

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Delilci Kötülük Problemi



İbrahim YILDIZ

elis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İbrahim YILDIZ

1989 yılında Bulanık'ta doğdu. İlk ve ortaokulu Bulanık Yatılı Bölge Okulunda, Liseyi İzmir Bergama İmam Hatip Lisesinde okudu. Lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde aldı. Yüksek lisansını 2014 yılında İngiltere'deki Birmingham Üniversitesinde tamamladı. 2017-2018 yılları arasında 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile Delaware Üniversitesinde altı ay ziyaretçi araştırmacı olarak bulundu. 2021 yılında ise doktorasını Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. 2015-2021 yılları arasında Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesinde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2021 yılından itibaren Dr. Öğr. Üyesi olarak aynı üniversitede çalışmaya devam etmektedir

Elis Yayınları: 175

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Delilci Kötülük Problemi/İbrahim Yıldız

Yayına Hazırlayan
Mehmet Vural

Ofset Hazırlık
Zeynep Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı ve Cilt
Repro Bir
Sertifika No: 47381

Birinci Baskı
Kasım 2023

ISBN: 978-605-9513-81-4

Elis Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA

Tel: (0312) 341 06 90 GSM: 0542 382 74 12

web: www.ankaraokulu.com.tr

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com.tr

ankaraokuluyayinlari@gmail.com

Delilci Kötülük Problemi

İbrahim YILDIZ

Elis Yayınları
Ankara 2023

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	7
--------------	---

GİRİŞ: TEİZM, ATEİZM VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ..... 9

1. Teizm ve Ateizm Tartışmalarına Genel Bir Bakış	10
2. Kötülük Problemi	12
2.1. Kavramsal Çerçeve	13
2.2. Kötülük Problemi Türleri.....	17
2.2.1. Mantıksal Kötülük Problemi.....	18
2.2.2. Delilci Kötülük Problemi	20
2.2.3. Varoluşsal Kötülük Problemi.....	21
3. Teodise, Savunma ve Reddiyeler	22
3.1. Teodise	23
3.1.1. Ruh Geliştirme Teodisesi	24
3.1.2. Augustineci Teodise	26
3.1.3. İyimserci Teodise	29
3.1.4. Süreç Teodisesi.....	31
3.2. Savunma	33
3.3. Reddiye	37

I. BÖLÜM

DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ: TEMEL ARGÜMANLAR..... 39

1. Gereksiz Kötülük ve Mutlak Tanrı.....	40
2. William L. Rowe'un Delilci Kötülük Argümanları	46
2.1. Birinci Argüman:	
Mükemmel Tanrı ve Anlamsız Kötülük.....	48
2.2. İkinci Argüman:	
Bilinen İyilikler ve Anlamsız Kötülük	59
2.3. Üçüncü Argüman:	
Bayes Teoremi ve Anlamsız Kötülük.....	70
2.3.1. Bayes Teoremi ve İkinci Argüman	84
2.4. İhlallı Rowe	90

II. BÖLÜM

DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ŞÜPHECİ TEİZM	97
1. Delilci Kötülüğe Karşı Şüpheci Teizm.....	100
1.1. CORNEA İlkesi	102
1.1.1. Anlamsız Kötülük ve CORNEA.....	104
1.1.2. P'den Q Çıkarımı ve CORNEA.....	115
1.2. Tanrı'nın Tabiatının Gizemliliği, Canlı İhtimaller ve Delilci Kötülük	120
1.3. Dengeleyici Argümanlar ve Delilci Kötülük	129
1.4. Şüpheci Teizm ve Delilci Kötülük	140
2. Şüpheci Teizme İtirazlar	150
2.1. Dinî İnançlar ve Şüpheci Teizm	150
2.2. Şüpheci Teizmin Aşırı Şüphecilik İçerdiği Eleştirisi.....	151
2.3. Şüpheci Teizm ve Ahlaki Çıkmaz	155

III. BÖLÜM

TANRI VE 'GEREKSİZ' KÖTÜLÜĞÜN ZORUNLULUĞU	161
1. Ahlakın Temeli ve Gereksiz Kötülük	163
2. Teistik Hikâyeler ve Gereksiz Kötülük	179
2.1. Gereksiz İnsan İzdıraplarına Dair Bir Hikâye	180
2.2. Gereksiz Hayvan İzdıraplarına Dair Bir Hikâye	193
2.3. Teistik Hikâyelere İtirazlar.....	201
2.3.1. Acı ve İzdırapların Azaltılabilirliği.....	202
2.3.2. Zincirleme Akıl Yürütme ve Ahlaki İlke.....	204

SONUÇ	211
--------------------	------------

KAYNAKÇA	219
-----------------------	------------

DİZİN.....	235
-------------------	------------

ÖN SÖZ

Tanrı'nın varlığı aleyhine en çok başvurulmuş argümanlar kötülük problemine ilişkindir. Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyilik sıfatlarına sahip oluşu ile kötülük arasında çözülemez bir çelişki olduğu düşüncesi üzerinde kurulan mantıksal kötülük problemi, Tanrı'nın varlığına karşı üzerinde en çok tartışılan argümanların başında gelmektedir. Buna karşı teistler Tanrı'nın kötülüklere izin verme gerekçelerine ilişkin pek çok savunma ve teodiseler geliştirmişlerdir. Son zamanlarda teistler tarafından geliştirilen savunma ve teodiselerin, mantıksal kötülük izahını zayıflattığı bunun yerini, "delilci kötülük problemi"nin aldığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle delilci kötülük problemi, kötülük temelinde ileri sürülen geleneksel argümanların, teist düşünürlerin çabaları sonucu, Tanrı'nın varlığına karşı ikna gücünü bir ölçüde yitirmesiyle yeni bir iddia olarak gündeme getirilmiştir. Delilci kötülük problemi için ileri sürülen argümanlar, Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında bir tutarsızlık bulunduğu tezinden ziyade, dünyada var olan kötülük miktarının Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürdüğünü ortaya koymaya yöneliktir. Çalışmada delilci kötülük problemi izah edilecek ve ona karşı ortaya konan yanıtlar ya da savunmalar etraflı bir şekilde değerlendirilecektir.

Bu çalışma, ateizmin temel dayanaklarının başında gelen kötülük meselesinin daha çok çağdaş bir versiyonu olarak değerlendirilebilecek delilci kötülük probleminin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çalışmamız delilci kötülük probleminin nasıl temellendirildiğini göstermenin yanı sıra teistlerin bu probleme ilişkin görüşlerini hangi argümanlara dayandırdık-

larını izah etmek açısından da önem arz etmektedir. Kötülük problemi üzerine yapılmış çalışmaların çoğu, delilci kötülük problemini ihmal etmiş, daha çok mantıksal kötülük problemi ve ona karşı geliştirilen savunma ve teodiseler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı kötülük probleminin delilci versiyonunun temel kaynaklar dikkate alınarak ayrıntılı bir şekilde incelenmesi büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Bu araştırmanın literatürde sözünü ettiğimiz boşluğu dolduracağını ve alanına katkı sağlayacağını umuyoruz.

Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmada, konunun belirlenmesinden yazım sürecinin tamamlanmasına kadar geçen tüm aşamalarda desteklerini esirgemeyen birçok kişi teşekkürü hak etmektedir. Öncelikle hem konunun seçiminde hem de sonraki aşamalarda yapıcı eleştirilerini ve katkılarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e şükranlarımı sunarım. Yorum ve önerileriyle araştırmanın tamamlanmasına katkı sağlayan Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün ve Prof. Dr. Engin Erdem'e teşekkür ederim. Ayrıca altı ay boyunca Delaware Üniversitesi, Felsefe bölümünde beni misafir eden ve araştırmama katkıda bulunan Prof. Jeff Jordan'a teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, 2017-2018 yılları arasında *2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı* ile Delaware Üniversitesi'ne yapmış olduğum altı aylık ziyareti-mi finanse eden TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

İbrahim YILDIZ

Ankara, 2023

GİRİŞ: TEİZM, ATEİZM VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülüğün “ne olduğu” ve “neden kaynaklandığı” gibi sorulara cevap verme çabasının uzun bir tarihi serüveni vardır. Teizmin öngördüğü mükemmel sıfatlara sahip bir tanrı anlayışı tartışmaların, kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın her şeye gücü yeten ve mutlak iyi sıfatları arasında bir uyumsuzluk olduğu varsayımı temelinde devam etmesine yol açmıştır. Bu noktada kötülük problemi üzerine 1960’lı yıllara kadar yürütülen tartışmalar, genel olarak mantıksal kötülük problemi ekseninde cereyan etmiştir.

Kötülük problemi karşısında çeşitli savunma ve teodiselerin geliştirilmesi ve böylece kötülükler ile Tanrı’nın mutlak sıfatları arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı kanaatinin güçlenmesi sonucu bazı ateist ve agnostik filozoflar, kötülüğün Tanrı’nın varlığına karşı delil oluşturduğuna yani Tanrı’nın var olma olasılığını düşürdüğüne odaklanmışlardır. Bu noktada Tanrı’nın varlığı aleyhine geliştirilen argümanların çoğu, önemli felsefi tartışmalara konu olmuş ve kötülük temelinde kurulan argümanların seyri yeni bir ivme kazanmıştır. Böylece mantıksal kötülük problemi üzerindeki felsefi tartışmalar yerini daha çok delilci kötülük problemine bırakmış ve bu alanda oldukça geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.¹

- 1 Kötülük problemine dair literatür çalışmaları için bkz: Barry L. Whitney, *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1991* (New York and London: Garland Publishing, 1993); Andy Sanders & Kristof de Ridder, *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005)* (Boston: Brill, 2007); bu kitabın kötülük problemi ve ateizm bölümünde ilgili çalışmalar verilmiştir. Arica bkz: Trent Dougherty, “Recent Work on the Problem of Evil”, *Analysis*, 71:3 (2011), 560-573; Michael L. Peterson, “Recent Work on the Problem of Evil”, *American Philosophical Quarterly*, 20:4 (1983), 321-339.

Delilci kötülük problemi konusundaki argümanlara geçmeden önce teizm, ateizm ve kötülük kavramlarının neye karşılık geldiğinin ele alınması gerekmektedir. Ayrıca kötülük problemi türleri, savunma ve teodiseler üzerindeki tartışmaların dikkate sunulması, kötülük problemine dair tartışmaların anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

1. Teizm ve Ateizm Tartışmalarına Genel Bir Bakış

Kötülük problemi ve teistik çözüm önerilerine geçmeden önce teistik tanrı tasavvurundan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Teizm Grekçe’de “Tanrı” anlamında kullanılan “theos” (θεός) sözcüğünden gelmektedir. Tanrı’ya inanmayı ifade eden teizme göre Tanrı, var olan her şeyin yaratıcısı ve idame ettiricisidir. O, aynı zamanda sınırsız bilgi, mutlak kudret ve sonsuz iyilik sahibidir. Bu, üç büyük semavi din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın da kabul ettiği ortak bir öğretiler. Ancak burada Tanrı’nın sıfatları konusunda ortak bir görüş olduğunu söylemek zordur.² Yine de teistik olduğu varsayılan her üç dinde de Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi, her şeyin yaratıcısı, ibadet edilen, aşkın ancak her an âleme müdahalede bulunabilen, irade sahibi, ezelf ve ebedî bir varlık olarak tasavvur edilmektedir.³ Tanrı’nın bütün bu sıfatlara sahip bir varlık olarak tasavvur edilmesinin sebebi O’nun mutlak anlamda mükemmel olmasıdır.⁴

Delilci kötülük argümanlarının temellendirilmesinde belirleyici bir yere sahip teizmin iki türü olan *sınırlı (restricted) teizm* ve *geniş (expanded) teizm* değinmek yerinde olacaktır. *Sınırlı teizm* sadece her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve

2 W. R Inge, “Theism”, *Philosophy*, 23:84 (1948), 38.

3 Zikri Yavuz, “Tanrı Tasavvurları”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2013), 32-34.

4 Mutlak mükemmellikten tam olarak ne anlaşılması gerektiği noktasında bkz. Münteha Beki, *Tanrı ve Mükemmellik Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2016); Münteha Beki, “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt”, *Dini Araştırmalar* 18:47 (2015), 119-145.

mutlak iyi sıfatlarına sahip olan bir tanrı anlayışını ifade etmekteyken *geniş teizm* diğer dinî önermelerin veya inançların sınırlı teizm anlayışına eklenmesi olarak görülmektedir.⁵ Örneğin İslam'da, Allah'ın bahsi geçen üç sıfatın yanı sıra diğer sıfatlarının da dahil edilmesi ve diğer birçok dinî öğretinin varlığı *geniş teizm* kapsamına girmektedir. Dolayısıyla İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik dinlerin her biri, kendi içlerinde birer bütün olarak düşünüldüğünde geniş teizmin kapsamı içerisinde ele alınabilir.

Ateizm ise bir inançsızlık durumu olarak betimlenmekte; pozitif ve negatif ateizm olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Pozitif ateizm "Tanrı'nın var olmadığına inanmak" anlamına gelmekte ve Tanrı'nın var olmadığını temellendirmek için çeşitli argümanlar ileri sürmektedir. Negatif ateizm ise "Tanrı'nın varlığına inanmamak" anlamında kullanılmakta ve yalnızca Tanrı'ya inanmama durumu olarak tanımlanmaktadır.⁶ Pozitif ateist, Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamaya çalışan kişiyi ifade ederken, negatif ateist sadece "teist-olmayan" kişi anlamında kullanılmaktadır.⁷ Araştırmamızın konusu olan delilci kötülük argümanlarını ileri sürerek aktif şekilde Tanrı'nın var olmadığını temellendirmeye çalışanlar pozitif ateistler olarak görülebilirler.⁸ Ancak yine de

5 William L. Rowe, "The Empirical Argument from Evil", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Audi and Wainwright (New York: Cornell University Press, 1986), 240-241.

6 Engin Erdem, "Ateizm ve Ateistik Kanıtlar", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2013), 264.

7 Mehmet Sait Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlak Felsefesi* ed. Recep Kılıç (Ankara, Ankuzem, 2006), 113; Ateizmin gerekçelendirilmesi gereken bir pozisyon olup olmadığının ve ateistik gerekçelendirmenin iki temel çeşidi olan negatif ve pozitif gerekçelendirmenin kapsamlı biçimde ele alındığı bir çalışma için bkz. Fatma Nur Ağca, *Ateizm ve Delilcilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2022).

8 Ancak teizmi çürütmeye çalışan herkesi pozitif ateist olarak nitelemek doğru olmayacaktır. Çünkü teizmin yanlış olduğunu çeşitli argümanlar ileri sürerek tartışan ancak yine de kendisini ateist değil de agnostik olarak niteleyen düşünürler de bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak

ateizm lehine bir argüman ileri süren herkesi pozitif ateist olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Nitekim teizm aleyhine çeşitli argümanlar ileri sürmesine rağmen ateist olmadığını, daha ziyade agnostik olduğunu ifade eden felsefeciler de bulunmaktadır.

Bugüne kadar Tanrı'nın varlığını reddeden birçok argüman ileri sürülmüştür ve bu argümanlar çoğunlukla natüralizm, materyalizm, pozitivizm, mantıksal pozitivizm, ahlaki ateizm, ilahi gizlilik problemi ve “ateizmin kalesi” olarak görülen kötülük problemi temelinde karşımıza çıkmaktadır. Ateist felsefeciler söz konusu argümanlar ile teizmin tanrı anlayışını çürütmeye veya Tanrı'nın var olmadığını temellendirmeye çabalarken teist düşünürler buna karşılık hem onların ileri sürdükleri argümanlara cevap vermeye hem de Tanrı'nın varlığını teistik deliller ile temellendirmeye çalışmışlardır.⁹ Çalışmamız daha çok delilci kötülük argümanlarına ve sadece bu argümanlara karşı sunulan itirazlara yoğunlaşılacaktır.

2. Kötülük Problemi

Mevcut dünyada acı ve ızdırapların bulunmasından hareketle Tanrı'nın varlığına karşı kurulan argümanlara geçmeden önce kötülük problemiyle ilişkili olan bazı temel kavramlara açıklık getirmek gerekmektedir. Bu husus hem kötülük problemi, teodise ve savunmaların hem de delilci kötülük

James W. Cornman, Keith Lehrer ve George Sotiros Pappas verilebilir. Daha detaylı bilgi için bkz. James W. Cornman, Keith Lehrer, George Sotiros Pappas, *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1992); İbrahim Yıldız, “Olasılık, Tanrı ve Kötülük”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4:1 (2021), 97–107; İbrahim Yıldız, “Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32:3 (2021), 634–641.

- 9 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, “Tanrı'nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2013); Ahmet Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar* (İstanbul: İsam, 2007). Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya* (İstanbul: Endülüs Yay, 2016). Caner Taslamam, *Allah'ın Varlığının 12 Delili* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015). Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

argümanlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Kötülük problemi ile ilgili kavram analizinden sonra kötülük probleminin türleri, savunma ve teodiseler hakkında bilgi verilecektir.

2.1. Kavramsal Çerçeve

Kötülüğün ne olduğu konusunda herhangi bir tanım üzerinde ittifak bulunmamaktadır. Zira bazıları kötülüğü “günah” kavramıyla açıklamış ve onu “Tanrı’ya karşı” gelmeye veya bu karşı çıkışın tezahürlerine indirgemıştır. Bazıları ise kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak görmüş ve kötülüğe ontolojik bir gerçeklik yüklememişlerdir. Kötülük mefhumuna yüklenmiş olan bütün farklı anlamlar bir tarafa, kötülük kavramının kökü durumundaki “kötü” sıfatı, “istenilen ve beğenilen nitelikte olmayan, hoşla gitmeyen, fena, iyi karşıtı, zararlı, tehlikeli, korku ve endişe veren, kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan şey”¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Kötülük kavramı ise “Kötü olma durumu, kemlik, şer, zarar verecek davranış veya söz, insanın ihtiyaçlarına, çıkar ve dileklerine aykırı olan, bir topluma, bir toplumsal kümeye, bir kişiye zarar verici sayılan, özdeksel ya da tinsel bir nesnenin, bir olayın niteliği”¹¹ olarak betimlenmiştir. Kötülük problemi tartışmalarında ise bu kavram daha çok acı ve ızdırap veren durumlar şeklinde ele alınmıştır.

Acı ve ızdırap veren durumlar iki şekilde meydana gelmektedir. Bunlar ya insan eylemleri ya da belirli bir doğal afet sonucu gerçekleşmektedir. Bu iki durum aynı zamanda kötülüğün farklı türlerinin de şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Konuya dair *ahlaki* ve *fiziki/doğal* olmak üzere

10 Türk Dil Kurumu sözlüğü, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b17954bba6bd8.42563879, erişim tarihi, 06.06.2018, saat: 11:00.

11 Türk Dil Kurumu sözlüğü, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b179550d11fa0.50906247, erişim tarihi, 06.06.2018, saat: 11:00. Kitap Alışveriş: <https://rantey.org>

iki farklı kötülük türünden söz edilmektedir.¹² *Ahlaki kötülükler* insanların fiilleri, seçimleri veya ihmalleri neticesinde meydana gelen kötülüklerdir. Bunlar insanın iradesiyle işlemiş olduğu fiillerle ilişkilidir.¹³ İnsan tabiatının eksik yapıda olmasından hareketle ahlaki kötülüğü doğal kötülük içinde mütalaa etme tartışmaları bulunsa da genel kanı, ahlaki kötülüğün insanla ilişkilendirilmesidir.¹⁴ İnsan öldürmek, hırsızlık yapmak, işkence yapmak gibi eylemler bu türe örnek olarak verilebilir. İnsanlık tarihinde insanların sebep oldukları kötülük örneklerine sıkça rastlanmaktadır. Savaşlar, katliamlar, muhtelif işkenceler bunlara verilebilecek diğer örneklerdir.

Doğal kötülük olarak isimlendirilen kötülük türünde ise insan iradesinin veya fiillerinin herhangi bir etkisi yoktur. Bunlar doğal sebepler sonucu meydana gelen afetlerin neden olduğu acı ve ızdıraplar ya da ölümler ile neticelenen kötülüklerdir.¹⁵ Kasırga, deprem ve seller neticesinde vuku bulan felaketler bu tür kötülüklere verilen örneklerden bazılarıdır. Burada söz konusu olayların kendisi değil, bunların sebep olduğu acı ve ızdıraplar kötü olarak ele alınmaktadır. Batı kötülük problemi literatüründe bu kötülük türüne en çok verilen örnek, 1755 Lizbon depremidir. Lizbon depremi, Azizler gününde Hristiyanlar kutlamalar yaparken meydana gelmiş ve deprem sonucu ibadet eden bir kısım insan da dâhil olmak üzere binlerce kişi hayatını kaybetmiştir.¹⁶

- 12 Michael L. Peterson, *God and Evil: an Introduction to the Issues* (Colorado: Westview Press, 1998), s. 11.
- 13 G. Wallace, "The Problems of Moral and Physical Evil", *Philosophy*, 46:178 (1971), 349; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2014), 231.
- 14 Mahsum AYTEPE, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği Mu'tezile'nin Lütfü Teorisi* (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 226.
- 15 Richard Swinburne, "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly*, 15.4 (1978), 295.
- 16 Voltaire, and William F. Fleming, "The Lisbon Earthquake", *New England Review* (1990-), 26:3 (2005), 183-193; R. Balstad, "The Lisbon Earthquake of 1755 and Superstorm Sandy: The Need to Understand Long-Term Impacts", *Disaster Prevention and Management*, 31 (2013), 3.

Yukarıdaki iki kavramsal terkibe ek olarak, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), *metafiziksel kötülük* olarak adlandırılan bir kötülük türünü de gündeme getirmiştir. Metafiziksel kötülük, Leibniz tarafından, kısaca “kusurluluk, eksiklik” olarak tanımlanmaktadır. Buna göre özünde sınırlı olan varlıkta bir mükemmel olmama durumu (kusur, eksiklik) mevcuttur. Yani bütün varlıklar Tanrı’nın sahip olduğu mükemmellikten uzaktır. Dolayısıyla varlıktaki kusurluluk olgusu, dünyada kötülüğün meydana gelmesine kapı aralamaktadır.¹⁷ Tahmin edilebileceği üzere metafiziksel kötülük, ahlaki ve doğal kötülüğün meydana gelmesine de kaynaklık ediyor gibi görünmektedir, çünkü dünyadaki ahlaki ve doğal kötülüklerin, varlığın nakıs olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Kötülüğün bu üç türüne ek olarak kötülüğe dair iki önemli kavram daha bulunmaktadır. Kanaatimizce bu kavramlar, izin verilen kötülüklerin haklı bir gerekçesinin olup olmadığı açısından birer kötülük türü olarak da değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi *zorunlu kötülük*, diğeri ise *gereksiz* veya *anlamsız kötülük*’tür. Bu iki kötülük türü, gerek “delilci kötülük” argümanlarının gerekse de onlara karşı ileri sürülen itirazların anlaşılmasında önem arz etmektedir. Zorunlu kötülük kavramı, daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesine sebep olan veya daha fena bir kötülüğün önlenmesi için gerekli olan acı ve ızdıraplar için kullanılmaktadır. Gerekli oldukları için Tanrı tarafından bu kötülüklere izin verilmektedir. Bunun sebebi kötülüğün daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesi veya daha fena bir kötülüğün önlenmesi için zorunlu olmasıdır. Öyle ki Tanrı’nın bu tür kötülükleri önlemesi aynı zamanda onların sonucunda meydana gelecek olan daha büyük iyiliklerin de önlenmesi anlamına gelmektedir.¹⁸

17 Michael Latzer, “Leibniz’s Conception of Metaphysical Evil”, *Journal of the History of Ideas*, 55:1 (1994), 1-2.

18 Jeff Jordon, “Evil and Van Inwagen”, *Faith and Philosophy*, 20:2 (2003), 236. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İkinci kavram ise *anlamsız* veya *gereksiz kötülük* olarak bilinmektedir. İlk olarak Edward H. Madden ve Peter Hare (1935-2008) tarafından gereksiz kötülükler kısaca “zorunlu olmayan kötülükler” olarak tanımlanmıştır. Böyle bir kötülük meydana geldiğinde, ne daha büyük bir iyiliğe vesile olur ne de önlenmesi durumunda daha fena bir kötülüğün meydana gelmesine yol açar.¹⁹ Kavrama ilişkin William Rowe tarafından yapılan ikinci bir tanıma göre, bir kötülük örneği, mutlak iyi ve her şeye gücü yeten bir varlığın daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesini önlemeksizin ya da eşit ölçüde veya daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği türden ise anlamsızdır.²⁰

Rowe’un kavrama ilişkin yapmış olduğu tanıma göre bir kötülük örneği iki şekilde anlamsız olma statüsünden kurtulmaktadır. İlk olarak eğer bir kötülük daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesine sebep oluyorsa anlamsız bir kötülük değildir. İkincisi önlenmesi durumunda alternatif olarak izin verilmesi zorunda kalınacak eşit ölçüde kötü veya daha fena bir kötülük örneğinin bulunmamasıdır. Bunun dışında kalan kötülükler anlamsız kötülükler olarak isimlendirilmektedir.

19 Edward H. Madden & Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God* (Illinois: Charles C. Thomas press, 1968), 3; William Hasker, “The Necessity of Gratuitous Evil”, *Faith and Philosophy*, 9:1 (1992), 24.

20 William L. Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), 336; William L. Rowe, “Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 59: 2 (2006), 79; Hasker, “The Necessity of Gratuitous Evil”, 24; ancak zorunlu ve gereksiz kötülük ayrımının bazı subjektif yargılardan kaynaklandığı da söylenebilir. Dolayısıyla bu ayrımın doğru olmama ihtimali de oldukça yüksektir. Çünkü gereksiz olarak tabir edilen kötülük türünün var olmaması da mümkündür. Gereksiz kötülüğün var olduğunun iddia edilmesi durumunda meydana gelen kötülüğe dair tasavvur edilebilir herhangi bir iyilik yoktur demek gerekecektir. Buna karşın insanın belirli bir kötülüğün gereksiz olduğu yargısında bulunabilmesi, bahsi geçen kötülük ile ilgili bütün muhtemel olasılıkları da bilmesini gerektirmektedir. Ne var ki insan bu tür bilgiye sahip olmamakla birlikte bilişsel sınırlılığa mahkûm bir varlıktır.

Burada dikkat edilmesi gereken meselelerden biri de bir kötülüğün ancak ya zorunlu ya da gereksiz olabilmesidir. Bir kötülük aynı anda hem zorunlu hem de gereksiz olamaz. Yapılan ayırım, özellikle delilci kötülük tartışmalarında büyük bir öneme sahiptir, çünkü tartışmaların çoğu yukarıda belirtilen ayrımı dikkate almaktadır.

Bir diğer tartışmalı husus da *zorunlu olmayan* veya anlamsız bir kötülük türünün gerçekte var olup olmadığı konusudur. Diğer bir ifade ile burada “gereksiz kötülük olarak tabir edilen bir kötülük türü gerçekten var mıdır?” sorusu önemli ihtilaflara sebep olmuştur. Nitekim ateistlerin bir kısmı bu türden bir kötülüğün var olduğunu savunmakta ve delilci kötülük argümanlarını zikredilen varsayım üzerinde kurmaktadır. Bazı teistler de gereksiz kötülüğün var olduğunu kabul etmekte ve bu tür kötülüklerin Tanrı’nın varlığı ile uyumlu olduğunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Buna karşın çoğu teist de gereksiz kötülük olarak tabir edilen bir kötülük türünün var olmadığını, çünkü insanlar kavrayamasa da meydana gelmesine izin verilen her kötülüğün bir sebebinin olabileceğini dikkate sunarak bütün kötülüklerin zaten zorunlu olduğunu dile getirmektedirler.

2.2. Kötülük Problemi Türleri

Kötülüğe dair tartışmalar dikkate alındığında üç farklı kötülük problemi türünden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki, Tanrı’nın sıfatları ile kötülüğün varlığı arasında bir uyumsuzluk olduğu iddiasından hareketle, kötülüğün varlığının her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı’nın varlığını imkânsız kıldığını ileri süren *Mantıksal Kötülük Problemi*’dir.²¹ İkinci kötülük problemi türü olan *Delilci Kötülük Problemi* ise dünyamızda var olan kötülük mikta-

21 Hume ve Epikür’ün aslında Tanrı’nın varlığını değil; sıfatlarını sorguladığına değinmek yerinde olacaktır. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çevik, “David Hume’da Kötülük Sorunu”, *Dini Araştırmalar*, 6:16 (2003), 25-38. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rının; özellikle “anlamsız kötülüklerin” Tanrı’nın yokluğunu muhtemel kıldığını öne sürmektedir.²² Son olarak *Varoluşsal Kötülük Problemi*, Tanrı’nın varlığına karşı bir argüman olarak görülebileceği gibi daha çok Tanrı’ya karşı bir isyan olarak da yorumlanabilir.²³ Kötülük probleminin iki temel argümanı olan mantıksal ve delilci kötülük argümanları mevcut tartışmalarda en çok üzerinde durulan argümanlardır. Buna karşın *varoluşsal kötülük* problemi üzerinde bu tartışmalarda pek durulduğu söylenemez.

2.2.1. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük problemi için ‘a priori’ ve ‘deduktif’ (tüm-dengelimli) kötülük argümanı isimleri de kullanılmaktadır.²⁴ Bu argümanlar Epikür’ün konuya dair düşünceleri vesilesiyle felsefi tartışmalar arasında yerini almıştır. David Hume’un Philo üzerinden aktardığı hâliyle Epikür’ün konuya dair sorduğu sorular şöyledir:

O [Tanrı], kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? O hâlde güçsüzdür (kudretsizdir). Gücü yetiyor, ancak istemiyor mu? O hâlde kötücüldür (kötü niyetlidir). Hem gücü yetiyor hem de istiyor mu? Öyleyse kötülük nereden gelmektedir?²⁵

- 22 Peter van Inwagen kötülük probleminin mantıksal kötülük problemi ve delilci kötülük problemi şeklindeki bir ayrıma karşılık farklı bir ayrıma gitmektedir. O, kötülük problemini “Kötülüğün gerçekliğinden ötürü argüman” ve “belirli kötülüklerden ötürü argüman” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Onun yapmış olduğu ayrımın, Rowe’un delilci kötülük argümanlarını belirli bazı kötülük örnekleri üzerinde temellendirmeye çalışmasından kaynaklandığı söylenebilir. Peter van Inwagen, “The Argument from Particular Horrendous Evils”, *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74 (2001), 65; Van Inwagen diğer bir çalışmasında ise kötülük problemini “genel kötülük problemi” ve “yerel kötülük problemi” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Peter van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 56-113.
- 23 Bu probleme dair izlere Albert Camus, Jean Paul Sartre ve Dostoyevski’nin eserlerinde rastlanmaktadır.
- 24 Peterson, *God and Evil*, 17.
- 25 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, yy., 68; bu, aynı zamanda Epikür’ün paradoksu olarak da anılmaktadır; Rahim

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Epikür, âlemin çok miktarda kötülük içermesi sebebiyle mutlak mükemmel bir varlık tarafından yaratılmış olamayacağını ileri sürerek²⁶ doğal dünyadaki görünür düzenliliğin daha yüksek metafiziksel bir ilke ile açıklanmaya ihtiyaç olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.²⁷ Onun görüşleri, ateizm lehine güçlü bir argüman olan kötülük problemine kaynaklık etmektedir.

Doğal Din Üstüne Diyaloglar adlı eserinde kötülük problemini ele alan Hume, Cleanthes'in tanrı anlayışına (teizme) karşı Philo'nun ağzından Nelson Pike'in (1930-2010) formüle ettiği şu argümanı ileri sürmektedir:

1. Dünya ızdırap örnekleri içermektedir.
2. Tanrı vardır, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir.
3. Tanrı vardır ve mükemmel bir şekilde iyidir.²⁸

Diyaloglarda Philo tarafından geliştirilen düşünceye göre, yukarıdaki üç öncülün birbiri ile çelişik (tutarsız) olduğu iddia edilmektedir.²⁹ Burada Tanrı'nın sıfatları ile kötülük arasında bir çelişkinin olduğu savı üzerinde durulmaktadır.

Hume'dan sonra kötülük problemi tartışmalarını canlandıran John L. Mackie, yazmış olduğu "Kötülük ve Mutlak Kudret" isimli makalesinde mantıksal kötülük problemini yeniden formüle etmektedir. Mackie, dinî inançların irrasyonel olduğunu düşünmüş ve temel teolojik doktrinin birkaç kısmının birbiri ile çeliştiklerinin gösterilebileceğini iddia etmiştir.³⁰ Onun kurduğu argümanda Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi sıfatlarının dünyamızda

Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul: Pasifik Ofset, 38.

26 Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1:2 (2002), 197.

27 Wilson H. Shearin, "Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification", *Journal of Nietzsche Studies*, 45:1 (2014), 68-83.

28 Nelson Pike, "Hume on Evil", *The Philosophical Review*, 72:2 (1963), 182.

29 Nelson Pike, a.g.m., 182.

30 John L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, Princeton: Princeton University Press, 1955, 200.

bol miktarda kötülük bulunduğu gerçeği nedeniyle aynı anda (bir bütün olarak) savunulamayacağı vurgusu vardır.³¹ Ancak onun ileri sürdüğü argüman kendisinin de belirttiği üzere sadece her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir tanrı anlayışına karşı sunulabilir.³² Bu argüman şu şekilde ifade edilebilir:

1. Tanrı her şeye gücü yetendir.
2. Tanrı mutlak iyidir.
3. Ancak yine de kötülük vardır.

Yukarıdaki üç önerme arasında bazı çelişkilerin olduğu nu belirten Mackie, bir teoloğun bu üç önermeyi tutarlı bir şekilde onaylayamayacağını ve onlardan herhangi ikisinin doğru olması durumunda üçüncüsünün yanlış olacağını ileri sürmektedir. O, mutlak iyi bir varlığın, iyi bir varlığın yapabileceği kadarıyla kötülüğü her zaman elimine edecek şekilde, kötülüğün karşıtı olduğuna ve her şeye gücü yeten bir varlığın da neler yapabileceğinin sınırlarının olmadığına işaret eder. Buradan hareketle, her şeye gücü yeten iyi bir varlığın kötülüğü tamamen elimine edeceğini, dolayısıyla yukarıdaki üç önermenin birbiri ile çelişkili olduğunu iddia etmektedir.³³ Mackie'ye göre, bu üç önermenin aynı anda tutarlı bir şekilde doğru olması mümkün olmadığından, onlardan en az birisinin yanlış olması gerekmektedir. Mackie'nin yeniden formüle ettiği bu argüman günümüz din felsefesinde mantıksal kötülük probleminin en tanınmış formu olarak ilgi görmüştür.

2.2.2. Delilci Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük argümanlarının teist filozoflarca teodise ve savunmalar geliştirilerek cevaplandırılması neticesinde,

31 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2007), 151.

32 Mackie, "Evil and Omnipotence", 200.

33 Mackie, agm., 200-201. Yine bkz. Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 116. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kötülük problemi tartışmaları yeni bir ivme kazanmıştır.³⁴ Şöyle ki mantıksal kötülük problemi, Tanrı'nın sıfatlarıyla kötülük arasında Tanrı'nın varlığını yadsımayı gerektirecek türden bir çelişkinin olmadığına dair mantıklı gerekçelerin sunulması ile yerini delilci kötülük argümanlarına bırakmıştır. Delilci kötülük argümanları Tanrı'nın sıfatları ile kötülük arasında bir tezatın varlığı yerine dünyamızda var olan kötülüğün Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğü ya da Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kıldığı varsayımları üzerine kurulmuştur. Kısacası bu argümanlarda acı ve ızdıraplar teistik tanrı anlayışına karşı bir delil teşkil etmektedir.

2.2.3. Varoluşsal Kötülük Problemi

Yukarıda sunulan kötülük problemi türleri, temelde Tanrı'nın varlığını reddetmek için ileri sürülen argümanlardan oluşmaktadır. Bunlar kimi zaman Tanrı'nın sıfatları ile kötülüklerin varlığı arasında bir çelişki olduğu iddiası ile kimi zaman da dünyamızda anlamsız kötülüklerin bulunmasının Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürdüğü iddiası ile ortaya konulmuştur. Bunlara karşılık bazen Tanrı'nın varlığını yok saymak için ileri sürülmekle birlikte, genel olarak Tanrı'nın var olduğunu kabul edip O'nun yarattığı dünyanın varlığını reddeden kötülük argümanları da mevcuttur. Bunlar genel olarak varoluşsal kötülük argümanları olarak isimlendirilmektedir. Bu yönde bir varoluşsal kötülük tasviri Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı romanının "İsyân" başlığında karşımıza çıkmaktadır. Romanın ana karakterlerinden biri olan İvan, Alyoşa ile bir sohbetinde bu türde bir argüman ortaya koymaktadır. Argümanı genel kötülükler üzerinde temellendirmekten ziyade çocukların maruz kalmış oldukları ızdırapları kullanması dikkat çeker. Burada onun yetişkinlerin maruz kaldıkları kötülüklerden ziyade çocukların maruz kaldıkları ölümle sonuçlanan ıstırap örneklerini seçmesinin

34 William L. Rowe, *Philosophy of Religion: an Introduction* (Canada: Wadsworth, 2001), 98. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

sebebi, durumu daha da dramatik hâle getirip argümanı daha etkili kılmaktır. İvan'ın şu sözleri argümanı en sade hâliyle betimlemektedir:

Tanrı dünyasını, varlığını çok iyi bilmekle birlikte, kabul etmiyorum ben. Tanrı'yı değil, dikkat et yarattığı dünyayı, Tanrı dünyasını kabul etmiyor, kabule razı olamıyorum.³⁵

Tanrı'yı reddetmiyorum Alyoşa, sadece giriş biletini üstün saygılarımla geri veriyorum.³⁶

Yukarıdaki ifadeler aslında Tanrı'nın varlığını reddetmemekte, ancak dünyayı yaratmayı beceremediği yönünde bir anlamı barındırmaktadır. Ancak “eğer Tanrı varsa bu gibi bir iddia makul mü?” diye sormak gerekir. Bu soru varoluşsal kötülük üzerine daha detaylı ve geniş bir çalışmanın gerekli olduğunu öngörmektedir.

3. Teodise, Savunma ve Reddiyeler

Mevcut dünyada kötülüğün varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen argümanlar teist filozoflar tarafından büyük bir dikkatle ele alınmış ve onlara üç şekilde karşı çıkmıştır. İlk olarak mantıksal kötülük problemine teodiseler ve savunmalar ile itiraz edilmiştir. Teodiseler dünyadaki kötülüklere neden izin verildiğinin sebeplerini ortaya koymak suretiyle Tanrı'nın iyiliği ve adaletinin kötülük ile uyumlu olduğunu ve kötülüğün bu sıfatlar arasında bir çelişkiye sebep olmadığını gösterme çabalarını içermektedir.

Savunmalar ise Tanrı'nın kötülüklere neden izin verdiğine yönelik gerekçelere odaklanmakla beraber teodiselere göre daha zayıf bir karaktere sahiptirler. Çünkü burada Tanrı'nın kötülüklere izin verme sebeplerinin *ne olduğunu söylemek* yerine bu tür sebeplerin *olabileceği ihtimali* üzerinde durulmaktadır.

35 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Nihal Yalaz Taluy (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2020), 312.

36 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, 326. <https://rantey.org>

Delilci kötülük problemi argümanlarına karşı ise savunma ve teodiseler yerine reddiyeler (*refutation*) geliştirilmiştir. Reddiyeler, Tanrı'nın iyiliğinin ve adaletinin kötülük ile uyumlu olduğunu veya olabileceği ihtimalini belirlemek yerine ileri sürülmüş olan argümanların öncüllerinden en az birisinin hatalı olduğunu gösterme çabasına dayanmaktadır. Yine de delilci kötülük argümanlarının öncüllerinden biri reddedilirken kimi zaman teodise veya savunmalara başvurulabilmektedir.

3.1. Teodise

Leibniz'e (1646-1716) atfedilen teodise kavramı Grekçedeki theos (θεός)/Tanrı ve dike (δίκη)/adalet kelimelerinden türemiştir. Teodise kısaca teistlerin, Tanrı'nın iyiliği ve adaleti ile kötülüğün varlığını bağdaştırma çabaları şeklinde tanımlanabilir.³⁷ Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün birbiriyle uyumlu olabileceğini gösterme çabalarının uzun bir tarihi seyri vardır. Bu hususta ilk olarak Irenaeus (120/130-200/203), Ruh Geliştirme Teodisesini ileri sürmüş ve burada kötülüğün insanın olgunlaşmasına olanak sağladığı için gerekli olduğunu iddia etmiştir. Sonrasında Augustine (354-430), İyilik Metafiziği veya Özgür İrade Teodisesi olarak isimlendirilebilecek bir teodise geliştirmiştir. Augustine kötülüğün ontolojik olarak iyiliğin yokluğu veya eksikliği anlamına geldiğini ve insanın özgür iradesi için kötülüğün gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Leibniz ise mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia ederek İyimserci Teodiseyi ortaya koymuştur. Son olarak, Süreç Teodisesi sınırlı bir tanrı anlayışından yola çıkarak kötülük argümanına karşı bir tavır sergilemiştir. Bu düşüncenin temelini mutlak kudret sahibi olmayan ve geleceği bilmeyen sınırlı bir tanrı anlayışı oluşturmaktadır.

37 R. V. Woudenberg, "A Brief History of Theodicy", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder (West Sussex: Wiley, 2013), 177; John Hick, *Evil and The God of Love* (London: Macmillan, 2010), 6; K. Surin, "Theodicy?", *The Harvard Theological Review* 76.2 (1983): 225.

3.1.1. Ruh Geliştirme Teodisesi

Kötülük problemine karşı sunulan en önemli ve ilk teodiselerden biri Irenaeus'un ortaya koyduğu İrenaeusçu teodisedir. Bu teodiseye göre, Tanrı insanlığın gelişimi için gelecekteki planı üzerinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.³⁸ Bu teodisede dikkate değer unsurlardan biri, insanın yaratılma sürecinin henüz tamamlanmamış olduğu düşüncesidir.³⁹ Buna göre insanlar başta mükemmel olmak vasfına sahip bir şekilde yaratılmamışsa da mükemmel olma potansiyeline sahip bir şekilde yaratılmıştır. Bununla bağlantılı olarak Irenaeus, insanın gelişimini iki aşamaya ayırmıştır. Birinci aşamada insanlar Tanrı'nın görünüşünü sergilemekte olup burada henüz tam olarak gelişmemiş ve olgunlaşmamış olmalarına rağmen hem ahlaki hem de ruhsal açıdan gelişmeye müsaittirler. İnsanlar aynı zamanda ikinci aşama olan Tanrı'ya benzeme aşamasını sergilemeye de elverişlidir.⁴⁰ Bu aşamada insanların Tanrı'ya benzerlik hâline ulaşması beklendiğinden, bu süreç Tanrı gibi olmak için insanın doğasını sürekli olarak geliştirdiği evredir. Irenaeus'a göre, yaratılmış olmak ile birinci aşama gerçekleşmiş olmaktadır. Ancak ikinci aşama henüz gerçekleşmemiş olup şu anda içinde yaşanılan sürece tekabül etmektedir.⁴¹

Onun düşüncesinde, içinde yaşadığımız dünya insanların manevi ve ruhsal olgunlaşmasına zemin hazırlayan ve Tanrı gibi olmaya olanak sağlayan en önemli yerdir.⁴² Dolayısıyla başta nakıs bir şekilde yaratılmış olan insanların, Tanrı'nın

38 Peterson, *God And Evil*, 94.

39 Hick, *Evil and The God of Love*, 254.

40 John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice-hall, 1973), 41; Irenaeus bu düşüncesini Eski Ahit'in ilk bölümü olan Yaratılış Kitabı (Genesis)'nın 1:26 pasajında geçen "İnsanlığı kendi suretimizde (görünüşümüzde), kendi tasvirimizde (benzerliğimizde) yaratalım" parçaya dayandırmaktadır.

41 Woudenberg, "A Brief History of Theodicy", 178.

42 Hick, *Evil and The God of Love*, 254. <https://rantey.org>

onlar için niyet ettiği mükemmelliğe ulaşmaları adına ahlaki bir gelişme ve ruhsal bir olgunlaşma aşamasından geçmeleri gerekmektedir. İnsanın içinde yaşadığı evren de buna olanak sağlayacak bir şekilde tasarlanmıştır. Irenaeus'un teodisesinde Tanrı, insanların karakterlerini geliştirmeleri için doğal kötülüğe; özgür iradenin büyük değerinden dolayı da ahlaki kötülüğe izin vermektedir. Ona göre, insanın karakterini geliştirebilmesi, ancak böyle bir dünyada ve sadece bu şekilde mümkündür.⁴³

Ruh geliştirme teodisesini günümüze uyarlayıp savunan isimlerin başında John Hick (1922-2012) gelmektedir. Ahlaki gelişim sürecini tanımlamak için "ruh-geliştirme" (*soul-making*) kavramını kullanan Hick, kötülüğün var olduğunu çünkü kötülüğün insanı ahlaki bir gelişim sürecine dâhil ettiğini savunmaktadır. Ona göre eğer Tanrı dünyaya müdahale etmek suretiyle kötülükleri engelleyecek olursa insanın özgür iradesi ortadan kalkacaktır. Bu düşüncesini daha ileriye götüren Hick, Tanrı'nın dünyayı kendisiyle ilgili bilgi açısından epistemik bir mesafe ile yarattığını yani Tanrı'nın kendi varlığını kasten belirsiz kıldığını savunmaktadır. Çünkü ona göre insan, Tanrı'nın kendisini sürekli olarak izlediğini bilmesi durumunda, erdemden ziyade korkudan dolayı Tanrı'ya inanmayı seçecektir. Erdemden dolayı inanmayı seçen insanın da "Tanrı'yı sevmeyi seçme" özgürlüğüne sahip olacağını savunan Hick, özgürlük olmaksızın seçimde bulunma durumunda da sevgi, merhamet ve nezaket gibi ahlaki erdemlerin elde edilemeyeceğini düşünür.⁴⁴ Dolayısıyla onun düşüncesinde kötülük hem özgürlük hem de insanın olgunlaşması için gereklidir.

43 Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yay, 2007), 112-113.

44 John Hick, "Soul-Making Theodicy", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed: Michael L. Peterson (Indiana: University of Notre Dame Press, 2017), 267-294. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Ruh geliştirme teodisesi önemli bazı tartışmalara da konu olmuştur. Öncelikle karakter geliştirme sürecine bütün insanların dâhil olmadığı, başka bir ifade ile belirli acı ve ızdıraplara maruz kalan bazı insanlarda ahlaki bir gelişimden ziyade ahlaki açıdan bir gerileme gözlemlendiği ileri sürülmüştür. Burada bütün ızdırapların ahlaki gelişime katkıda bulunup bulunmadığı sorusu dikkate sunulurken şahit olunan birçok kötülük örneğinin bazı insanları daha iyi birey yapmaktan ziyade onlarda ahlaki bozulmaya neden olduğu savunulmaktadır. Ek olarak eğer acılar (kötülükler) sürekli olarak ahlaki gelişime olanak sağlıyorsa o hâlde meydana gelmekte olan bir kötülüğü önlemeye çalışmanın aslında daha büyük bir iyiliği (kişinin ahlaki gelişimini) önlemeye çalışmak anlamına geleceği yönünde bir itiraz da yöneltmiştir. Diğer bir ifade ile kötülükleri engellemek Tanrı'nın insanlar için tasarladığı planın gerçekleşmesi için gerekli olan kötülüğün engellenmesi ve planın da bozulması anlamına gelecektir.⁴⁵ Bu değerlendirmeler, ruh geliştirme teodisesinin zayıf yönlerini ortaya koyma çabaları olarak görülebilir.

3.1.2. Augustineci Teodise

Kötülük problemine karşı teodise geliştirme girişiminde bulunan bir diğer önemli düşünür Augustine'dir. Yaklaşık olarak on yıl boyunca Maniheizm'e bağlı kalan Augustine, bu dönemde kötülük problemini metafiziksel düalizm ile çözmeye çalışmıştır. Bu süreçte kötülüğü ve iyiliği aynı anda var olan

45 Bu tür itirazların bulunduğu çalışmalar için bkz: Michael Tooley, "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>>; C. Robert Melse, *Process Theology: A Basic Introduction* (St. Louis: Chalice Press, 1993); William L. Rowe, "Paradox and Promise in Hick's Theodicy", *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); G. Stanley Kane, "The Failure of Soul-Making Theodicy", *International Journal for Philosophy of Religion*, 61 (1975) 1-22. Arşivi - <https://rantey.org>

iki ayrı ana ilke olarak kabul eden⁴⁶ Augustine, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak betimleme yoluna gitmiştir. Nasıl ki bir hastalık sağlıklı olmanın eksikliği ise kötülük de aynı şekilde iyiliğin yokluğudur.⁴⁷ Burada kötülük, ayrı bir varlık olarak değil, basit bir şekilde iyiliğin yokluğu veya eksikliği anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸ İbn Sina (980-1037) da bu konuda benzer görüşlere sahiptir. O, iyiliğin bilfiil oluş ile beraber olduğunu, kötülüğün ise bilkuvve oluş ile var olduğunu öne sürmektedir. Bir şeyin özü itibariyle kötü olmasının imkânsız olduğunu savunan İbn Sina, kötülüğü kemalin yokluğu (*ademu'l-kemal*) veya bir şeyin başkasıyla girdiği ilişki sebebiyle yol açtığı kötü durum şeklinde betimlemektedir.⁴⁹ Dolayısıyla İbn Sina'ya göre de kötülüğün kendi başına bir varlığı yoktur.

Augustine, Tanrı'nın "iyi bir varlık olduğu" düşüncesinden hareketle Tanrı'nın kötülüğün sebebi olduğu düşüncesini dışarıda bırakır. Buna göre, Tanrı'nın yarattığı her şey zorunlu olarak iyi olduğu için onun yarattığı dünya da iyidir.⁵⁰ Böylece

46 R. D. Geivett, "Augustine and the Problem of Evil", *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain*, ed: Chad Meister ve James K. Dew Jr. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013), 65.

47 Woudenberg, "A Brief History of Theodicy", 179.

48 Engin Erdem, "Kötülük Problemi", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2013); 310-311; İsmail Yalçıntaş, "İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği", *Journal of Islamic Research*, 32:1 (2021), 24; Kötülüğü sadece iyiliğin yokluğu olarak ele almak ne kadar doğrudur? Bu düşünceye göre eğer yaşamak iyiye o hâlde ölüm kötüdür. Ancak hiç var olmamış birisinin varlık sahasına çıkmaması kötü müdür? Ya da eceli ile vefat eden birisinin ölümü kötü müdür? Bu iki durum katledilen birinin ölümü ile aynı değerde midir? Bu açıdan ele alındığında kötülüğün sadece iyiliğin yokluğu olduğu değerlendirmesi şüphelidir. Ayrıca kötülük reel anlamda bir seçenek olmadığında kişinin kendisini ahlaki açıdan gerçekleştirme de beklenemez.

49 İbn Sina, *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2013), 165-166; İbn Sînâ'nın *ademu'l-kemal* ifadesi ve yetkinlik düşüncesi hakkında bkz. İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket* (Ankara: Elis Yay., 2022), 47-68; İsmail Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yay., 2023), 213-214.

50 Geivett, "Augustine and the Problem of Evil", 66-70.

o, Tanrı'nın, her şeyin sebebi olsa bile, kötülüğün sebebi olmadığını söyleme imkânını elde etmektedir. Ancak şimdiye kadar söylenenler kötülüğün *doğasına* yönelik olup onun var olmadığına dair bir iddia içermemektedir.⁵¹

Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiği hususunda Augustine, özgür irade ve asli günah meseleleri üzerinde durarak bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Buna göre, dünyadaki ahlaki ve doğal kötülükler Âdem ve Havva'nın özgür iradelerini kötüye kullanmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bütün kötülüklerin var olma sebebi insanın özgür iradesini yanlış yönde kullanmasıdır.⁵² Augustine, asli günah doktrini-ni kullanarak bütün insanların günah işlemelerinden dolayı kötülük ve acılar için aynı oranda sorumlu olduğunu savunmaktadır. Sonuçta bütün suçu insana yükleyen Augustine, özgür iradeyi yanlış yönde kullanmayı teolojik manada günah ile bağdaştırmakta ve kötülüğün nedenini, insanın günah ve suç işlemesinin sonucunda Tanrı'nın söz konusu günahı veya suç cezalandırması olarak açıklamaktadır.⁵³

Augustineci Teodise de önemli bazı tartışmalara yol açmıştır. İlkın tamamen iyi olarak yaratılmış olan bir dünya nasıl olur da kötülük içerebilir sorusu dikkate sunulmuştur. Dahası, kötülüğün iyiliğin yokluğundan kaynaklandığı ancak yine de Tanrı'nın yaratmasının bir parçası olmadığı düşüncesine karşı çıkmış ve kötülüğün özellikle de çocuk ve kadınların ızdıraplarında görüldüğü gibi sadece iyiliğin yokluğu olmadığını açık olduğu savunulmuştur. Ayrıca kötülüğün asli gûnahtan kaynaklandığı düşüncesi noktasında, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın, Âdem ve Havva'yı -asli günah olarak nitelendirilen olayı gerçekleştirmeden önce engelleme kudretine sahipken, neden bu günahı işlemelerine izin verdiği sorusunun da açıklığa kavuşturulması gerektiği

51 Hick, *Philosophy of Religion*, 37.

52 Peterson, *God and Evil*, 90, 99.

53 Manafort, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 93.

ileri sürülmüştür.⁵⁴ Augustine'nin teodisesinin zayıf yönlerini ortaya koymak için bu ve benzeri tartışmalar yapılmıştır.

3.1.3. İyimserci Teodise

"Teodise" başlığıyla müstakil bir eser kaleme alan Leibniz, kötülük problemine karşı farklı bir teodise ortaya koymuştur.⁵⁵ O, kötülük içerdiğinden dolayı mevcut dünyanın mümkün en iyi dünya olmadığı ve bu sebeple de Tanrı'nın var olmadığı yönündeki iddiaya karşı çıkmış, aksine dünyanın mümkün en iyi dünya olduğunu savunmuştur. Bunu yaparken dünyamızda kötülüğün varlığını reddetmemekte ve parçalardaki bir kusurun bütünün mükemmelliği için gerekli olabileceğini düşünmektedir. O, Augustine'nin "daha büyük iyilik ve özgür iradenin mümkün olması için kötülüğe izin verilmesi" düşüncesinden "kötülüğün var olduğu bir dünyanın kötülüğün var olmadığı bir dünyadan daha iyi olduğu" sonucunu çıkarmaktadır. Dolayısıyla ona göre, en iyi dünya bazı sebeplerden dolayı acı ve ızdırap içerebilir. Leibniz, böylece, evrenin diğer bütün mümkün evrenlerden daha iyi olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁵⁶ Ona göre, mevcut dünya, mümkün dünyaların en iyisi olduğu için, dünyada kötülüğün bulunması, Tanrı'nın varlığını yadsıma noktasında yeterli bir sebep olamaz.⁵⁷

54 Bu ve benzeri itirazların bulunduğu çalışmalar için bkz: H. McCloskey, "The Problem of Evil", *Journal of Bible and Religion*, 30:3 (1962), 187-197; David Ray Griffin, "Augustine and the Denial of Genuine Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004); Fred Berthold, "Free Will and Theodicy in Augustine: An Exposition and Critique", *Religious Studies*, 17:4 (1981), 525-535.

55 Leibniz'in telif ettiği bu kitap "*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*" ismiyle 1710 yılında basılmıştır. Bu kitap "*Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*" ismiyle E. M. Huggard tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir.

56 F. V. G. Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer (ayrıca esere bir giriş eklemiştir) (Oxford: Bibliobazaar, 2007), 380-381.

57 Peterson, *God and Evil*, 52. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bu düşüncenin bir teodise olarak ilk defa Leibniz tarafından dile getirildiği düşünülse de ondan önce içinde yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu tezini savunan düşünür Gazzâlî (1058-1111) olmuştur. O, Allah'ın kudret, irade, rahman, ilim ve rahim gibi sıfatlarından yola çıkarak mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu ifade eder. Ona göre, "olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir."⁵⁸ Gazzâlî'nin Leibniz'den çok önce yaşamış olması, Leibniz'in mümkün dünyalar tezini ileri sürerken Gazzâlî'nin düşüncelerinden etkilenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

Mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesi de önemli bazı tartışmalara konu olmuştur. İlk olarak, en mükemmel şeklinde tasvir edilen bir dünya mümkün olsa da Tanrı'nın yine de başka bir dünya yaratabileceği, çünkü Tanrı'nın en iyiyi yaratması için hiçbir mantıki veya ahlaki zorunluluğunun olmadığı ileri sürülmüştür. Bunun yanında, düşünülebilecek her bir mümkün dünya için, her zaman daha iyisinin olabileceği iddia edilmiştir. Çünkü mükemmelliğin maksimum bir limitinin imkânsız olması dolayısıyla, Tanrı'nın en mükemmel olanı yaratmaması, O'nun iyiliğinde herhangi bir eksikliğin olduğu anlamına gelmeyeceği savunulmuştur. Ayrıca eğer mevcut dünya en iyi dünya ise cennet daha iyi bir dünya değil midir? sorusu da akla gelecektir. Bu ve benzeri sorunlardan dolayı iyimserci teodisenin ikna gücünün az olduğu düşünülmektedir.⁵⁹

58 Aydın, *Din Felsefesi*, 153; Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12 (1993-1994), 66.

59 İyimserci teodiseye karşı benzer tartışmaların bulunduğu çalışmalar için bkz: Robert Adams, "Must God Create the Best?" *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); Philip L. Quinn, "God, Moral Perfection, and Possible worlds", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); Stephen C. Grove, "This World, A Better World, and the Best of

3.1.4. Süreç Teodisesi

Kötülük probleminde karşı ileri sürülen önemli teodiselerden bir diğeri de süreç felsefesi filozoflarının⁶⁰ ortaya koyduğu teodisedir. Süreç felsefesini savunan düşünürler mantıksal kötülük argümanının öncüllerinin geçerli olduğunu ve argümana karşı teistik düşüncenin mantıksal bir şekilde savunulamayacağını iddia ederler.⁶¹

Süreç teodisesinin kötülüğü açıklama yöntemi, süreç felsefesinin tanrı anlayışı ile yakından ilişkilidir. Söz konusu düşüncede gerçeklik görüşü, varlıktan ziyade oluş üzerinde temellendirilmiştir. Buna göre süreç felsefesinde dünya ve Tanrı'da değişim, gelişim ve hatta evrimsel gelişme merkezî bir tema olarak yerini almaktadır. Bu felsefede, Tanrı'nın asli ve oluşan olmak üzere iki doğası vardır. Tanrı'nın asli doğası yaratılmış evrenin nasıl gelişeceği ile ilgili bütün ezeli olasılıkları (imkânları) içerir. Tanrı'nın oluşan doğası ise varlıkların mevzubahis olasılıklardan bazılarını gerçekleştirmeyi seçmeleri sonucu oluşan tecrübeleri içerir. Bundan dolayı Tanrı'nın oluşan doğası sürekli olarak bir değişim veya süreç içerisinde.⁶²

Süreç teodisesi, teizmin savunduğu anlamda "Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olması" düşüncesinin reddedilmesine dayanmaktadır. Süreççi düşünürler, Tanrı'nın gücünün sonsuz olduğu veya bütün güçleri kendisinde topladığı görüşünü reddetmektedirler. Çünkü bu düşünürler diğer varlıkların da belli bir güce sahip olduğunu ve bu varlıkların, Tanrı'nın

All Possible Worlds", *Religious Studies*, 39:2 (2003), 145-163; David Blumenfeld, "Is the Best Possible World Possible?", *The Philosophical Review*, 84:2 (1975), 163-177; Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* ((Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1977).

60 Bu düşünürlere örnek olarak Alfred North Whitehead (1861-1947), Charles Hartshorne (1897-2000), David Ray Griffin (1939-) ve John B. Cobb (1925-) gibi isimler sayılabilir.

61 D. R. Griffin, "Divine Persuasion rather than Coercion", *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017), 289-290.

62 Peterson, *God and the Problem of Evil*, 100. Tap Arsivi - <https://rantey.org>

kontrol edemeyeceği bazı durumlar meydana getirebileceklerini ileri sürmektedirler. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın, bir varlığın sahip olması gereken "mümkün" bütün güçlere sahip olduğunu, ancak var olan bütün güçlere sahip olmadığını savunurlar.⁶³ Görüldüğü üzere, süreç filozofları mutlak kudret düşüncesini reddetmemekte ancak insana bir güç ve imkân alanı oluşturmak üzere farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar.

Bütün bunlara ek olarak, süreç felsefesi yoktan yaratma doktrinini de reddetmektedir. Mevcut dünyanın bir kaostan yaratıldığını savunan kimi panenteistler, böyle bir kaosun ise her bir olayın kendi kendisini belirleme kapasitesine az çok sahip olan bazı olaylardan oluştuğunu ileri sürmektedirler. Nitekim süreç filozofları, Tanrı'nın evren için bazı amaçları olduğunu, ancak amaçlarını gerçekleştirmek için varlıkları zorlayıcı değil ancak ikna edici bir güce sahip olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden Tanrı, dünyada meydana gelmekte olan olayları belirleyememektedir, çünkü dünyada gerçekleşen olaylar Tanrı'nın ikna çabası ile dünyanın (dünyadaki varlıkların) bu çabaya cevapları sonucu ortaklaşa meydana gelen bir üründür. Buradan hareketle bir süreç teoloğuna dünyada "Neden kötülük vardır?" diye sorulduğunda "Çünkü dünya kendi kendisini belirlemektedir." şeklinde cevap verebilir. Böylece süreç teolojisi için dünyada kötülüğün bulunması bir çelişki içermemektedir.

Bu anlayışa göre Tanrı, kötülüğü terk etmeleri ya da iyiliği seçmeleri için varlıkları zorlayamaz, ancak onları ikna edebilir. Tanrı zorlamak yerine insanlara iyiliği gerçekleştirmek için imkânlar sunar. Ancak insanların kendilerinde var olan gücü özgür bir şekilde kullanmaları sonucu ilahi amacı bozabilecek şekilde kötü tecrübeler edinmesi durumunda Tanrı yeni ideal imkânlar sunar ve böylece süreç devam eder.⁶⁴ So-

63 Griffin, "Divine Persuasion rather than Coercion", 293-295.

64 Griffin, *agm.*, 296-297. <http://www.PeterA.God.org>

nuç olarak süreç teodisesinde ilahi hükümlanlık anlayışı yeniden yorumlanmakta ve var olan her şeye karşı sorumluluk gerektiren koşulsuz mutlak kudret sınırlandırılmaktadır.⁶⁵

Süreç teodisesinde de önemli bazı problemler dikkat çekmektedir. Öncelikle her şeye gücü yetmediği için acı ve ızdırapları durdurma kudreti bulunmadığından Tanrı da insanlar ile acı çekmekte ve kendi acısını önleyemediğinden çaresiz duruma düşmektedir. Dolayısıyla süreç teodisesinde ne insanın ne de Tanrı'nın acizliğine bir çözüm olmadığı ileri sürülmüştür. Ayrıca acı çekenlerin cennette ödüllendirileceklerine veya çektikleri acıların bir karşılığının olacağına dair herhangi vaat olmadığından bu düşüncede hiçbir şeyi garanti altına alamayan ve insanlara karşı bir vaadi olmayan sınırlı bir tanrı anlayışının hâkim olduğu savunulmuştur.⁶⁶ Yapılan bu eleştirilere karşın süreç teolojisinin tanrı tasavvuru temel alındığında kötülüğün bir çelişkiye neden olmadığı açıktır.

3.2. Savunma

Bütün teodise geliştirme çabalarının yanında mantıksal kötülük problemine karşılık Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında bir çelişkinin/uyumsuzluğun olmadığını göstermenin bir yolu daha bulunmaktadır. Bu yol, Tanrı'nın kötülöklere neden izin verdiğine dair savunmalar geliştirmektir. "Savunma" ifadesiyle Tanrı'nın kötölöğe izin verme veya kötölöğü yaratma sebeplerini belirlemek yerine sebeplerinin olabileceği ihtimali üzerinde durmak ve muhtemel sebeplerden bir

65 Griffin, agm., 299-300.

66 Benzer tartışmaların bulunduğu çalışmalar için bkz: Nancy Frankenberg, "Some Problems in Process Theodicy", *Religious Studies*, 17:2 (1981), 179-197; Nelson Pike, "Process Theodicy and the Concept of Power", *Process Studies*, 12:3 (1982), 148-167; Bruce R. Reichenbach, "Evil, Omnipotence, and Process Thought", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); Kenneth K. Pak, "Could Process Theodicy Uphold the Generic Idea of God?" *American Journal of Theology & Philosophy*, 35:3 (2014), 211-228. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tanisini dile getirmek amaçlanmaktadır. Savunmalarda ortaya çıkan sonuç kesinlik içermediği gibi tam anlamıyla doğru olma zorunluluğu da taşımamaktadır. Bunun aksine teodise de ise Tanrı'nın kötülüğe izin verme veya yaratma sebepleri belirlenmeye çalışılmakta ve bunların bir arada doğru olabileceği hedeflenmektedir.

Böyle bir yol takip edilerek mantıksal kötülük problemine karşı ileri sürülen önemli itirazlardan biri de özgür irade savunusudur. Bu savunmanın günümüzdeki temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Plantinga, mantıksal kötülük argümanına cevaben ilk olarak "Tanrı her şeye gücü yetendir ve mutlak manada iyidir" ve "kötülük vardır" önermeleri arasında bir çelişkinin olmadığını göstermek gerektiğini; bunun da birinci önerme ile birleştirilmesi mümkün olan ve ikinci önermeyi gerektiren ek bir önermenin eklenmesi ile gerçekleştirilebileceğini savunur.⁶⁷ Plantinga, böyle bir önermeye örnek olarak "Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratır ve bu şekilde yapması için de iyi bir sebebi vardır" önermesini getirir.⁶⁸ Bunu yapmak için iki yola başvurulabilir. Birinci yol bir teodise geliştirmektir. İkinci yol ise savunma yapmaktır. Plantinga, özgür irade savunmasının iki önerme arasında bir çelişkinin olmadığını göstermek için yeterli olduğunu, buna karşın teodisenin ise gerekenden öteye geçtiğini düşünmektedir.⁶⁹

67 Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 25.

68 Plantinga, *age.*, 26; Plantinga, *God and Other Minds*, 131-132.

69 Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 28; Burada dikkate değer bir mesele Plantinga'nın teodise geliştirmeye karşı olmadığıdır. Nitekim kendisi de sonraları Felix Culpa adında bir teodise kurgulamaktadır. Plantinga bu teodisede öncelikle insanın düşüşünün, günahın, acının ve kötülüklerin çok kötü olduğunu kabul eder. Ancak enkarnasyon ve kefaretin çok büyük iyilikler olduğunu belirtir. O, iki iyiliğin çok yüksek değerde olduğundan dolayı bunlardan yoksun olan herhangi bir dünyanın bunlara sahip olan bir dünyadan daha aşağı bir nitelikte olacağını ileri sürer. İnsanın düşüşünün enkarnasyon ve kefaretin zorunlu önkoşulu olduğunu belirtir. Plantinga buradan insanın düşüşünün her ne kadar kötü olsa da enkarnasyon ve kefaretin mümkün olduğu bir dünyada bulunmayı mümkün kıldığı için aslında iyi olduğu sonucuna ulaşır. Görüleceği üzere bu Plantinga'nın <http://teology.org> adresinde yayınlanan "The Problem of Evil" adlı yazısında da yer almaktadır.

Plantinga, özgür irade savunmasının Tanrı'nın kötülüğe izin vermeksizin gerçekleştiremeyeceği çok farklı bir iyilik türünün olabileceğini gösterme çabası olarak görülebileceğini ifade eder.⁷⁰ Buradan hareketle Plantinga, özgür iradeye sahip varlıklar içeren bir dünyanın, hiçbir özgür varlık içermeyen bir dünyadan daha değerli olduğunu ve Tanrı'nın özgür varlıklar yaratabileceğini ancak aynı zamanda onların sadece doğru olanı yapmalarına neden olamayacağını savunur. Tanrı'nın müdahalede bulunmasının insanların özgürlüklerini yitirmesi anlamına geleceğini belirten Plantinga, varlıkların sahip oldukları yaratma ve ahlaki iyiyi yapma kapasitesinin ahlaki kötülüğü yapma kapasitesini de gerektirdiğini düşünür. Burada Tanrı'nın hem insanlara kötülük işlemek için özgür irade bahşetmesinin hem de onları kötülük işlemekten alıkoymasının mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir. Çünkü özgürlük, iyi ve kötüyü yapabilme gücüne sahip olmaktır. Nitekim Plantinga, özgür varlıkların özgürlüklerini kullanırken kötülük yapabileceklerini ve bunun da ahlaki kötülüğün kaynağı olduğunu belirterek mevcut durumun Tanrı'nın gücüne ve iyiliğine aykırı olmadığı sonucuna ulaşır.⁷¹

kurmuş olduğu bir teodisedir. Alvin Plantinga, "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed: Michael L. Peterson (Indiana: University of Notre Dame Press, 2017), 363-390.

- 70 Bir fiile ilişkin olarak özgür olmanın özgür irade savunması ile ilişkili olduğunu belirten Plantinga'ya göre, eğer bir kişi bir fiile ilişkin özgür ise o kişinin hem o fiili yapma hem de o fiili yapmaktan kaçınma konusunda özgür olması gerekir. Plantinga, burada kişinin fiilinin herhangi bir dış neden veya dış şartlar ile belirlenemeyeceğini ve fiili işlemin veya fiili işlemekten kaçınmanın tamamen kişinin gücü dâhilinde olduğunu ifade eder. Plantinga, böyle bir özgürlük anlayışını tahmin edilemezlik ile karıştırılmaması gerektiğini çünkü çoğu insanın karakterinden yola çıkarak onun bir durum karşısında nasıl bir tavır sergileyeceğinin tahmin edilmesinin zor olmadığını belirtir. O, ayrıca bir fiilin eğer bir kişinin işlemesi yanlış olacaksa ve kişinin söz konusu fiili işlemekten kaçınması doğru olacaksa, o hâlde o fiilin ahlaken önemli olduğunu vurgular. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 29-30.

- 71 Plantinga, *age.*, 30; Alvin Plantinga, "The Free Will Defence", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. William L. Rowe & William J. Wainwright (New York: RDB, 1993), 518; <https://kaleyap.org> zamanda Cenân

Sonuç olarak Plantinga, özgür irade savunmasının, “Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyidir” önermesinin “kötülük vardır” önermesini gerektirdiği düşüncesi ile uyumlu bir önerme bulmaya çalıştığını ifade ederek Tanrı’nın kötülük içeren bir dünya yaratması için iyi bir sebebinin olmasının mümkün olduğu değerlendirmesinde bulunur.⁷²

Özgür irade savunması da herkesi ikna etmek için yeterli olmayabilir. Özellikle Tanrı’nın varlığına inanmayan biri için bu savunmanın uygun bir cevap olarak kabul görmemesi mümkündür. Nitekim bu savunma önemli bazı tartışmalara konu olmuştur. Örneğin Tanrı’nın özgür iradeye sahip ve sadece iyiyi seçen insanların olduğu (kötülüğün var olmadığı) mümkün bir dünyayı yaratabileceği ileri sürülmüştür. Ayrıca hangi özgürlük anlayışının benimsendiğine bağlı olarak özgür irade savunmasının da çeşitli problemlere neden olacağı iddia edilmiştir. Bunun yanında özgür irade savunmasının kötülük problemine karşı başarılı olmak bir yana ateizm için bir dayanak sağladığını savunan düşünürler mevcuttur.⁷³ Bu ve benzeri itirazlarda özgür irade savunmasında bazı tutarsızlıkların olduğu dolayısıyla kötülük argümanlarına karşı kullanılamayacağı vurgulanmaktadır. Ancak bütün bu itirazlara karşı savunma formunda tasarlanan itirazların doğruluk iddialarının olmadığı ve sadece Tanrı’nın bir sebebinin ola-

Kuvancı tarafından Türkçeye de tercüme edilmiştir. Detaylı Bilgi için bkz: Alvin Plantinga, “Özgür İrade Savunması” (çev: Cenan Kuvancı), *Din Felsefesi Okumaları I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay, 2014), 780-796; Plantinga, *God and Other Minds*, 132.

72 Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 31.

73 Benzer itirazlar için bkz: J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, 64:254 (1955), 200-212; Antony Flew, “Compatibilism, Free Will and God”, *Philosophy*, 48:185 (1973), 231-244; J. E. Barnhart “Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew”, *Religious Studies*, 13:4 (1977), 439-453; J. L. Schellenberg, “The Atheist’s Free Will Offence”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 56:1 (2004), 1-15; Steven E. Boër, “The Irrelevance of the Free Will Defence”, *Analysis*, 38:2 (1978), 110-112; Keith DeRose, “Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil”, *Canadian Journal of Philosophy*, 21:4 (1991), 497-502.

bileceği ihtimalini ortaya koyma çabasında olduğu dikkate alınmalıdır. Yine de bu tür itirazlara karşılık özgür irade savunması yeni ve daha tutarlı bir şekilde sunulabilir.⁷⁴

3.3. Reddiye

Reddiye kavramı genel anlamda bir kişinin, fikrin, düşünce-nin veya argümanın yanlış olduğunu söyleme veya kanıtlama anlamlarında kullanılmaktadır. Delilci kötülük argümanlarını çürütmenin bir yolu olarak söz konusu argümanların üzerinde kurulmuş olduğu öncüllerden bir tanesini çürütme veya onlardan birisinin yanlış olduğunu temellendirme çabası olarak tanımlanabilir. Nitekim delilci kötülük argümanlarına karşı geliştirilen itirazlarda delilci kötülük argümanlarının üzerine kurulduğu öncüllerden en az bir tanesinin yanlış bir varsayıma dayandığı savunularak bu argümanlar çürütülmeye çalışılmıştır. Böylece delilci kötülük argümanlarının hatalı oldukları ve buna bağlı olarak da Tanrı'nın varlığını yadsımak için yeterli olmadıkları savunulmuştur.

Delilci kötülük argümanlarını çürütmenin iki yolu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, anlamsız kötülüğün dünyamızda bulunduğu iddiasını tartışmaya açmaktır. Bu, üç şekilde yapılabilir. Birincisi, bir teodise geliştirerek Tanrı'nın meydana gelmekte olan ve gereksiz/anlamsız olduğu düşünülen bütün kötülüklere izin vermesinin haklı sebeplerinin olduğunu savunmak ve bu sebepleri sunmaktır. İkincisi ise savunma geliştirerek gereksiz kötülüğün var olmadığına dair Tanrı'nın muhtemel sebeplerini ortaya koymaktır. Son olarak gereksiz kötülüğün varlığına karşı reddiye geliştirilebilir. Bu üçlü sınıf-

74 Bu tür çabalar için bkz: Alexander R. Pruss, "A New Free-Will Defence", *Religious Studies*, 39:2 (2003), 211-223; Stephen T. Davis, "A Defence of the Free Will Defence", *Religious Studies*, 8:4 (1972), 335-343; C'Zar Bernstein & Nathaniel Helms, "A Simpler Free Will Defence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 77:3 (2015), 197-203; Robert Ackermann, "An Alternative Free Will Defence", *Religious Studies*, 18:3 (1982), 365-372.

landırmaya karşın gereksiz kötülüğün dünyamızda bol miktarda bulunduğunu belirten öncülü bertaraf etmek için sadece reddiyeler ileri sürülmüştür. Reddiyeler, Tanrı'nın belirli kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerinin insanın sınırlı kapasitesi tarafından kavranamamasının olağan olduğunu ve bir kötülüğün anlamsız olup olmadığı konusunda bir yargıya varılamayacağını savunmaktadır. Şüpheci teistler tarafından sunulmuş olan bu reddiyeler sadece teistik inancı koruma ve karşı argümanların hatalı olduğunu gösterme çabası olarak görülebilir.

Delilci kötülük argümanlarını reddetmenin ikinci yolu ise Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğu savunularak bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığına karşı delil olamayacağını ileri sürmektir. Gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu göstermek için genel olarak teodise veya savunma geliştirilmiştir. Böylece Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülüklerle çelişmediği, çünkü O'nun bu tür kötülüklere izin vermesi için haklı gerekçelerinin olduğu savunulmuştur. Delilci kötülük argümanlarına yönelik ileri sürülen bu itirazlar çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

I. BÖLÜM

DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ: TEMEL ARGÜMANLAR

Yirminci yüzyıla kadar süregelen kötülük problemi tartışmalarının odak noktasını çoğunlukla mantıksal kötülük problemi oluşturmuştur. Bu süreçte bazı teist düşünürlerin, problemin çözümüne yönelik savunma ve teodiseler şeklindeki yanıtlarının başarılı bulunması neticesinde, bir kısım ateist veya agnostik filozoflar kötülük aracılığıyla Tanrı'nın varlığı aleyhinde sunabilecekleri yeni argüman arayışları içine girmişlerdir.¹ Bu argümanlar, çoğunlukla ahlaken mükemmel bir varlığın gereksiz veya anlamsız kötülüğe izin vermeyeceği sonucunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.² Bu felsefeciler arasında James W. Cornman (1929-1978), Keith Lehrer (1936-), George S. Pappas (1942-), Edward H. Madden (1960-), Peter Hare (1935-2008) ve William L. Rowe (1931-2015) gibi isimler sayılabilir. Bu felsefecilerin, ciddi bazı benzerlikler içerse de delilci kötülük problemi başlığı altında değerlendirilebilecek bir dizi özgün argüman geliştirdikleri söylenebilir.

Bu bölümde evvela William L. Rowe'un delilci kötülük argümanlarına bir nevi kaynaklık ettiği düşünülen Edward H. Madden ve Peter Hare'in argümanı ve buna karşı ileri sürülen bir itiraz üzerinde durulacaktır. Daha sonra Rowe'un ortaya koymuş olduğu üç argüman ayrıntılı şekilde irdelenecektir. Rowe'un argümanlarına karşı ileri sürülen itirazlar ise sonraki bölümlerde değerlendirme konusu yapılacaktır.

- 1 G. E. Gassle ve Y. Lee, "Evidential Problems of Evil", *God and Evil*, ed. C. Meister ve James K. Dew Jr. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013), 15; Peterson, *God and Evil*, 47.
- 2 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 23; James Beilby, "Does the Empirical Problem of Evil Prove That Theism Is Improbable?", *Religious Studies*, 32:3 (1996), 315.

1. Gereksiz Kötülük ve Mutlak Tanrı

Delilci kötülük problemi sayılabilecek türde bir argüman geliştirmenin temel yollarından biri, gereksiz olarak tabir edilen bir kötülük türünün var olduğu ve mevcut dünyada bol miktarda bulunduğu varsayılarak bu tür kötülüklerin her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir tanrı tasavvuru ile uyum sağlamadığı şeklinde ortaya atılabilir. Mantıksal kötülük probleminden farklı bir argüman³ ortaya koyma çabası içinde olan Edward H. Madden ve Peter Hare, gereksiz kötülükleri temel alarak delilci kötülük problemi türünden bir argüman ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki: “Eğer Tanrı güç ve iyilikte sınırsız ise, o hâlde neden mevcut dünyada çok fazla görünürde gereksiz kötülük vardır? Şayet O, güçte sınırsız ise zorunlu olmayan kötülüğü ortadan kaldırabilmeli ve iyilikte sınırsız ise zorunlu olmayan kötülüğü ortadan kaldırmayı istemelidir. Ancak Tanrı bunu yapmamaktadır. Durum böyle olunca da açık bir şekilde, O ya güç ve iyilikte sınırlıdır ya da var değildir.”⁴ Buradan hareketle, ileri sürülen argümanı aşağıdaki öncüller ile ifade etmek mümkündür:

1. Gereksiz kötülük vardır.
2. Tanrı sınırsız iyilik ve güç sahibiyse gereksiz kötülüğü ortadan kaldırmalıdır. O hâlde,
3. Tanrı sınırsız iyilik ve güç sahibi değildir ya da yoktur.

Madden ve Hare biçimsel olarak mantıksal kötülük problemiyle benzerlikler içerse de esasen farklı bir argüman ortaya koymaktadırlar. Onlar zorunlu olmayan bir kötülük türünün, yani herhangi bir amaca hizmet etmeyen gereksiz kötülük-

3 Onlar bu tür argümanların, yani mantıksal kötülük probleminin, muhtemel cevapları beraberinde getirdiğini ileri sürmektedirler. Madden & Hare, *Evil and the Concept of God*, 3.

4 Madden & Hare, *age.*, 3; ayrıca bkz: Edward H. Madden & Peter H. Hare, “Evil and Unlimited Power”, *The Review of Metaphysics*, 20:2 (1966), 278; Edward H. Madden, “Evil and the Concept of a Limited God”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 18:5 (1967), 65-66; Edward H. Madden, “The Many Faces of Evil”, *Philosophical Theological Inquiry*, 1:1 (1964), 481.

lerin, dünyamızda bol miktarda bulunduğunu iddia ederek Tanrı'nın varlığına karşı yeni bir argüman ileri sürmeyi hedeflemektedirler. Bu argümanda asıl dikkat edilmesi gereken durum, onun mantıksal kötülük probleminden farklı bir argüman olmasıdır. Çünkü yukarıda sunulan yeni argümandaki odak noktası kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın sıfatları arasında bir uyumsuzluk aramaktan ziyade gereksiz kötülüklerdir. Dolayısıyla bu argüman daha çok mutlak bir tanrı tasavvuru ile gereksiz kötülüğün varlığı arasında bir uyumsuzluk olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Madden ve Hare çoğu kötülüğün basit bir şekilde açıklanamayacağını, çünkü görünürde gereksiz olduklarını belirtirler.⁵ Gereksiz kötülükler için örnek olarak doğanın sebep olduğu veya insanların fiilleri sonucu meydana gelen acı ve ızdırapların istenmeyen tecrübelerini gösterirler.⁶ Bu felsefeciler, bazı kötülüklerin gerekli olabileceğini ve bunlar için mantıklı bir açıklamanın sunulabileceğini kabul etmekle birlikte bütün kötülükler, özellikle gereksiz kötülükler, için makul bir açıklamanın kolay olmadığına işaret ederler.⁷

Madden ve Hare'in ileri sürmüş oldukları bu argüman iki yolla çürütülebilir. İlk olarak argümanın birinci öncülü reddedilebilir, yani gereksiz olarak tabir edilen bir kötülük türünün var olup olmadığı tartışmaya açılabilir. Nitekim sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanın meydana gelmekte olan kötülüklerin sebeplerini kavrayamamasının olağan olduğu, dolayısıyla meydana gelen veya gelmekte olan her bir kötülüğün aslında gerekli olduğu tezi, argümanın birinci öncülüne karşı kullanılabilir. Böyle bir itiraz, argümanın ilk öncülünün zayıf olduğunu göstermek için yeterli bir sebep olarak kabul edildiğinde argüman reddedilebilir. Madden ve Hare'in argümanına karşı bu türde bir itiraza literatürde rastlanmamış olsa da ikinci bölümde değinilen şüpheli teistlerin William Rowe'un

5 Madden & Hare, *Evil and the Concept of God*, 3.

6 Madden & Hare, *age.*, 5.

7 Madden & Hare, *age.*, 36-39. Kap Arsivi - <https://rantey.org>

argümanlarına karşı sundukları itirazların benzer bir yöntem izlediği söylenebilir. İkinci olarak Tanrı'nın gereksiz kötülüğü ortadan kaldırması gerektiği varsayımını temel alan ikinci öncül reddedilebilir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğu savunularak bu düşünceyi destekleyecek gerekçeler sunulduğunda Tanrı'nın varlığına karşı gereksiz kötülükler temelinde kurulan argüman bertaraf edilmiş olur. Bu noktada Michael Peterson yukarıda sunulan argümana karşı gereksiz kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığını bağdaştırmaya çalışmıştır.⁸ Peterson argümanın birinci öncülünün kabul edilebileceğini, buna karşılık Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin vermeyeceğini bildiren ikinci öncülün reddedilmesiyle argümanın önünün kesilebileceğini belirtir.⁹

Peterson'ın itirazında bazı kötülüklerin tam anlamıyla gereksiz olduğunun insan tecrübesi tarafından kayıt altına alındığı varsayıldığından, gereksiz kötülüğün var olduğunu belirten birinci öncülün kabul edilmesinin daha mantıklı olduğu iddiası bulunmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla bu itirazın başarılı olabilmesi için ikinci öncülün ortaya koymuş olduğu "her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı zorunlu olarak gereksiz veya anlamsız kötülüğü önler veya elimine eder" ilkesinin çürütülmesi gerekmektedir. Böyle bir ilkenin ne teizm ne de ahlak için gerekli olmadığına gösterilmesi ile Madden ve Hare'in argümanı bertaraf edilmiş olacaktır. Peterson da böyle bir ilkenin en iyi ahlaki ve teolojik anlayış ile çeliştiğini düşünmektedir.¹¹

Mutlak hükümranlık ilkesinin teizm için gerekli olmadığını ileri süren Peterson, Tanrı'nın her zaman mutlak hükümran-

8 Michael L. Peterson, *Evil and the Christian God* (Michigan: Baker Book House, 1982), 84-88.

9 Peterson, *age.*, 89.

10 Peterson, *age.*, 90; Ayrıca Bkz., Michael L. Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", *The Problem of Evil*, ed. Michael L. Peterson (Indiana, University of Notre Dame Press, 2017), 180.

11 Peterson, *age.*, 98.

lık sergilemediğini savunur. Buna verilebilecek örneklerden biri Tanrı'nın insanlara özgür irade bahşetmesi ile insanların özgür seçimleri sonucu meydana gelen durumlardır. Görüldüğü gibi, Plantinga'nın mantıksal kötülük problemine karşı özgür iradeyi kullanmasına benzer olarak Peterson da özgür iradeden hareketle delilci kötülük argümanının ikinci öncülünü çürütmeye çalışmaktadır. Tanrı'nın insanlığa özgür irade bahşetmesi sonucu ahlaki kötülüğün kaçınılmaz olduğunu belirten Peterson'a göre özgür irade tasavvuru sadece kötülüğün meydana gelmesine yol açmamakta, aynı zamanda gereksiz kötülüğün de ortaya çıkmasına neden olmaktadır.¹² Burada insanlara özgür iradeyi bahşeden Tanrı'nın gereksiz olan kötülüklerin özgürce seçilmesine izin vermesi gerektiği vurgulanmış, böylece Tanrı'nın gereksiz kötülüklerin meydana gelmesini önlemesi durumunda insana verilmiş olan özgür iradenin tehlikeye gireceği gösterilmek istenmiştir.¹³ Dolayısıyla insanların özgür irade sahibi olması gereksiz acı ve ızdıraplara sebep olma potansiyelini beraberinde getirmektedir.

Tanrı'nın hem insana özgür irade bahşedip hem de onların özgür bir şekilde kendisinin (Tanrı'nın) istediği bir şeyi seçmesini sağlamasının çelişkili olduğunu belirten Peterson, özgür iradenin değerinin korunması için Tanrı'nın mecbur kılamayacağı ve sadece insanın özgür iradesine bağlı olan seçimlerin var olması gerektiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle özgür iradenin gereksiz kötülüğün ortaya çıkma ihtimalini içer-

12 Keith Chrzan, Peterson'ın gereksiz kötülüğü değerlendirirken ele almış olduğu gereksiz kötülük tanımının gereksiz kötülüğün amaç edinilen anlamında kullanmadığını dolayısıyla onun buradan yola çıkarak ortaya koymuş olduğu teodisenin diğer teodiseler gibi daha büyük iyilik geleneğini devam ettirdiğini ileri sürmektedir. Chrzan, gereksiz kötülüğü daha büyük bir iyilik için ihtimalinin bile zorunlu olmadığı kötülük olarak tanımlamakta ve bu durumda Peterson'ın teodisesinin ancak Madden ve Hare'in olgusal öncülünü reddetmekten başka alternatifinin olmadığını ifade etmektedir. K. Chrzan, "When is a Gratuitous Evil Really Gratuitous?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 24:1/2 (1988), 90.

13 Peterson, *age.*, 102-103; ayrıca bkz., Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", 182. <https://rantey.org>

diğini, Tanrı'nın özgür iradeyi kısıtlamadan gereksiz kötülüğü ortadan kaldıramayacağını veya önleyemeyeceğini ileri sürmektedir. Peterson'a göre bu, Tanrı'nın insan için hazırladığı programdaki fitrî bir risktir.¹⁴ Sonuç itibariyle burada, Tanrı'nın insan seçimlerine sürekli engel olarak gereksiz kötülüğü önlemesi ile özgür iradenin bir arada var olmasının mümkün olmadığı düşüncesi gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır.¹⁵

Peterson'ın cevabı Tanrı'nın imkânsız veya mantıksal açıdan çelişkili olanı yaratmamasının O'nun gücünü sınırlamaya neden olmadığı, mantıksal olarak "imkânsız olan bir şeyin aslında hiçbir şey olduğu" düşüncesine dayanmaktadır. Yani Tanrı'nın hem gereksiz ahlaki kötülüğü önlemesinin hem de insanın özgür iradesinin önemini korumasının imkânsız olduğu, bu sebeple Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin vermesinin O'nda bir eksikliğin olduğu anlamına gelmeyeceği savunulmaktadır.¹⁶ Peterson, aslında Tanrı'nın gereksiz kötülüğü önleme gücüne sahip olduğunu ancak bunu sadece özgür iradeyi ortadan kaldırmak ile yerine getirebileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle burada gereksiz kötülük insanın özgür iradesi ile ilişkili olduğundan gereksiz kötülüğün varlığının Tanrı'da veya O'nun sıfatlarında herhangi bir eksikliğin olduğu anlamına gelmeyeceği düşünülmektedir.¹⁷

14 Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", 180-185; Tanrı'nın risk alması anlayışı genel olarak *açık teizm* tarafından ileri sürülen bir anlayıştır. Peterson da açık teizmi savunduğundan dolayı aynı görüştedir. Açık teizme göre gelecek açık olup kapalı değildir. Geleceğin açık olması (belirlenmemiş olması) beraberinde hem iyiliğin ortaya çıkması hem de kötülüğün meydana gelmesi ihtimalini içermektedir. Yaratılıştaki özgürlük derecesinin yüksek olması gerçek bir risk içermektedir. Bu da insanların özgür bir şekilde kötüyü seçebilmesidir. Konuya dair daha ayrıntılı bilgi için bkz., Sait Polat, "Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 16 (2021), 286-307; Emine Gören Bayam, "Açık Teizmde İlahi Zamansallık", *Artuklu Akademisi*, 8:2 (2021), 335-348.

15 Peterson, *Evil and the Christian God*, 104-105.

16 Peterson, *age.*, 105.

17 Peterson, *age.*, 104. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Peterson'ın yukarıda sunulan itirazına; “Tanrı özgür iradeyi ve bu sayede mevcut dünyada meydana gelen veya gelecek olan gereksiz kötülük miktarını sınırlandırabilir, yani bu kadar çok gereksiz kötülüğe izin vermeyip sadece sınırlı bir gereksiz kötülük miktarına izin verebilir”, şeklinde karşı çıkılabilir. Bu türden bir eleştiriye cevaben Peterson, Tanrı'nın özgür iradeyi, insanların gereksiz kötülükler yapabilme ihtimali ile yaratmasının bu ihtimalin belirlenmiş bir sınırının olmayacağını gerektirdiğini savunur. Özgür iradenin bahsedilmiş olması sonucu insanlar çok kötü fiiller işleyebilmektedirler. Ayrıca insanın özgür iradeye sahip bir şekilde yaratılmış olmasından dolayı Tanrı'nın ne kadar gereksiz kötülüğe izin vermesi gerektiği de özgür irade sahibi varlıkların seçimlerine bağlı kalacaktır.¹⁸

Tanrı'nın kötülükleri engelleme kudretine sahipken özgür iradenin değerinin korunması için onların meydana gelmesine izin vermesi, izin verilen kötülüklerin özgür iradenin değerinin korunması için gerekli olduğu anlamına gelmektedir. Burada Tanrı, meydana gelmekte olan kötülükleri engellemekte, çünkü kötülükler daha büyük bir iyi konumunda bulunan özgür iradenin herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmaması açısından zorunlu görünmektedir. Konu bu açıdan ele alındığında izin verilen kötülüklerin tamamı aslında daha büyük bir iyiliğin (özgür iradenin) gerçekleşmesine olanak sağlamaktadır. Bu durumda Peterson'ın sunduğu itiraz aslında gereksiz kötülük temelinde kurulmuş olan argümanın birinci öncülüne yönelik bir teodise geliştirme girişimi gibi görünmektedir, çünkü onun itirazında izin verilen kötülüklerin tamamı aslında daha büyük bir amaca (özgür iradenin değerinin korunmasına) hizmet etmektedir. Dolayısıyla bu itiraz sadece gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğu tezi temelinde ele alındığında önemli bazı eksiklikler içerdiği söylenebilir.

2. William L. Rowe'un Delilci Kötülük Argümanları

Delilci kötülük probleminin en dikkat çeken versiyonları William L. Rowe¹⁹ tarafından ortaya konulmuştur. Rowe'un bu yaklaşımının ilk izlerine onun, Plantinga'nın *God and Other Minds* (Tanrı ve Diğer Zihinler) kitabına yapmış olduğu tanıtımda rastlanmaktadır. Burada kötülük ile Tanrı'nın varlığı arasında uyumsuzluk olmadığına dair mantıklı gerekçeler getirilebilse de gereksiz kötülük (bu çalışmasında gereksiz kötülüğü zorunlu olmayan kötülük olarak ifade etmektedir) dikkate alındığında Tanrı'nın varlığı ile gereksiz kötülük arasında bir çelişki olduğu savunulmaktadır.²⁰

Plantinga'ya cevaben yazmış olduğu "Plantinga on Possible Worlds and Evil" (Mümkün Dünyalar ve Kötülük Üzerine Plantinga) makalesinde de delilci kötülük problemine dair yaklaşımına rastlamak mümkündür. Burada özgür irade savunusunun mantıksal kötülük problemini cevaplandırmada başarılı olduğu değerlendirmesinde bulunan Rowe, kötülük probleminin ayrıca epistemolojik bir formunun bulunduğunu düşünür. Buna göre, dünyamızda kötülüğün çok ve çeşitli olması (teistik) Tanrı inancı ile bağdaşmakla birlikte ateizm için de rasyonel temeller sağlamaktadır. İleride görüleceği üzere kötülüğün ateizm için rasyonel temel sağlaması düşüncesi delilci kötülük

19 William L. Rowe (1931-2015) din felsefesi alanında etkin bir kariyere sahip olmuştur. Uzun yıllar boyunca Purdue Üniversitesinde felsefe bölümü ve Din Felsefesi Topluluğu başkanlığı yapmış Amerikalı bir akademisyen olan Rowe, çağdaş analitik felsefenin en etkili isimlerinden biridir. Rowe beş kitap yazmış ve iki kitabın editörlüğünü üstlenmiştir. Onun ilk kitabı *Religious Symbols and God* (1968) olmuştur. Daha sonra sırasıyla *The Cosmological Argument* (1975), *Philosophy of Religion: An Introduction* (1978), *Thomas Reid on Freedom and Morality* (1991) ve son olarak *Can God Be Free* (2004) kitaplarını telif etmiştir. Rowe'un delilci kötülük problemi üzerinde yazmış olduğu makaleler ise son otuz yıl boyunca konu ile ilgili tartışmaların seyrine sürekli olarak yön vermiştir. Rowe ile ilgili daha fazla bilgi için bkz: W. J. Wainwright, "A Tribute to William L. Rowe", *International Journal for Philosophy of Religion*, 79:1 (2016), 5-6.

20 William L. Rowe, "God and Other Minds" *Nous*, 3 (1969), 272; Nick Trakakis, *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil* (DeHoratius Springs, 2007), 48.

argümanları ile yakından ilişkilidir.²¹ Bu iki çalışma, Rowe'un delilci kötülük problemi üzerindeki düşüncelerinin ilk izlerine rastlandığı yerler gibi görünmekle beraber esasen konu ile ilgili ilk kapsamlı argümanını yazdığı *Philosophy of Religion: An Introduction (Din Felsefesi: Bir Giriş)* kitabında ortaya koymuştur. Rowe'un delilci kötülük problemiyle ilgili görüşleri bir şekilde gelişip, bazı hususlarda ise köklü bir değişime uğrasa da yaklaşık otuz yılı aşkın bir süre boyunca konuyla ilgili geliştirdiği düşüncelerinde ve yapılan eleştirilere verdiği yanıtlarda istikrarlı ve sistematik bir tutum sergilemiştir.

Rowe'un konuyla ilgili argümanlarının tamamı, mevcut dünyada anlamsız kötülüklerin bol miktarda bulunduğu ve her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın bu kötülükleri önlemesi gerektiği hâlde önlememesinden dolayı muhtemelen var olmadığı görüşünü temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu, Madden ve Hare'in gereksiz kötülükler üzerinde kurmuş oldukları argüman ile oldukça benzerdir. İki argüman da dünyamızda gereksiz/anlamsız kötülük örneklerinin ziyadesiyle bulunduğu ve mutlak sıfatlara sahip bir varlığın bu tür kötülüklere izin vermeyeceği varsayımı bakımından benzerdir. Bununla birlikte Rowe'un yaklaşımının, gereksiz kötülük kavramı yerine anlamsız kötülük kavramını tercih etmesi ve farklı bir tanım yapması ve argümanlarını belirli anlamsız kötülük örnekleri üzerinde temellendirmeye çalışması açısından farklıdır.

Rowe, birbiriyle yakından ilişkili üç farklı delilci kötülük argümanı²² ortaya koymuştur. Öyle ki ikinci ve üçüncü argümanların birinci argümanın ilk öncülünü desteklemek için ileri sürüldüğü de söylenebilir. Bu kısa izahattan sonra şimdi sırasıyla bu argümanları ele alalım.

- 21 William L. Rowe, "Plantinga on Possible Worlds and Evil", *The Journal of Philosophy*, 70:17 (1973), 554-555; Rowe, *Philosophy of Religion*, 98.
- 22 Rowe delilci kötülük argümanlarının *tecrübi, ihtimaliyetçi, endüktif* gibi kavramlarla da isimlendirildiğini belirtir. Rowe, "The Empirical Argument from Evil" 227. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

2.1. Birinci Argüman: Mükemmel Tanrı ve Anlamsız Kötülük

Dünyada insan ve hayvanların sürekli olarak çok şiddetli acı ve ızdıraplara maruz kaldığı ve bu gibi acı ve ızdırapların kötülüğün birer örneği olduğu açıktır. Meydana gelmiş olan acı ve ızdıraplara izin verilmesinin geçerli (haklı) bir sebebi olsa dahi bunlar birer kötülüktür. Bundan dolayı bu kötülüklerin şiddetli ızdırabın zorunlu bir parçası veya bazen sebebi olduğu iyi durumlar ile karıştırılmaması gerekir, çünkü bu durumlar kişinin söz konusu ızdıraplara izin vermesini haklılaştırırsa da onların kötü olduğu gerçeği kaybolmamaktadır.

Dolayısıyla insan ve hayvanların karşılaştığı şiddetli ızdıraplar *bizatihi* kötüdür. Hatta bazen bu ızdırapların, onlar olmaksızın gerçekleşmeyecek olan bir iyiliğin parçası veya nedeni olmak gibi haklı gerekçeleri olsa da bunlar birer kötülüktür. Ancak *özünde* kötü olan bir şey bazen bir araç olması bakımından iyi olabilir. Zira böyle bir şey bazen *özünde* iyi olan başka bir şeye neden olabilmektedir. Rowe, bu düşünceden hareketle bir insan veya hayvanın maruz kaldığı şiddetli bir ızdırabın, *özünde* bir kötülük olsa bile, birisinin (Tanrı'nın) ona izin vermek için ahlaken haklı bir gerekçesinin olabileceği sonucuna varır.²³ Bununla beraber insan ve hayvan ızdıraplarını dünyamızda sıklıkla meydana gelen kötülüğün açık örnekleri olarak gören Rowe, ateizmin lehine şöyle bir argümanın geliştirilebileceğini düşünür:

1. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırıp örnekleri vardır.²⁴

23 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 335.

24 Bu öncül aslında anlamsız kötülük tanımı olarak görülebilir. Ancak Rowe'un bu öncülü betimlemesinde Plantinga'dan esinlendiği söylenebilir. Plantinga *God, Freedom and Evil* kitabında John L. Mackie'nin mantıksal kötülük argümanını temellendirmek üzere kullandığı "Tanrı her şeye gücü yeten ve Tanrı'nın mutlak iyidir diye kötülük vardır" öner-

2. Eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler.
3. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir Tanrı yoktur.²⁵

Dikkatle incelendiğinde yukarıdaki argümanın²⁶ öncülleri-
nin geçerli olduğu söylenebilir. Peki, argümanın öncülleri doğ-
ru ve rasyonel midir? Rowe'un argümanını kurarken izlemiş

meleri arasında bir çelişki olduğu iddiasına karşılık bu önermeler arasında bir çelişkinin bulunamayacağını ortaya koymaya çalışırken kullandığı 19b öncülünde yer alan "iyi bir varlık daha fena bir kötülüğe izin vermezsiniz veya söz konusu kötülükten daha önemli iyi bir durumu bertaraf etmezsiniz bildiği ve elimine edebileceği her bir kötülüğü engeller" ifadesinden esinlenerek yukarıdaki öncülünü sunduğu savunulabilir. Daha detaylı bilgi için bkz. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 20. Plantinga'nın eserini, ilk baskısı 1974 yılında, Rowe'un argümanını sunmadan 4 yıl önce telif etmesi ve Rowe'un Plantinga'nın eserlerine aşina olması iddiamızı güçlendirmektedir.

- 25 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 336; William L. Rowe, "Ruminations about Evil", *Philosophical Perspectives*, 5 (1991), 69; Rowe, *Philosophy of Religion*, 99; William L. Rowe, "God and Evil", *Philosophic Exchange*, 28:1 (1997), 2; Peterson, *God and Evil*, 73; Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, 47; Rowe, yukarıdaki argümanının öncüllerini şu şekilde sadeleştirmektedir: 1. Muhtemelen anlamsız kötülük vardır. 2. Eğer Tanrı varsa anlamsız kötülüğün var olmaması gerekir, 3. O hâlde muhtemelen Tanrı yoktur. William L. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, 59:2 (2006), 80.
- 26 Rowe yukarıdaki argümanını "The Empirical Argument from Evil" makalesinde bazı farklılıklarla şu şekilde ifade etmektedir:
1. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyi olan bir varlığın önleyebileceği bazı kötülükler vardır. Eğer bahsedilen kötülükler önlenmiş olsaydı dünya bir bütün olarak daha iyi bir yer olurdu.
2. Eğer bazı kötülüklerin önlenmiş olması ile dünya bir bütün olarak daha iyi bir yer olacaksa her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık bu kötülüklerin meydana gelmesini önler.
3. O hâlde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.
Rowe burada 1. öncülün doğru olmasının olmamasından daha muhtemel olduğunu, 2'nin doğru ve 3'ün de muhtemelen doğru olduğunu varsaymaktadır. Görüleceği üzere buradaki argüman ile Rowe'un yukarıda ele alınan argümanı hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla bu argümanı ayrı bir başlık altında inceleme ihtiyacı hissedilmemiştir. Rowe, "The Empirical Argument from Evil", 228. <http://rantey.org>

olduğu yolu takiben ilk olarak ikinci öncülü ele aldığımızda, burada Tanrı'nın hangi koşullar altında şiddetli ızdırapları önleyeceğinin belirtildiği görülür. Daha doğrusu bu öncül Tanrı'nın birtakım belirli şartlar altında ne yapacağını ifade etmektedir. Buna paralel olarak Tanrı tarafından şiddetli acı ve ızdıraplara izin verilmesinin şartlarından birisi sadece *bu ızdıraplara* izin vermek ile elde edilecek daha büyük bir iyiliktir. İkincisi Tanrı'nın sadece *belirtilen ızdıraplara ya da onlara eşdeğer veya daha fena kötülöklere* izin vermesi ile Tanrı tarafından sağlanabilecek daha büyük bir iyiliğin varlığıdır. Son olarak bir kötölük sadece *eşdeğerya da daha fena bir kötölüğe* sebep olmayacaksa Tanrı tarafından önlenmesi gerekmektedir. Kısacası ikinci öncül eğer Tanrı bir kötölüğe izin verecek ise O'nun ahlaken yeterli bir sebebinin olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu üç şart Rowe tarafından Tanrı'nın kötölükleri önleyememesinin *zorunlu* şartları olarak ortaya konulmuştur.²⁷ Netice itibariyle Rowe ikinci öncülün her şeyi bilen ve mutlak iyi olan bir varlığın şiddetli ızdıraplara izin vermesinin zorunlu şartlarının ne olduğunu tanımladığına dikkat çeker.

Şayet her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık önleyebileceği birtakım şiddetli ızdıraplara izin veriyorsa yukarıda ifade edilen üç şarttan birisinin geçerli olduğu savunulabilir. Bu durumda Rowe'un ateizm lehine ortaya koyduğu argümanın ikinci öncülünün de doğru olacağı düşünülebilir. Bu öncül, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın önleyebileceği bazı şiddetli ızdırapları önlememesinin sebeplerini kısaca ortaya koyduğundan çoğu teist ve ateist tarafından kabul edilecektir.²⁸

27 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 336; Trakakis, *The God Beyond Belief*, 51.

28 Rowe, agm., 336; ancak belirtmek gerekir ki bütün teistlerin bu öncülü kabul edeceği varsayımı doğru olmayacaktır. Nitekim William Hasker ve Peter van Inwagen, Rowe'un argümanının ikinci öncülüne karşı çıkarak Rowe'un argümanını çürütmeye çalışmışlardır. Üçüncü bölümde görüleceği üzere Hasker ve van Inwagen, gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceğinin gösterilebileceği tezi üzerinde yoğunlaşmışlardır.

Tanrı ile ilgili bazı temel doğruları betimlediğinden ikinci öncülün, çoğu teist ve ateist tarafından kabul edildiği düşünüldüğünde argümanın çürütülmesi için birinci öncülde hata bulunması gerekmektedir. Öyle ki Rowe'un argümanına karşı yapılan eleştirilerin çoğu bu öncülü hedef almaktadır. Birinci öncül kısaca anlamsız, amaçsız veya gereksiz gibi kavramlarla ifade edilebilecek türdeki kötülüklerin var olduğunu ve Tanrı'nın bu kötülükleri önlemek için herhangi bir müdahalede bulunmadığını ifade etmektedir. Rowe, anlamsız bir kötülük örneğiyle argümanın birinci öncülünü desteklemeye çalışır:

Biraz uzak bir ormanda bir şimşegin kurumuş bir ağaca isabet etmesinin bir orman yangını ile sonuçlandığını varsayın. Bu yangında küçük bir yavru geyik kısılmış, çok kötü bir şekilde yanmış ve birkaç gün boyunca ölene dek çok ağır bir ızdırap içinde oracıkta uzanmıştır.²⁹

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere Rowe, birinci öncülü temellendirmek için yavru geyiğin çektiği şiddetli ızdırabın anlamsız olduğunu öne sürer. Bu düşünceye göre bahsedilen kötülük örneğinin anlamsız bir kötülük örneği olarak nitelendirilebilmesi için aşağıdaki koşullar oluşmuştur:

1. Yavru geyiğin ızdırabının önlenmesinin gerektireceği daha büyük bir iyiliğin heba edilmiş gibi görünmemesidir.
2. Yavru geyiğin ızdırabı önlendiğinde meydana gelmesi zorunlu olan ve bu ızdırapla eşit ölçüde veya daha fena bir kötülüğün ortaya çıkmasının düşünülmemesidir.
3. Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın yavru geyiğin acı bir biçimde yanmasını pek kolay bir şekilde önleyebileceğinin veya birkaç gün boyunca ölene dek çok büyük bir ızdırap içinde yerde can çekişmesi yerine yavru geyiğin ha-

29 Rowe, agm., 337; William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16:2 (1988), 119; Rowe, *Philosophy of Religion*, 99; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 79; Rahim Acar, "The Limits of Evidential Argument from Evil", *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2:4 (2019), 117. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu olay yaşanmış olmaktan ziyade bir betimlemedir. Ancak Rowe, buna benzer olayların dünyamızda sıklıkla meydana geldiğini iddia etmektedir.

yatını hızlı bir şekilde sona erdirerek onu söz konusu şiddetli ızdıraptan kurtarabileceğinin açık olmasıdır.³⁰

Rowe, yavru geyiğin şiddetli ızdırabının önlenabilir ve gözlemlenebildiği kadarıyla anlamsız olduğu düşüncesinden hareketle argümanın birinci öncülünün rasyonel gibi görüldüğünü savunur.³¹ Ancak yavru geyiğin ızdırabının argümanın birinci öncülünün doğruluğunu kanıtlamadığı pekâlâ düşünülebilir. Çünkü yavru geyiğin ızdırabının daha büyük bir iyiliği elde etmek için (veya eşit ölçüde veya daha beter bir kötülüğü engellemek için) nasıl gerekli olduğunun görülmesi böyle bir gerekliliğin olmadığı sonucunu doğurmaz. En azından yavru geyiğin ızdırabıyla ilişkili, insanın fark edemeyeceği, daha önemli bazı olağan iyiliklerin olabileceği imkânsız görünmemektedir. Bir başka ifadeyle, insanın mutlak bilgi sahibi olmaması onun bu türden iyiliklerin varlığına dair bir malumata sahip olmamasını muhtemel kılmaktadır.

Kirk Durston'ın da belirttiği gibi, insanın bilmedikleri ile karşılaştırıldığında bildiklerinin çok az olduğu açıktır. Bu koşullar altında da metafiziksel alan ile ilgili bir şeyin pozitif veya negatif bir değerinin olduğu konusunda bir yargıda bulunmak yerine bilinemezci bir tavır sergilemek çoğunlukla en iyi seçenek olarak durmaktadır. Dolayısıyla bilgiye ulaşma ve bilgiyi kavrama açısından önemli sınırlılıklara konu olan insanın bazı durumlarda bir kötülük örneğinin gereksiz (anlamsız) olup olmadığı konusunda hemen bir yargıda bulun-

30 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 337; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 79-80.

31 Görüleceği üzere burada safdillik ilkesine bir başvuru vardır. Bu ilkeye göre, bir şey var gibi görünüyorsa o hâlde onun var olduğuna inanmak mantıklıdır. Diğer bir ifade ile bir şey nasıl görünüyorsa onun öyle olduğuna inanmak makuldür. Mark Piper, "Skeptical Theism and the Problem of Moral 'Aporia'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 62:2 (2007), 66; Zikredilen ilke, Rowe için bazı kötülüklerin sebeplerinin ne olduğunu göremememizden anlamsız kötülüğün var olduğu çıkarımını yapma olanağı sağlamaktadır. Rowe, *Philosophy of Religion*, 100; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 80.

ması her zaman makul olmayabilir. Çünkü insan bu konuda bir yargıda bulunmak için yeterli bilgiye sahip değildir. Böyle bir yargıda bulunmanın kişiyi yanlış birtakım sonuçlara götürebileceğini belirtmek gerekir.³²

Nitekim yavru geyiğin çektiği acının gereksiz olduğuna dair gözlem, “insan” merkeze alınarak yapılmıştır. Evrende yaşanan hadiseleri insan idrakini “esas” kabul ederek anlamaya çalışmak, bir açıdan tabiattaki mükemmel düzen hakkındaki bilgiyi, insan idrakiyle sınırlamak demektir ki bu durum, tabiattaki düzene ilişkin bir indirgemecilik olacaktır.

Rowe da yavru geyiğin ızdırabının bağlantılı olduğu, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın yavru geyiğin ızdırabına veya eşit ölçüde veya daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin elde edemeyeceği daha büyük bir iyiliğin bulunmadığı gibi bir iddiada bulunmanın mutlak bilgi sahibi olmayı gerektirdiğine katılır. Dolayısıyla, Rowe, yavru geyiğin ızdırabının, birinci öncülün doğruluğunu kanıtlamadığını belirtmekle birlikte bu öncülün doğru olduğunu bilmek veya kanıtlamak ile doğru olduğuna inanmak için rasyonel temellere sahip olmanın farklı şeyler olduğuna dikkat çeker.³³ Böylece Rowe, insanın tecrübe ve bilgisi temel alınarak belirli bir ifadenin doğru olduğuna, bu ifadenin doğru olduğu kesin olarak bilinemese/kanıtlanamasa dahi, inanmanın rasyonel olduğunun kabul edebileceğini ileri sürer. Birinci öncülün

32 Kirk Durston, “The Consequential Complexity of History and Gratuitous Evil” *Religious Studies*, 36:1 (2000), 65-80.

33 Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, 337; Rowe, *Philosophy of Religion*, 100; ancak ifade edilen düşünce ateizm lehine bir destek sağlamaktan ziyade agnostisizmi öngörmektedir. Buradan hareketle Rowe’un argümanının sadece agnostisizm için kullanılabileceği söylenebilir. Ancak bu, yine de argümanın doğru olduğunu göstermez. Agnostisizm ve kötülük problemini bir arada ele alması ve kötülüğün ateizmden ziyade agnostisizmi de destekleyebileceğini savunması bakımından önemli bir çalışma için bkz. Nesim Aslantatar, “Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi”, *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022): 173-196.

doğru olduğu kesin olarak bilinmemesine veya kanıtlanamamasına rağmen “geçmiş tecrübe ve bilgi ışığında” birinci öncülün muhtemelen doğru bir inanç olduğunun rasyonel bir şekilde savunulabileceğini düşünür.³⁴

Rowe, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın yavru geyiğin ızdırabına veya en az bu ızdırıp kadar şiddetli bir kötülüğe izin vermeksizin elde edemeyeceği daha büyük bir iyiliğin olduğuna inanmanın kesinlikle mantıklı görünmediğini düşünür. Benzer şekilde her şeye gücü yeten bir varlığın yavru geyiğin ızdırabına izin vermeksizin önleyemeyeceği en az yavru geyiğin ızdırabı kadar fena bazı kötülüklerin olduğuna inanmak da onun için mantıklı görünmemektedir.³⁵ Rowe’un yavru geyiğin ızdırabı ile ilgili yukarıda geçen *iki duruma* (daha büyük bir iyiliğin veya eşdeğer ya da daha fena bir kötülüğün var olduğuna) inanmanın bir şekilde mantıklı olması durumunda dünyada günlük olarak meydana gelen ve görünürde anlamsız olan insan ve hayvan ızdıraplarının bütün örneklerinin *iki durumuna* inanmanın mantıklı olup olmadığı sorusuna cevabı ‘hayır’dır.

Rowe’un bazı kötülüklerin anlamsız olduğu konusundaki yaklaşımı tartışmaya açık görünmektedir, çünkü Rowe’un mantıklı görünmediğini iddia ettiği durum aslında bir teist in ark plan bilgisi dikkate alındığında gayet makul bir hâl alabilir. Nitekim her şeyi bilen bir varlık olmadığı için insanın bir sebebi yokmuş gibi görünen bazı belirli kötülüklerin anlamsız birer kötülük olmadığına inanması gayet makuldür. Yine de Rowe, dünyamızda günlük olarak meydana gelen şiddetli ızdırıp örneklerinin hepsinin daha büyük iyiliklerin meydana gelmesiyle ya da daha beter kötülüklerin önlenmesiyle çok yakından ilişkili olabileceğini mümkün görmez. Ona göre, bu iyilik ve kötülükler birbiriyle bağlantılı olduğundan,

34 Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, 337.

35 Rowe, “Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil”, 82.

her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın bu türden şiddetli ızdırap örneklerine izin vermeksizin en azından iyiliklerin bir kısmını elde edemeyeceği (veya kötülüklerin bir kısmını engelleyemeyeceği) çok daha olasılık dışıdır.³⁶ Rowe, mevcut dünyada, insan ve hayvan ızdıraplarının çokluğu ve çeşitliliğine dair bilgi ve tecrübeden yola çıkarak, bu ızdırapların hiçbirisinin her şeye gücü yeten bir varlık tarafından daha büyük bir iyilik feda edilmeksizin veya en az bu ızdırap kadar şiddetli bir kötülüğe izin verilmeksizin önlenemeyeceği düşüncesinin tamamen saçma bir fikir olduğunu düşünür. Buna binaen Rowe, birinci öncülün doğru olduğunu kanıtlamasa da onun doğruluğuna inanmanın bütünüyle rasyonel olduğunu ve sonuç olarak birinci öncülün rasyonel bir inanç, dolayısıyla muhtemelen doğru olduğunu iddia eder.³⁷

Burada Rowe'a yöneltilebilecek iki soru vardır. Evvela, yavru geyik örneğinde daha büyük bir iyiliğin meydana gelmemiş olduğu bilinebilir mi? Daha doğrusu eğer daha büyük bir iyilik gerçekleşmişse bunun insan tarafından algılanabilir olması ne kadar muhtemeldir? Sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın bazı olaylar sonucunda ortaya çıkan durumları kavrayamaması veya meydana gelmekte olan çoğu şeyin değerini algılayamaması oldukça olağandır. Ayrıca yavru geyik örneğine ilişkin daha büyük iyilikler de tahayyül edilebilir. Söz gelimi Swinburne, doğanın neden olduğu fiziksel acıların onlara cevaben yapılabilecek iyi fiiller için olanaklar sağladığını ileri sürmektedir. Bu gibi durumlara örnek olarak Swinburne yavru geyiğin annesinin sevgisini aramasındaki sürekliliğini, yaralanmış bir hayvanın, yaralı olmasına rağmen, yemek aramaktaki cesaretini vermektedir. Bu gibi özelliklerin olmaması durumunda dünyanın olduğundan daha fakir bir yer olacağını savunan Swinburne, böylece dünyanın şu anki hâliyle yaratılmış olmasından dolayı hayvanların hayatlarının

36 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 337.

37 Rowe, agm., 337-338; Rowe, "God and Evil", 8.

daha zengin olduğunu savunmaktadır.³⁸ Dolayısıyla Rowe'un iddiasının aksine daha büyük iyilikler düşünülebilmektedir.

İkincisi, sunulan örnekte daha fena bir kötülüğün önlenmemiş olduğu bilinebilir mi? Rowe bu konuda keskin bir yargıda bulunmaktadır: Tanrı burada daha fena bir kötülüğü önlemiş ise O'nun önlemiş olduğu kötülüğün insanlar tarafından farkına varılamaması Tanrı'nın herhangi bir müdahalesinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bunu açıklayacak olursak; Tanrı daha fena bir kötülük olarak tasavvur edilebilecek bir kötülüğü, örneğin yavru geyiğin daha uzun bir süre yandıktan sonra can vermesini veya birden fazla yavru geyiğin aynı acıya maruz kalmasını önlemiş olamaz mı? Tanrı yavru geyiğin daha uzun süre acı çekmesini veya birden fazla yavru geyiğin benzer şekilde yandıktan sonra ölmesini önlemişse bunun insanlar tarafından fark edilmemiş olması mümkün görünmektedir.

Sonuç itibariyle, Rowe birinci öncülün dört şeyden dolayı rasyonel bir inanç olduğunu savunmaktadır. Birincisi, dünyamızda günlük olarak meydana gelen insan ve hayvan ızdıraplarının çokluğu ve çeşitliliği hakkındaki bilgiye ilişkindir. İkincisi, insanın var olan iyilikler ile ilgili bilgisi ve bu iyiliklerin nasıl ortaya çıktıklarını hayal edebilmesidir. Bu bilinen iyiliklerin, Tanrı'nın yavru geyiğin ızdırabına izin vermesine haklı bir gerekçe olacak kadar değerli olmadıklarını bildiğimiz anlamına gelmektedir. Üçüncüsü, mutlak kudret sahibi bir varlığın neler yapabileceği ile ilgili yargılardır. Dördüncüsü, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlığın meydana gelmiş veya gelecek olan insan ve hayvan ızdırapları hususunda neler yapabileceği ile ilgili yargılardır.³⁹

38 Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press 2004), 244-245.

39 William L. Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:2 (1984), 96; Rowe, "The Empirical Argument from Evil", 235.

Bütün bunlara karşın, Rowe'un ileri sürdüğü bu gerekçeler birinci öncülün rasyonel temellere sahip olduğunu göstermekte midir? Yani, bazı kötülüklerin anlamsız olduğu tezinin rasyonel temelleri var mıdır? sorusu dikkate sunulmalıdır. İkinci bölümde ele alacağımız şüpheli teistlerin öne sürdüğü üzere yukarıdaki sorunun cevabı "hayır" olacaktır. İlk olarak, insan elbette mevcut dünyada çok sayıda farklı acı ve ızdırabın meydana geldiğini tecrübe etmektedir. Ayrıca, bizler dünyada meydana gelmiş olan birçok iyilik ile ilgili bir tasavvura sahibiz. Ancak bunların ikisi de bir kötülüğün anlamsız olduğunun belirlenmesi konusunda yeterli bir ölçüt gibi görünmemektedir. Dünyamızda kötülüğün çok ve çeşitli olması ile ilgili bilgi ve tecrübemiz bazı kötülüklerin anlamsız olduğunu ortaya koymak için tek başına yeterli değildir. Mevcut dünyada kötülükler her ne kadar çok olursa olsun bu durum kötülüklerin anlamsız olduğunu göstermek için yeterli olmayacaktır. Bütün bunların, sınırlı bir kapasiteye sahip olan insan bilemese dahi, geçerli bir sebebi olabilir. Örneğin yavru geyik örneğinde doğanın bir işleyişinin söz konusu olduğu düşünülebilir. Doğanın işleyişinin başlı başına kötü olduğu kanısı tamamen yanlış olup kötü olarak tabir edilen durumlar bahsedilen işleyiş sonrasında ortaya çıkan sonuç ile alakalı ahlaki yargılardır.

Sınırlı bir bilgiye sahip olmamız, doğanın işleyişi ile ilgili tam bir tasavvura sahip olmak için yeterli bilgiye sahip olmamızın önünde ciddi bir engeldir. Örneğin, şimşek çakması sonucu çıkan bir orman yangınının birkaç yıl veya yüzyıllar sonra ne tür iyi veya kötü sonuçlarının olduğunu bilecek bir epistemik erişim düzeyine sahip değiliz. Nitekim bize kötü olarak görünen olayların sonucunda çok daha büyük iyiliklerin meydana gelmeyeceğini bilemeyiz. Yine, meydana gelmiş benzer olaylar sonucu yakın veya uzak gelecekte ne tür kötülüklerin önlenmiş olduğunu bilemeyiz. Bu durumda yavru geyiğin ızdırabının anlamsız olduğunu kesin bir şekilde iddia etmek için yeterli bir epistemik temele ontolojik olarak sahip olduğumuz söylenemez.

Ayrıca, Tanrı'nın maksadını (niyetini) bilmeden O'nun izin vermiş olduğu acı ve ızdırapların haklı bir gerekçesinin olmadığı söylenemez. Burada özellikle "O'nun maksadını bilmek/anlamak ne kadar mümkündür?" sorusu büyük bir önem kazanmaktadır. Tanrı'nın niyet etmiş olduğu durumun ne olduğu konusunda insanın yeterli bilgiye sahip olamayacağı, Tanrı'nın nitelikleri ve insanın sınırlılığı dikkate alındığında açıktır. Dolayısıyla Tanrı'nın maksadını gerçekleştirmek için izin vermiş olduğu acı ve ızdırapların herhangi bir haklı gerekçesinin olmadığı iddiası, Tanrı'nın var olmadığını göstermeye matuftur. Ancak Tanrı'nın var olduğu kabul edildiğinde, gerçekleşmesine izin verdiği (engel olmadığı) acı ve ızdıraplar ile Tanrı'nın neyi niyet ettiğinin insanlar tarafından algılanamaması, izin verilen acı ve ızdırapların anlamsız birer kötülük olduğu sonucuna varmak için yeterli görünmemektedir.

Sonuç olarak Rowe, ikinci öncülün çoğu teist ve ateist tarafından ortak olarak kabul edilen temel bir inancı ifade ettiğini ve dünyadaki ızdırabın çokluğu ve çeşitliliği ile ilgili bilgi ve tecrübenin birinci öncül için rasyonel destek sağladığını ileri sürmektedir. Zikredilen iki öncül doğru olarak kabul edildiğinde ise "her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur" sonucu çıkmaktadır. Bu durum ise ateizm lehine rasyonel bir desteğe sahip olunduğu, dolayısıyla teistik Tanrı'nın var olmadığına inanmanın mantıklı olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir.⁴⁰ Ancak, Tanrı'nın varlığına karşı geliştirilen bu argümanın öncülleri doğru mudur? diye sorulduğunda argümanın ikinci öncülü bazı teistler tarafından kabul edilebilse de bütün teistler tarafından doğru kabul edilmemektedir. Argümanın birinci öncülü ise tartışmalıdır. Buna karşın Rowe, argümanın geçerli ve sağlam olduğunu, argümanın ikinci öncülünün çoğu teist ve ateist tarafından

40 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 338; Rowe, *Philosophy of Religion*, 101.

kabul edildiğini, buna bağlı olarak argümanın reddi için birinci öncülün çürütülmesi gerektiğini iddia etmektedir.⁴¹

2.2. İkinci Argüman: Bilinen İyilikler ve Anlamsız Kötülük

Birinci argümanına karşı ileri sürülen reddiyeler, Rowe'u, argümanını temellendirmek için yeni arayışlara sevk etmiştir. Özellikle argümanın bazı kötülüklerin muhtemelen anlamsız olduğunu bildiren öncülüne karşı geliştirilen itirazlar onun bu öncülü savunmak için iki yeni argüman daha ileri sürmesine neden olmuştur.

Rowe, ikinci argümanında konu ile ilgili daha önce yazmış olduğu yazılarında bahsettiği iki kötülük örneğini aynı şekilde kullanmaktadır. Bunların birincisi doğal sebeplerle meydana gelen ve bir önceki argümanında kullandığı yavru geyik örneğidir. Bu ve benzeri olayların doğal ortamda sıklıkla meydana geldiği iddia edilmektedir.⁴² İkincisi ise insanın bilinçli eylemleri sonucu meydana gelmiş ahlaki bir kötülük olup, küçük bir kız çocuğunun maruz kaldığı ızdırap ve bunun sonucunda ölmesini konu alan örnektir. Bu vaka 3 Ocak 1986 tarihinde *Detroit Free Press* gazetesinde rapor edilen yaşanmış bir olay olup Michigan'a bağlı Flint'te şiddetli bir şekilde dövülen ve tecavüz edildikten sonra boğularak öldürülen küçük bir kız çocuğu ile ilgilidir. Rowe, örneği, Bruce Russell'ın "The Persistent Problem of Evil"⁴³ başlıklı yazısından olduğu hâliyle aktarmaktadır. Gazetedeki olay şöyle ifade edilmiştir:

Kız çocuğunun annesi, annesinin sevgilisi, iki çocuğu ile diğer bir işsiz adam ve annesinin sevgilisinin dokuz aylık bir bebeği ile yaşıyorlardı. Yeni yıl arifesinde üç yetişkin, kadının evinin yakınındaki bir barda içiyorlardı. Kadının sevgilisi uyuşturucu kulla-

41 Rowe, "God and Evil", 2.

42 William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16:2 (1988), 119.

43 Bruce Russell, "The Persistent Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 6:2 (1989), 121-139.

nıyordu ve aşırı derecede içki içiyordu. Ondan saat 20.00'da barı terk etmesi istendi. Birkaç defa daha barda göründükten sonra saat 21.30'da tamamen gitti. Kadın ve işsiz adam barda sabah saat 02.00'a kadar kaldı. Bu saatte kadın evine işsiz adam ise komşunun evindeki başka bir partiye gitti. Muhtemelen kıskançlıktan olmalı ki kadın eve girdiğinde sevgilisi ona saldırdı. Kadının kardeşi oradaydı ve kadının sevgilisine vurarak kavgayı ayırdı. Kadının kardeşi evden gittiğinde kadının sevgilisi bayılmıştı ve bir masanın üzerine düşmüştü. Daha sonra sevgilisi kadına tekrar saldırdı. Bu sefer de kadın adama vurdu ve onu bayılttı. Kadın çocukları kontrol ettikten sonra yatağına gitti. Daha sonra kadının beş yaşındaki kızı tuvalete gitmek için aşağı indi. İşsiz adam sabah saat 03.45 sıralarında partiden eve döndü ve 5 yaşındaki kızı ölmüş hâlde buldu. Kız çocuğu kadının sevgilisi tarafından şiddetli bir şekilde dövülmüş, tecavüz edilmiş ve boğularak öldürülmüştü.⁴⁴

Rowe'un kullandığı hâliyle yavru geyik örneğini E1 ve küçük kız çocuğu örneğini ise E2 olarak kodlayacağız.⁴⁵ Burada dikkate sunulması gereken durumlardan biri Rowe'un E1 ve E2'yi dünyamızda günlük olarak meydana gelmekte olan korkunç kötülüklerin birer numunesi olarak görmesidir. Nitekim Rowe, E1 ve E2 ile ilgili aşağıdaki değerlendirmeyi yapmaktadır.

*P. Bildiğimiz hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın, E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.*⁴⁶

Yukarıdaki öncül bildiğimiz hiçbir iyiliğin her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı kılmadığına inanmak için iyi bir sebebin olduğuna işaret etmektedir. Rowe'un buradaki kastı bilinen

44 Rowe, agm., 120; Rowe, "Evil and God's Freedom in Creation", 103.

45 Alston birinci örneği Bambi ve ikinci örneği ise Sue olarak adlandırmaktadır. William P. Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", *Philosophical Perspectives*, 5 (1991), 32; Ancak Rowe "Reply To Plantinga" makalesinde yavru geyik örneğini E2 küçük kız çocuğu örneğini ise E1 olarak nitelemektedir. William L. Rowe, "Reply to Plantinga", *Noûs*, 32: 4 (1998), 545.

46 Rowe, "Evil and Theodicy", 120.

bazı iyiliklerin her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı çıkaracağını görülemeyeceği değildir. Onun asıl kastı bilinen iyiliklerin her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini nasıl haklı çıkarmayacağını görülebileceğidir. Çünkü ona göre, her şeye gücü yeten bir varlığın iyi bir puroyu koklamada alınan zevkin iyiliğini elde etmek için E1 ve E2'ye izin vermek zorunda olmadığı görülebilir.⁴⁷ Rowe, durum böyle olmasa bile, böyle bir iyiliği elde etmenin hiçbir varlığa E1 veya E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe sunmayacağını iddia eder.

İyi bir puroyu koklama anında alınan zevkin, E1 ve E2'yi gerekçelendirecek büyüklükte bir iyilik olmadığına dair bir düşünce kaçınılmaz olabilir. Ancak her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı çıkarabilecek bilinen diğer bazı iyi gerekçeler yok mudur? sorusunun üzerinde tartışılması gerekir. Elbette Rowe'un sunulan soruya cevabı bu gibi iyi gerekçelerin var olmadığı yönünde olacaktır. Bilinen iyi durumların her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermek zorunda kalmaksızın elde edebileceğini ileri süren Rowe, ayrıca, bu iyi durumları elde etmenin her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini ahlaki açıdan haklı çıkarmayacağını iddia etmektedir. Buradan hareketle Rowe, aşağıdaki çıkarımda bulunmak için iyi bir sebebe sahip olduğunu düşünmektedir:

Q. Muhtemeldir ki *hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.⁴⁸

P insanın bildiği hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağını bildirirken buradan Q öncülünün muhtemelen doğru olduğu çıkarımında bulunmaktadır. Aslında P öncülü, Rowe'un bir önceki ar-

47 Rowe, agm., 120; Rowe, "Ruminations about Evil", 72; Trakakis, *The God Beyond Belief*, 60.

48 Rowe, agm., 121; Rowe, "Ruminations about Evil", 72-73.

gümanının anlamsız kötülüklerin dünyamızda muhtemelen bulunduğunu bildiren ilk öncülünün bir açılımıdır. Nitekim P öncülü “bildiğimiz kadarıyla E1 ve E2 muhtemelen anlamsız (amaçsız) birer kötülük örneğidir” şeklinde sadeleştirilebilir. Buradaki kasıt bildiğimiz hiçbir iyiliğin, mutlak sıfatlarından dolayı Tanrı'nın E1 (yavru geyik örneği) ve E2 (küçük kız örneği) gibi kötülöklere izin vermesine iyi bir sebep sağlamaya-cağıdır. Özetle burada Rowe için E1 ve E2 gibi kötülük örneklerinin görünürde anlamsız olduğu söylenebilir. Rowe, şayet P'yi kabul etmek için haklı bir gerekçemiz varsa ve P'den Q'yu haklı olarak çıkarabiliyorsak o hâlde daha önce kurulmuş olan ilk argümanın birinci öncülünü (her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötölöğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırıp örnekleri vardır) kabul etmek için de haklı olduğumuzu iddia etmektedir. Rowe, böylece ilk argümanın birinci öncülünü temellendirmeye çalışmaktadır.⁴⁹ Sonuç olarak Rowe, P'den Q çıkarımının aşağıdaki sonucu doğru kıldığını varsaymaktadır.

Değil-G. O hâlde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.⁵⁰

Bu argümanda P'den yapılan Q çıkarımı tümevarımsal bir çıkarım olup, P'nin doğruluğunun Q'nun doğru olduğuna dair güçlü bir delil oluşturduğu iddia edilmektedir. Q'dan ~G'ye (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı yoktur) yapılan çıkarım ise tümdengelimseldir. Ancak ~G, Q'dan doğrudan çıkarılamaz. Bu çıkarım daha çok her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olması durumunda anlamsız kötölüğün varlığının imkânsız olduğu varsayımına dayanmaktadır. Diğer bir ifade ile bu çı-

49 Rowe, “Ruminations about Evil”, 72-73.

50 Rowe, agm., 126; William L. Rowe, “The Evidential Argument from Evil: A Second Look”, *The Evidential Argument from Evil*, ed. D. H. Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 263.

karımın anlam kazanması için Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükler ile uyumsuz olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Daha önce değinildiği üzere bu, Rowe'un ilk argümanının ikinci öncülüyle aynı olduğundan anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu savunan biri için Q'dan ~G sonucu çıkmayacaktır. Bu argümanda anlamsız kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyuşmadığı, bir öncül şeklinde belirtilmemiş olsa da varsayılmaktadır. Dolayısıyla Rowe'un ikinci argümanının yapısı, onun birinci argümanı ile birçok benzerlik içermektedir.⁵¹

Ayrıca Rowe'un ikinci argümanı üzerine düşünüldüğünde onun gizli bir öncüle sahip olduğu görülecektir. Yani, bu argüman "Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterecek bir iyilik olması durumunda insanların bu iyiliği tespit edebileceğini" varsaymaktadır. Buradaki temel sorun, böyle bir varsayımın ne kadar tutarlı olduğudur. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın bir olaya izin vermek veya onu engellemek için var olan sebeplerinin insana görünür olması ne kadar olasıdır? Daha da önemlisi insanlar tarafından bilinemeyen bir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştıramaz mı?

Rowe'un bu argümanında dikkat edilmesi gereken iki önemli husus daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, onun P önermesinde yapmış olduğu değerlendirme için iyi bir sebebe sahip olup olmadığı veya sahip olduğu sebeplerin kusurlu olup olmadığıdır. İkinci önemli husus ise onun P önermesinden Q çıkarımında bulunurken izlediği yolun geçerli olup olmadığıdır. Rowe bahsedilen iki önemli hususu göz önünde bulundurarak argümanını desteklemek ve tartışmayı basitleştirmek amacıyla 'J' harfini her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecek bir iyiliğin özelliğini temsil etmek için kullanır. Dolayısıyla Rowe'a göre, "*Eğer bir iyiliğin elde edil-*

mesi, mutlak güç, bilgi ve iyilik sahibi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecekse, o hâlde bu iyilikte J vardır; eğer haklı gösteremeyecekse, bu iyilikte J eksiktir.”⁵²

Bu hususlar dikkate alındığında, P (*Bildiğimiz iyiliklerde J eksiktir*) olduğuna yönelik bir değerlendirmenin gerçekten uygun olup olmadığı konusu ve P'den mantıksal olarak Q (*Bütün iyiliklerde J eksiktir*) çıkarımının yapılabileceği meselesi Rowe'un tartışmalarının temel odak noktasıdır.⁵³

Rowe, “Bildiğimiz iyilikler içinden bunlardan herhangi birinde J var mıdır?” sorusuna karşılık bilinen iyiliklerin çoğunda J'nin eksik olduğunu öne sürer. Bu argümanda, zikredilen kötülük örneklerinin gerçekleşmesiyle ortaya çıkması muhtemel iyilikler üzerinde düşünüldüğünde onların değerlerinin kötülükleri dengelemek için yeterince yüksek olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca bilinen bazı iyiliklerin muhtemelen E1 ve E2'nin sahip olduğu negatif değerden çok daha fazla miktarda özsel değere sahip olabileceği ancak burada her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermeksizin bunları elde edebileceğinin hemen farkına varılacağı savunulmaktadır. Dolayısıyla bu gibi değerlendirmelerin P yargısında (bizim bildiğimiz iyiliklerde J eksiktir) bulunmaya temel sağladığı vurgulanmaktadır.⁵⁴

Bilinen hiçbir iyilikte J (Tanrı'nın kötülöklere izin vermesine haklı bir gerekçe sağlayacak olan özellik) olmadığını belirten öncüle (yani P'ye) dayanarak hiçbir iyilikte (bilinmeyen iyilikler de dâhil) J olmadığına dair çıkarımını desteklemek

52 Rowe, agm., 122; Rowe, “Ruminations about Evil”, 73.

53 Rowe, agm., 122; bu bilgiler ışığında Rowe'un bu argümanı şöyle sadeleştirilebilir:

1. İnsanın bildiği iyiliklerde J muhtemelen eksik olduğu için E1 ve E2 gibi kötölükler muhtemelen anlamsız birer kötölük örneğidir.
2. O hâlde bütün iyiliklerde J muhtemelen eksiktir ve E1 ve E2 muhtemelen anlamsız birer kötölüktür.
3. O hâlde, muhtemelen Tanrı yoktur.

54 Rowe, agm., 123.

için Rowe, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etme yöntemine başvurur. Buna göre bir argümanda nasıl ki sık sık bilinenden bilinmeyi elde etmek için yapılan çıkarımlarda haklı sebeplere sahip olunuyorsa aynı şekilde P'den Q çıkarımında da haklı bir sebebe sahip olunacağı düşünülmektedir. Rowe, herkesin sık sık bilinen A'lardan bilinmeyen B'leri elde ettiğini ve eğer bazı A'lar gözlemlendiğinde onların hepsi B ise, o hâlde gözlemlenmeyen A'ların da B olduğuna inanmada haklı bir sebebe sahip olduğunu iddia etmektedir.⁵⁵ Ancak bu gibi çıkarımlar diğer birtakım değerlendirmeler ile çürütülebilir. Buna göre, P öncülündeki değerlendirme yapılırken sahip olunan bilgiye ek olabilecek diğer birtakım bilgiler P öncülünün temelsiz olduğunu gösterebilir. P öncülünün temelsiz olması ise ondan elde edilen Q çıkarımının da temelsiz olduğuna işaret edecektir.

Ancak, yine de Rowe, A'dan B'ye çıkarımda bulunulduğunda B'nin kendisine karşı bir delile sahip olmak yerine, "değil-B olsa bile A yine de doğru olurdu (veya muhtemelen doğru olurdu)" önermesine inanmak için bir sebebe sahip olabileceğimizi düşünmektedir.⁵⁶ Rowe, A ile birleştirildiğinde B'yi desteklemeyen bir birleşime sahip olunabileceğini dile getirerek bunu P'den Q çıkarımına uyarlar. Buna göre, Rowe P'nin Q'yu destekleme gücünü çürütmek adına bizim "Eğer değil-Q (bilinmeyen bazı iyiliklerde J vardır) olsa bile P yine de doğru olurdu" önermesine inanmak için bazı iyi sebeplere ihtiyaç duyacağımızı belirtir. Peki, "Eğer değil-Q olsa bile P yine de doğru olurdu" önermesine inanmak için iyi bir sebebe sahip bir konumda mıyız?⁵⁷

Bu soruyu değerlendirirken söz konusu varsayımın insanın gücüne ve bilgisine benzeyen bir varlığın aksine her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığı muhatap aldığını belirtmek gerekir. Her şeyi bilme sıfatının insanın bilgisi dâ-

55 Rowe, agm., 123-124; Rowe, "Ruminations about Evil", 73.

56 Rowe, agm., 124.

57 Rowe, agm., 125.

hilinde olmayan iyilikleri de içeren bütün iyiliklerin bilgisine sahip olmayı içerdiğine dikkat çekmek tartışmanın seyri açısından ayrıca önemlidir. Buna bağlı olarak bazı iyilikler her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteriyorsa bu iyiliklerin bilinebileceğini düşünmek için iyi sebeplere sahip olmayacağımız açıktır. Rowe da Tanrı'nın kötülöklere izin vermesini gerekçelendirecek olan iyiliklerin bilinen iyilikler olmayabileceğini onaylar.⁵⁸ Bu durumda her şeyi bilmenin yerine insanın bilgisi ve gücü konulduğunda *"eğer değil-Q olsa bile yine de P"*ye karşılık gelen varsayımın *yanlış* olduğunu düşünmek için iyi bir sebebe sahip olunacaktır. Nitekim Rowe, buradaki asıl sorunun orijinal varsayımın [eğer değil-Q olsa bile yine de P] *doğru* olduğuna yönelik iyi bir sebebin olup olmadığı meselesi olduğunu düşünür ve yukarıdaki varsayımın doğru olduğunu kabul etmek için hiçbir sebep görmemektedir.⁵⁹

Buna karşın Rowe, E1 ve E2'nin yüksek derecedeki özsel kötülüğünden hareketle bu kötölükleri haklı gösterebilecek iyiliklerin çok değerli iyilikler olduğunu düşünür. O, çok değerli iyiliklerin bazılarının bilinebilir olduğundan yola çıkarak çok değerli olmanın kendi başına E1 ve E2'ye makul bir gerekçe sağlayacak olan iyiliklerin *bilinmeyen* iyilikler olduğunu düşünmek için iyi bir sebep teşkil etmediği kanaatinde dir. Buna binaen Rowe, bu iyiliklerin çok değerli olması gerektiği gerçeğinin, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe sağlayacak olan iyiliklerin bilinmediğini düşünmek için iyi bir sebep olmadığını savunur.⁶⁰

Burada dikkat edilmesi gereken iki önemli soru bulunmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın bazı kötölükleri önlememesi sonucu meydana gelecek iyiliklerin çok değerli iyilikler olmasını ge-

58 Rowe, agm., 125.

59 Rowe, agm., 125.

60 Rowe, agm., 125.

rekli kılan nedir? Tanrı, insana sıradan gibi görünen bir iyiliği gerçekleştirmek veya daha fena bir kötülüğü önlemek amacıyla bu kötülüklere izin vermiş olamaz mı? Rowe'un değerlendirmesinde Tanrı'nın belirli şartlar altında nasıl davranması gerektiğine dair bir yargı bulunmaktadır. İnsan tecrübesi ve bilgisinden hareketle Tanrı'nın nasıl yaratması gerektiği, bir amacının olup olmadığı, eğer varsa amacın nasıl olması gerektiğinin insanlar tarafından bilinebileceği varsayılmaktadır. Bu tür varsayımların Tanrı ve insan için kullanılan bazı terimlerin aynı anlamda kullanılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Tanrı'nın mutlak iyilik sıfatı dikkate alındığında, iyilik kelimesi insanlar için ne ifade ediyorsa bunun aynı şekilde Tanrı için de geçerli olacağının varsayılması buna bir örnektir.⁶¹ Burada Tanrı'nın bir kötülüğe izin vermesini gerekçelendirecek bir iyiliğin çok değerli bir iyilik olması gerektiği varsayılmaktadır. Ancak bu türden yargıların tartışma konusu olduğu açıktır. Nitekim kendi başımıza yaptığımız bazı akıl yürütmeler ile Tanrı'nın fiilleri ve sıfatları hakkında sınırlı bir bilgiye ulaşabiliriz. Bu akıl yürütmeler Tanrı hakkında her şeyi tam anlamıyla kavrayacağımızı göstermez. Bazı durumların meydana gelmesinde eğer Tanrı'nın bir amacı varsa O'nun amacının nasıl olması gerektiği konusunda yeterli bir bilgiye sahip olmamız her zaman mümkün görünmemektedir.

İkincisi, Tanrı'nın kötülüklere izin verme sebebi daha büyük iyiliklerin meydana gelmesine olanak sağlamak ise sonuç olarak ortaya çıkacak olan iyilikler, neden şu anda insanlar tarafından bilinmeyen veya kavranamayan iyilikler olmasın ki? Tanrı'nın nitelikleri üzerinde düşünüldüğünde, O'nun amaçladığı birçok iyiliğin insanların epistemik erişimine kapalı olması oldukça olağan bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. Sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın meydana gelmekte olan çoğu şeyi kavrama konusundaki acizliği, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini

61 Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, 50.

haklı kılacak iyiliklerin hâlihazırda bilinmeyen iyilikler olduğunu düşünmek için iyi bir sebep olarak görülebilir.

Bu konuya ek olarak Tanrı'nın bu türden iyilikleri bilinmez ya da bilinemez kılmasının bazı gerekçelerinin olabileceği savunulabilir.⁶² Örneğin, bir fiilin sonucunda ne tür bir iyiliğin elde edileceğinin biliniyor olmasının insanın motivasyonu üzerinde büyük bir etkisinin olacağı düşünülebilir. Bu tür bir durumda insanlar çoğu fiili erdemden ziyade fiiller sonucunda elde edilecek olan fayda veya iyilik için işleyecektir. Bunun ise Tanrı'nın amacına uygun olup olmadığı tartışmalıdır. Ayrıca fiillerin sonucunda ne tür iyiliklerin veya acı ve ızdırapların elde edileceğinin bilinemeyeceğine dair henüz keşfedilmemiş ancak ileride keşfedilmesi muhtemel diğer makul gerekçeler bulunabilir ve bu tür gerekçelerin olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Ancak makul gerekçeler bulunamasa dahi bu, söz konusu türde gerekçelerin olmadığı anlamına gelmemektedir.

Buna karşın Rowe, bilinmesi durumunda "Eğer değil-Q ise yine de P" varsayımının doğru olduğunu düşünmek için iyi bir sebebe sahip olunabileceğini destekleyecek olan bazı gerekçelerin bulunabileceğini ve bu tür gerekçelerin olduğunun kesinlikle göz ardı edilemeyeceğini ileri sürer. Ancak Rowe, böyle bir gerçeği öğrenene kadar, Q yanlış olsa bile P'nin yine de doğru olduğunu düşünmek için iyi bir sebebi-mizin olmadığını düşünür. Buna karşın o, yine de bu türde bir sebebin yokluğunun P'nin Q'yu destekleme eğilimini çürütemeyeceğini savunur.⁶³

Sonuç olarak bu argümanda E1 ve E2'nin gerçekten anlamsız kötülükler olduğunun tam olarak bilineceği veya ka-

62 Ancak bu, Tanrı'nın amaçlarının gerçekten ne olduğunun bilinebileceğini ileri sürmek anlamına gelmemelidir. Neticede savunma geliştirilebileceği önerisi, insanın Tanrı'nın gerçek sebeplerini bilmesinin mümkün olmadığı ancak bu konuda O'nun muhtemel sebeplerinin ne olabileceğinin belirlenebileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

63 Rowe, agm., 125.

nıtlanacağı iddiası yoktur. Rowe da argümanını temellendirmek için kullandığı kötülöklere ağır basan ve bilmediğimiz bir iyiliğın olabileceğini kabul eder. Ancak o, Q'nun doğruluğunu kanıtlayamasak da ona inanmak için rasyonel temellere sahip olduğumuzu iddia eder. Rowe'un varlığını iddia ettiği temeller, P'de gerektirilen düşüncelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Rowe için P'nin doğruluğu Q'nun doğruluğu için bir delil sağlamaktadır.⁶⁴

Ancak P'nin doğru olup olmadığı da tartışma konusudur. P, kısaca bildiğimiz kadarıyla E1 ve E2 gibi kötülük örneklerinin anlamsız olduğunu ileri sürmekteydi. Ancak bazı kötülöklere izin verilmesinin veya engellenmemesinin, insan bilgisi temelinde, haklı bir gerekçesinin olmadığına dair bir yargının, insanın bilgisinin sonsuz olmayıp aksine kısıtlı olduğu gerçeği dikkate alındığında, tartışmaya açık ve şüpheli bir varsayıma dayandığı savunulabilir. Nitekim neden gerekli olduğu kapalı olan bir varsayımdan yola çıkıp gerekliliği daha da tartışma konusu olan bir varsayımın muhtemelen doğru olduğu yönünde bir iddiada bulunarak Tanrı'nın var olmadığı sonucuna varmak da aynı ölçüde şüphelidir. Yukarıdaki gibi bir akıl yürütme ile elde edilen sonuç ise Tanrı'nın varlığına inanan birinin inancında herhangi bir şüpheyne neden olmayabilir.

Mevcut dünyada tecrübesine ve bilgisine sahip olduğumuz iyilikler diğerk bazı muhtemel iyilikler ile ilgili bir fikir verebilir; ancak bu, meydana gelebilecek bütün iyilikler için söz konusu edilemez. İnsanın bilmediğı ancak yine de Rowe'un anlamsız olduğunu iddia ettiği kötülüğün anlamsız olmadığını ortaya koyabilecek bazı iyiliklerin olması elbette mümkündür. Nitekim insanın bilgi açısından sınırlı bir varlık olması bu düşünceye olanak sağlamaktadır. Buna bağılı olarak bizim kavrayışına sahip olduğumuz iyilikler hakkındaki fikrimiz, Rowe'un argümanının birinci öncülüne rasyonel temel sağ-

64 Rowe, agm., 125-126.

lamamaktadır. Daha ziyade P'nin doğruluğu konusunda bilinemeyen bir tavır sergilenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

2.3. Üçüncü Argüman: Bayes Teoremi ve Anlamsız Kötülük

İlk argümanın bazı kötülüklerin muhtemelen anlamsız olduğunu bildiren öncülünü desteklemek için ileri sürmüş olduğu ikinci argümanın zayıf yönlerinin farkına varan Rowe, bu argümanı önemli ölçüde yenilemiştir.⁶⁵ Ancak yine de ikinci argümanın P ve Değil-G öncüllerini ve argümanını desteklemek için verdiği yavru geyik ve küçük kız örneklerini son argümanı için de kullanmaktadır. Buna binaen onun son argümanı aynı zamanda bir önceki argümanı ile büyük bir benzerlik sergilemektedir. Bu bağlamda onun ikinci argümanında kullanmış olduğu öncüller aşağıdaki gibidir:

P. *Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.

Q. Muhtemeldir ki *hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.

Değil-G. O hâlde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.⁶⁶

Rowe'un bu son argümanı ikinci argümanından bazı önemli farklılıklar barındırmaktadır. İlk olarak yeni argümanında Q öncülünü tamamen çıkaran Rowe, bu öncülü çıkarmak ile ikinci argümanında var olan tümevarımsal

65 Rowe'un son argümanı ilk defa "Delilci Kötülük Argümanı: İkinci Bir Bakış" adlı makalesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu argüman sadece adı geçen makale üzerinden sunulacaktır. Rowe'un yeni argümanını ele aldığı ve bazı önemli noktalara açıklık getirdiği diğer çalışmaları ise şunlardır: William L. Rowe, "God and Evil", *Philosophic Exchange*, 28:1 (1997), 5-15; Rowe, "Reply to Plantinga", *Noûs*, 32:4 (1998), 545-552; William L. Rowe, "Grounds for Belief Aside, Does Evil Make Atheism More Reasonable than Theism?", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe (Malden: Blackwell, 2001), 124-137.

66 Rowe, "Evil and Theodicy", 120-121, 126; Rowe, "Ruminations about Evil", 72. Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", 263.

yöntemden vazgeçmektedir. Bunun yanında bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin numuneleri olduğu tezini yeni argümanında değerlendirmeye almamaktadır. Dolayısıyla Rowe, yeni argümanının insanın bilgisi dâhilinde olan iyiliklerin muhtemel bütün iyiliklerin numunesi olduğu varsayımı üzerinde kurulmadığını düşünmektedir. Ayrıca son argümanında, Rowe'da P, G ve Değil-G'nin olasılıklarının yaklaşık olarak belirlenebileceğine dair bir düşünce hâsıl olmuştur. Bu düşüncesini temellendirmek için Rowe'un Bayes Teoremi'ni⁶⁷ kullanması da diğer bir önemli değişikliktir.

P. Bildiğimiz hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.

- 67 Bayes teoremi ismini bir din adamı olan Thomas Bayes'ten (1702-1761) almaktadır. İlk defa Bayes şartlı olasılıklar ile bir algoritma ortaya koymuş ve bunu bilinmeyen bir parametrenin sınırlarını hesaplamak için bir kanıt olarak kullanmıştır. Bayes, şartlı olasılık teorilerini matematiksel olasılık teorileri üzerine yazmış olduğu "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances" makalesinde geliştirmiştir. Bu çalışma günümüzde Bayes teoremi olarak isimlendirilen olasılık hesaplama teorisinin temellerini oluşturan şartlı olasılık teorilerini içermektedir. Detaylı bilgi için bkz: Thomas Bayes, "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 53 (1763), 370; bu teori bir olasılık ve istatistik hesaplama teoremidir. Aynı zamanda "Bayes Kanunu" ve "Bayes Kuralı" olarak da anılmaktadır. Kısacası zikredilen teori, bir olayın/olgunun olasılığını bu olay ile ilişkili daha önceki durumların bilgisi üzerine kurar. Buna örnek olarak; bir mantarın zehirli olması onun yetiştigi yükseklik seviyesine bağlı ise o hâlde Bayes teorisi ile bir mantarın zehirli olup olmadığının olasılığı hangi yükseltide yetiştigi bilgisi ile bu bilgi olmaksızın kurulacak bir olasılık hesabına göre daha doğruya yakın bir şekilde kurulabileceği betimlenebilir. J. Berkson, "Bayes' Theorem", *The Annals of Mathematical Statistics*, 1:1 (1930), 42-56; J. Cornfield, "Bayes Theorem", *Review of the International Statistical Institute*, 35:1 (1967), 34-49; Bayes teoremini teolojik bir meselede kullananların ilki elbette William Rowe'dır. Rowe'dan önce Wesley Salmon bu teoriyi teleolojik argümanın Tanrı'nın varlığı lehine bir delil oluşturmadığını aksine bu argümanın Tanrı'nın varlığına karşı kullanılabileceğini tartışmak için kullanmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Wesley C. Salmon, "Religion and Science: A New Look at Hume's 'Dialogues'", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 33:2 (1978), 143-176.

O hâlde, muhtemeldir ki,

Değil-G. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.⁶⁸

Yukarıdaki argümanı temellendirmek için “Bayes Teoremi”ne başvuran Rowe, bu teorem ile P ve Değil-G öncüllerinin doğru olma ve Tanrı’nın var olma (G) olasılıklarını belirlemeye çalışır. Ancak öncelikli olarak olasılıkları belirlemek için kullanılacak teoremden önemli bir yere sahip olacak olan arka plan bilgisinin (k) neleri kapsayacağını belirlemek gerekir. Buna paralel olarak Rowe, P ve G ile ilgili olasılıkları belirlemede k’ye bağlı kalmaktadır.

Bu amaçla k, kötülük problemi ile gündeme gelen meselelerle kafa yormuş çoğu teist ve ateistin paylaştıkları bilgi ile sınırlandırılmıştır. Buna bağlı olarak k’ye dünyada gerçekleşen kötülöklere (E1 ve E2 de dâhil) ilişkin genel bilginin yanı sıra dünyanın çok miktarda kötölük içerdğine ilişkin bilgi de dâhil edilmiştir. Ayrıca, k’nin dünyanın işleyiş şekli ile ilgili anlayışı, dünyada var olduğı bilinen şeyleri ve bunlarla birlikte gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş pek çok iyilik ile ilgili

68 Rowe, “The Evidential Argument from Evil: A Second Look”, 263; Bayes Teoremi ile yapılan olasılık hesaplamalarında temel bazı kriterler bulunmaktadır. İlk olarak bir şeyin olma olasılığı 0 ile 1 arasında olacağı kabul edilmektedir. Buna göre bir şeyin olma olasılığı 0’a yaklaştıkça azalırken 1’e yaklaştıkça artmaktadır. Burada 0, olayın gerçekleşmeyeceğini 1 ise olayın gerçekleşme ihtimalinin kesin olduğunu göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz: Vedat Çelebi, “Bayes Teoremi Bağlamında Olasılıkçı Bayes Epistemolojisinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28 (2019), 324; Bayes Teoreminde bir hipotezin verilen delil üzerindeki olasılığı; hipotezin önsel (marjinal) olasılığı ile delilin hipotez temel alındığındaki olasılığının çarpımının delilin önsel olasılığına bölünmesi ile elde edilmektedir. Ayrıca burada delilin önsel olasılığı ise (hipotezin doğru olma olasılığı) çarpı (delilin hipotez üzerindeki olasılığı) artı (hipotezin doğru olmama olasılığı) çarpı (delilin hipotezin doğru olmaması üzerindeki olasılığı) formülü ile elde edilmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz: J. Berkson, “Bayes’ Theorem”, *The Annals of Mathematical Statistics*, 1:1 (1930), 42-56; J. Cornfield, “Bayes Theorem”, *Review of the International Statistical Institute*, 35:1 (1967), 34-49.

bilgiyi içereceği varsayılmıştır. Rowe, k'nin Tanrı vardır veya Tanrı yoktur gibi bilgileri içermeyeceğini savunur.⁶⁹

Burada “eğer k böyle anlaşılırsa, Tanrı'nın varlığının olasılığına ne gibi bir değer verilebilir?” sorusuna cevap aranmaktadır. Özetle: k göz önünde tutulursa $Pr(G/k)$ nedir? Rowe'a göre bu soruya verilebilecek ortak bir cevap konusunda uzlaşmaya varmak pek mümkün görünmemektedir. Buna göre birçok ateist düşünür dünyada çok büyük miktarda kötülüğün var olmasının ve E1(Yavru geyik örneği) ve E2 (Küçük kız örneği) gibi insan ve hayvanların maruz kaldığı korkunç ızdırap örneklerinin Tanrı'nın varlığını olasılık dışı kıldığına inanacaktır. Ancak çoğu teist ve bazı ateistler de metafizik alan ile ilgili olduğundan burada olasılık hesaplarında kullanılan çarpanlara bir değer atfetmenin güçlüğüne dikkate sunarak Tanrı'nın varlığına dair bir olasılık hesabının mümkün olmadığı düşüncesiyle bu değerlendirmeye katılmayacaktır. Diğer taraftan çoğu teist dünyanın varlığının (veya dünyadaki düzenin) Tanrı'nın varlığını muhtemel kıldığını tartışabilir. Ancak bazı teist ve ateistler bu değerlendirme ile aynı fikirde olmayacaktır. Yukarıdaki görüşlerin herhangi birini önceden doğru varsaymamak için Rowe, $Pr(G/k)$ 'ye, yani arka plan bilgisi temel alındığında Tanrı'nın var olma olasılığına 0.5 gibi bir değer ve $Pr(\sim G/k)$ 'ye, yani arka plan bilgisi temel alındığında Tanrı'nın yokluğunun olasılığına da 0.5 gibi bir değer tahsis etmektedir. Bu değerleri atfeden Rowe, k'nin yani arka plan bilgisinin kendi başına ne Tanrı'nın varlığını ne de yokluğunu daha olası kılmayacağını garanti altına almaya çalışmaktadır.⁷⁰

Buna karşın Tanrı'nın varlığı metafiziksel alan ile ilgili olduğu için $Pr(G/k)$ 'e, yani Tanrı'nın varlığının geçmişe dair bilgi ve tecrübe (arka plan bilgisi) üzerindeki olasılığına, somut bir değer atfetmenin mümkün olup olmadığı önemli bir tar-

69 Trakakis, *The God Beyond Belief*, 63.

70 Rowe, “The Evidential Argument from Evil: A Second Look”, 265.

tışma konusudur. Ancak burada sorulması gereken temel sorular şunlardır; Rowe olasılık hesabını temellendirmeye çalışırken atfettiği değerlerde ne derece haklıdır? Bir teist için $\Pr(G/k)$ 'ye, yani insanın bilgi ve tecrübesi temel alındığında Tanrı'nın var olma olasılığına ve $\Pr(\sim G/k)$ 'ye, yani Tanrı'nın yokluğunun insanın bilgi ve tecrübesi üzerindeki olasılığına 0.5 gibi bir değer atfetmek mümkün müdür?

Rowe, k'nin sıradan dinî tecrübe ve mistik dinî tecrübe-leri, Tanrı'nın varlığı olasılığını 0.5'in üzerine çıkaracağından dolayı, içermeyeceğini savunur. Nitekim, dinî tecrübe yaşamış bir teist Tanrı'nın varlığına dair daha ikna edici bir delile sahip olacağından, k'ye dayanarak Tanrı'nın var olma olasılığını hesaplamaya çalışmak veya ona karşı Tanrı'nın var olmadığını temellendirmek anlamsız olacaktır. Çünkü Tanrı'nın var olma olasılığı, dinî tecrübe ve arka plan bilgisi koşulları üzerinde 1'e eşit veya buna çok yakın bir değerde olacağından Tanrı'nın var olma olasılığı dinî tecrübeyi yaşayan bir teist için oldukça yüksek olacaktır.

Aynı zamanda k'nin P (*bildiğimiz hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz*) veya $\sim P$ (Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe sağlayacak iyilikler vardır) ve Q'yu (*hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz*) içermeyeceğini savunan Rowe, buna ilaveten k'nin "bilinen iyilikler var olan bütün iyilikleri temsil eden numunelerdir" gibi açık bir iddiayı içermeyeceği değerlendirmesinde bulunur. Ancak, eğer k dünyada gerçekleşen kötülöklere ilişkin genel bilginin yanı sıra dünyanın çok miktarda kötölük içerdiğine dair bir bilgi içeriyorsa, o hâlde k'nin insanın meydana gelmekte olan kötölöklere dair bilgi ve tecrübesinin bir tür sonucu olarak ortaya çıkan P ve Q'yu da içermesi gerekmez mi? Diğer bir ifade ile insanın bildiği iyiliklerin E1 ve E2 gibi kötölöklere haklı çıkarmayacağı düşüncesi, insanın tecrübesinin bir mahsulü olması hasebiyle k'nin içine dâhil edilemez mi? Dolayısıyla

eğer k, E1 (Yavru geyik örneği) ve E2 (Beş yaşındaki küçük kız örneği) gibi kötülükleri içeriyorsa onun P ve Q gibi öncülleri de içermesi gerekecektir, çünkü onlar kısaca anlamsız kötülüğün var olduğunu dile getirmektedir. Bu ise bizim bildiğimiz hiçbir iyiliğin E1 ve E2'ye izin vermeyi haklı çıkarmayacağını dile getiren P'nin temel iddiasıdır.

Yukarıda sunulan değerlendirmelere karşın Rowe, aşağıdaki iki sorunun cevabını bulmaya çalışarak yeni argümanını temellendirme çabasıdadır:

1. P, G'nin olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kılar mı? Yani, $\Pr(G/P\&k) > \Pr(G/k)$ olur mu?
2. P, G'nin olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kılar mı? Yani, $\Pr(G/P\&k) > 0.5$ olur mu?⁷¹

Rowe, birinci soruya cevap bulmak için Bayes Teoremi'nden aşağıdaki sonucun elde edileceğini ileri sürer:

$$\Pr(G/P\&k) = \Pr(G/k) \frac{\Pr(P/G\&k)}{\Pr(P/k)}$$

Rowe,⁷² k ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerden $\Pr(G/k) = 0.5$ olarak belirlemiş olduğunu hatırlatarak eğer $\Pr(P/k) > \Pr(P/G\&k)$ ⁷³ ise, o hâlde $\Pr(G/P\&k) < \Pr(G/k)$ ⁷⁴

71 Rowe, agm., 266.

72 Yukarıdaki denklemi anlatımla açıklayacak olursak; buna göre bir kişinin toplam kanıtı P öncülü ve k (arka plan bilgisi) olduğunda Tanrı vardır önermesinin (G'nin) doğru olma olasılığı; (G'nin k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) çarpı (P'nin G ve k koşulları üzerindeki olasılığının) (P'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığına) bölünmesi ile elde edilmektedir. Burada payda konumundaki ifade aynı zamanda delili görmenin toplam olasılığı olarak ifade edilmektedir. Delilin olasılığının hesaplanması için ise Toplam Olasılık Yasası kullanılır. Bu yasa ile ilgili olarak 169. dipnota bakınız.

73 Bu denklem kısaca; P (*bildiğimiz hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz*) öncülünün sadece k (arka plan bilgisi) koşulu üzerindeki olasılığının, P öncülünün G (Tanrı vardır) ve k koşulları üzerindeki olasılığından daha yüksek olduğunu ifade etmektedir. Bu tür bir denklem eğer Tanrı varsa P öncülünde tasvir edilen durumun olmayacağı varsayımına dayanmaktadır.

74 Bu denklem kısaca; G'nin P öncülü ve k koşulları üzerindeki olasılığının G'nin sadece k koşulu üzerindeki olasılığından daha düşük olduğunu ifade etmektedir.

sonucunun elde edileceğine dikkat çekmektedir. Buradaki genel vurgu, sadece ve sadece eğer P , G 'nin ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kılsa, G 'nin de P 'nin ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kıldığıdır. Bu yüzden Rowe, eğer $\Pr(P/k) > \Pr(P/G\&k)$ olduğunu göstermede başarılı olunursa P 'den ne tür bir çıkarımda bulunulabileceği hakkında önemli bir fikir elde etmiş olacağını dile getirerek k 'den hareketle P 'nin, G 'nin olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kıldığını, yani $\Pr(-G/P\&k) < \Pr(G/k)$ sonucunun çıktığını, iddia eder.

Ek olarak P 'nin G 'nin olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha düşük kıldığını, $\Pr(G/P\&k) < 0.5$, göstermiş olacağını öne süren⁷⁵ Rowe, bu konuda $\Pr(P/k) > \Pr(P/G\&k)$ sonucunun sağlanıp sağlanamayacağını sorar ve cevaben sağlanacağını belirtir. Bunu yapabilmek için, $\Pr(P/G\&k)$ 'yi mütalaa eden Rowe, $\Pr(P/G\&k)$ 'ye sonuçta verdiğimiz değer 1'den az olduğu sürece neticenin fark etmeyeceğini belirtse de yol göstericiliğinden dolayı 0.5 gibi bir değer verir, yani $\Pr(P/G\&k) = 0.5$.⁷⁶ Bu durumda $\Pr(P/k)$ 'nin değerinin belir-

75 Rowe, agm., 267-268.

76 $\Pr(P/G\&k) = 0.5$. Bu kısaca P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz*) öncülünün G (Tanrı vardır) ve k (arka plan bilgisi) koşulları üzerindeki olasılığına 0.5 gibi bir değer atfedildiğini ifade etmektedir. Ancak burada P 'nin arka plan bilgisi ve Tanrı'nın varlığı üzerindeki olasılığına neden 0.5 gibi bir değer atfedildiğinin temellendirilmesi gerekmektedir. Sadece birilerinin görüşlerini önceden doğru veya yanlış varsaymamak, P 'ye 0.5 gibi bir değer atfedilmesi için yeterli bir sebep gibi görünmemektedir. Nitekim Tanrı'nın varlığı üzerinde P 'ye bir olasılık değeri atfedilecek ise bunun ya 0 ya da 1 olması gerekir. Çünkü Tanrı'nın varlığı ya P ile uyumludur ya da uyumsuzdur. Bununla ilgili üçüncü bir seçenek mümkün değildir. Dolayısıyla burada Rowe'un $\Pr(P/G\&k)$ 'ye, yani P 'nin Tanrı'nın varlığı ve arka plan bilgisi üzerindeki olasılığına, 0.5 gibi bir değer vermesine anlam vermek zordur. Yukarıdaki değerlendirme göstermektedir ki $\Pr(P/G\&k)$ 'ye atfedilen her değer kesinlikten ziyade keyfilik içermektedir. Bu durum ise Tanrı'nın varlığının lehine veya aleyhine herhangi bir argümanı savunmaya müsait bir keyfiliğe götürmektedir. Ayrıca bu keyfi varsayımlar olmaksızın yani Bayes Teoremi'nde kullanılacak olan çarpanlara herhangi bir değer atfetmeksi-

lenip belirlenemeyeceği sorusunu dikkate sunar. $Pr(P/k)$ 'nin nihai değerinin ne olduğunu belirlemek mümkün olmadığından dolayı Rowe, en azından 0.5'ten büyük olduğunu belirleyip belirleyemeyeceğimiz konusunu tartışır. O, tartışmanın bir sonucu olarak $Pr(G/k) = 0.5$ ve $Pr(P/G\&k) = 0.5$ 'den hareketle $Pr(P/k)$ 'nin ne olduğunu tam olarak belirleyebileceğimizi iddia eder. Bunu görebilmek için öncelikle eleme kuralının⁷⁷ kullanılması ile $Pr(P/k)$ 'nin 0.25 ve 0.75 arasında bir konumda olduğunu kurulabileceğini iddia eden Rowe, $Pr(P/k)$ 'nin nihai değerini belirlemek için aşağıdaki formülü kullanır:

$$Pr(P/k) = [Pr(G/k) \times Pr(P/G\&k)] + [Pr(\sim G/k) \times Pr(P/\sim G\&k)]^{78}$$

Rowe, $Pr(G/k)$ ve $Pr(P/G\&k)$ 'nin ikisi de 0.5 olduğundan dolayı toplama işleminin sol tarafında 0.25 olduğunu dile getirir. $Pr(\sim G/k) = 0.5$ ve $Pr(P/\sim G\&k)$ de 0 ile 1 arasında bir yerde olması gerektiğinden hareketle toplama işleminin sağ tarafının da 0 ile 0.5 arasında olması gerektiği sonucunu çı-

zin Rowe'un yeni argümanının rasyonel bir şekilde ortaya konulması ve savunulması zordur.

- 77 Bu kural aynı zamanda "Toplam Olasılık Yasası" ve "Alternatifler Yasası" olarak bilinir. Bu kural ile bir olayın olma olasılığını, söz konusu olayın olasılığını hesaplamak için gerekli olan olasılıklar hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadığında, bulmak için kullanılır. Burada olasılığı hesaplanmak istenen olay hakkında yeterli bilgi olmadığından bu olayın olma olasılığını hesaplamak için onunla ilişkili diğer bir olay kullanılır. Bu kurala göre, A ve B şeklinde iki olay ele aldığımızda A hakkında hiçbir şey bilinmediği takdirde onunla ilişkili olan B olayından hareketle A'nın olma olasılığı hesaplanabilmektedir. A ve B dikkate alındığında Toplam Olasılık Yasası'nın formülü şöyle olacaktır: $Pr(A) = Pr(B) \times Pr(A/B) + Pr(\sim B) \times Pr(A/\sim B)$. Detaylı bilgi için bkz: William J. Stewart, *Probability, Markov Chains, Queues, and Simulation: The Mathematical Basis of Performance Modeling* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 18-22; Steven Miller, *The Probability Lifesaver: All the Tools You Need to Understand Chance* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 59-61.
- 78 Burada $Pr(P/k)$ (P'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) ise $(G$ 'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) $\times$ (P'nin G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının) $+$ (değil-G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) $\times$ (P'nin değil-G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) formülü ile elde edilmektedir.

karır. Bundan dolayı Rowe, $\Pr(P/k)$ 'nin, 0.25 ile 0.75 arasında bir yerde olduğunu öne sürer.

$\Pr(G/P\&k)$ 'ye değer verme konusunda daha ileriye gidebileceğimizi düşünen Rowe'a göre, eğer $\Pr(G/k)$ ve $\Pr(P/G\&k) = 0.5$ ise $\Pr(G/P\&k) = 0.333$ olduğu kurulabilir. Ortaya çıkan sonucun ancak $\Pr(P/\sim G\&k) = 1$ olduğu not edildiğinde gösterilebileceğini dile getiren Rowe, bu durumu $P, \sim G$ tarafından gerektirildiğinden dolayı, $\Pr(P/\sim G\&k) = 1$ varsayımı üzerine temellendirmektedir.⁷⁹

Rowe'un yukarıda sunduğu değerlendirmelere, yapılan akıl yürütme tersine çevrilerek karşı çıkılabilir. Diğer bir ifade ile $G, \sim P$ tarafından gerektirildiğinden dolayı $\Pr(G/\sim P\&k) = 1$ olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Rowe'un atfettiği değerlerin tamamen subjektif olduğu görülecektir. Bu nedenle keyfî bir şekilde çarpanlarına bazı değerlerin atfedildiği bir olasılık hesabının sonucu da bağlayıcı olmayacaktır.

Yine de Rowe, şayet $\Pr(G/k)$ ve $\Pr(P/G\&k)$ 'in ikisi de 0.5 ise, $\Pr(P/k) = 0.75$ ise ve $\Pr(G/P\&k) = 0.333$ sonucu ile ve $\Pr(G/k) = 0.5$ ve $\Pr(P/G\&k) < 1$ 'den yola çıkarak P 'nin G 'nin olasılığını sadece düşürmediği aynı zamanda 0.5'in altına indirdiğini iddia eder. Rowe'un atfetmiş olduğu değerler temel alındığında burada iki sonucu birbirinden ayırmamız gerekmektedir. İlki, P 'nin G 'nin olasılığını düşürdüğüdür. Buna göre, Rowe açısından P, G 'nin olasılığını başka türlü olma olasılığından daha düşük kılar sonucu $\Pr(P/G\&k) < 1$ koşullundan dolayı doğru olmak zorundadır; çünkü $\Pr(P/G\&k) < 1$ 'den yola çıkarak $\Pr(P/k) > \Pr(P/G\&k)$ olmaktadır. Ayrıca eğer $\Pr(P/k) > \Pr(P/G\&k)$ sonucunun doğru olduğu varsayıldığında ise $\Pr(G/P\&k) < \Pr(G/k)$ olduğu açıktır.

İkincisi ise P, G 'nin olasılığını 0.5'in altına düşürdüğü iddiasının belli bir derecede Rowe'un $\Pr(G/k)$ 'ye verdiği 0.5 değerine bağlı olduğudur. Çünkü $\Pr(G/k)$ 'nin olasılığı, yeteri

derecede arttırılması durumunda, $Pr(G/P\&k)$ her zaman $Pr(-G/k)$ 'den düşük olmasına rağmen, 0.5'in üstüne çıkacaktır. Rowe, P'nin negatif etkisi dışında, eğer Tanrı'nın varlığı mantıklı bir şekilde olası ise Tanrı'nın varlığı, P'nin negatif etkisi hesaba katıldığında bile daha olası olabileceğini kabul eder.⁸⁰

Rowe'un yapmış olduğu değerlendirmelere karşılık birkaç hususu dikkate sunmak yerinde olacaktır. İlk olarak P öncülünde Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülöklere izin vermesini gerekelendirecek bir iyilik var ise bu iyiliğin insana görünür olması ve insanın söz konusu iyiliğin yeterince değerli bir iyilik olduğunu onaylaması gerektiği vurgulanmaktadır. Aksi bir durumun Tanrı'nın yokluğuna delil sağladığı iddia edilmektedir. Diğer bir ifade ile burada eğer Tanrı varsa O'nun kötülöklere neden izin verdiğini insanlara bildirmesi gerektiği düşüncesi temel alınmaktadır. Ancak Tanrı'nın meydana gelen her bir olaya neden müsaade ettiğini veya kötülöklere engellemek için müdahale etmediğini insanlara bildirmesi gerektiği varsayımının neden gerekli olduğu açık değildir.

İlaveten, eğer P, Tanrı'nın varlığı ile uyumlu ise o hâlde P'nin Tanrı'nın yokluğu üzerindeki olasılığı, yani $Pr(G/\sim P\&k)$, 1'e eşit olmayacaktır. Daha doğrusu bahsedilen değerlendirme hesaba katıldığında Tanrı'nın yokluğunun P'nin doğru olma olasılığı üzerinde herhangi bir etkisinin olmayacağı söylenebilir. Diğer bir ifade ile insanın bildiği hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştıracak düzeyde görünmüyor olması (yani P) Tanrı'nın insanlık için tasarladığı planın bir parçası ise o hâlde $Pr(P/k) > Pr(P/G\&k)$ çıkarımı doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Aynı şey $Pr(G/P\&k) < Pr(G/k)$ değerlendirmesi için de geçerlidir. Bu durum olasılık hesabında yeni bir delil olarak kullanıldığında Tanrı'nın var olma olasılığı oldukça yükselmiş olacaktır. Buna karşın Rowe, burada P'nin Tanrı'nın varlığı üzerinde negatif bir etkiye sahip olacağına kesin gözüyle bakmaktadır.

Ancak yine de Rowe, $\Pr(G/k) = 0.5$ ve $\Pr(P/G\&k) < 1$ olduğundan aşağıdaki iki önemli meseleyi de kanıtladığını iddia eder:

1. $\Pr(G/P\&k) < \Pr(G/k)$
2. $\Pr(G/P\&k) < 0.5$

Mevcut argümanında P'nin $\sim G$ 'yi muhtemel kıldığını savunan Rowe, G'nin olasılığının arka plan bilgisi üzerinden 0.5 olmasından yola çıkarak P'nin $\sim G$ 'yi G'den daha olası kıldığı ile ilgili ikna edici bir argümanın var olduğunu öne sürer. Buna binaen, Rowe, P'nin sadece G'nin olma olasılığını başka türlü olma olasılığından daha düşük kıldığına değil; aynı zamanda G'nin olasılığını $\sim G$ 'in olasılığından daha düşük kıldığına inanmada da haklı gerekçelere sahip olduğumuzu düşünür. Ancak bu hususta, P'nin $\sim G$ 'ye sağladığı desteğe daha derinden bakmamız gerekmektedir.⁸¹

P'nin doğru olduğuna inanmak için bazı önemli gerekçelerin olduğunu öne süren Rowe'un konuya dair dile getirdiği en önemli sebep, bilinen bazı iyilikler üzerinde düşünüldüğünde bu iyiliklerin ya Tanrı'nın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı gösterecek kadar iyi olmadığına ya da Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermek zorunda kalmaksızın gerçekleştirebileceği iyilikler olduğunun kesin olmasa da kuvvetle muhtemel olduğunun görülebileceğidir. Neticede Rowe, bilinen çeşitli iyiliklerin E1 ve E2 gibi korkunç kötülöklere izin vermeyi haklı gösterebilecek kadar iyi olmadıklarının görülebileceğini iddia eder. Dahası, ona göre, bilinen ve E1 ve E2'yi meşrulaştıracak düzeyde büyük görünen iyiliklerin üzerine derinlemesine düşünüldüğünde bunların kişiyi her şeye gücü yeten bir varlığın bu iyilikleri E1 veya E2'ye izin vermeksizin gerçekleştirebileceğinin çok daha muhtemel olduğu sonucuna götürür.⁸²

81 Rowe, agm., 270; Rowe, "Reply to Plantinga", 546.

82 Rowe, agm., 276-277.

Rowe, Q'yu bu argümanından çıkarmakla argümanın “bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin numuneleri olduğu” tezi üzerine kurulmadığını savunmaktaydı. Ancak yeni argüman üzerinde düşünüldüğünde P öncülünden Değil-G sonucunun öyle hemen elde edilemeyeceği açıktır. Bu tez her ne kadar bir öncül ile desteklenmemiş olsa da P'den Değil-G sonucunun elde edilmesi Q çıkarımının gerektirilmiş olmasına bağlıdır. Dolayısıyla yeni argümanında bilinen iyiliklerin bazılarının E1 ve E2'yi haklı çıkarmayacağından hiçbir iyiliğin E1 ve E2'yi haklı çıkarmayacağı açık bir şekilde belirtilmemiş olsa da varsayılmaktadır.

Buna karşın Rowe, bu argümanın gücünü, insanın düşünebileceği iyiliklerin hiç birisinin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülükler için vermesine haklı bir gerekçe olarak sunulmasının düşünölemeyeceğinden elde ettiği kanaatindedir. O, yapılan bütün mülahazaların P'nin ~G'yi olası kıldığına önemli ölçüde destek sağladığını ileri sürerek teizme karşı oluşturduğu son argümanının güçlü temellere dayandığı düşüncesindedir.⁸³ Nitekim Rowe, P'nin doğru olduğunu kanıtlamak için hiçbir yol bilmediğini ancak çoğu iyiliğin E1 ve E2 gibi kötülükleri haklı çıkarmada yetersiz kaldığı ile ilgili bilgisinin, Tanrı'nın çoğu iyiliği E1 ve E2 gibi kötülükler için vermesizin gerçekleştirebileceğinin ve teodiselerin başarısızlığının P'nin doğru olduğuna sebep sağladığını düşünmektedir. Buna karşın, konu ile ilgili tartışmalara katılanların çoğu, Rowe'un ileri sürmüş olduğu argümanlardan ilkinin en açık ve güçlü argüman olduğunu düşünmektedirler.⁸⁴

Sonuç olarak Rowe, yeni argümanında arka plan bilgisinin k ile sınırlandırılması ve kendisinin bazı denklemlere atfetmiş olduğu değerlerin kabul edilmesi durumunda P'nin teiz-

83 Rowe, agm., 282; Rowe, “Reply to Plantinga”, 551.

84 William Hasker, “All too Skeptical Theism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 68:1/3 (2010), 16; Alvin Plantinga, “Degenerate Evidence and Rowe's New Argument from Evil”, *Noûs*, 32:4 (1998), 533.

me karşı yeni bir kanıt olarak sunulabileceğini düşünür. Ona göre bu yeni kanıt teizmin *posterior* (sonsal/koşullu)⁸⁵ olasılık değerini düşürmektedir. Böylece o, kötülükler ve iyilikler ile ilgili bilgimizden ve P'ye inanmak için ortaya koyduğu sebeplerden yola çıkarak teizme inanmanın, teizmin doğru olduğuna dair güçlü delillerin bulunamaması durumunda, irrasyonel olduğunu iddia etmektedir.⁸⁶

Bu argümandaki en önemli unsur arka plan bilgisidir. Arka plan bilgisine nelerin dâhil edilip edilmeyeceğine bağlı olarak delil olarak sunulması muhtemel önermeler de değişecektir. Delil olarak sunulacak önermelerle birlikte olasılık hesabının sonucu sürekli değişecektir. Bu gibi karışıklıkları ortadan kaldırmak için Rowe k'yi kötülük problemi ile gündeme gelen meselelerle kafa yormuş çoğu teist ve ateistin paylaştıkları bilgi ile sınırlandırmıştır. Buna bağlı olarak k'ye dünyada gerçekleşen kötülüklere (E1 ve E2 de dâhil) ilişkin genel bilginin yanı sıra dünyanın çok miktarda kötülük içerdiğine ilişkin bilgi dâhil edilmiştir. Ayrıca, k'nin dünyanın işleyiş şekli ile ilgili anlayışı, dünyada var olduğu bilinen şeyleri ve bunlarla birlikte gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş pek çok iyilik ile ilgili bilgiyi içereceği varsayılmıştır.

Rowe'un arka plan ile ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında k'nin neden olasılık hesabında ek bir delil olarak sunulan P öncülünü içermeyeceği tartışmalıdır. Çünkü k'nin gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş pek çok iyilik ile ilgili bilgiyi içerdiğinin varsayılması durumunda, bu iyiliklerin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağı değerlendirmesini de içermesinin muhtemel olduğunu dikkate sunmak gerekmektedir. Bu durumda

85 Sonsal olasılık Bayesçi istatistiklerde tesadüfi bir olayın veya belirsiz bir önermenin ilgili kanıt veya arka plan dikkate alındıktan sonra verilen koşullu olasılıklardır. Buradaki en önemli unsur ilgili delilin dikkate alınmasıdır.

86 Trakakis, *The God Beyond Belief*, 67.

P'nin olasılık hesabında Tanrı'nın varlığına karşı negatif etkisinin olduğu şüpheli bir hâl almaktadır.

İlaveten Bayes Teoremi'yle doğru olma olasılığı hesaplanan olgunun lehine veya aleyhine elde edeceğimiz her yeni delil, argümanın sonucuna doğrudan etki edecektir. Dolayısıyla sorulması gereken en önemli sorulardan birisi lehte veya aleyhte delil olarak sunulanların delilin tamamı olup olmadığıdır. Rowe'un argümanında kullandığı P öncülünün, olasılık hesabındaki yegâne delil olup olmadığı hususu üzerinde durulması gerektiği söylenebilir. Buna karşın bir teist, Tanrı'nın var olması durumunda dünyamızda bir düzenin olma olasılığının düzensizlikten daha yüksek olacağını dikkate sunarak dünyamızdaki düzenin varlığını Rowe'un olasılık hesabına yeni bir delil olarak eklemesi, Tanrı'nın var olma olasılığını yükseltecektir. Teistler tarafından olasılık hesabına eklenecek her yeni önerme (delil), Tanrı'nın var olma olasılığını biraz daha yükseltecektir. Olasılık hesabına teizm lehine sunulacak önermelere (delillere) örnek olarak şunlar verilebilir: A- insanının sınırlı bir varlık olması sebebiyle Tanrı'nın sebeplerini kavrayamayacak olması, B- Mevcut dünyadaki iyilik miktarının totalde kötülük miktarından fazla olması, C- Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen argümanlar.

Arka plan bilgisine ek olarak sunulacak her bir yeni delilin olasılık hesabının sonucuna doğrudan etki edeceği söylenebilir. Dolayısıyla Bayes Teoremi ile sunulan argümanın sonucunun kişinin epistemik durumuna göre değişkenlik göstereceği belirtilebilir. Netice itibarıyla bir ateist için Bayes Teoremi aracılığıyla kurulan argümanda Tanrı'nın yokluğunun olasılığı yüksekken, bir teist açısından Tanrı'nın varlığı olasılık hesabı üzerinde 0.5'ten yüksek olacaktır. Yine de burada sunulan olasılık hesabı sonucunda kesin bir sayısal değerin elde edileceği iddiası reddedilebilir.

2.3.1. Bayes Teoremi ve İkinci Argüman

Rowe, Bayes Teoremi aracılığıyla sadece yeni bir argüman ortaya koymamış aynı zamanda son argümanından çıkarmış olduğu Q çıkarımının da doğruluk olasılıklarının hesaplanabileceğini düşünmüştür. Bu bağlamda Bayes Teoremi ile ikinci argümanında yer alan Q öncülüne ilişkin aşağıdaki iki soruyu şöyle değerlendirmektedir:

1. P, Q'nun olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha yüksek kılar mı? Yani, $\Pr(Q/P\&k) > \Pr(Q/k)$ olur mu?
2. P, Q'nun olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kılar mı? Yani, $\Pr(Q/P\&k) > 0.5$ olur mu?

Birinci soruya olumlu bir cevap veren Rowe, ikinci soruya olumlu cevap bulmadaki bir güçlüğü dile getirmektedir. Ancak eğer P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz*) ve Q (*Hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz*) zaten arka plan bilgisine dâhil ise bunların olasılık hesabına herhangi bir etkisinin olmayacağı açıktır. Yine de Rowe, Bayes Teoremi'nin $\Pr(Q/P\&k)$, yani P ve k koşulları temel alındığında Q'nun olasılığı, hakkında bize ne dediğini dikkate almamız gerektiğini belirtir. Bayes Teoremi'ne göre,

$$\Pr(Q/P\&k) = \Pr(Q/k) \frac{\Pr(P/Q\&k)}{\Pr(P/k)}$$

Yukarıdaki denklemden⁸⁷ yola çıkarak iki sorunun cevaplandırılabilmesine inanan Rowe, ilk olarak herkesin

87 Yukarıdaki denklemi anlatımla açıklayacak olursak; buna göre bir kişinin toplam kanıtı P (*bildiğimiz hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz*) öncülü ve k (arka plan bilgisi) olduğunda Q (*hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz*) öncülünün doğru olma olasılığı; (Q'nun sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) çarpı (P'nin Q ve k koşulları üzerindeki olasılığının) (P'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığına) bölünmesi ile elde edilmektedir.

$\Pr(Q/P\&k) < 1^{88}$ olduğunu kabul edeceğini belirtir.⁸⁹ Çünkü bazı teist düşünürler için $\Pr(Q/P\&k)$ 'nin 0.5'ten daha az olduğunu düşünmemek için hiçbir sebep yoktur. Rowe Q, P'yi gerektirdiğinden $\Pr(P/Q\&k) = 1^{90}$ olduğunu ileri sürmekte ve $\Pr(Q/P\&k) < 1$ ve $\Pr(P/Q\&k) = 1$ olduğundan dolayı $\Pr(Q/k) < \Pr(P/k)$ sonucunun çıkacağını iddia etmektedir.

Arka plan bilgisinin (k), P'yi gerektirmediğini ve bu yüzden $\Pr(P/k)$ 'nin 1'e eşit olmadığını belirten Rowe, $\Pr(P/Q\&k) = 1$, $\Pr(Q/k) < \Pr(P/k)$ ve $\Pr(P/k) < 1$ 'in birleşiminden $\Pr(Q/P\&k) > \Pr(Q/k)^{91}$ sonucunun çıkacağını dile getirir. Rowe'a göre sadece yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında birinci soru için kesin bir cevaba ulaşılmaktadır. Buna göre P, Q'nun olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha yüksek kılmaktadır. Rowe, sonuç olarak, $\Pr(Q/P\&k) < 1$ ve $\Pr(P/k) < 1$ olduğundan dolayı aşağıdaki neticeye ulaşacağımızı savunur:

$$\Pr(Q/P\&k) > \Pr(Q/k)$$

Burada dikkat edilmesi gereken ve Rowe'un göz ardı etmiş olduğu en önemli meselelerden bir tanesi Q, (*hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) çıkarımı P (*bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülünü gerektirse bile arka

88 Bu formülasyon kısaca; Q çıkarımının P ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1'den düşük olacağını ifade etmektedir.

89 Rowe, agm., 266.

90 Bu formülasyon kısaca P öncülünün Q çıkarımı ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1'e eşit olacağını ifade etmektedir. Buna göre P sadece Q ve k dikkate alındığında kesin olarak doğrudur.

91 Bu formülasyon kısaca; Q çıkarımının P öncülü ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının Q'nun sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığından daha yüksek olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla burada P öncülü Q'nun doğru olma olasılığını arttıran bir delil olarak gösterilmektedir.

plan bilgisinin P'yi gerektirmeyebileceğidir. Bu durumda P'nin arka plan bilgisi üzerindeki olasılığı 1'e eşit olamayacağından dolayı P'nin Q ve k üzerindeki olasılığının da 1'e eşit olmaması gerekir. Ayrıca Q zaten P'ye dayandırılan bir öncül olduğundan onun P'nin doğruluğuna dair negatif veya pozitif bir etkisi olmayacaktır. Dolayısıyla Rowe'un $Pr(P/Q \& k)$ 'ya atfetmiş olduğu değer onun daha önce sahip olduğu inanç kümelerine bağlı olduğundan sübjektiflik içermektedir. Kişinin epistemik durumuna bağlı değerler üzerinden yapılan olasılık hesaplarının ne kadar bağlayıcı olacağı ise tartışmalıdır.

İkinci soruya gelince yani "P, Q'nun olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kılar mı?" sorusu Rowe'un ikinci argümanında olumlu yanıt verdiği bir soruydu. Ancak üçüncü argümanı için bu görüşünün yetersiz olduğunu dile getiren Rowe, önceki yazılarında P'den Q çıkarımının "şayet bilinen iyilikler var olan bütün iyiliklerin temsilcileri ise" desteklenmiş olacağını savunmaktaydı. Ancak insanın bahsedilen türde bir varsayımda bulunabilmesi için onun her şeyi bilen bir varlık olması gerekmektedir. Bunu dikkate alan Rowe, ikinci argümanının zayıf olduğunu düşünmektedir.⁹² O, bu argümanı tamamen terk edeceğini ve P'nin, Q'nun doğru olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kıldığını düşünmek için daha iyi bir argüman olduğunu düşündüğü yeni bir argüman vereceğini dile getirir.⁹³

92 Nick Trakakis Rowe'un bu konuda yanlış anlaşıldığını ve aslında yukarıdaki tartışmalardan da anlaşılacağı üzere bu ikinci argümanının zayıf olduğunu belirtmediğini iddia etmektedir. O, Rowe doğru okunduğunda onun P'den Q çıkarımını veya bundan yola çıkılarak oluşturulan argümanı terk etmediğini sadece argümanını yenilediğini ileri sürmektedir. Trakakis, *The God Beyond Belief*, 69. Rowe'un ikinci argümanını yenilediği doğrudur. Ancak son argümanını ortaya koymuş olduğu makalesinde açık bir şekilde ikinci argümanının zayıf olduğunu dolayısıyla bu argümanı terk edip yeni argümanı savunacağını belirtmektedir. Rowe, agm., 267.

93 Rowe, agm., 267.

Rowe, yeni argümanını Bayes Teoremi yardımıyla $\Pr(Q/P\&k) > 0.5$ olduğunu göstermeye çalışırken $\Pr(Q/P\&k)$ ile ilgili ilk formüle yeniden başvurur:

$$\Pr(Q/P\&k) = \Pr(Q/k) \frac{\Pr(P/Q\&k)}{\Pr(P/k)}$$

Rowe'un atfetmiş olduğu değerler temel alındığında $\Pr(P/Q\&k) = 1$ olduğundan dolayı bu formülden atılabilir ve böylece aşağıdaki sonuç elde edilmiş olur:

$$\Pr(Q/P\&k) = \frac{\Pr(Q/k)}{\Pr(P/k)}$$

Rowe, daha önceki $\Pr(G/k) = 0.5$ ve $\Pr(\sim G/k) = 0.5$ koşullarına bağlı kalarak ve eleme kuralını kullanarak $\Pr(Q/k)$ 'nin değerinin belirlenebileceğini iddia etmiş ve böylece aşağıdaki formüle ulaşılacağını öne sürmüştür:

$$\Pr(Q/k) = [\Pr(G/k) \times \Pr(Q/G\&k)] + [\Pr(\sim G/k) \times \Pr(Q/\sim G\&k)]$$

Yukarıdaki formüldeki⁹⁴ toplama işleminin sol tarafında 0.5×0 olduğunu, çünkü $(G\&k)$ birleşiminin Q'nun yanlış olmasını gerektirdiğini düşünen Rowe, ayrıca toplama işleminin sağ tarafında 0.5×1 olduğunu çünkü Q'nun $\sim G$ tarafından gerektirildiğini iddia eder. Rowe, bu yüzden $\Pr(Q/k) = 0.5$ olduğunu savunur. Ancak burada sunulan varsayım tartışmalıdır. Çünkü gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu düşünen bir teist için Tanrı'nın varlığı (G), Q'nun yanlış olmasını değil de doğru olmasını gerektirmektedir. Ancak Q ya Tanrı'nın varlığı ile uyumludur ya da uyumsuzdur. Her iki durumda da $\Pr(Q/k)$ ⁹⁵ çarpanına 0.5 değer atfedilmesi olanaksızdır. Buna

94 Q (hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün sadece k (arka plan bilgisi) koşulu üzerindeki olasılık değeri (G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) $\times$ (Q'nun G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) + (Değil-G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) $\times$ (Q'nun Değil-G ve k koşulları üzerindeki olasılığı) formülü ile elde edilmektedir.

95 Bu formül Q çıkarımının sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığını ifade etmektedir.

karşın Rowe, daha önce $\Pr(P/G\&k)$ 'ye⁹⁶ verilen 0,5 değerinin kabul edilmesi durumunda $\Pr(Q/P\&k) = 0,666$ ⁹⁷ ile birlikte $\Pr(P/k) = 0,75$ ⁹⁸ olduğunu varsayar. Yukarıda sunulan argümanın dışında $\Pr(P/k) > \Pr(Q/k)$ sonucunun aşikâr olduğunu iddia eden Rowe, böylece $\Pr(P/k) < 1$ ve $\Pr(Q/k) = 0,5$ 'ten⁹⁹ yola çıkarak $\Pr(Q/P\&k) > 0,5$ ¹⁰⁰ sonucuna varır.¹⁰¹

Rowe, $\Pr(G/k) = 0,5$ ve $\Pr(P/G\&k) < 1$ 'den yola çıkarak argümanındaki önermeler listesine $\Pr(Q/P\&k) > 0,5$ 'in de eklenebileceğini iddia etmektedir. Rowe, Bayes Teoremi kullanılarak sunulan argümanın P (*bildiğimiz hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz*) öncülünün, Q (*hiçbir iyilik her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz*) çıkarımının olasılığını sadece başka türlü olma olasılığından daha yüksek kılmadığını aynı zamanda olma olasılığını olmama olasılığından da daha yüksek kılacağı ile ilgili daha önce bahsettiği argümandan daha iyi bir argüman olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰²

Yukarıda sunulan denklemlere bakıldığında, yine Rowe'un denklemlerdeki çarpanlara bazı subjektif değerler atfettiği görülecektir. Nitekim Tanrı'nın varlığı meselesinde Bayes Teoremi'nde kullanılan deliller ve verilen değerler kişinin epis-

96 Bu formül P öncülünün Tanrı'nın varlığı ve arka plan bilgisi koşulları üzerinde doğru olma olasılığı anlamına gelmektedir.

97 Bu formüle göre Q çıkarımının P öncülü ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığı 0,666'ya eşittir.

98 Bu formüle göre P'nin sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığı 0,75 eşittir.

99 Bu formül kısaca P'nin sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığının 1'den küçük olduğu ve Q çıkarımının sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığının 0,5 olduğunu bildirmektedir.

100 Bu formüle göre Q çıkarımının P öncülü ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığı 0,5'ten büyüktür.

101 Rowe, agm., 269.

102 Rowe, agm., 269.

temik durumuna dayanmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu bir olasılık teorisi dikkate alınarak hesaplandığında kişinin sahip olduğu toplam inanç kümesi ve konuya dair sunacağı deliller önemli bir rol oynamaktadır. Buna karşılık metafiziksel alan dışında kalan bir olayın veya olgunun olasılığı hesaplandığında denklemdeki çarpanlara atfedilen değerler kişinin epistemik durumundan ziyade olay ile ilişkili diğer durumlar dikkate alınmaktadır. Buradan hareketle bir olayın olma olasılığına dair bir hesap yapılır ve olayın gerçekleşme olasılığına dair sunulan sonucun da doğru olmaya yakın olduğu söylenebilir. Ancak, Tanrı'nın varlığı meselesinde durum tamamen farklıdır. Burada çarpanlara kesin değerlerin atfedilmesi neredeyse imkânsızdır. Buna karşın kişinin Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için sahip olduğunu düşündüğü delillerden hareketle yapacağı bir olasılık hesaplaması, sadece kendisinin daha önceden sahip olduğu inancını teyit ettirmek için kullandığı düşünülebilir. Dolayısıyla bu durum olasılık hesabı temelinde geliştirilen argümanın genel geçer olmadığına dair bir dayanak oluşturmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın yokluğunu belirlemek için kurulan olasılık hesabı, bir teistin kendi inanç kümesi ve sahip olduğu deliller dikkate alındığında farklı bir sonuç verecektir.

Sonuç olarak Rowe'un mevcut bölümde yer alan ikinci argümanında P'den Q'ya tümevarımsal bir yol ve Q'dan ~G'ye de tümdengelimsel bir yol izlenerek bir argüman inşa edilmekteydi. Ancak üçüncü argümanda yapmış olduğu tartışmalardan yola çıkarak, özellikle P'den Q çıkarımını yaparken sahip olduğu inancını kaybetmesiyle Rowe, Q'yu son argümanından tamamen çıkarmakta ve direkt olarak P'den ~G'ye geçerek argümanını bir hayli basitleştirdiğini düşünmektedir.¹⁰³

103 Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 88.

2.4. İlimli Rowe

Şimdiye kadar sunduğu argümanlardan sonra, teizme karşı yine de ılımlı bir tutum sergileyen Rowe, teistik inanç doğru olmasa da teistlerin inançlarıyla ilgili makul temellere sahip olabileceklerini dile getirir. Böylece Rowe, teizme karşı tam bir reddiyeci tavır sergilememiş aksine kendi argümanına karşı geçerli olduğunu düşündüğü bir itiraz ileri sürmüştür. Bu yönde kendisi ilk argümanının birinci öncülüne yönelik ileri sürülebilecek en etkili itirazın “G. E. Moore Değiştirmesi” olarak adlandırılan itiraz yöntemi olduğunu dile getirir. Bahsedilen yöntem ile bir argüman tam tersi ile cevaplandırılmaya çalışılır. Kısaca “1, 2, o hâlde 3” gibi bir argümanın olduğunu düşünelim. Moore Değiştirmesi’ne göre, direkt olarak 1’e karşı tartışmak yerine ilk argümanın sonucunun reddi ile başlayan, ikinci öncülü aynı şekilde kabul eden ve sonuç olarak birinci öncülün reddi ile sona eren yani, “Değil-3, 2, o hâlde Değil-1” gibi yeni bir argüman¹⁰⁴ geliştirilerek orijinal argümana itiraz yönlendirilmektedir.

Yukarıdaki iki argüman karşılaştırıldığında eğer birinci argüman geçerli ise ikinci argüman da geçerli olmak durumundadır. İki argümanın da ikinci öncülleri aynıdır ve onlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusu ise argümanların birinci öncülleri ile ilgili bir durumdur. Bu bağlamda Moore Değiştirmesi, Rowe’un ilk argümanına uygulandığında şöyle bir argüman ortaya çıkmaktadır:

Değil-3. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir Tanrı vardır.

2. Eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede veya daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler.

104 Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, 339.

Değil-1. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde veya daha kötü bir kötülüğe izin vermeksizin önleye bileceği şiddetli acı ve ızdırap örnekleri yoktur.¹⁰⁵

Burada 1 ve 2'den 3 sonucunu çıkaran ateizm lehine olan argüman ve Rowe'un teistin en iyi cevabı olduğunu düşündüğü (Değil-3) ve (2)'den (Değil-1) sonucuna varan argüman olmak üzere iki argümana sahibiz. Rowe, teistin yukarıdaki cevaptan yola çıkarak ateizm lehine olan argümanın birinci öncülünün reddi için rasyonel temellere sahip olabileceğini ve böylece teistin ortaya koymuş olduğu argümanın birinci öncülü reddetmek için rasyonel temellere sahip olmak ile ateizm lehine olan argümanın hatalı olabileceğini kabul etmektedir.¹⁰⁶ Bütün mülahazalar sonucunda Rowe, bir ateistin teistlerin inançlarının rasyonelliği ile ilgili nasıl bir pozisyon alması gerektiğini tartışır. Bu bağlamda teizme karşı dostane bir tavrın (dostane ateizmin¹⁰⁷) en makul tavır olduğunu düşünmektedir. Bir inanca sahip olmak için o inancın doğru olmak zorunda olmadığını ileri süren Rowe'a göre dostane ateizm, teistin Tanrı'nın var olduğuna inanmada rasyonel olarak haklı olduğu görüşünü savunmak ile onun doğru bir inanca sahip olduğunu düşünmeye kalkışmamaktadır. Onun

105 Rowe, agm., 339; Moore Değiştirmesi sonucu elde edilmiş olan bu yeni argüman aynı zamanda şu şekilde sadeleştirilebilir: *Değil-3*: Tanrı vardır, 2: Tanrı var ise anlamsız kötülük yoktur. O hâlde, *Değil-1*: Anlamsız kötülük yoktur.

106 Rowe, agm., 339.

107 Rowe bir ateistin teizme karşı takınabileceği üç ana pozisyonun olduğunu belirtir. Birincisi teistik Tanrı'nın var olduğuna inanmakta hiç kimsenin rasyonel olarak haklı olmadığını (doğrulanmadığını) savunan ve Rowe'un "dostane olmayan ateizm" olarak isimlendirdiği pozisyonudur. İkincisi, teistin Tanrı'nın var olduğuna inanmakta hiç kimsenin rasyonel olarak haklı olduğu veya olmadığı yönünde hiçbir inanca sahip olmayan ve Rowe'un "kayıtsız (ilgisiz) ateizm" olarak adlandırdığı pozisyonudur. Son olarak bazı teistlerin Tanrı'nın var olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklı olduğunu savunan görüşü de Rowe, "dostane ateizm" olarak isimlendirir ve bu pozisyonu savunmak için tartışır. Rowe, agm., 339.

yapmaya çalıştığı şey, ateistin reddettiği ve reddetmede rasyonel olarak haklı olduğuna ikna olduğu bir inanç için teistin de rasyonel temellere sahip olduğu kanaatidir. Rowe böylesi bir görüşün muhtemel olduğunu iddia eder ve bu durumu bir örnek ile açıklar:

Arkadaşlarının, senin Hawai'ye giden bir uçağa bindiğine ve uçağın havalandığına dair bir bilgiye sahip olduklarını varsayalım. Kalkıştan saatler sonra arkadaşların uçağın denize düştüğü haberini alıyorlar. 24 saat süren aramalar sonucunda hiçbir kurtulan bulunamıyor. Bu şartlar altında arkadaşların senin de öldüğüne inanmakta rasyonel olarak haklıdırlar. Ancak senin, can yeleğini giyip uçaktan çıktığın ve arama uçaklarının neden henüz yerini saptayamadığını merak ettiğin için kendi ölümüne inanmanın rasyonel olmadığı açıktır.¹⁰⁸

Yukarıdaki örnekte ateistlerin teistik tanrı anlayışını reddettikleri ve bunda mantıksal olarak haklı olduklarına ikna oldukları vurgusu bulunmaktadır. Bunun yanında teistin de Tanrı inancına sahip olmak için kendince rasyonel temellere sahip olabileceği vurgulanmaktadır. Rowe, bu düşüncenin mümkün olduğunu; çünkü bir teistin var olan argümanlardan hareketle Tanrı'nın varlığına inanmayı mantıksal olarak temellendirebileceğini belirtir. Rowe, ateistler için yanlış olsa da teistlerin ileri sürdüğü argümanların onların Tanrı inancına sahip olmaları için yeterli olabileceğini savunur.¹⁰⁹ Burada zikredilen tutumu, agnostisizm olarak tasvir etmek yanlış

108 Rowe, agm., 340; Buradaki örneğe benzer olarak şöyle bir örnek de belirtilebilir: Elektrik çarpması sonucu hayatını kaybettiği düşünülen bir kişi defnedildikten sonra toprağın onun elektriğini çekmesi sonucu kişinin tekrar canlanması muhtemeldir. Gerçek hayatta buna benzer birkaç olaya rastlanmıştır. Bu durumda olan bir kişi ölmediğini bilmektedir ve ölmediğine dair rasyonel temellere sahiptir. Ancak tabut içerisinde defnedilmiş olduğu için bunu başkalarına bildirememektedir. Onu defneden kişiler de onun öldüğünü düşünmektedirler. Ve onun öldüğüne dair bazı rasyonel temellere sahiptirler. Fakat tabuttaki kişi ölmediğini onu tabut ile defnetmiş olanlara kanıtlayamamaktadır. Ancak kendisi ölmediğine dair rasyonel temellere sahiptir. Rowe'un konuya dair düşüncesi bir nevi burada sunulan örnek ile benzeşmektedir.

109 Rowe, agm., 340.

olaçaktır.¹¹⁰ Çünkü burada hangi düşüncenin doğru olduğunun bilinemeyeceği iddiasından ziyade herkesin sahip olduğu düşünce için kendisini ikna edebilecek veya onu rasyonel olarak temellendirebilecek düzeyde birtakım delillere sahip olabileceği kanaati vardır. Ayrıca onun ileri sürmüş olduğu argümanın ateizmin lehine olması da bahsedilen düşünceyi desteklemektedir.

Ancak dostane ateizm teorisinde ve onu desteklemek için verilen örnekte önemli bir açık vardır. Zira örneğe bakacak olursak denize inen uçağın yolcularından herhangi birisinin 24 saat içinde bulunamamış olması, yolcuların ölmüş olduğu anlamına gelmemektedir. İlk olarak, kazanın gerçekleşmesi sonucu yolcuların ölmüş olma olasılıkları çok yüksek olabilir. Ancak bütün yolcuların ölmüş olduğunu söylemek sadece bir tahminde bulunmak anlamına gelir. Bu konuda bir tahminde bulunmak ise olayın gerçek anlamda vuku bulduğu anlamına gelmemektedir. İkinci olarak burada Rowe'un dostane ateizm ile asıl kastettiği, teizmin doğru olabileceği ihtimali değil sadece teistin, ateistlerin yanlış olduğunu bildiği bir inanca sahip olmak için rasyonel temellere sahip olabileceğidir. Diğer bir ifade ile Rowe'un söyleminde yanlış bir inancın da rasyonel temellere sahip olabileceği vurgusu vardır. Bu noktada asıl sorulması gereken soru yanlış bir inancın rasyonel temellere sahip olabilmesinin mümkün olup olmadığıdır.

Teistler lehine söylemek zorunda kaldığı bu ifadelere Rowe'u sevk eden gerçek sebep nedir? Muhtemelen olasılık hesaplarında denklemin istediği gibi sonuçlanmamasıdır. Tanrı'nın varlığı konusunda olasılık hesaplarının ona kesin bir sonuç vermediğini görmesi, Rowe'u yumuşak bir geçişle teistlerin de kendilerini ikna etmeye yetecek argümanlara sahip olabilecekleri sonucuna ulaştırmış olmalıdır. Aslında

110 Agnostisizme dair geniş bir tartışma için bkz. Nesim Aslantatar, *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2022).

burada Rowe'dan beklenen şuydu: ateizm bütün rasyonellik iddialarına rağmen Tanrı'nın varlığını savunan teistleri susturabilecek kesin argümanlara sahip değildir. Bunu yapmak yerine Rowe, ateistlerin adeta lütufta bulunarak teistlerin kendilerince haklı olabilecekleri söylemini geliştirdiğini görüyoruz.

Özetle, bu bölümün temel tartışma konusunu Rowe'un ateizm lehine ileri sürdüğü argümanlar oluşturmaktadır. Tanrı'nın varlığı aleyhine üç argüman ileri süren Rowe, neticede argümanlarını bazı kötülüklerin anlamsız olduğu ve bu tür kötülüklerin Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğüne dair rasyonel temel sağladığı tezi üzerinde temellendirildiği söylenebilir. Rowe argümanlarını özellikle dünyada insan ve hayvan acılarının çok ve çeşitli olması, gözlemlediği iyiliklerin Tanrı'nın kötülöklere izin vermesine haklı bir gerekçe sağlamayacağı düşüncesi ve mutlak kudret sahibi bir varlığın neler yapabileceğine dair yargılar üzerinde temellendirmeye çalışmıştır.

Öncelikle, onun ilk argümanına bakıldığında burada iki önemli varsayımda bulunduğu göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki anlamsız olarak tabir edilen bir kötölük türünün mevcut dünyada bol miktarda bulunduğudur. İkincisi ise teolojik öncülde bildirilmekte ve her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir Tanrı'nın varlığının anlamsız kötölükler ile uyuşmayacağıdır. Rowe, yukarıdaki iki varsayımdan hareketle Tanrı'nın muhtemelen var olmadığını iddia etmektedir. Tanrı'nın herhangi bir amaca hizmet etmeyen kötölükleri önleyeceği düşüncesi birçok teist tarafından kabul göreceğinden argümanın birinci öncülünde sunulan varsayımın tartışmalı olduğu savunulabilir. Nitekim anlamsız kötölük olarak tabir edilen bir kötölük türünün gerçek anlamda var olduğu iddiası şüphelidir. Çünkü insanın bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olması sebebiyle Tanrı'nın belirli bir olaya

izin vermesi, müdahale etmemesi veya olayı engellemesi durumlarında sahip olacağı gerekçelere erişmesi mümkün görünmemektedir. Anlamsız kötülüğün var olduğu kabul edilse bile bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz olduğu düşüncesi de tartışmalıdır. Çünkü eğer Tanrı varsa O'nun anlamsız kötülüklere izin vermek için bir sebebinin olabileceği savunulabilir.

Mutlak bilgi sahibi olan Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermek veya onu engellemek için müdahaleden kaçınmasının haklı bir gerekçesinin olması durumunda bunun bilgi açısından sınırlı bir kapasiteye sahip insanlar tarafından farkına varılmasındaki güçlük Rowe'un birinci varsayımını desteklemek için yeni (ikinci) bir argüman kurmasına neden olmuştur. Bu yeni argümanında Rowe, *bildiğimiz hiçbir iyiliğin* Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamayacağı (P) varsayımından *hiçbir iyiliğin* Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteremeyeceği (Q) çıkarımında bulunmaktadır. Buradan muhtemelen Tanrı yoktur sonucuna varmaktadır. P'den Q çıkarımında haklı olduğunu temellendirmek için Rowe, bilinen iyiliklerin tamamının onlar hakkında derinlemesine düşünüldüğünde, her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermek zorunda kalmaksızın elde edebileceği türde olduğunu savunur.

Bu argümanda da birkaç önemli varsayım bulunmaktadır. Birincisi, bilinen bütün iyilikler hakkında tam bir kavrayışa sahip olduğumuzdur. İkincisi, bilinen iyiliklerin hiç birisinin Tanrı'nın kötülükleri engellememesi için haklı bir gerekçe olmayacağıdır. Üçüncüsü, bilinen iyiliklerin diğer bütün muhtemel iyilikler ile ilgili olarak bir fikir verdiğiidir. İlk olarak sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın bilinen iyiliklerin var olan bütün muhtemel iyiliklerin numuneleri olduğunu belirlemesi pek mümkün görünmemektedir. İnsanın epistemik açıdan sınırlı olması ve Tanrı'nın sebeplerini kavrayamaması

Tanrı'nın bir sebebinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu, ikinci argümanda da bazı önemli güçlükler barındırdığını gösterir.

Bütün bunlara karşın Rowe, yeni bir argüman geliştirmeye girişmiştir. Bu argümanında Q öncülünden vazgeçen Rowe, *Bayes Teoremi* ile P, G (Tanrı vardır) ve $\sim G$ 'nin olasılıklarının arka plan bilgisi (k) üzerinden belirlenebileceğini düşünmektedir. Rowe, netice itibariyle P öncülünün sadece G'nin olma olasılığını başka türlü olma olasılığından daha düşük kıldığına değil; aynı zamanda G'nin olasılığını $\sim G$ 'in olasılığından daha düşük kıldığına inanmada da haklı olduğumuzu temellendirmeye çalışmaktadır. Rowe, kurguladığı argümanın gücünü düşünsel anlayışımızın içine giren iyiliklerin hiçbirinin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülöklere izin vermesine haklı bir gerekçe oluşturmasının düşünölemeyeceğinden elde ettiğı kanaatindedir.

Bu argümana karşı P'nin Tanrı'nın varlığına karşı delil olup olmayacağını, eğer delil olarak sayılacaksa P'nin yegâne delil olup olmadığını ve P'ye ek olarak sunulacak delillerin neler olduğunun sorgulanması gerekmektedir. Buradan hareketle Tanrı'nın varlığına dair bir olasılık hesaplama girişiminden elde edilecek sonuç kişinin dünyayı nasıl gördüğü ile bağlantılı olacağı ve bir teist açısından Tanrı'nın varlığı teistin sahip olduğu toplam deliller temel alındığında daha olası olacağı söylenebilir.¹¹¹

111 Swinburne, *The Existence of God*, 19.

II. BÖLÜM

DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ŞÜPHECİ TEİZM

Rowe'un argümanları felsefe dünyasında büyük bir ilgi uyandırmakla birlikte bazı önemli eleştirilere de konu olmuştur. Bu noktada ileri sürülmüş itirazlarda görüleceği üzere Rowe'un ortaya koymuş olduğu argümanları bertaraf etmenin iki yolu bulunmaktadır. Her iki yol da onun birinci argümanı üzerinde şekillenmektedir. Birinci yol, Rowe'un ilk argümanının tecrübeye dayalı öncülünün yanlış olduğunu ortaya koymak, yani anlamsız veya gereksiz olarak tabir edilen türden kötülüklerin varlığını tartışmaya açmaktır. Böyle bir tartışmanın ise üç yolu görünmektedir. Bunlardan birincisi bir teodise yoluyla Tanrı'nın dünyada meydana gelen kötülüklere müsaade etmesinin asıl sebeplerinin ne olduğunu belirleme girişimi olabilir. Bunun neticesinde dünyamızda karşılaşılan hiçbir kötülük anlamsız olmayacaktır, çünkü meydana gelmekte olan bütün kötülükler ya daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesini sağlamak ya da eşdeğer veya daha fena kötülüklerin ortaya çıkmasını engellemek için zorunlu olacaktır. Dolayısıyla Rowe'un argümanlarına karşı bir teodisenin geliştirilmesi durumunda dünyada meydana gelmekte olan her bir kötülüğün anlamsız bir kötülük örneği olmadığıнын gösterilmesi gerekecektir.

Birinci öncüle karşı çıkmanın ikinci yolu ise bir savunma geliştirmektir. Savunma, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin asıl sebeplerinden ziyade Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerinin bizim bildiğimiz kadarıyla ne olabileceği düşüncesine dayanır. Buna göre, eğer Tanrı'nın Rowe'un argümanlarında anlamsız acı ve ızdıraplara birer örnek olarak kullandığı kötülüklere izin vermesi için muh-

temel sebepleri var ise bu durumda argümanın ilk öncülünü kabul etmek için hiçbir sebep kalmayacaktır. Nitekim muhtemel sebeplerden bir tanesinin zikredilmesi ile birinci öncül ve dolayısıyla argüman çürütülmüş olacaktır.

Argümanın birinci öncülüne, son olarak, şüpheli teistlerin yaptığı gibi reddiye geliştirerek karşı çıkılabilir. Bu yöntem ile bazı belirli kötülüklerin anlamsız olduğu iddiasının gerçekte bir karşılığının olmadığı, çünkü Tanrı'nın kötülöklere müsaade etmesinin insanlar tarafından henüz idrak edilemeyen bazı sebeplerinin olabileceği savunulmaktadır. Bu son yöntem ile diğer iki yöntem arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Birinci yöntemde Tanrı'nın sebeplerinin tam anlamıyla ne olduğunun ortaya konulması gerekirken ikinci yöntemde Tanrı'nın muhtemel sebeplerinin insanlar tarafından bazen bilinebileceği ve bazen de bilinemeyeceği (hatta bilinemeyeceği iması daha ağırdır) iması vardır. Ancak şüpheli teizm, Tanrı'nın sebeplerinin sınırlı bir bilişsel yetiye sahip olan insan tarafından kavranamamasının normal olduğunu ve sebepler hakkındaki bilgisizliğin Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak kullanılamayacağını öngörmektedir.

Rowe'un argümanını çürütmenin diğer bir yolu ise argümanda aynı zamanda teolojik öncül olarak da bilinen ikinci öncüle karşı çıkmaktır. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükler ile uyumsuz/çelişkili olmadığı savunularak buna destek sağlayacak gerekçeler ortaya koymaktır. Aslında bu yöntem, Tanrı'nın gereksiz kötülükleri engellememesinin kesin veya muhtemel sebeplerini ortaya koyma çabası içinde olacağından, bir teodise veya savunma geliştirme girişimi olarak da düşünülebilir. Ancak ikinci öncüle karşı aynı zamanda şüpheli bir tavır da sergilenebilir. Burada Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğu ancak Tanrı'nın gereksiz kötülöklere izin verme gerekçelerinin insanlar tarafından bilinemeyeceği vurgulanacaktır. Her ne kadar teolojik öncüle karşı William P. Alston tarafından şüpheli

bir tavır sergilenebileceği önerilse de bu yönde kapsamlı bir itiraz geliştirilmemiştir.

Rowe'un argümanlarına karşı ileri sürülen itirazlar, yukarıdaki yöntemler izlenerek ortaya çıkmıştır. Ancak birinci yol izlenerek oluşturulan itirazlar savunma ve teodise geliştirmekten ziyade reddiyeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda birinci yolu izleyerek oluşturulan eleştiriler genel olarak şüpheli teistler tarafından geliştirilmiştir. Şüpheli teistler, hem Rowe'un ilk argümanının birinci öncülünü reddetmiş hem de bu öncülü desteklemek için ileri sürülmüş olan diğer iki argümana karşı güçlü itirazlar yöneltmişlerdir. Dolayısıyla onlar Rowe'un argümanlarında anlamsız olduğu iddia edilen kötülük örneklerinin gerçekten anlamsız olup olmadığı konusunda bir yargıda bulunmaktan kaçınmayı önermektedirler. Buna göre sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanın Tanrı'nın bazı belirli kötülüklere neden izin verdiğini kavrayamaması gayet olağandır. Bu düşüncede olan şüpheli teistler arasında Stephen J. Wykstra, William P. Alston (1921-2009), Alvin Plantinga (1932-) ve Michael Bergmann (1964-) gibi isimler sayılabilir.

İkinci yolu izleyerek Rowe'un ilk argümanının ikinci öncülünü hedef alan türden bir itirazda teolojik öncülün bütün teistler tarafından kabul edilmediği ve dolayısıyla genel geçer olmadığı vurgusu vardır. Burada Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermesinin bazı haklı sebeplerinin olduğu ve böylece bu türden kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğu savunulmaktadır. William Hasker ve Peter van Inwagen böyle bir yaklaşımla bir bakıma özdeşleşen isimlerdir. Hasker, ikinci öncüle karşı bir teodise geliştirme çabası içindeyken, van Inwagen savunmalar geliştirerek Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu bölümde şüpheli teistlerin Rowe'un argümanına karşı geliştirdikleri itirazlar ve sonraki bölümde ise Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülük ile uyumlu olabileceği yönündeki görüşler ele alınacaktır.

1. Delilci Kötülüğe Karşı Şüpheli Teizm

Rowe'un argümanlarına karşı ileri sürülen itirazların ilk türü olan şüpheli teizm Tanrı'nın var olduğunu savunmakta ve gereksiz olarak isimlendirilen kötülüklerin gerçekten gereksiz olup olmadığı konusunda bilinemezci bir tutum sergilemektedir. Mükemmel varlık anlayışını yansıtan bir tanrı tasavvurunu öngören bu görüş, sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın mükemmel vasıflara sahip bir Tanrı'nın belirli birtakım fiillerini veya bazı olaylara karşı sessiz kalmasının sebeplerini kavrama noktasında bilinemezci olunması gerektiği düşüncesi üzerine kurulmuştur. Burada Tanrı varsa O'nun söz konusu olguları insandan daha iyi bildiği ve dolayısıyla eğer O'nun bir fiilde bulunması veya fiilde bulunmaktan kaçınması için bir sebebi varsa bu sebebin insanlar tarafından kavranamıyor olmasının gayet normal olduğu savunulmaktadır. Bu düşünce temel alındığında Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermesinin veya müdahaleden kaçınmasının sebepleri hakkındaki bilgisizlik Tanrı'nın varlığına karşı kullanılamayacaktır.

Tanrı'nın bir müdahalesinin olmadığı veya bütün acılara karşı sessiz kaldığı düşüncesi önemli bir tartışma konusudur. İnsanda Tanrı'nın bazı kötülöklere sessiz kaldığına dair bir düşüncenin belirmesi O'nun, deyim yerindeyse, hareket tarzının insanın hareket tarzı ile benzer olmamasından kaynaklanmaktadır. Burada öngörölen hususlardan bir tanesi de Tanrı'nın sürekli olarak insanın refahını sağlamak zorunda olan bir varlık olarak tasarlanmasıdır. Oysa böyle bir varsayım tartışmaya açık görünmektedir.¹

Şüpheli teizmi savunanlara göre, insanın epistemik kapasitesi sınırlı olup her şeyi tam anlamıyla kavrayabilecek durumda değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın belirli bir olayın meydana gelmesine izin vermesi veya bir şeyin meydana gelmesini engellemesi için bir sebebinin olup olmadığının sınırlı

kapasiteye sahip insanlar tarafından bilinmemesi O'nun hiçbir sebebinin olmadığı anlamına gelmemektedir.

Görüldüğü gibi şüpheli teizm gereksiz kötülüğün var olduğu konusunda bilinemezci bir tutum sergilenmesi gerektiğini öngörmektedir. Bu yaklaşım dünyamızda birçok korkunç kötülüğün var olduğunu ve bu kötülüklerin ne tür haklı sebeplerinin olabileceği konusunda hiçbir şey ileri sürmemekle birlikte konuya dair bilgisizliğin hiçbir haklı sebebinin olmayacağı anlamına gelmediğini savunmaktadır.² Böylece şüpheli teizm, Rowe'un birinci delilci kötülük argümanının anlamsız kötülüğün var olduğunu ileri süren ilk öncülünü ve bu öncülü desteklemek için kurduğu diğer iki argümanı hedef almaktadır. Şüpheli teizmin anlamsız kötülüğün varlığına karşı sunduğu gerekçeler kuvvetli ise, bu durumda Rowe'un birinci bölümde sunulan argümanları çürütülmüş olacaktır. Öyle ki şüpheli teizm anlamsız kötülüğün varlığını savunan ilk öncülün doğruluğu ile onu temellendirmek için ileri sürülen diğer iki argümana ilişkin şüpheli bir tutum uygun görmektedir. Buna göre, eğer Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermesi için bir sebebinin olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylenemiyorsa, o hâlde dünyada meydana gelen kötülüklerin anlamsız olduğuna dair bir yargıda bulunulamaz. Eğer dünyada meydana gelen kötülüklerin anlamsız olduklarına dair bir yargıda bulunulmıyorsa onların anlamsız olduklarından yola çıkarak Tanrı'nın var olmadığı sonucuna da varılamaz. Wykstra, Alston, Plantinga ve Bergmann yukarıda sunulan yaklaşımla Rowe'un argümanlarına karşı tartışanların başında gelmektedirler.

İlk olarak Wykstra, Rowe'un argümanındaki "her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın belirli bir ızdıraba izin vermesini haklı gösterecek daha ağır basan bir iyilik yoktur" iddiasına "makul epistemik erişim şartı" olarak isimlendirdiği ilkeyi uygulamakta ve Rowe'un argümanının bu il-

2 Justin P. McBrayer, "Skeptical Theism", *Philosophy Compass*, 5:7 (2010), 612.

keyi karşılamadığı için başarısız olduğunu ileri sürmektedir.³ Wykstra'dan sonra Alston, Rowe'un argümanlarına yönelik benzer bir itirazda bulunmuştur. Alston, Tanrı'nın tabiatının bir tür gizem içerdiği fikrinden yola çıkmakta ve bahsedilen gizemin insanlar tarafından anlaşılmasının güçlüğüne istinaden Rowe'a itiraz etmektedir.⁴

Plantinga ise insanın bilişsel yetilerinin Tanrı'nın bilişsel güçlerine oranla çok zayıf olduğundan hareketle Tanrı'nın birtakım belirli kötülöklere izin vermek için sahip olabileceği sebeplerin insana görünür olması gerektiğine dair makul bir gerekçelendirmenin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.⁵ Buradan hareketle Rowe'un Bayes Teoremini temel alan son argümanının benzer türdeki dengeleyici argümanlar ile karşılanabileceğini savunmaktadır. Son olarak, Bergmann, önceki şüpheci teizm tartışmalarından hareketle şüpheci teizmin temel tezlerini ortaya koyar ve bu tezlerden hareketle Rowe'un son argümanının başarılı olmasının sadece bu tezlerin yanlış olmasına bağılı olduğunu tartışır.⁶ Şimdi isimleri zikredilen düşünürler tarafından Rowe'un argümanlarına karşı geliştirilen itirazları sırasıyla ele alalım.

1.1. CORNEA İlkesi

Teizmde Tanrı, mutlak mükemmel varlık olarak tasvir edilmekte ve O'nun belirli sıfatlara sahip olduğu belirtilmektedir. Ayrıca O'nun sıfatlarında herhangi bir eksiklik bulunmaması gerekmektedir. Özellikle O'nun her şeyi bilen varlık olması,

- 3 Stephen J. Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16 (1984), 152.
- 4 William P. Alston, "Two Cheers for Mystery", *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, ed. Andrew Dole & Andrew Chignell (Cambridge: Cambridge University, 2005), 112; Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", 30.
- 5 Alvin Plantinga, "Epistemic Probability and Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), ss.73-74.
- 6 Michael Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs*, 35:2 (2001), 279.

bilgi açısından herhangi bir kısıtlamaya tabi olamayacağına işaret etmektedir. Buna karşılık insan ise bilgi açısından nakıs ve aciz bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Bu, Tanrı ve insan arasında epistemik açıdan bir farkın olduğunu göstermektedir. Epistemik fark; Tanrı'nın mutlak ve mükemmel bir bilgiye sahip olmasına karşın insanın bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olmasıdır. Böylece epistemik sınırlılığından dolayı insanın, Tanrı'nın bazı olaylara neden izin verdiğini veya müdahalede bulunmak suretiyle engellemediğini bil(e) memesi normal karşılanmak durumundadır. Tanrı ve insan arasındaki böyle bir epistemik fark üzerinde yoğunlaşarak "muhtemelen anlamsız kötülük vardır" iddiasına karşı çıkmak mümkündür. Tanrı ve insan arasındaki epistemik farkı dikkate alarak Rowe'un delilci kötülük argümanlarına karşı bir reddiye geliştiren düşünür Stephen J. Wykstra'dır.

Tanrı ve insan arasındaki epistemik farktan hareketle bir ilke geliştiren Wykstra bunu "Makul Epistemik Erişim Şartı" (*the Condition of Reasonable Epistemic Access*) (CORNEA) olarak isimlendirmiştir. CORNEA kısaca bilinen bir durum dikkate alınarak bir iddiada bulunulduğunda; iddia ile kişiyi söz konusu iddiaya inanmaya meylettirdiği bilinen durum arasında kanıta dayalı (açık) bir bağlantı olduğunu ve eğer kişi için bu kanıta dayalı (açık) bağlantının sağlandığını kabul etmek makul değilse, o zaman iddiasında da haklı olmayacağını ifade etmektedir. Meydana gelen veya gelmekte olan acı ve ızdırapların haklı gerekçelerinin olmadığı, dolayısıyla görünürde anlamsız oldukları, buna karşın eğer Tanrı varsa bu tür kötülüklerin dünyamızda bulunmaması gerektiği iddiası, Tanrı varsa o hâlde kötülüklerin insana anlamsız görünmesini gerektirmektedir. Burada kötülüklerin anlamsız görünmesine izin verilmeyeceği, dolayısıyla kötülüklerin haklı gerekçelerinin insana bildirilmesi gerektiği savunulmaktadır. İşte CORNEA bu tür bir gerekliliğin makul olmadığı, eğer Tanrı varsa insanların sınırlılığı sebebiyle O'nun gerekçelerini bilmemesinin olağan olduğu ve bu bilgisizliğin de Tanrı'nın

varlığı aleyhine bir delil olarak sunulamayacağını betimlemektedir. Böylece Rowe'un ilk iki argümanına karşılık olarak insanın epistemik durumunun karşılaması gereken bir koşul ortaya koyarak argümanların belirtilen koşulu sağlamadığını ileri süren Wykstra, Rowe'un argümanlarının sağlam olmadığını göstermeye çalışmıştır.

1.1.1. Anlamsız Kötülük ve CORNEA

Rowe'un ilk argümanını sunarken değindiğimiz üzere onun ulaştığı sonuçlar, öncülleriyle uyumlu olsa da bizatihi öncüllerinin doğru olup olmadığının gösterilmesi gerekmektedir.⁷ Şüpheli teizm dikkate alındığında argümanın ikinci öncülü (eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler) bir teistin kabul etmesi gereken bir öncül gibi görünmektedir. Çünkü bunun aksi bir durum Rowe'un örnek olarak verdiği acılara ya Tanrı'nın kayıtsız kaldığı ya da bu acılara izin vermekte bir beis görmediği anlamına gelir. Nitekim şüpheli teizmde insanların maruz kaldığı acı ve ızdıraplara karşı sessiz kalan bir Tanrı'nın ibadete layık olduğunu kabul etmek zordur.⁸ Buradan hareketle Wykstra, ikinci öncülün hem teist hem de ateistlerin kabul etmesi gereken temel bir doğru olduğunu iddia eder. Bu noktada Rowe ile aynı fikirde olan Wykstra, argümanın geçerli olduğunu ve Rowe'un argümanının birinci öncülünün de kabul edilmesi durumunda ateizmin de kabul edilmesi gerektiğinin altını çizer.⁹

Rowe'un argümanındaki düğüm noktasının ızdırapların çoğunun "daha ağır basan hiçbir iyiliğe olanak tanıyor gibi görünmediği" ifadesi olduğunu belirten Wykstra, argümanın

7 Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", 140.

8 Wykstra, agm., 141.

9 Wykstra, agm., 142.

birinci öncülünü hedef tahtasına koyar.¹⁰ Nitekim hâlihazırda Rowe'un argümanına karşı ileri sürülen reddiyelerin çoğu da argümanın birinci öncülünün yanlış olduğunu göstermeye yöneliktir. Bütün bu karşı çabaların da göstermiş olduğu gibi argümanın en zayıf noktasının anlamsız kötülüklerin var olduğunu bildiren birinci öncül olduğu söylenebilir. Çünkü bu öncül, herhangi bir somut temele dayanmayıp sadece insanın bazı kötülüklerin neden ortaya çıktığına dair bilgisizliğinin onların anlamsız (gereksiz) olduğuna temel sağladığı varsayımından yola çıkmaktadır. Dolayısıyla buradaki temel sorun anlamsız kötülüklerin gerçekten var olup olmadığıdır.

Birinci argümanın ilk öncülü (Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırap örnekleri vardır) dikkatle incelendiğinde onun iki bileşenden oluştuğu görülür. Buna göre birinci bileşen; şiddetli ızdırap örneklerinin var olduğudur. İkinci bileşen ise; bahsedilen örneklerin en az birinde Tanrı'yı haklı gösteren bir amacın olmadığıdır. Yani ikinci bileşene göre, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın belirli bir ızdıraba izin vermesini haklı gösterecek daha ağır basan bir iyilik yoktur. Birinci bileşene mantıklı bir şekilde karşı çıkılamayacağı açıktır. Çünkü günlük olarak şiddetli acı ve ızdırap örneklerine şahit olmaktadır. Dolayısıyla burada tartışma konusu yapılması gereken, ilk öncülün ikinci bileşenidir. Nitekim Wykstra da ikinci bileşenin Rowe'un argümanında asıl ve tartışmalı kısım olduğunu ifade eder ve ikinci bileşeni çürütmeye yönelir.¹¹

Gelinen noktada ikinci bileşenin: A) "Görünen o ki P" o hâlde, B) "P olduğuna inanmak mantıklıdır" şeklinde anlaşılabileceğini ifade eden Wykstra, yukarıdaki gibi bir çıkarımın Swinburne'ün "Eğer bir şey kişiye x gibi görünüyorsa, o hâl-

10 Wykstra, agm., 138-139.

11 Wykstra, agm., 142.

de muhtemelen öyledir” şeklinde de ifade edilebilecek olan “Safdillik İlkesi”ni temel aldığını düşünür. Kişinin bir odanın içinde bir masa gördüğünü söylemesi, orada gerçekten bir masa olduğunu açıkça kanıtladığı anlamına gelmeyebilir. Çünkü bunun bir yanılsama olma ihtimali de vardır. Ancak kişinin orada gerçekten bir masa olduğuna dair olan inancı kendisi için yanlış değildir. Çünkü ona orada bir masa var gibi görünmekte ve o da orada bir masa olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla orada bir masanın var gibi görüldüğü inancı, masanın tecrübesine konu olduğu kişi için kendi kendisini gerekçelendirmektedir. Diğer bir ifade ile kişiye orada bir masa var gibi görünmesi onun orada bir masa olduğuna inanması için yeterli bir delildir. Bununla birlikte bu delil yanlış ve reddedilemez değildir. Öncelikle edinilen tecrübe bir yanlış ise kişinin bunun farkına varması da zordur.

Ayrıca “Eğer bir şey kişiye x gibi görünüyorsa, o hâlde muhtemelen öyledir.” ilkesi aynı zamanda insanın tecrübesine konu olan şeyi kavramasının onun bilgisi dâhilinde olduğunu da ima etmektedir. Ancak bazı kötülüklerin anlamsız olduğu yargısı hem insanın tecrübesini hem de bilgisini aştığından, belirtilen yargıyı safdillik ilkesi üzerinde temellendirmek mümkün görünmemektedir. Ek olarak safdillik ilkesi bir şeyin varlığına dair yaşanmış bir tecrübeye dayanmaktadır. Buna karşılık Rowe’un argümanındaki ikinci bileşen herhangi bir bilginin veya tecrübenin olmadığını temel almaktadır. Birinde tecrübeye konu olan bir varlık veya nesne diğerinde ise bilgisizlik esas alınmaktadır. Konu bu açıdan ele alındığında yukarıdaki iki görüşün aslında birbirlerinden farklı oldukları görülecektir. Bu durumda safdillik ilkesi kullanılarak birinci öncülün ikinci bileşeninin doğruluğunun ortaya konulması mümkün değildir.

Wykstra da safdillik ilkesinin bu konuda ihtiyaç duyulan kriteri sağlamadığını, dolayısıyla bunun yerine A ve B arasındaki epistemik ilişkinin “Makul Epistemik Erişim Şartı”

(CORNEA) olarak isimlendirdiği ilkeyi karşılaması gerektiğini savunur. Böylece Wykstra, Rowe'un argümanının birinci öncülünün asıl ve tartışmalı olan bileşeninin yanlış olduğunu CORNEA ile ortaya koymaya çalışır. CORNEA ilkesi şöyledir:

Bilinen bir S durumuna dayanarak, H şahsı, 'Görünen o ki P' iddiasında ancak, H'nin bilişsel yetenekleri ve onlardan yaptığı kullanım göz önüne alındığında, eğer P değilse, S muhtemelen H'nin gördüğünden farklı olursa haklıdır.¹²

Wykstra, CORNEA'nın mantığını şöyle açıklar; "Eğer ben 'öyle görünüyor ki P' dersem, benim inanmaya meyilli olduğum şey (yani P) ile beni inanmaya meylettirdiği bilinen durum arasında kanıta dayalı (açık) bir bağlantı olduğunu söylüyorum. Eğer benim için bu kanıta dayalı (açık) bağlantının sağlandığını kabul etmek makul değilse, o zaman 'öyle görünüyor ki P' demeye hakkım yoktur."¹³ *Epistemik erişim koşulunun yerine getirildiğine inanmanın makul olmadığı*nın varsayılması durumunda, inanmaya meyilli olunan şey (yani P) ile kişiyi inanmaya meylettirdiği bilinen durum (S) arasında kanıta dayalı (açık) bir bağlantının olduğuna inanmanın makul olması da neredeyse imkânsızdır. Buradan hareketle Wykstra, *epistemik erişim koşulunun yerine getirildiğine inanmak mantıklı değilse*, o zaman 'öyle görünüyor ki P' yargısında haklı olamayacağımızı iddia eder. Sonuç itibarıyla CORNEA ilkesine göre, 'öyle görünüyor ki p', (S'nin bilinmesi ile) demekte haklı olmak için "eğer p değilse, O hâlde S olduğundan muhtemelen ayırt edilebilir bir şekilde farklı olurdu" demeye inanmanın makul olması gerekir."¹⁴

CORNEA ilkesini Rowe'un argümanına uyarlamak için yavru geyiğin ızdırabının Tanrı'yı haklı gösterebilecek bir amaca hizmet eder gibi görünmediği yönündeki iddia dikkate alın-

12 Wykstra, agm., 152; Peterson, *God and Evil*, 76; Trakakis, *The God Beyond Belief*, 78.

13 Wykstra, agm., 154.

14 Wykstra, agm., 154-155.

malıdır. Rowe'un argümanı için büyük bir öneme sahip olan örneğin özelliği, bildiklerimiz arasında yavru geyiğin ızdırabına daha ağır basan veya onun için haklı bir gerekçe olacak bir iyiliğin var olmadığı yönündeki varsayımdır. Bu durumda Wykstra CORNEA'nın bizi aşağıdaki soruyu sormaya zorladığını belirtir: "Rowe'un dile getirdiği türdeki acı örnekleri ile gerekli şekilde bağlantılı olan ve daha ağır basan bir iyilik olsaydı, bunun insan için açık olması (insana görünür olması) ne kadar muhtemel olurdu?"¹⁵

Görüleceği üzere CORNEA Rowe'un "göremiyorum o hâlde yoktur" varsayımının onun "öyle görünüyor ki P" iddiasında ancak eğer Rowe'un yavru geyiğin ızdırabı için Tanrı'yı haklı çıkaracak olan iyiliğin büyük ihtimalle "görülebilir" olduğuna inanması makul ise haklı çıkarabileceğini ifade etmektedir. Wykstra, bunu "makul görülebilirlik şartı" olarak isimlendirmekte¹⁶ ve bunun üzerinden Rowe'un argümanını çürütmeye çalışmaktadır.

Yavru geyiğin ızdırabını haklılaştıracak olan iyiliğin insana "görülebilir" olması gerektiği hususunda Tanrı'nın akli ve bilgisinin insana nazaran ne kadar büyük olabileceği sorusunu sormak gerekir. Wykstra, bu soruya bir benzetme ile cevap verir: "Bize oranla Tanrı'nın akli kabaca, yetişkin bir insanın bir aylık bebeğe oranla akli gibidir."¹⁷ Buna göre, şayet Rowe'un dile getirdiği türde acı ve ızdıraplara daha ağır basan iyilikler var ise, onların bazılarının farkına varılması muhtemel olabilir. Ancak, yukarıdaki benzetme dikkate alındığında bu ızdırap örnekleri ile ilgili olarak daha ağır basan iyilikler var ise, insanın bunların çoğunun farkına varması gerektiği iddiası bir aylık bir bebeğin ailesinin onun bazı ızdıraplarına izin vermelerin-

15 Wykstra, agm., 155.

16 Stephen J. Wykstra, "Rowe's Noseeum Argument from Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), 129.

17 Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", 155.

deki amaçlarının çoğunun farkına varması gerektiği iddiası ile benzerdir.¹⁸ Dolayısıyla nasıl ki bir aylık bir bebek ailesinin onun acı çekmesine izin verme sebeplerini (örneğin bebeğin hastalıktan korunması için ona iğne yaptırılması) kavrayamıyorsa aynı şekilde insanın da Tanrı'nın sebeplerini kavraması mümkün değildir. Burada sunulan analojinin makul olduğu düşünüldüğünde belirli bir kötülük örneğinin gerçek anlamda gereksiz olduğu iddiası makul görülmeyecektir. Buradan hareketle Wykstra, her bir şiddetli ızdırap örneği için onunla bağlantılı daha ağır basan bir iyilik türü olması durumunda insanların bu iyiliğe epistemik erişimlerinin olmayacağını düşünmek için iyi bir gerekçenin bulunduğunu dile getirir.¹⁹

Böylece Rowe'un birinci argümanındaki ilk öncülün (tecürbeye dayanan öncülün) zayıf olduğunu düşünen Wykstra, bu öncülün CORNEA'yı karşılamadığı için temelsiz olduğunu iddia etmiştir. Nitekim eğer Tanrı'nın E1 gibi bir ızdıraba izin vermek için dengeleyici veya daha yüksek değerde bir sebebi varsa bu sebebin insana görünmemesinin, insanın epistemik durumunu da dikkate aldığımızda, olası olduğu ve bunun da Tanrı'nın varlığını yadsımak için iyi bir neden teşkil etmediği belirtilerek Rowe'un argümanı reddedilebilir.²⁰

Görüldüğü üzere yukarıda sunulan itirazdaki temel iddia, teizmin doğru olması durumunda, şartların tam da birisinin olmasını beklediği gibi olduğu yönündedir. Başka bir ifade ile teizm doğru ise bu durumda insanın meydana gelmekte olan kötülüklerin sebeplerini kavrayamaması olağandır. Nitekim teistik Tanrı inancı dikkate alındığında insanın bilişsel sınırları hakkında ne bildiğinden yola çıkılarak, Tanrı'nın bilinen ızdıraplara neden izin verdiğinin, çok büyük bir sıklıkla insa-

18 Bu itiraz daha sonraları iyi aile analojisi olarak isimlendirilmiştir. Wykstra, agm., 155; Bruce Russell, & Stephen J. Wykstra, "The "Inductive" Argument from Evil: A Dialogue", *Philosophical Topics*, 16: 2 (1988), 144.

19 Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", 155-156.

20 Wykstra, agm., 156.

nın bilgisinin ötesinde olması gerektiği beklenen bir şeydir. Böyle bir beklenti yerindeyse Rowe'un argümanlarının teizme karşı etkili olmayacağı açıktır.²¹

Wykstra'nın bu düşüncesine karşılık Rowe, ilk olarak argümanının birinci öncülünü desteklemek için ileri sürmüş olduğu argümanın bilgisizlikten (insanın Tanrı'nın sebeplerini yeterince bilmemesinden) kaynaklanan bir argüman olmadığını ileri sürer. Bunun bilgisizlikten ziyade birçok iyilik hakkındaki bilgimize ve bu iyiliklerin hiçbirisinin Tanrı'nın korkunç kötülük örneklerine izin vermede O'nu haklı çıkaramayacağına dair makul düşüncemize dayandığını belirtir. Rowe iddiasının aynı zamanda güçte, zekâda ve iyilikte sınırsız olan bir varlığın neyi yapmaya eğilimli ve neye kadir olduğuna dair bilgimize dayandığını vurgular.

Rowe'un sunduğu itiraza karşılık "İnsanın birçok iyilik hakkındaki bilgisi ve bu bilgiye dayalı yargıları ne kadar bağlayıcıdır?" sorusunun dikkate alınması gerekir. Bilgi açısından sınırlı bir varlık olması hasebiyle insanın Tanrı'nın belirli bir olaya izin vermesinin veya müdahalede bulunmamasının sebeplerini bilmemesi veya kavrayamaması doğal görüldüğünden insanın sınırlı bilgisinden hareketle Tanrı'nın gerekçelerinin olmadığı gibi bir yargıya varması doğru olmayacaktır.²² Ayrıca insanın bilmediği/bilemeyeceği gerekçelerden yola çıkarak bunların Tanrı'nın E1'e izin vermesini haklılaştıramayacağına dair ne ölçüde makul bir yargıda bulunabileceği açık olmaktan uzaktır.

Kaldı ki Tanrı'nın güçte, bilgide ve iyilikte mükemmel olduğunu bilsek de bu bize Tanrı'nın neyi yapmaya eğilimli ve nasıl yapması gerektiğine dair makul bir yargıda bulunma olanağı sağlamamaktadır. Çünkü Tanrı'nın mükemmelliğinin

21 Wykstra, agm., 159.

22 Mehmet Salmazzem, "Turan Dursun'un Ateizme Geçiş ve Kur'an'ın Tevrat'tan "İktibas" İddiası", *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ*, ed. Hasan Harmancı-İbrahim Yıldız (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021) s. 27.

Tanrı için ne ifade ettiği ve Tanrı'nın mükemmelliği gereği ne ve nasıl yapması gerektiği konusu insanın üzerinde makul yargılarda bulunabileceği bir alan değildir. Her ne kadar Tanrı hakkında bazı yargılarda bulunabilirsek de Tanrı'nın kendi mahiyetine dair neredeyse hiçbir bilgi sunmamış olması nedeniyle, varılan yargıların nihai anlamda doğruluğundan emin olamayız. Esasen Rowe da bazı iyiliklerin insanlar tarafından kavranamayacağı ihtimalinin bulunduğunu ve bu yüzden de birinci öncülün kanıtlanamayacağını dile getirirken bunu kabul etmiş görünmektedir. Yine de o, CORNEA üzerinde kurulan itirazın birinci öncülün *muhtemelen doğru* olduğuna dair ileri sürdüğü sebepleri çürütmek için yeterli olmadığı kanaatindedir.²³

Bu bağlamda 'sınırlı standart teizm' ve 'geniş standart teizm' ayrımına²⁴ dikkat çeken Rowe,²⁵ Wykstra'nın itirazındaki "eğer Tanrı varsa O'nun yavru geyiğin ızdırabına izin vermesini gerektiren daha ağır basan iyiliğin insanın bilgisinin dışında olması gerekir" şeklindeki düşüncesini eleştirir.²⁶ Rowe, böyle bir itirazdaki güçlüğün onun daha ağır basan iyiliklerin henüz var olmadıkları veya eğer meydana gelmişlerse de onların insanlar tarafından bilinemeyecekleri (var olsa da insanın bunları kavrayamayacağı) varsayımından kaynaklandığını ileri sürer. Burada Tanrı'nın var olduğu varsayımının

23 Rowe, "God and Evil", 8.

24 Giriş kısmında da değinildiği üzere *sınırlı teizm* sadece her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi sıfatlarına sahip olan bir tanrı anlayışını ifade etmekten *geniş teizm* diğer dinî önermelerin veya inançların sınırlı teizm anlayışına eklenmesi olarak görülmektedir. Örneğin İslam'da, Allah'ın yukarıda bahsi geçen üç sıfatın yanı sıra diğer sıfatlarının da dikkate alınması ve tek Tanrı inancına ek olarak diğer birçok dinî öğretinin varlığı *geniş teizm* kapsamına girmektedir. Ancak sadece bahsi geçen üç sıfatın dikkate alınması sınırlı teizm anlayışını yansıtmaktadır.

25 William L. Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:2 (1984), 95; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 84.

26 Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", 97.

tek başına yukarıdaki iki varsayımın doğru olması için geçerli bir gerekçe sağlamadığı vurgusu vardır.²⁷ Buradan hareketle Rowe, Tanrı'nın var olması durumunda daha ağır basan iyiliklerin insanlar tarafından bilinemeyeceği tezinin, eğer Tanrı varsa dünyadaki kötülüklerin bize göründükleri gibi oldukları iddiasına bir gerekçe olarak göstermek için yetersiz olduğunu ve bu nedenle söz konusu itirazın da başarısız olduğunu savunur.²⁸ Ancak burada Wykstra'nın sadece Tanrı'nın varlığına değil, aynı zamanda O'nun bilgisinin mahiyetine ve insan bilgisinden farklılaştığına dikkat çektiğini belirtmek gerekir. Nitekim dünyadaki kötülüklerin bize göründükleri gibi yani onların ortaya çıkış sebeplerinin kavranamıyor olmasının teizmin doğruluğuna karşı bir delil olup olmadığı sorunu üzerinde durmak gerekmektedir. Bu noktada akıl ve bilgi açısından Tanrı'nın mutlak mükemmel olmasına karşılık insanın sınırlı ve aciz bir varlık olduğu gerçeğini dile getirmek önem arz etmektedir. Tanrı ve insan arasındaki epistemik fark dikkate alındığında insanın meydana gelen kötülüklerin neden ortaya çıktıklarını kavrama noktasında yetersiz kalması, bilişsel sınırlılığı sebebiyle kaçınılmazdır. Dolayısıyla eğer Tanrı varsa O'nun acı ve ızdıraplara izin verme gerekçelerinin insanlar tarafından görülemiyor olması beklenen bir durumdur. Ne var ki Rowe bunu göz ardı etmektedir.

Burada dikkate değer noktalardan biri de sınırlı standart teizmin tek başına haklı bir gerekçe sağlama statüsünde olan iyiliklerin insan bilgisi dışında olması gerektiğine yönelik bir sebep sağlayıp sağlamadığı sorusudur. Sınırlı standart teizmin daha ağır basan iyiliklerin insan bilgisinin dışında olması gerektiğine yönelik hiçbir sebep sunmadığını iddia ederek argümanının birinci öncülünün doğru olduğunu savunan Rowe, böylece Tanrı'nın var olmadığını iddia eder.

27 Rowe, agm., 98; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 85.

28 Rowe, agm., 98-99; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 85.

Ancak burada sınırlı standart teizm dikkate alındığında haklı bir gerekçe olma konumundaki daha büyük iyiliklerin insan bilgisinin dışında olmasının *gerekliliği* konusuna açıklık getirmek gerekir. Her ne kadar sınırlı standart teizm daha büyük iyiliklerin insan bilgisi dışında olmasını zorunlu kılmasa da insanların bu tür iyiliklere dair bir bilgiye ulaşmaları çoğu zaman mümkün olmayabilir. Sınırlı standart teizmde Tanrı her şeyi bilen varlık olduğundan O'nun belirli olaylara müdahale etmesi veya etmemesi için sahip olduğu gerekçelerin insan bilgisinin dışında kalması mümkündür. Başka bir ifade ile Tanrı'nın her şeyi bilen sıfatına karşılık insanın sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olduğu dikkate alındığında durum daha da *makul* bir hâl almaktadır. Dolayısıyla sınırlı standart teizm daha büyük iyiliklerin insan bilgisinin dışında olmasını zorunlu kılmasa da bu tür iyiliklerin çoğu zaman insanlar tarafından kavranamama ihtimalini içermektedir. Diğer taraftan Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen bir argümanı cevaplandırırken sadece sınırlı standart teizmin dikkate alınması ve buna karşılık geniş teizme başvurulmaması için bir gerekçe görünmemektedir. Böylece sınırlı standart teizmin tutarsızlığı tartışmasında geniş teizm göz ardı edilmektedir.

Rowe sınırlı standart teizmi olası kılan olguların geniş standart teizmi olası kılmadığını, zira geniş standart teizmin ızdırapların aslında bize görüldüğü gibi görüldüğünü ve Tanrı'nın belirtilen ızdıraplara izin vermesinin haklı gerekçelerinin olduğunu düşünmek için sebepler sağlayabileceğini dile getirir. Ancak Rowe, Wykstra'nın itirazında geleneksel teizme ilişkin bir önerme sunarak geniş standart teizmin bir türünü örneklediğini ve Wykstra'nın farkında olmadan soruyu değiştirdiğini ileri sürmektedir. Rowe'a göre buradaki asıl mesele dünyadaki ızdırapların sınırlı standart teizmi yanlışlamaya imkân verip vermediği sorusudur.²⁹

29 Rowe, *agm.*, 100; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 86.

Rowe'un yukarıda yapmış olduğu ayırım temel alındığı takdirde onun argümanlarının sınırlı teizme karşı geçerli olduğu kabul edilse bile sınırlı teizmin sadece bir bölümü olduğu Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinî inançlar için geçerli olmayacağı savunulabilir. Nitekim İslam inancısı dikkate alındığında sınırlı standart teizmden farklı olarak Allah'ın üçten (mutlak kudret, her şeyi bilme ve mutlak iyilik) fazla sıfatının olduğu ve Allah'ın sıfatları gereği neyi, nasıl yapması gerektiğine dair bir değerlendirmede bulunulduğunda, onun bütün sıfatlarının göz önünde bulundurulması gerektiği açıktır.

Allah'ın diğer sıfatları kötülüklerin neden meydana geldiklerine dair makul açıklamalar sağlayabileceğinden 'anlamsız kötülük' sorusuna da cevap verilebilir. Anlamsızlık İslam düşüncesinde 'abes' kelimesiyle karşılık bulur ve yapılan şeyde herhangi bir amaç gütmemeyi ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, failinin makul bir gerekçeye dayanmadan gerçekleştirdiği her fiil abes olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede İslam inancına göre Allah'ın anlamsız hiçbir fiili yoktur.³⁰ Bu durum, Allah'ın Hakîm sıfatının bir tecellisi olarak görülür. Örneğin, Muntakim sıfatı Allah'ın insanlık için tasarlamış olduğu planına ve O'nun bir plan doğrultusunda hareket ettiğine işaret etmektedir. Bu sıfat dikkate alındığında Allah'ın temel gayesinin acıyı en aza indirmek olmadığı anlaşılabılır. Dolayısıyla Allah'ın ne yapması veya nasıl yapması gerektiğine dair bir değerlendirmede bulunmadan önce O'nu bütün sıfatlarıyla birlikte düşünmenin, yani tam veya doğru ulûhiyet tasavvuruna sahip olmanın önemi açıktır. Bu noktada Tanrı'nın mahiyetinin yani Tanrı'nın bütün sıfatlarının ve bu sıfatların Tanrı için ne anlama geldiğinin insanlar tarafından tümüyle bilinmesinin imkânını sorgulamak gerekmektedir. Akıl açısından sınırlı bir varlık olduğundan insanın bu tür bir

30 Mahsum Aytepe, "Kelamcıların Problemleri Ele Alışında 'Çevre' Unsurlarının Etkisi: "Elem Problemi Örneği", *Kelam Araştırmaları* 12:2 (2014), s. 368.

bilgiyi kendi başına elde etmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim Tanrı'nın sıfatları hakkında birbirinden oldukça farklı görüşlerin ileri sürülmüş olmasından bu düşünce makul görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın neleri, nasıl ve hangi gerekçeyle yapması gerektiğine dair hususlar insana açık olmadığı için O'nun gerekçelerine dair insani yargılar da kesinlik ifade etmeyecektir.

1.1.2. P'den Q Çıkarımı ve CORNEA

Rowe'un birinci ve ikinci argümanları arasında önemli ölçüde benzerlik olduğundan Wykstra'nın bu argümanlara yönelttiği itirazlar arasında da benzerlikler vardır. Rowe'un *P ise Q* çıkarımına karşı çıkarken Wykstra, öncelikli olarak "*söyleyebileceğim kadarıyla X yoktur*"dan "*X yoktur*" çıkarımını "*Noseeum= No see 'um*" (*onları görmüyorum*) çıkarımı olarak adlandırır.³¹ Buna karşılık CORNEA'nın kısaca "*Hiç X görmüyorum*"dan "*O hâlde X yoktur*"u ancak eğer X "*makul bir görülebilirliğe*" sahip ise tartışmalı olabileceğini belirtir.³² Wykstra, *noseeum* bir çıkarımı şöyle bir örnek ile açıklar: "*Bir garajın içine baktığımızda ve hiç köpek görmediğimizde garajda hiç köpek yoktur diyebiliriz. Ancak garajın içine baktığımızda ve hiç sinek görmediğimizde, biz garajda hiç sinek yoktur diyemeyiz. Çünkü orada bir sinek olmuş olsaydı bizim onu görmememiz muhtemel olurdu.*"³³ Bu örnekten hareketle *noseeum* bir çıkarımın sadece aranan bir şeyin onu arayan kişi tarafından keşfedilmesi veya farkına varılması muhtemel ise doğru kabul edilebileceğinin altını çizer.

Burada Rowe'un P öncülünün ondan elde edilen Q çıkarımını, sadece eğer haklı bir gerekçe konumunda olan bir iyilik olsaydı, Rowe'un *noseeum* durumunun P'nin iddia ettiğinden farklı olacağına inanmak Rowe için mantıklı ise doğrulayacağı

31 Wykstra, agm., 126; Russell, & Wykstra, "The "Inductive" Argument from Evil: A Dialogue", 138.

32 Wykstra, "Rowe's Noseeum Argument from Evil", 126.

33 Wykstra, agm., 126.

belirtilmektedir. Buradan hareketle Wykstra, haklı bir gerekçe konumunda olan bir iyiliğin olmasıyla Rowe'un *noseeum* durumunun P'nin iddia ettiği ile aynı olacağını düşünmek için bir sebep varsa Rowe'un yukarıdaki gereksinime inanmasının onun için makul olmayacağını ileri sürer.³⁴ İlk argümana karşı sunulan CORNEA da Rowe'un *noseeum* çıkarımının ancak "eğer yavru geyiğin ızdırabı Tanrı'yı haklı çıkaran bir iyiliğe hizmet ediyorsa, bunun bizde olduğundan farklı bir izlenim bırakacağına" inanmak makul ise işe yarayacağını öne sürmektedir.³⁵ Wykstra bu duruma şöyle açıklık getirir:

CORNEA P'den Q gibi tümevarımsal bir çıkarımın ancak "eğer Q yanlış olsaydı P de yanlış olurdu" önermesine inanmak mantıklı ise işe yarayacağını söyler. Bu önerme de "eğer P doğru ise o hâlde Q da büyük bir ihtimalle doğrudur" önermesi ile hemen hemen eşdeğerdir. Bu yüzden CORNEA sadece "P öncülünün Q çıkarımını ancak eğer P doğru ise o hâlde Q da büyük bir ihtimal ile doğrudur" önermesine inanmak bizim için makul ise doğrulanabileceğini söylemektedir.³⁶

P'nin tek başına (Q ile ilgili bütün bildiğimiz sadece P olsa da) Q'nun doğru olduğuna dair inancımızı haklı çıkaracağına ve bunun dışında başka bir şeye ihtiyaç olmadığına yönelik iddiayı değerlendiren Wykstra,³⁷ CORNEA'nın ise P'den Q çıkarımının işlemesi için ek bir önermeyi gerektirdiği kanaatindedir. Rowe'un öngördüğü bu ek önerme ise "Eğer J'ye sahip bir iyilik olsaydı, o hâlde onu büyük olasılıkla görürdük"³⁸ şeklindeki bir şeye inanmanın makul olduğudur.³⁹

CORNEA Rowe'un tümevarımsal çıkarımının ancak "ızdıraplar için Tanrı'yı haklı çıkaran iyilikler olsaydı, o hâlde şu

34 Wykstra, agm., 130.

35 Wykstra, agm., 133.

36 Wykstra, agm., 135.

37 Wykstra, agm., 134.

38 Başka bir ifade ile "eğer yavru geyiğin ızdırabı için Tanrı'nın amaçladığı bir iyilik olsaydı, bu iyilik büyük bir ihtimal ile görülebilir olurdu". Wykstra, agm., 135.

39 Wykstra, agm., 135.

an sahip olduğumuz noseum veriye sahip olmayacağımıza" inanmak makul ise işe yarayacağını ifade etmekte⁴⁰ ve Tanrı varsa büyük bir ihtimalle çoğu kötülüğün noseum olacağını gerektirmektedir. Dolayısıyla CORNEA temelinde yapılacak en iyi şey böyle bir önerme için bir yargıda bulunmamaktır. Çünkü CORNEA'nın öngördüğü zorunluluk karşılanmamaktadır.⁴¹

Wykstra, Rowe'un "P ise Q" çıkarımı ile şayet Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecek bir iyilik varsa bizim bu gibi iyiliklerin farkına varmamız veya onlardan haberdar olmamız gerektiği şeklindeki iddiasının yanlış bir varsayım dayandığını ileri sürmektedir. Öyle ki Tanrı dünyadaki kötülükler sonucunda ortaya çıkacak bazı iyilikler amaçlamışsa, bunların sıklıkla insanın bilgisinin ötesinde olması beklenen bir şeydir.⁴² Wykstra'nın burada da savunduğu *iyi aile analojisine* göre, Tanrı'nın insanlara karşı olan tavrı tamamen sevgi ile dolu olan iyi bir ailenin çocuğuna karşı olan tavrına benzer. Nasıl ki küçük bir çocuk ailesinin kendisi için amaçladığı iyilikleri kavrayamıyorsa insan da Tanrı'nın amaçladığı iyilikleri kavrayabilir. Bu yolla Tanrı'nın kötülüklere izin vermesini haklılaştıran daha büyük iyiliklerin insan zihni tarafından kavranmasının mümkün olmadığı ve benzer türdeki iyilikleri bilmemenin de olanaklı olduğu temellendirilmeye çalışılmıştır.⁴³

Wykstra'nın bu itirazını iyi aile analojisini kullanarak cevaplamaya çalışan Rowe, öncelikli olarak iyi aile analojisinin ne olduğunu tam olarak belirlemek gerektiğini düşünür. Öyle ki bazen çocukların aileleri tarafından izin verilen ve onlara acı veren bir şeydeki iyiliği anlaması veya bilmesi zordur. Örneğin çocuğu hastalandığında ilgili bir aile onu hemen hastaneye götürür ve onlara tedavi amacıyla tadı iyi olmayabilecek

40 Wykstra, agm., 137.

41 Wykstra, agm., 138.

42 Wykstra, agm., 139.

43 Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", 156; Wykstra, "Rowe' Noseum Argument from Evil", 139.

bazı ilaçlar verebilir veya acı veren bir iğne yaptırabilirler. Küçük yaştaki çocuklar ilaçları kullanma veya iğne yaptırmadaki faydanın yanı sıra sunulan ilaçları kullanmadıklarında sonuç olarak ortaya çıkacak kötülüğü bilmemektedirler. Hatta muhtemelen bu tür bir yola başvurdıkları için ailelerine tepki göstereceklerdir. Bu durumdan hareketle, mevcut dünyada meydana gelen kötülüklere ilişkin şu sonuç çıkarılabilir; insanlar (bazen) Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin sebeplerini kavramakta aciz kalmaktadır.⁴⁴

Bu analojinin aslında teizmin lehinde değil aleyhinde olduğunu savunan Rowe'a göre, bir çocuk hasta olduğunda ve hastaneye götürüldüğünde iyi bir aile mümkün olduğunca çocuklarını rahat ettirmenin yollarını arar. Ayrıca çocuk, onlardan ayrı iken ve anlayamayacağı bir sebepten dolayı acı çekerken iyi aile onu sevdiğinin bir garantisini de verir. Nitekim seven hiçbir aile doktorların ve hemşirelerin çocuklarına iyi bakacağını söyleyerek onu hastanede bırakıp tatile gitmez.⁴⁵

Bu analojinin aksine Tanrı'nın hem kendisini hem de sevgisini yüzyıllar boyunca insanlara göstermediğini dile getiren Rowe bu bağlamda, insanların çok şiddetli acılar çektiğini belirterek *"Holokost meydana geldiğinde Tanrı neredeydi?"* sorusunu sorar. Tanrı'nın sevgisinin bu türdeki olaylarda gözlemlenmediğini ve Tanrı'nın olaylara neden izin verdiğini de açıklamadığını savunan Rowe iyi aile analojisinin delilci kötülük problemine cevap sağlamak bir tarafa Tanrı'nın var olmadığı iddiasını desteklediği kanaatindedir.⁴⁶

44 Rowe, "God and Evil", 7; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", 87; Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", 275.

45 Rowe, "God and Evil", 8; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", 87; Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", 276.

46 Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", 87; William L. Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", *Nous*, 35:2 (2001), 298-299.

Rowe'un bu yaklaşımı "İlahi Gizlilik Meselesi" başlığıyla bilinen yeni bir tartışmaya götürse de bütün tartışmalarından sonra Rowe zihnimizin sınırlı olması sebebiyle Tanrı'nın bilebileceği ve insanın bilmesinin mümkün olmadığı şeylerin varlığından dolayı teizmin tutarlılığının tamamen çürütülemeyeceğini de teslim eder. Dolayısıyla Tanrı'nın insanların kavrayamadığı bazı daha büyük iyilikler için kötülüklere izin vermesi makul bir ihtimal olarak durmaktadır.⁴⁷

Yukarıdaki bütün değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, Wykstra'nın yaklaşımı, her ne kadar bazı tartışmalara sebep olsa da Rowe'un argümanlarına bir şekilde cevap verdiği düşünülebilir. İnsan sınırlı bir kapasiteye sahip olduğu ve bu konudaki bilgisinin eksik kalabileceği göz ardı edilmediğinde bunu daha iyi anlamak mümkün görünmektedir.

Sonuç olarak Wykstra, Rowe'un ilk argümanının birinci öncülüne ve bu öncülü desteklemek için sunduğu ikinci argümana karşı insanın epistemik açıdan sınırlı bir varlık olduğu olgusu üzerinden temellendirdiği CORNEA ilkesi ile karşı çıkmaktadır. İnsan ve Tanrı arasındaki epistemik fark temelinde kurulan CORNEA insanın Tanrı'nın acı ve ızdıraplara izin verme sebeplerini veya dünyamızdaki bazı olaylara müdahil olmamasının gerekçelerini kavrama noktasında yetersiz kalacağı düşüncesi üzerine kurulmuştur. CORNEA kısaca meydana gelen kötülüklerin bize göründükleri gibi olmasının teizmde herhangi bir tutarsızlığa neden olmadığından bu durumun teizme karşı bir delil olarak sunulamayacağını önermektedir. Wykstra CORNEA'dan hareketle insanın akıl ve bilgi açısından sınırlı bir varlık olması sebebiyle sınırsız bilgi sahibi bir Tanrı'nın gerekçelerini kavrama noktasında yetersiz kalacağı için bir kötülüğün anlamsız olup olmadığını belirleyemeyeceğinden Rowe'un argümanının başarısız olduğunu savunur.

47 Rowe bu tutumunu dostane ateizm, yani ılımlı ateizm olarak isimlendirir. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", 340.

1.2. Tanrı'nın Tabiatının Gizemliliği, Canlı İhtimaller ve Delilci Kötülük

Delilci kötülük argümanlarına karşı reddiye geliştirmenin diğer bir yolu da Tanrı'nın tabiatındaki gizemin insan tarafından kavranmasının zorluğuna dikkat çekmektir. Alston'un, Rowe'un delilci kötülük argümanlarına yaptığı itiraz da bu kategoride değerlendirilebilir. Dolayısıyla Alston'un Tanrı'nın algılanabilirliği ile ilgili görüşlerine değinmek, Rowe'un argümanlarına karşılık verilen böyle bir cevabın anlaşılması için önemlidir.

Tanrı'nın tabiatının insan ve insanın rasyonel kapasitesi açısından oldukça gizemli olduğunu - O'nun en yüce sır (gizem) olduğunu düşünen Alston, bundan dolayı insanların Tanrı ile ilgili düşündükleri, inandıkları, söyledikleri hiçbir şeyin tam anlamıyla Tanrı'nın özünü yansıtmadığını ifade eder. Bu düşünce "İlahi Sır Tezi" olarak adlandırılmaktadır.⁴⁸ Tanrı'nın tabiatının bir tür gizem içerdiği düşüncesini desteklemek için sunulan gerekçelerden ilki, bütünüyle sınırsız bir kaynak ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda insanın bilişsel yetilerinin sınırsız olan bir varlık ile ilgili her yönüyle, hatta bazı soyut açılardan bile olsa, doğru bir açıklamaya ulaşmasının mümkün olmadığıdır. İkinci gerekçe *İlahi Basitlik Tezi*⁴⁹ temelinde şekillenmektedir. Bu tez kısaca Tanrı hakkında pozitif bir karaktere sahip her türlü tanımlamanın az çok kusurlu olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Üçüncü gerekçe, Hristiyanlığın temel akidelerinden olan reenkarnasyon ve teslis mese-

48 Alston, "Two Cheers for Mystery", 100.

49 İlahi basitlik hakkında bilgi için bkz: Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004); Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), 59-78. Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2013); Mehmet Sait Reçber, "Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* (ed.) F. Terkan & Ş. Korkut (Ankara: Elis, 2005) Mehmet Sait Reçber, "Vâcib'ül-Vucûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş. Yayınları, 2008); Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı?*, çev: Mehmet Sait Reçber (Ankara: Elis, 2010).

lelerinin bir tür gizem içermesi sebebiyle Tanrı'nın tabiatında da gizem olduğudur. Son olarak, mistik tecrübenin varlığından ve buna dair örneklerden hareketle Tanrı'nın tabiatının gizem içerdiği, dolayısıyla insanın bu tabiatı tümüyle kavramasının mümkün olmadığı iddia edilmektedir.⁵⁰

Tanrı'nın tabiatının insan için gizemli olduğu düşüncesi Alston'un gereksiz kötülüğün varlığına karşı yaptığı itirazın temelini oluşturmaktadır. Nitekim insanın bilişsel yetilerinin ilahi gizemi tam anlamıyla kavramasının imkânsızlığı temel alındığında dünyamızda meydana gelen acı ve ızdıraplardan bazılarının gereksiz birer kötülük olduğu iddiası tartışmalı bir hâl alacaktır. Çünkü dünyamızda gereksiz kötülüklerin bulunduğu iddiası Tanrı'nın meydana gelen bazı olaylara karşı nasıl bir tavır takınması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Buna karşın ilahi gizem insanın Tanrı'nın amaçları ve fiilleri hakkında tam ve doğru bir bilgiye ulaşmasının zorluğuna işaret etmektedir. Bu da eğer E1 ve E2 gibi kötülükler için haklı bir gerekçe konumunda olan bir iyilik varsa insanın bu iyiliğin farkına varmasının güç olacağı anlamına gelir. Buradan hareketle bir kötülüğün gereksiz olup olmadığı konusunda da bir yargıya varılamayacağı söylenebilir.

Wykstra'nın itirazından farklı olarak Alston'un cevabının arka planını insanın bilişsel sınırlılığından ziyade öncelikli olarak Tanrı'nın tabiatının bir gizem içermesi oluşturmaktadır. Nitekim Alston, bu gizemin insanlar tarafından anlaşılmasının güçlüğüne dayanarak/başvurarak Rowe'un argümanına karşı koymaktadır. Ancak hatırlanacağı üzere Wykstra, Rowe'un argümanına karşı doğrudan CORNEA ilkesine başvurarak itirazını oluşturmuştu.

50 Alston, "Two Cheers for Mystery", 100-103; İlahi sır tezini savunmasına karşın Alston, insanın hayatına (özellikle bir Hristiyan'ın hayatına) rehberlik etmesi için Tanrı hakkında yeterli bilgi sahibi olabileceğimizi savunarak "Doğru Olmaya Yakın" (Close to Being True) tezini ortaya atar. Buna göre insan her ne kadar Tanrı'nın tabiatı ve amaçları hakkında tam bir bilgi sahibi olamasa da Tanrı'ya inanç ve dinî hayat için gerekli bilgiye ulaşabilmektedir. Alston, *agm.*, 112.

Alston'un, Rowe'un argümanına vermiş olduğu cevap, "İlahi Sır Tezi" bağlamında değerlendirildiğinde bu itirazda hem Rowe'un argümanının birinci öncülünü hem de ikinci öncülünü kabul etmek konusunda temkinli olmak gerektiği ve insanın epistemik kapasitesinin Tanrı'nın sebeplerini anlama konusunda yetersiz olduğu ileri sürülmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki Alston, Wykstra'dan daha geniş ve kapsamlı bir şüphecilik benimsemekte ve Wykstra'nın her teistin kabul etmesi gerektiğini savunduğu ikinci öncülün de tartışmalı olduğu görüşündedir. Bunun temel nedeni ise tabiatında bir tür gizem olan Tanrı hakkında çok da kesin konuşamayacağımıza dair düşüncedir. Nitekim eğer Tanrı hakkında yeterince bilgiye sahip olamıyorsak, bu durumda onun mutlak sıfatları ile gereksiz kötülükler arasında bir çelişki olduğu iddiasında da bulunamayız. Çünkü eğer Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermek için haklı bazı sebepleri varsa Tanrı hakkındaki bilgisizlik bu sebepleri de bilemeyeceğimiz düşüncesini beraberinde getirmektedir.

İnsanın bilişsel durumunun birinci öncülün doğru olduğunu veya iyi temellendirildiğini saptamak için yeterli olmadığını savunan Alston'a göre, insanın bilişsel güçleri argümanın birinci öncülünü kabul etmek için yeterli bir güvence sağlamamaktadır. Bu durum kabul gördüğünde Rowe'un tümevarım yoluyla kurmuş olduğu argüman çürütülmüş olacaktır.⁵¹ Rowe'un bazı belirli ızdırap örneklerinin (E1 ve E2/Alston E1'i Bambi ve E2'yi de Sue olarak isimlendirir⁵²) anlamsız olduğu iddiasında haklı olmadığını savunan Alston, bu ızdırap örneklerinin anlamsız olmadığının akla uygun bir şekilde ortaya konulabileceğini ileri sürer.⁵³

İlk argümandaki birinci öncülün "şimdiye kadar söyleyebileceğim kadarıyla P, o hâlde P" veya "muhtemelen P" çık-

51 Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", 30.

52 Alston, agm., 32.

53 Alston, agm., 31.

rımına dayandığı açıktır. Rowe'un argümanlarındaki bu tür çıkarımların bazen doğru ancak bazen de yanlış olduğunu belirten Alston, eleştirisinde epistemik bir ilkeye (örneğin CORNEA) başvurmadan özellikle bu gibi çıkarımların savunulmasında karşılaşılan güçlüklerle dayanarak argümanın birinci öncülünün doğruluğunu sorgular. Söz konusu güçlüklerden biri, ilk öncülü haklı çıkarmak için dışlamak zorunda kalacağımız akla uygun olan ilahi sebeplerdir. Buna göre Rowe'un ilk argümanındaki birinci öncülün haklılaştırılması için, varlığı inkâr edilenin E1 ve E2 gibi kötülüklere izin verme sebeplerinin tüm "canlı ihtimallerinin" (*live possibilities*) dışarıda tutulması gerektiğine dair bir gerekçe sunulmalıdır. Argümanın birinci öncülü Tanrı'nın E1'e izin vermek için sahip olabileceği herhangi bir sebebin olmadığını ileri sürerken, Alston bizim böyle bir iddiada ve canlı ihtimallerin gerçekleşmediğini ileri sürmekte haklı olamayacağımız kanaatindedir.⁵⁴

Mevcut teodiselerin Tanrı'nın belirli kötülüklere izin vermesinin bir sebebi olabileceğini ileri süren Alston, teodiseleri savunmadan onların Tanrı'nın kötülüklere izin verme sebeplerinin birer canlı ihtimal kaynağı olarak görülebileceğini belirtir.⁵⁵ Buradaki temel kaygı her bir teodisenin bütün kötülük örneklerinin bir sebebi olmak noktasında bir canlı ihtimal olabileceğinden ziyade belirli bir teodisenin bazı kötülük örnekleri için birer canlı ihtimal olabilse de bazıları için olmayacağıdır. Alston, buradan yola çıkarak Tanrı'nın kötülüklere izin vermek için bazı sebeplerinin olduğu ihtimalini dışarıda bırakacak bir durumda olmadığını savunur.

Alston'un Tanrı'nın kötülüklere izin verme sebeplerinin canlı ihtimalleri arasında gördüğü teodiseler sırasıyla şunlardır:

1. İşlenen günahların sonucu olarak kötülüğün meydana gelmesi

54 Alston, agm., 35-36.

55 Alston, agm., 36.

2. Ruh geliştirme teodisesi
3. İşlenen günahların cezalandırılması
4. Başkasının veya toplumun genel iyiliği için kötülüğe izin vermek
5. Doğal düzen teodisesi (Tanrının E1'ye izin vermesi için canlı bir ihtimal)
6. Şehitliğin ne kadar yüce bir mevki olduğu
7. Varlığın en yüksek doğasını gerçekleştirmesi için kötülüğün gerekliliği

Belli bir süre korkunç bir acıya maruz kaldıktan sonra ölümünün Bambi'nin en yüksek doğasını gerçekleştirmesi için zorunlu olabileceğine dair bir düşünceye karşılık olarak Rowe, bunun Bambi'nin dayanılmaz acısına ve sonuçta ölümüne izin vermek için Tanrı'nın sebepleri arasında yer alan canlı bir ihtimal olmayacağını iddia eder. Burada haklı bir gerekçe konumundaki iyiliklerin her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığın onları Bambi'nin dayanılmaz acısına ve sonuçta ölümüne izin vermeksizin elde edebileceğinin imkânı savunulmaktadır.⁵⁶ Ancak Rowe'un itirazına karşılık "Tanrı'nın yapabiliyor olması öyle yapması gerektiği anlamına gelir mi?" gibi bir soruya 'evet' veya 'hayır' cevaplarının doğru olup olmayacağını sorgulamak gerekmektedir. Alston'un da belirttiği üzere eğer Tanrı'nın tabiatı insanın bilişsel kapasitesine gizemli ise yukarıdaki soruya verilecek her cevaba şüpheyile bakmak gerekecektir. Neticede tabiatı gizem içerdiğinden Tanrı'nın amaçları ve filleri konusu insanın tam ve doğru bir bilgi edinebileceği bir alan gibi görünmemektedir.

8. Özgür İrade Teodisesi (Tanrı'nın E2'ye izin vermesi için canlı bir ihtimal)⁵⁷

56 William L. Rowe, "William Alston on the Problem of Evil", *The Rationality of Belief and the Plurality of Faiths*, ed. T. Senor (Cornell: Cornell University Press, 1995), 77.

57 Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", 37-57.

Özgür iradeye sahip olmanın dünyadaki korkunç ahlaki kötülükleri dengeleyebilecek kadar büyük bir değerinin olmadığını iddia eden Rowe, ayrıca özgür iradenin sınırlı olduğunu ve birçok şeyi kapsamadığını belirtir. Dahası Rowe, belirli durumlarda şayet Tanrı özgür bir filin acı ve ızdıraplara neden olacağını önceden biliyorsa veya tahmin ediyorsa o hâlde özgür iradenin sınırlandırılmasının doğru olduğunu savunur. Bu da belirli durumlarda kişinin özgür iradesinin Tanrı tarafından sınırlandırılmasının kişinin özgürlüğünü büyük ölçüde azaltmayacağı ve Tanrı'nın müdahalesinin özgür iradeyi önemli ölçüde ortadan kaldırmayacağı iddiasına yol açacaktır. Sonuç olarak, buna göre, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olarak Tanrı'nın böyle bir dünyayı gerçekleştirmesi mümkündür.⁵⁸

Böyle bir itiraz J. Mackie'nin özgür irade savunmasına karşı yaptığı "insan kötü fiilde bulunamadan sadece iyilikler arasında seçimler yapabilecek şekilde özgür olabilir" itirazı ile aynıdır.⁵⁹ Plantinga'nın da belirttiği üzere bu türden bir özgürlük anlayışının gerçek anlamda bir özgürlük için yeterli olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir. Bu türden bir itirazın başarılı olması, insanın sadece iyilikler arasında seçimler yapıp yapamayacağına ve bunun Tanrı'nın gayesini gerçekleştirmesi için yeterli olup olmadığına bağlı görünmektedir. Tanrı'nın insanları imtihan etmek gibi bir gayesi olduğu düşünüldüğünde sadece iyilikler arasından seçimler yapabiliyor olmak herkesin imtihanı geçmesini gerektirecektir. Eğer sonuçta herkes zaten geçecekse o hâlde imtihan etmenin de bir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla gerçek anlamda iyi ve kötü olanı birbirinden ayırt edebilecek bir imtihanın gerçekleşmesi için insanın sadece iyilikler arasında seçimler yapması yeterli bir ölçüt gibi görünmemektedir. Çünkü insanların kötülüklere cüret edip etmeyecekleri ölçülmeye çalışıldığından kötülüklerin birer seçenek olarak sunulmaması düşünülemez.

58 Rowe, "William Alston on the Problem of Evil", 81, 83.

59 Detaylı bilgi için bkz: Mackie, "Evil and Omnipotence", 209.

Alston, Tanrı'nın kötülüğe izin verme sebeplerinin ne olabileceğini çeşitli teodiselerden örnekler vererek bunların Tanrı'nın kötülüklere izin verme sebeplerinin birer canlı ihtimali olabileceğini kaydeder. Bu tür bir itiraz kabul gördüğünde bütün sunulan sebeplerin yanında henüz bilinmeyen sebeplerin/ ihtimallerin de göz önünde bulundurulması gerekir.⁶⁰ Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesi için yeterli nedeni olmadığını varsaymak ilkesel olarak mümkün olmadığından veya Tanrı'nın sebeplerinin tarafımızdan bilinmesi her zaman mümkün olmadığından Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesinin hiçbir sebebi olmadığı gibi bir varsayımda bulunmanın haklı bir gerekçesi görünmemektedir.⁶¹ Alston'a göre bu düşünce tek başına dahi delilci kötülük argümanının tecrübeye dayanan öncülünü cevaplandırmak için yeterlidir.⁶²

Yanlış olduğu bilinen birçok şeyin yine de mantıksal olarak mümkün olduğunu belirten Rowe, yanlış olduğu bilinen bir şeyin kötülüğü açıklamak için canlı bir ihtimal olamayacağını ileri sürer. Bu, birçok teodisenin yanlış olduğunun bilindiği ve dolayısıyla canlı birer ihtimal olamayacağı düşüncesine dayanıyor görünmektedir.⁶³ Ancak Alston'un itirazı her bir teodisenin meydana gelmekte olan bütün kötülükler için geçerli olduğu, dolayısıyla her durumda doğru olacağı gibi bir iddiaya dayanmamaktadır. Çünkü Alston'un canlı olasılıklar tezi bir tür "savunma" olarak görülmelidir. Burada Tanrı'nın belirli durumlara izin vermesinin gerçek sebeplerinin ne olduğu iddia edilmeksizin O'nun bazı durumlara neden izin vermiş olabileceği, dünyanın nasıl olabileceğine dair bazı tanımlamalar verilmektedir.

60 Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", 58.

61 McBrayer, "Skeptical Theism", 614.

62 Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", 59.

63 Rowe, "William Alston on the Problem of Evil", 78.

“Tanrı’nın belirli bir kötülüğe izin vermesi için hiçbir yeterli sebep göremiyorum, o hâlde Tanrı’nın bu belirli kötülüğe izin vermesi için hiçbir yeterli sebep yoktur” şeklindeki bir çıkarımın en belirgin özelliği, Alston’un da altını çizdiği gibi, sonlu ve hataya düşebilen insan bilgisinin her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın muhtemel sebeplerinin yeterli bir ölçütü olarak ele almasıdır.⁶⁴ Alston, çıkarımın bu hâliyle kabul edilmesinin mümkün olmadığını ve Tanrı’nın sahip olabileceği muhtemel canlı ihtimallerin insanlar tarafından bilin(e)memesinin de mümkün olduğunu belirterek meseleyi açıklığa kavuşturmak için birtakım analogilere başvurur: “Kuantum teorisine baktıktan sonra yazarın ulaştığı sonucu nasıl elde ettiğini göremiyor olmam, teoriyi ortaya koyan bilim insanının ulaştığı sonuç için hiçbir makul sebebinin olmadığını söyleme hakkını bana verir mi? Benzer şekilde resim yapma eğitimi ve takdir yetisinden mahrum olmam durumunda ben Veronese’nın bir resimde yapmış olduğu figürleri olduğu hâliyle çizdiğinin sebebini göremem. Bu, Veronese’nın yapmış olduğu resimdeki figürleri o şekilde organize ettiğinin hiçbir makul sebebinin olmadığını varsaymak hakkını bana verir mi? Yine satranç hakkında çok az bilgimin olması durumunda Karpov’un oyunun belli bir noktasında yapmış olduğu hamlesinin sebebini göremem. Bu, bana Karpov’un oyunun belli bir noktasında yapmış olduğu hamlesinin hiçbir sebebinin olmadığını söyleme yetkisi verir mi?”⁶⁵

Yukarıdaki bütün soruların cevabının ‘hayır’ olduğunu belirten Alston, aynı durumun ateizm lehine ileri sürülen çıkarım için de geçerli olduğunu dile getirmektedir. İnsanın bir şeyin mevcudiyetini görmekteki acizliğinin o şeyin var olmadığı anlamına gelmeyeceğine bu ve benzeri analogiler ile açıklık getirilebilir. Böylece insanın Tanrı’nın bütün sebeple-

64 William P. Alston, “Some Temporarily Final Thoughts on Evidential Argument from Evil”, *The Evidential Argument from Evil*, ed. D. H. Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 317.

65 Alston, “Some Temporarily Final Thoughts on Evidential Argument from Evil”, 317.

rinin ne olduğuna erişebilecek bir konumda olmadığı vurgulanmıştır.⁶⁶

Buna karşılık Rowe, Alston'un analogilerinin Tanrı'nın dünyada meydana gelmekte olan acı ve ızdıraplara neden izin verdiği konusuna açıklık getirmediğini düşünmektedir. Çünkü Rowe'a göre bu analogilerde söz konusu sırların açıklanması beklenmemektedir, ancak insanların maruz kalmış oldukları ızdıraplar ile daha iyi başa çıkmaları için Tanrı'nın ızdıraplara neden izin verdiğini bildirmesi gerekmektedir. Burada mükemmel varlık olarak Tanrı'nın insanların hem iyilikleri hem de onların Tanrı'nın ızdıraplara izin vermesini nasıl gerektirdiklerini anlamaları için onlara yardım etmesi gerektiği düşüncesi esas alınmıştır. Bu durumun da gerçekleşmemiş olmasından hareketle Rowe, yukarıdaki analogilerin delilci kötülük argümanını bertaraf etmekte başarısız olduğu kanaatindedir.⁶⁷

Aslında Alston bu analogiler yoluyla sadece Tanrı ve insan arasındaki epistemik farklılığa değinerek, Tanrı'nın dünyada meydana gelmekte olan acı ve ızdıraplara izin verme sebeplerinin insanlar tarafından bilinmemesinin gayet normal olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Alston'un analogileri ikna edici görünmektedir, çünkü sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın mutlak mükemmel bir Tanrı'nın belirli bir duruma izin vermesinin sebeplerini tam anlamıyla kavrayamaması olağandır. Ancak bu her zaman böyle değildir, çünkü Kur'an'da dünyada meydana gelmekte olan acı ve ızdırapların, her bir belirli kötülük için olmasa da neden meydana geldiğinin bildirildiği söylenebilir. Özellikle Şûrâ suresi 30. ile Rum suresi 41. ayetlerde dünyada meydana gelen düzensizliklerin ve bunların sonucu ortaya çıkan acı ve ızdırapların neden kaynaklandığı açık bir şekilde ifade edilmektedir.

66 Alston, agm., 320.

67 William L. Rowe, "Reply to Howard Snyder and Bergmann", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe (Malden: Blackwell, 2001), 157; Trakakis, *The God Beyond Belief*, 156.

Dolayısıyla geniş teizmin İslam penceresinden bakıldığında Rowe'un beklentisi de karşılanmış olacağından bu analogilerin Rowe'un argümanına karşı bir açıklama sunduğu söylenebilir.

Özetle Alston, tabiatı insana gizemli olan bir Tanrı'nın kötülöklere izin verme gerekçelerini insanın bil(e)memesinin imkânına referansla anlamsız kötölüğün varlığına karşı tartışmaktadır. Bu noktada literatürde geçen teodiselerin Tanrı'nın kötölöklere izin verme gerekçelerinin birer canlı ihtimali olabileceğı düşüncesinden hareketle insanın Tanrı'nın gerekçelerini anlama noktasında yetersiz kalacağına bazı analogiler ile açıklık getirir. Sonuç itibariyle Alston "İlahi Sır Tezi" temel alındığında insanın bilişsel yetilerinin bir kötölüğün anlamsız olduğunu belirleyemeyeceğini, dolayısıyla Rowe'un argümanlarının başarısız olduğunu ileri sürer.

1.3. Dengeleyici Argümanlar ve Delilci Kötölük

Rowe'un argümanlarına ve onları temellendirmek için başvurduğu öncüllere ilişkin olarak Plantinga, evvela onun birinci argümanının ilk öncülünde ortaya koymuş olduğu iddianın değerlendirilebilmesinin mümkün olmadığını çünkü bu iddianın kendiliğinden apaçık olmadığını dile getirir. Hatırlanacağı üzere Rowe, iddiasının muhtemel olduğunu dünyamızdaki çoğu kötölük örneğinin anlamsız birer kötölük olmasının muhtemel olduğuna dayandırmaktaydı. Böylece E1 ve E2 gibi anlamsız olduğunu ileri sürdüğü kötölük örneklerinin Tanrı'nın var olma olasılığını azalttığını iddia etmekteydi.⁶⁸ Plantinga, bu bağlamda Rowe'u nasıl anlamamız gerektiği konusunda iki alternatif olduğuna dikkat çekerek evvela Rowe'u "her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın izin vermek için hiçbir iyi gerekçesinin olmadığını açık ol-

68 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 336-7; Plantinga, "Epistemic Probability and Evil", 72.

duğu birçok kötülük örneği vardır”⁶⁹ şeklinde anlayabileceğimizi dile getirir.⁷⁰

Böyle anlaşıldığında Rowe’un iddiasının gereğinden büyük olacağını düşünen Plantinga’ya göre, Tanrı’nın bir kötülüğe izin vermek için gerekçesinin olması durumunda bunun insana görünür olması, Tanrı’nın kendisi bildirmediği sürece, çok zordur. Nitekim teizm doğru ise Rowe’un bu iddiası zaten yanlış olacaktır, çünkü teistik anlayışta Tanrı’nın kötülöklere izin vermek için sebepleri olduğu hâlde insan bu sebeplerin ne olabileceği hakkında hiçbir fikir yürütemeyebilir, zira insanın bilişsel yetileri Tanrı’nın bilişsel güçlerine nispetle çok zayıf olacaktır. Buradan hareketle Plantinga, Tanrı’nın sahip olabileceği sebeplerin insana görünür olması gerektiğinin mantıklı bir şekilde ortaya konulmasının mümkün olmadığını savunur.⁷¹

Rowe’u anlamamanın ikinci yolu ise, Plantinga’ya göre, “Tanrı’nın izin verme sebeplerinin (eğer varsa) ne olduğu ile ilgili hiçbir fikrimizin olmadığı birçok kötülük türü vardır”⁷² şeklindeki çıkarımdır. Çıkarımdaki temel iddia şöyle ifade edilebilir: İnsanın, Tanrı’nın bir kötülüğe izin verme sebebinin ne olduğunu göremiyor olması, Tanrı’nın bu kötülüğe izin vermesi için iyi bir sebebinin olmadığını kuvvetle muhtemel kılar.⁷³ Ancak böyle düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Çünkü Tanrı varsa birçok durumda yapmış olduğu bir şey ile ilgili sebebinin ne olduğunu görmek insan için zaten çok zordur. İnsanın bilişsel yetileri sınırlı olduğundan dolayı Tanrı’nın göz önünde bulundurabileceği birçok şeyin insanın bilgisinin dışında kalacağı açıktır.⁷⁴

69 Rowe bunu “bazı kötülük örneklerinin anlamsız olduğunun bize açık olduğu” şeklinde kısaltmaktadır. Rowe, “Ruminations about Evil”, 71.

70 Plantinga, “Epistemic Probability and Evil”, 73.

71 Plantinga, *agm.*, 73-74.

72 Rowe bunu şöyle sadeleştirmektedir: “Bazı belirli kötülöklere bir anlamının olduğu bize açık değildir.” Rowe, “Ruminations about Evil”, 71.

73 Plantinga, “Epistemic Probability and Evil”, 74.

74 Plantinga, *agm.*, 74.

Yukarıda sunulan düşünceye karşılık Rowe, argümanın birinci öncülünü sunulan iki şekilde anlamak zorunda olmadığını belirtir. Plantinga'nın ilk betimlemesinin kendisinin kastettiğinden daha güçlü; ikincisinin ise kastettiğinden daha zayıf olduğunu savunur. Bu iki yoruma karşılık Rowe, belirli kötülükler ile ilgili şunu ifade eder: Onlar ile ilgili bir şey ve onların içinde meydana gelmiş olduğu durum onların anlamsız olduğuna inanmayı bizim için mantıklı kılar.⁷⁵ Ancak birinci öncül Rowe'un belirttiği şekilde anlaşıldığında da insanın Tanrı'ya nazaran sınırlı bir varlık olduğu gerçeği ortadan kalkmamaktadır. Dolayısıyla bu öncül nasıl anlaşılırsa anlaşılсын insanın epistemik kapasitesinin Tanrı'nın belirli bazı kötülüklere izin verme gerekçelerini kavrama noktasında eksik kalacağı açıktır.

Birinci öncüle karşı tartışmalarından da görüleceği üzere Plantinga, Wykstra ve Alston'un konuyla ilgili görüşlerini onaylıyor gibi görünmektedir. Zira o da meydana gelmiş olan bir kötülüğe izin vermek için Tanrı'nın bir sebebinin olup olmadığının bilinmiyor/görülemiyor olmasının Tanrı'nın söz konusu kötülüğe izin vermek için hiçbir sebebinin olmadığı anlamına gelmediğini belirtir.⁷⁶ Nitekim her şeyi bilen, her

75 Rowe, "Ruminations about Evil", 71-72.

76 Howard Snyder, Rowe'un ilk argümanının birinci öncülünü cevaplandırırken bu düşünürlerden farklı bir yol izlemektedir. Aslında o da insanın Tanrı'nın bir kötülüğe izin vermesi sonucu meydana gelecek olan muhtemel iyilikleri bilemeyeceğini düşünmektedir. Ancak o, bunun insanın bilişsel sınırlılığından ziyade Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebebi konumundaki iyiliklerin yapısından kaynaklandığını öngörmektedir. Buna göre, Tanrı'nın bazı ızdıraplara izin vermesini haklı çıkaran daha büyük iyilikler vardır. Ancak bunların karmaşık (complex) iyilikler olması şarşırtıcı olmayacaktır. Çünkü bazı durumlarda daha büyük iyiliklerin karmaşık olması onun iyiliğinin ve değerinin de daha büyük olması demektir. Ve bazı durumlarda haklı bir gerekçe olarak sunulacak olan iyiliklerin karmaşıklığı da insanın onların değerini ve iyiliğini kavramalarını engellemektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesinin sebepleri olma statüsündeki iyiliklerin karmaşık olmalarından dolayı insanların kavrayışı dışında kalan daha büyük değere ve iyiliğe sahip karmaşık iyilikler var olması şarşırtıcı değildir. Daniel Howard-Snyder "Rowe's Argument

şeye gücü yeten ve sonsuz iyi bir varlığın var olması durumunda onun bir şeye izin vermesinin sebeplerinin insana bütünüyle görünür olması zordur. Tanrı'nın hesaba kattığı ancak insanın bilgisinin sınırlarını aşan şeylerin elbette olabileceğine dikkat çeken Plantinga, Tanrı'nın sebeplerine örnek olarak özgür iradeyi verir ve bunun Tanrı'nın bazı kötülöklere izin vermesinin iyi bir nedeni olabileceğini belirtir. Dolayısıyla insanın Tanrı'nın bir şeye izin vermesinin sebeplerini görememesi durumunda Tanrı'nın bir sebebinin olmadığı sonucu çıkmamaktadır.⁷⁷

Tanrı'nın planlarının ne olduğunu anlamanın çoğu kez mümkün olmadığı açıktır. Buna bağlı olarak Tanrı'nın bir planını gerçekleştirmek için izin verdiği ancak insanlar tarafından sebepleri idrak edilemeyen (ne anlama geldiği belli olmayan) kötülöklere, Tanrı'nın varlığını olasılık dışı kılmamakta, dolayısıyla Tanrı'nın var olduğu kabul edildiğinde herhangi bir çelişkiye sebep olmayacaktır.⁷⁸ Plantinga da teizmin doğru olması durumunda idrak edilemeyen kötülöklere, yani sebebinin ne olduğu insanlara açık olmayan kötülük örneklerinin gerçekleşmesinin beklenen bir şey olduğunu ve bu hususta biraz düşünüldüğünde Tanrı'nın planının ne olduğunun bilinebileceği ile ilgili hiçbir nedenin olmadığını savunur.⁷⁹

Rowe'un ikinci argümanını da insan ve Tanrı'nın epistemik açıdan farklı kapasitelere sahip olduklarına dikkat çe-

From Particular Horrors", *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark (Toronto: Broadview Press, 2008), 357-358; Elbette Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülöklere izin vermesinin muhtemel sebebi konumundaki iyiliklerin yapısı üzerinde tartışmak ile Rowe'un argümanı cevaplandırılabilir. Ancak bu da yine insanın epistemik açıdan sınırlılığı ile bağlantılıdır. İnsanın epistemik sınırlılığının ortadan kalkması durumunda bir iyi her ne kadar karmaşık olursa olsun insanın onu kavraması mümkündür. Dolayısıyla İnsanın Tanrı'nın muhtemel sebebi konumundaki iyilikleri kavramasının önündeki asıl engel iyiliklerin karmaşık olması değil de daha çok insanın bilişsel açıdan sınırlılığı olduğu görülmektedir.

77 Plantinga, agm., 74-75.

78 Plantinga, agm., 75.

79 Plantinga, agm., 76.

kerek cevaplandırmaya çalışan Plantinga'ya göre, Rowe'un argümanındaki temel problem P'den Q'ya yapılan çıkarımdır. Plantinga, bu çıkarımı şöyle bir analogi ile eleştirmektedir:

Çadırımın içine baktığımda ve St. Bernard'ı görmediğimde, çadırımda kimsenin olmaması muhtemeldir. Çünkü eğer çadırda biri olsaydı ben onu muhtemelen görürdüm. Küçük bir çadırda birisinin dikkatten kaçması kolay değildir. Yine çadırımın içine baktığımda ve içinde görülmesi zor küçük bir sineği görmemem durumunda da bu sefer çadırda görülmesi zor sineğin olmadığını varsaymak muhtemel değildir. En azından ilk örneğe göre daha az muhtemeldir. Bunun sebebi bu tür küçük sineklerin çok küçük olması ve görülmelerinin çok zor olmasıdır.⁸⁰

Yukarıdaki analogi temel alındığında buradaki asıl sorun, Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülük örneklerine izin verme sebeplerinin, Bernard ve küçük sinek örneklerinden hangisine benzediğidir. Plantinga bu probleme cevaben şöyle bir soru sorar: Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülük örnekleri için sebepleri varsa ve biri onların ne olduğunu bulmaya çalışıyorsa bahsedilen kişinin Tanrı'nın sebeplerinin ne olduğu ile ilgili doğru bir cevap ile gelmesi ne kadar mümkündür?⁸¹ Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olduğu dikkate alındığında bu mümkün görünmemektedir. İnsanların temel bir epistemik sınırlılığı olduğundan dolayı Tanrı'nın bir şeyi yapmasının veya bir şeye izin verme sebeplerinin insanlar tarafından bilin(e)memesi hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Plantinga, ayrıca, Wykstra ve Alston'un konu ile ilgili argümanlarının da Rowe'un ikinci argümanını cevaplandırmada tatmin edici olduğunu, dolayısıyla bu argümanı daha derinlemesine tartışmayacağını belirtir.⁸²

80 Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 466; Görüleceği üzere bu analogi Wykstra'nın Noseum çıkarımlarını açıklamak için ortaya koyduğu analogi ile hemen hemen aynı içeriğe sahip olup aynı şeyleri söylemektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Wykstra, "Rowe's Noseum Argument from Evil", 126.

81 Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 466.

82 Plantinga, *age.*, 467.

Buradan Plantinga'nın, Tanrı'nın meydana gelen bir kötülüğe izin verme sebebinin olması gerektiğine inandığı görülmektedir. Bu durumda Rowe'un ilk argümanının teolojik öncülü olarak da bilinen öncülün doğru olacağını varsayacaktır. Bu da Tanrı'nın var olması durumunda gereksiz kötülük olarak isimlendirilen bir kötülük türünün mümkün olmadığı görüşünü onayladığı anlamına gelmektedir. Ayrıca insanın Tanrı'nın kötülöklere izin vermesinin sebeplerini kavramasının çoğu zaman mümkün olmadığını düşünen Plantinga'nın Tanrı'nın sebeplerinin ne olduğunu kavranabilirliği konusunda da bilinemezci bir tutum takındığı söylenebilir.

Rowe'un son argümanını asıl hedef olarak seçen Plantinga, eleştirisine başlamadan önce bunun Rowe'un en zayıf argümanı olduğunu belirtir. Bunun temel sebebi ise, ona göre, bu argümanın yapısal özellikleri dikkatle incelendiğinde bu argümanla aynı yapıya sahip ancak Rowe'un varmış olduğu sonuç ile uyumsuz bir sonuç veren argümanlar ile karşılanabiliyor olmasıdır.⁸³ Evvela Rowe'un argümanına uygun bir şe-

83 Plantinga, "Degenerate Evidence and Rowe's New Argument from Evil", 533; Plantinga argümanı incelemeyen önce son argüman ile ilgili dört yorumda bulunur. İlk olarak, Rowe'un bir teistin ona ait P önermesini ve bahsettiği iyiliklerin normal şartlar olduğunu kabul edeceğini umduğu yönündeki görüşüne atıfta bulunur. Rowe'a göre, bir teist bazı iyiliklerin, Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştırdığına (gerekçelendirdiğine) kesinlikle inanır. Çünkü eğer Tanrı varsa, o hâlde gerçek dünyanın kendisi mükemmel bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştıran iyi bir koşuldur. Ayrıca Plantinga, Rowe'un da birleşik iyiliklere izin vermeyi önerdiğini belirterek, gerçek dünyanın içerdiği $g_1, g_2, \dots$ gibi bütün iyiliklerin birleşimi olan bir birleşik iyiliğin bilinen bir iyilik olarak ele alınabileceğini ve eğer Tanrı varsa, birleşik bir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştırdığını tartışır. Plantinga, bu durumda teistin bilinen hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesinin haklı göstermeyeceği tezini reddettiğine değinmektedir. Bunun yanında olası iyiliklerin (örneğin ebedî saadette Tanrısal inayet) de Tanrı'yı E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebileceğini ve bizim bahse konu türde iyiliklerin Tanrı'yı haklı çıkarmadığını bilmediğimizi de gündeme getirir. Dolayısıyla Plantinga, teistin 'bildiğimiz hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı çıkarmaz' önermesini değil de 'bildiğimiz hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı çıkaran iyiliklerden olmadığını biliriz' şek-

kilde benzer teistik argümanların olduğunu ileri süren Plantinga'ya göre Rowe'un argümanı ateizmi haklı çıkarıyor ise benzer argümanlar da teizmi haklı çıkarabilir. Öyle ki bu argümanların dayandığı öncüller şu şekilde formüle edilmiştir:

P*: Ne E1 ne de E2 *bilinen hiçbir iyiliğin* mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkarmayacağı bildiğimiz bir şey değildir.

Plantinga alternatif olarak aşağıdaki diğer iki öncülün de dikkate alınabileceğini belirtir:

P**: Bildiğimiz hiçbir kötülük mükemmel varlığın bunlara izin vermesinde bilinen bazı iyiliklerin haklı çıkarmayacağı bildiğimiz bir şey değildir.

P***: Bildiğimiz hiçbir kötülük mükemmel bir varlığın izin vermeyeceği bildiğimiz bir şey değildir.⁸⁴

Yukarıdaki öncüller dikkate incelendiğinde Rowe'un P öncülünün $\sim G$ (Tanrı yoktur) tarafından gerektirildiği gibi, P* öncülünün de G (Tanrı vardır) tarafından gerektirildiği açıktır. Bu düşünce Tanrı'nın var olması durumunda gereksiz kö-

lindeki önermeyi onaylayabileceğini vurgular. Plantinga'nın Rowe'un argümanına ilişkin ikinci yorumu onun argümanının ancak arka plan bilgisinin (k), P'yi içermemesi durumunda başarılı olabileceği yönündedir. Ona göre k'nin, P'yi içermesi durumunda P'nin Tanrı'nın var olmadığını ortaya koymak için olasılık teorisinde kullanılması zaten alakasız olacaktır. Plantinga üçüncü yorumunda birçok teist düşünürün Tanrı'nın zorunlu varlık olduğuna inandığını aktarır. Ona göre, zorunlu varlık anlayışı da her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın var olduğunu ima etmektedir. Bundan dolayı tarafsız bir olasılıktan bahsedilmesi durumunda teistin, Rowe'un $P(G/k) = 1/2$ olduğu varsayımı ile hemfikir olmayacağını belirtir. Ayrıca, Plantinga objektif (tarafsız) olasılıklardan yola çıkarak $P(P/G\&k) = 1/2$ olduğunu belirlemek için az sebebin olduğunu veya bunun ne kadar muhtemel olduğunu söyleyemeyeceğimizi belirterek Rowe'un burada bir tür *epistemik olasılık* dikkate aldığını öne sürer. Son olarak Plantinga, Rowe'un $P(P/G\&k) = 1/3$ varsayımından elde etmeyi umduğu ne tür ek sonuçlara varmak isteği konusunun da pek açık olmadığını ifade eder. O, argümanın ateizmin doğruluğu için mi ileri sürüldüğünü ya da teizmin rasyonel olarak kabul edilemeyeceği sonucu için geliştirilen bir kanıt mı olduğunun pek de açık olmadığını dile getirir. Plantinga, "Degenerate Evidence and Rowe's New Argument from Evil", 533-536.

84 Plantinga, agm., 536; Rowe, "Reply to Plantinga", 548.

tülüğün var olamayacağı tezine dayanmaktadır ki buna göre, eğer Tanrı bir kötülüğe izin veriyorsa O'nun bu kötülüğe izin vermesinin gerekçesi olacak olan daha büyük bir iyilik var olmalıdır. Dolayısıyla burada E1 ve E2'nin anlamsız birer kötülük örneği olmadığı (olamayacağı) vurgulanmaktadır. Netice itibariyle Plantinga, Rowe'un son argümanına benzer bir argüman ortaya koymakta ve böylece bir olasılık teorisi üzerinde kurulmuş olan argümana karşı çıkmaktadır. Rowe'un $P(P/G \& k) = 1/2^{85}$ şeklindeki değer atfından yola çıkarak Plantinga da $P(P^*/\sim G \& k) = 1/2^{86}$ olarak belirler. Verilen değer tartışmalı olduğu kabul edilebilir ancak aynı durum Rowe'un verdiği değerler için de geçerlidir. Plantinga, bütün bu değerlendirmelerden sonra Bayes Teoremi ile aşağıdaki sonucu elde edeceğimizi belirtir:⁸⁷

$$(1) P(\sim G/P^* \& k) = \frac{P(\sim G/k) \times P(P^*/\sim G \& k)}{P(P^*/k)}$$

Verilen değerlerin⁸⁸ neticesinde paydaki ikinci terim [yani $P(P^*/\sim G \& k)$] gibi $P(\sim G/k)$ 'nin de elbette $1/2$ olacağı ve bu yüzden de aşağıdaki sonucun çıkacağı söylenebilir:

$$(2) P(\sim G/P^* \& k) = \frac{1/4}{P(P^*/k)}$$

Yukarıdaki denklemden hareketle Plantinga, $P(P^*/k)$ 'yi belirlemek için aşağıdaki formüle başvurur:

85 Bu formül P öncülünün Tanrı'nın varlığı (G) ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının $1/2$ 'ye eşit olduğunu ifade etmektedir.

86 Bu formül P* öncülünün Tanrı'nın yokluğu ($\sim G$) ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının $1/2$ 'ye eşit olduğunu ifade etmektedir.

87 Plantinga, agm., 536.

88 Yukarıdaki denklemi anlatımla açıklayacak olursak; bir kişinin toplam kanıtı P* (Ne E1 ne de E2 bilinen hiçbir iyiliğin mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkarmayacağını bildiğimiz bir şey değildir) öncülü ve k (arka plan bilgisi) olduğunda $\sim G$ (Tanrı yoktur) öncülünün doğru olma olasılığı; ($\sim G$ 'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) çarpı (P*'nin $\sim G$ ve k koşulları üzerindeki olasılığının) (P*'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığına) bölünmesi ile elde edilmektedir.

$$(3) P(P^*/k) = P(P^*/G \& k) \times P(G/k) + P(P^*/\sim G \& k) \times P(\sim G/k)^{89}$$

Yukarıdaki hipotez ile ikinci sonuçtaki iki terimin her birinin 1/2'ye eşit olduğunun verilmiş olduğunu dile getiren Plantinga, birinci sonuç için, ilk terimin (G, P* gerektirdiği için) 1'e eşit ve ikinci terimin 1/2'ye eşit olduğunu ve bundan dolayı aşağıdaki sonucun çıkacağını belirtir:

$$(4) P(P^*/k) = 3/4^{90}$$

Yukarıdaki değerin (2)'nin içine yerleştirilmesi ile aşağıdaki sonuç elde edilecektir:

$$(5) P(\sim G/P^* \& k) = 1/3^{91}$$

Plantinga, buradan hareketle bütün (total) kanıt k olan ve bu sebeple sadece P*'ye inanan biri için G'nin bütün kanıt üzerindeki olasılığının 2/3 olacağına değinerek yukarıdaki argümanın uygun bir şekilde Rowe'un argümanına benzer olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın varlığı lehine sunulan argümanın yapısal olarak Rowe'un argümanına benzediği açıktır. Dengeleyici argümandaki P*, Rowe'un argümanındaki P ile aynı rolü üstlenmektedir. Buna göre, nasıl ki P, ~G'yi doğruluyorsa P* de G'yi doğrulamaktadır. Bu tespitten hareketle Plantinga, ateizm lehine P'den yola çıkarak sunulan argümanın P*'a dayanarak oluşturulan teistik argüman ile dengelendiğini ortaya koymaktadır.⁹² Plantinga, Rowe'un üçüncü argümanına benzer birçok argümanın ileri sürülebileceğini fakat bu durumda teistlerin de karşı dengeleyici argümanlar geliştireceklerini dile getirmektedir.⁹³

89 Burada $Pr(P^*/k)$, yani P*'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı ise $(P^*$ 'nin G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) $\times$ (G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) + $(P^*$ 'nin ~G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) $\times$ (~G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) formülü ile elde edilmektedir.

90 Bu formül kısaca P* öncülünün sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığının 3/4'e eşit olduğunu ifade etmektedir.

91 Bu formül ~G'nin P* öncülü ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1/3'ye eşit olduğunu ifade etmektedir.

92 Plantinga, agm., 537-538.

93 Plantinga, agm., 539.

Bu nedenle Rowe'un üçüncü argümanını muharref kanıt (*Degenerate evidence*) ile temellendirdiğini belirten Plantinga'ya göre, böyle bir argümanda bir A önermesini desteklemek için A'nın muhtemel olduğunu sahip olunan kanıtın bir kısmı ile temellendirmeye çalışmak sahip olunan kanıtın izomorfik (eş yapılı) kısmı ile $\sim A$ 'nın da aynı derecede muhtemel olduğunu temellendirmek gibidir. Yukarıdaki tartışmalardan hareketle Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu temellendirmek için bir olasılık hesabı üzerine kurulan argümanların kimseye bir faydasının olmayacağı söylenebilir. Çünkü bu türde bir kanıt kullanılarak ileri sürülen bir argüman benzer yapıdaki diğer argümanlar ile dengelenebilecektir.⁹⁴ Plantinga, bu düşünceden hareketle Tanrı'nın varlığına karşı kötülük probleminin sadece olasılıklar üzerinden savunulamayacağını ileri sürmektedir.⁹⁵

Plantinga'nın itirazında kullanmış olduğu P* önermesine cevaben Rowe, bunun bir hata olduğunu çünkü zikredilen önermede bilinmeyen bir iyiliğin Tanrı'nın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı kılabilceği vurgusunun bulunduğunu ileri sürmektedir. Yani burada Tanrı'nın bazı belirli kötülöklere izin vermesini haklı çıkaran iyiliklerin insanın bilmediği iyilik türleri olmasının kabul edilebilir olmadığına dair bir yargı vardır. Dolayısıyla, Rowe, Tanrı'nın varlığının bilinen hiçbir iyiliğin, Tanrı'yı E1 veya E2'ye izin vermede haklı çıkarmadığının bilinmesi ile uyumlu olduğunu ancak yine de Plantinga'nın önermesinin kolayca şöyle yenilenebileceğini savunur. "P*": Ne E1 ne de E2 hiçbir iyiliğin mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkarmayacağını bildiğimiz bir şey değildir." Rowe, P*'nin Tanrı'nın varlığı tarafından gerektirilebileceğini fakat P*'den sonra oluşturulan ve $\sim G$ 'nin gerektirdiği bir önermenin daha bulunduğunu ve bunun da P*'ye karşı olan doğal bir dengeleyiciyi oluşturduğunu ileri sürer. Bu önerme de şöyledir: "P**": Ne E1 ne de E2 bazı iyiliklerin mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkardı-

94 Plantinga, agm., 540.

95 Plantinga, agm., 543.

ğını bildiğimiz bir şeydir.” Burada iki önermenin birbirlerini dengelediği ve dolayısıyla Plantinga’nın argümanının da doğal bir dengeleyicisinin olduğu iddia edilmektedir.

Rowe, P öncülü üzerinde kurduğu son argümanı ile ilgili olacak bir itirazın, (Tanrı’nın var olduğu önermesi tarafından gerektirilen) doğal bir karşı-dengeleyici olan, Tanrı’nın var olduğu önermesine her türlü başvurudan bağımsız olarak doğru olduğu veya muhtemelen doğru olduğu gösterilebilecek bir önermeyi bulmak ile ortaya konulabileceğini öngörür. Dolayısıyla Rowe, Plantinga’nın itirazında Tanrı’nın var olduğu önermesine başvurduğunu ve bunun P’den yola çıkarak ileri sürmüş olduğu argümanı ile alakasız olduğunu ima etmektedir.⁹⁶ Ancak Tanrı’nın varlığına inanan bir kişinin delilci kötülük argümanlarına karşı inancını desteklemek için Tanrı’nın var olduğu ön kabulünden neden hareket edemeyeceği tartışma konusudur. Tanrı’nın var olduğu kabul edildiğinde şartlar mevcut hâliyle kabul edilebilir ise bu durumda söz konusu itirazları cevaplandırmak için pekâlâ Tanrı’nın varlığına başvurulabilir.

Özetle Plantinga’nın birinci ve ikinci delilci kötülük argümanlarına karşı Wykstra ve Alston’un sunduğu itirazların yeterli olduğunu düşündüğü dolayısıyla onların bu konudaki görüşlerini onayladığı söylenebilir. Son argümanın ise benzer yapıdaki teistik argümanlar ile karşılanabileceğini belirten Plantinga bu yönde bir argüman kurmaktadır. Onun son argümana karşı sunduğu itiraz da insanın epistemik açıdan sınırlı bir varlık olduğunu buna karşın Tanrı’nın mutlak bilgiye sahip olduğunu temel almaktadır. Buradan insanın Tanrı’nın sebeplerini kavrama noktasında yetersiz kalacağını dolayısıyla Tanrı’nın varlığına karşı bir olasılık hesaplama teorisine başvurmanın uygun olmadığını çünkü benzer yapıda olup Tanrı’nın varlığını temellendiren argümanlar kurulabileceğini savunmaktadır.

⁹⁶ Rowe, “Reply to Plantinga”, 548.

1.4. Şüpheli Teizm ve Delilci Kötülük

Delilci kötülük meselesine çözüm noktasında şüpheli teizmin tezlerine dayanan bir yöntem izleyen Michael Bergmann, Rowe'un son argümanının zayıf ve yetersiz olduğunu savunur. Birinci bölümden de hatırlanacağı üzere Rowe, ilk argümanında dünyamızda bol miktarda anlamsız kötülüğün bulunduğunu ve bu kötülük türünün Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz olduğu kabulünden hareketle Tanrı'nın var olmadığını ileri sürmektedir. Anlamsız kötülüğün varlığını desteklemek için ise Rowe ikinci argümanını kurar. Bu argümanında (P) *Bildiğimiz hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağı önermesinden* (Q) *hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağı çıkarımında* bulunur. Buradan hareketle ($\sim G$) Tanrı yoktur sonucuna varır. Son argümanında ise Rowe ikinci argümanda bulunan tümevarımdan vazgeçer, yani, Q öncülünü argümandan atar ve P'den $\sim G$ 'yi Bayes Teoremi ile temellendirmeye çalışır.

Aslında Q çıkarımının P önermesinden elde edilmesi ile sunulan argümanının bizim bildiğimiz iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin örnekleri (representative) olduğunu düşünmek için bir sebebimiz olmadığından zayıf ve yetersiz olduğu, Rowe'un da dile getirdiği bir husustur. Bergmann'a göre bu zayıflığın farkına varan Rowe, daha güçlü olduğunu düşündüğü son argümanını ileri sürmüştür.⁹⁷ Ancak ona göre ikinci argümandaki zayıflık Rowe'un son argümanında da görülür.⁹⁸

97 Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", 278.

98 Rowe, argümanındaki sürekli temanın bizim bildiğimiz kadarıyla, dünyamızda çok sayıda ve günlük meydana gelen korkunç acı örneklerin (hem hayvan hem de insan) herhangi bir örneğine izin vermede, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel bir şekilde iyi olan bir varlığı haklı kılacak makul bir düşüncenin olmadığı hakkındaki bilgimiz olduğunu belirtir. Rowe, Bergmann gibi şüpheli teistlerin, anlamsız kötülüğün var olduğunu varsaymanın iddia etmekte tam olarak haklı olduğumuz şeyi aştığını düşünmelerine rağmen, bu iddiaya doğrudan itiraz etmediklerini öne sürer. Rowe, şüpheli teistlerin daha

Şüpheci teizm tezleri ile Rowe'un son argümanının da öncelikler gibi temelsiz olduğunu düşünen Bergmann, bu yeni argümanı eleştirmeye geçmeden önce Rowe'a karşı itirazında önemli bir yere sahip olan şüpheci teizm tezlerini belirlemeye çalışır. Şüpheci teizmin temel tezlerinin ne olduğunu belirledikten sonra Rowe'un son argümanına karşılık vermeye çalışan Bergmann'a göre şüpheci teizmin temel tezleri şunlardır:

"ST1: Zihnimizdeki muhtemel *iyiliklerin* dünyadaki diğer muhtemel *iyiliklerin* örnekleri olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur."⁹⁹

ST2: Zihnimizdeki muhtemel *kötülüklerin* dünyadaki diğer muhtemel *kötülüklerin* örnekleri olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur.

ST3: Muhtemel iyilikler ile muhtemel kötülöklere izin verilmesi arasındaki *bildiğimiz* gereklilik ilişkilerinin muhtemel iyilikler ile muhtemel kötölöklere izin verilmesi arasında *var olan* gereklilik ilişkilerinin örnekleri olduğunu düşünmemiz için hiçbir iyi sebebimiz yoktur."¹⁰⁰

ziyade insanların var olan iyilikler ve onların gerçekleştirme koşulları hakkındaki bilgisi ile Tanrı'nın bu meseleler hakkında sahip olduğu bilgi arasındaki eşitsizliğin göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çektiklerini belirtir. Buna ek olarak insanların epistemik olarak böyle bir varlığın izin vermesi gerektirecek olan görünürde anlamsız, korkunç kötölük hakkında yerinde bir yargıda bulunmak için yeterli olmadığını ileri sürdüklerini ifade eder. William L. Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", *Nous*, 35:2 (2001), 297; Şüpheci teizme karşı burada sunduğu itirazından da anlaşılacağı üzere Rowe argümanına karşı reddiye yönteminin kullanılmasından ziyade teodise veya savunma geliştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak eğer reddiyeler delilci argümanlarının ikna gücünü azaltmakta yeterli ise Rowe'un zaruri gördüğü türde yollara başvurmak gereksizdir.

99 Bergmann, agm., 279; Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", 297.

100 Bergmann, agm., 279; Michael Bergmann, "Skeptical Theism and The Problem of Evil", *Oxford Handbook to Philosophical Theology*, ed. Thomas Flint & Michael Rea (New York: Oxford University Press, 2009), 376; Michael Bergman, & Michael Rea, "In Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy", *American Philosophical Quarterly*, 83 (2005), 242.

Yukarıdaki tezlerin çok güçlü bir şekilde tutarlı olduğunu, dolayısıyla bunları çürütmenin kolay olmadığını ileri süren Bergmann'a göre, sunulan üç tez insanın bilişsel sınırlılığının farkındalığını, gerçekliğin karmaşıklığını ve çokluğun makul olduğunu gösterir. Bu üç tez dikkatle incelendiğinde onlarda teizmin muhtemelen doğru olduğuna veya inanmak için mantıklı olduğunu temellendirmeye yönelik bir şey yoktur. Buna karşılık şüpheli teizm tezlerinin ateizm lehine ileri sürülen delilci kötülük argümanlarını, bu argümanların teizmi reddetmekte haklı olmadıklarını göstererek çürütmeye çalıştığı söylenebilir.¹⁰¹

Bergmann'a göre aslında Rowe da şüpheli teizmin tezlerine, en azından ST1'e biraz sempati duymakta ve ikinci argümanının doğruluğunun ST1'in yanlış olmasına bağlı olduğuna inanmaktadır, ancak Rowe ST1'in yanlış olduğunu ortaya koymak yerine ikinci argümanını terk edip üçüncü argümanını ileri sürmektedir. Bu durum Rowe'un ST1'in mantıklı olduğunu onayladığı anlamına gelse bile onu kabul ettiğini göstermemektedir. Bergmann, Rowe'un son argümanının şüpheli teizmin tezlerinden birini reddetmeyi gerektirmediğini düşündüğünü ancak yeni argümanın başarısının da şüpheli teizm tezlerinden birisinin çürütülmesine bağlı olduğunu tartışır. Neticede Rowe'un, şüpheli teizm tezlerinden herhangi birini reddetmediğinden dolayı, yeni argümanının da başarısız olduğunu ileri sürer.¹⁰²

Rowe'nun argümanındaki problemin, P'nin ~G için önemli destek sağlamakta başarısız olduğu endişesine açık bir şekilde değinmemesi olduğunu belirten Bergmann, buna karşın Rowe'un sadece $\Pr(P/G\&k)$ ¹⁰³ yüksek olduğunu düşünme-

101 Bergmann, "Skeptical Theism and The Problem of Evil", 380-381.

102 Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", 279.

103 Bu formül P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın, E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerek-

miz için iyi bir sebebimizin olmadığını göstermesi gerektiğini düşündüğünü ancak bunun doğru olmadığını dile getirir. Ona göre Rowe'un asıl göstermesi gereken şey $\Pr(P/G\&k)$ 'in yüksek olmadığını düşünmek için iyi bir sebebimizin bulunduğudır. Aksi hâlde Rowe P'nin G'nin olasılığını düşürdüğünü göstermemiş olacaktır ki bu da onun en fazla P'nin G'nin olasılığını önemli ölçüde düşürdüğünü reddetmek için iyi bir sebebimizin olmadığını göstermiş olduğu anlamına gelebilir. Ancak Bergmann'a göre Rowe'un amacı sadece *bildiğimiz kadarıyla* P'nin önemli oranda G'nin aleyhine olduğunu değil de P'nin önemli oranda G'nin aleyhine bir olgu olduğunu göstermek olmalıdır. Rowe'un bize $\Pr(P/G\&k)$ 'in yüksek olmadığını düşünmek için iyi bir sebep göstermesi gerekir, ya değilse onun $\Pr(P/G\&k) < \Pr(G/k)$ ¹⁰⁴ görüşünü kabul etsek dahi onun yeni delilci kötülük argümanının teizme karşı *önemli* bir itiraz olduğunu kabul etmek zorunda değiliz. Çünkü son argümanın kabulü $\Pr(P/G\&k)$ 'nin yüksek olmadığı varsayımına dayanmaktadır.¹⁰⁵

Rowe'un yeni argümanının başarısının $\Pr(P/G\&k)$ 'nin yüksek olmadığını gösterilmesine bağlı olduğunun farkında olmasa bile onun yazılarında bu sonucu desteklemek için en az iki argümanın bulunduğu söylenebilir, fakat Bergmann bu argümanların da başarısının şüpheli teizmin tezlerinden bir veya daha fazlasının reddedilmesine bağlı olduğunu düşünür. Dolayısıyla Rowe'un eski argümanında var olan zaaf yeni argümanında da mevcuttur. Bu zaafı ortadan kaldırmak da şüpheli teizmin tezlerinin reddine bağlıdır.¹⁰⁶

çe olamaz) öncülünün G (Tanrı vardır) ve k (arka plan bilgisi) koşulları üzerinde doğru olma olasılığını ifade etmektedir.

104 Bu formül P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın, E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün G (Tanrı vardır) ve k (arka plan bilgisi) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının G'nin (Tanrı vardır) sadece k (arka plan bilgisi) koşulu üzerinde doğru olma olasılığından daha düşük olduğunu ifade etmektedir.

105 Bergmann, agm., 281.

106 Bergmann, agm., 281.

Bu argümanlardan ilki, Rowe'un iyi aile analojisine cevabından yola çıkarak ortaya koyduğu ve "*İlahi Sessizlik Argümanı*" olarak bilinen argümandır. İyi bir ailenin evlatlarının hasta olması ve hastalığın acı veren bir iğne veya ilaç kullanılmasını gerektirmesi durumunda evlatlarına varlıklarını ve yanında olduklarını hissettirmek için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını belirten Rowe'a göre Tanrı da belirli iyilikler için bazı ızdıraplara izin veriyorsa O'nun da aynı şekilde ızdırap süresince insanın anlama yetisine varlığını hissettirmesi gerekmektedir.¹⁰⁷ Bergmann bu argümanı desteklemek için dile getirilen birinci öncülü şöyle formüle eder:

- (1) Tanrı varsa ve O'nun E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteren iyilikler bizim bilgi alanımızın dışındaysa, bu durumda muhtemelen ilahi sessizlik olmazdı (yani, hiç değilse Tanrı'nın sevgisine ve bu kadar çok korkunç kötülüğe izin vermesini haklı kılan bir iyilik (bu iyiliğin ne olduğunu bilmesek de) olduğu gerçeğine dair güvencelerimiz olması muhtemeldir).¹⁰⁸

Yukarıdaki öncülün makul olmasının teistlerin kullanmış olduğu *iyi aile analojisine* bağlı olduğunu belirten Bergmann'a göre, ailenin uğruna çocuklarının acı çekmesine izin verdiği iyilik, çocuğun bilgi alanının dışında ise, aile çocuklarının sevildiklerini bilmeleri için izin verilen ızdıraba dair iyi bir sebep olduğunu göstermek adına her türlü çabayı harcar. (1) öncülünün ST1'in reddedilmesine bağlı olduğunu ileri süren Bergmann,¹⁰⁹ bunu şu şekilde açıklamaya çalışır:

107 Bergmann, agm., 282; Rowe, "God and Evil", 8; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", 87; Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", 276.

108 Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", 282; Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", 299.

109 Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", 282; Rowe bu hususta "neden?" sorusunu sorar ve Bergmann'ın bu soruya karşılık sessiz kaldığını ve kendisine göre bir akıl yürütme sürecine yöneldiğini ileri sürer. Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", 299.

(2) Tanrı varsa ve O'nun E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteren iyilikler bizim bilgimizin dışında ise, o hâlde ya

(a) İlahi sessizlik olmazdı

Ya da

(b) Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesini haklı gösteren bazı iyilikler bulunmaktadır.¹¹⁰

Bu durumda (1) öncülünün taraftarları (2)(a)'nın (2)(b)'den daha muhtemel olduğunu varsayacaktır. Ancak Bergmann'a göre bunu varsaymak için (1) öncülünün taraftarı aşağıdaki (3) öncülünün muhtemel olduğunu düşünmek durumundadır.

(3) Hiçbir iyilik Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesini haklı göstermez.

Bergmann, "(1) öncülünün taraftarının böyle bir iyiliğin olmadığını ne kadar muhtemel olduğu hakkında herhangi bir mantıklı sonuca nasıl varabilir?"¹¹¹ sorusunu sorarak onun aşağıdaki öncüle bel bağladığını dile getirir.

(4) *Bildiğimiz* hiçbir iyilik Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesini haklı göstermez.

Yukarıdaki öncüller dikkatle incelendiğinde (4)'ten (3) öncülünün olasılığına yönelik bir çıkarım aslında P'den Q öncülün olasılığına yönelik çıkarım ile aynıdır. Bunun da ST1'in reddedilmesine bağlı olduğunu tartışmaya açan Bergmann'a göre bu argüman da zihnimizdeki muhtemel *iyiliklerin* dünyadaki diğer muhtemel *iyiliklerin* örnekleri olduğunu itirazsız kabul ediyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla Bergmann, bu argümanın $\Pr(P/G\&k)$ 'nin yüksek olmadığını göstermekte başarısız olduğu kanaatindedir.¹¹²

110 Bergmann, agm., 283; Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", 299, 301.

111 Bergmann, agm., 283.

112 Bergmann, agm., 283.

Evvela Bergmann'ın buradaki itirazının (a)'nın (b)'den daha muhtemel olduğunu düşünmek için bir sebep sağlamaya karşı olduğunu düşünen Rowe'a göre, meydana gelmiş olan ızdıraplara karşı Tanrı'nın sessiz kalmasına haklı bir gerekçe sağlayacak olan iyi koşullar söz konusu ızdıraplar ile o kadar ilişkili olmalı ki mutlak güçlü ve sevgi dolu bir varlığın bu ızdırapların hiç birisini; (a) daha büyük bir iyi1'i, ceza olarak kaybetmeden, (b) ızdıraba maruz kalanların iyi1'i anlamasına izin vermesi durumunda daha büyük bir iyi2'yi kaybetmeden, (c) eğer Tanrı, anlaşılabilir olan iyi1 için acı çekenlere sevgisini ve endişesini ifade ederse, o hâlde daha büyük bir iyi3'ü kaybetmeden ve (d) ızdıraba maruz kalanların iyi3'ü anlaması durumunda, daha büyük iyi4'ü kaybetmeden, önleyemeyeceği düşüncesi doğasında mantıksız bir akıl yürütmedir. Ayrıca o, bu mantıksızlığın bir veya daha fazla şüpheli teizm tezinin reddedilmesine bağlı olmadığını iddia eder.¹¹³ Ancak şüpheli teizmde Rowe'un iddia ettiği gibi Tanrı'nın hiçbir zaman müdahale etmeyeceği veya müdahalede bulunduğu daha büyük bir iyiliğin kaybolacağı ima edilmemekte, sadece Tanrı'nın belirli bir kötülük örneğine müdahaleden kaçınmasının sebeplerinin insanlar tarafından kavranamamasının olağan olduğu düşüncesi bulunmaktadır.

İkinci olarak Rowe'a göre (1)'i kabul eden biri, (3)'ün olası olduğunu, çünkü Tanrı'nın bize, çocuğunun çok ihtiyacı olduğu ama anlayamadığı bir iyilik için acı çekmeye (örneğin, acı verici bir tıbbi prosedüre) maruz kalmasına izin vermek zorunda kalan sevgi dolu bir ebeveyn gibi olduğunu söyleyebileceğini düşünür. O, çocuğun anlayamadığı bir iyilik için ızdırap çekmesi gereken durumlarda, sevgi dolu ebeveynin çocuğunun yanında olmasının ve sevgisi ile endişesini ona ifade etmesinin en iyisi olduğuna inanacağını belirtir. Rowe, çocuğun anlayamadığı nedenlerden dolayı acı çektiği durumlarda çocuğunun yanında kasten bulunmamanın, neredeyse her zaman insanın güç ve bilgisinin sınırlılığından kaynaklandı-

113 Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", 302.

ğını (burada Tanrı; bilgi ve güç açısından sınırsız olduğundan, O'nun varlığını insana hissettirme noktasında başarısız olmasının imkânsız olduğu varsayılmaktadır), bu sebeple iyi aile analojisinin yine (3)'ün muhtemel olduğunu düşünmek için gerekçe sağladığını ileri sürer. Dolayısıyla Rowe, Bergmann'ın (1)'i kabul etmemizin ST1'in reddedilmesine bağlı olduğu konusunda bizi ikna etmesi gerektiğini ancak iyi aile analojisinin sağladığı desteği düşünmek yerine, Bergmann'ın kendi sorduğu soruya cevap verdiğini ileri sürer.¹¹⁴

Son olarak Rowe, Bergmann'ın (1)'i doğrulamasının (4)'e bağlı olduğunun bir yolunu gösterdiği konusundaki yargısına güvenilebileceğini düşünür. Rowe, (4)' e dayanarak (1) 'i desteklemenin elbette ST1'in reddedilmesini önceden varsaydığını kabul eder. Ancak Bergmann'ın, en iyi ihtimalle, (1)'i desteklemenin *sadece bir yolunun* ST1'in reddini içerdiğini göstermiş olduğunu ileri sürer. Buna karşılık, Rowe'a göre, asıl yapılması gereken, (1)'i desteklemenin *tek yolunun* ST1'in reddini içerdiğinin gösterilmesidir, çünkü sadece bu yapıldığında argümanın başarısının ST1'in reddine bağlı olduğu gösterilmiş olacaktır. Rowe, bunu şöyle örneklendirir: Roma'ya götürmek üzere başlayan ancak Roma'ya götürmediği sonradan anlaşılan bir yolun keşfedilmesinden hareketle hiçbir yolun Roma'ya götürmediği sonucuna varmak doğru değildir. Rowe, aynı şekilde, Bergmann'ın (1)'i gerekçelendirmeye çalışmanın bir yolunun ST1'in reddine bağlı olduğunu gösterdiğini ancak onun asıl göstermesi gereken şeyin, (1)'i gerekçelendirmenin ST1'in reddini içermeyen hiçbir yolun olmadığının gösterilmesi olduğunu ileri sürer.¹¹⁵

Başka bir deyişle Rowe, (1) "Tanrı varsa ve O'nun E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteren iyilikler bizim bilgi alanımızın dışındaysa, bu durumda muhtemelen ilahi sessizlik olmazdı" öncülünü (4) "*Bildiğimiz hiçbir iyilik Tanrı'nın ila-*

114 Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", 300.

115 Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", 300-301.

hi sessizliğe izin vermesini haklı göstermez” öncülüne bağlı kalmadan desteklemenin diğer yollarının da olduğunu ifade etmektedir. Burada diğer yolların ise şüpheli teizmin tezlerini çürütmeyi gerektirmeyebileceği vurgulanmaktadır. Buna karşılık Bergmann’ın ise (1) öncülünü desteklemenin her yolunun şüpheli teizm tezlerinden birisinin çürütülmesini içereceğini kanıtlaması gerektiği savunulmaktadır. Ancak Rowe’un argümanı ile sunduğu analogi birbiri ile uyumsuz görünmektedir. Çünkü “Tanrı varsa ilahi sessizlik olmazdı” iddiası Tanrı’nın ilahi sessizliğe izin vermesi için hiçbir haklı gerekçesinin olmayacağı varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu tür bir varsayımın da insanın bilgi ve tecrübesini temel aldığından, aslında “bilinen hiçbir iyiliğin Tanrı’nın ilahi sessizliğe izin vermeyeceği” önermesine dayanmaktadır. Konu bu açıdan ele alındığında Bergmann’ın itirazı Rowe’un Roma’ya götürdüğünü iddia ettiği bir yolun aslında Roma’ya götürmediğinin keşfedilmesi şeklinde anlaşılabilir. Diğer bir ifade ile (1) öncülünü desteklemenin tek yolu şüpheli teizm tezlerinin hatalı olmasına bağlı olduğu söylenebilir.

Bergmann’a göre, Rowe, eğer Tanrı’nın E2’ye izin vermesini haklı gösterecek bir iyi varsa onun bilinçli insan tecrübesini içermesi gerektiğini ve insanın bilinçli tecrübesini içeren iyiliklere aşina olmasının muhtemel olduğunu, böylece insanların Tanrı’nın E2’ye izin vermesini haklı gösterebilecek her iyiyi bilmesinin muhtemel olduğunu ileri sürmektedir. Rowe, bunların k’nin bir parçası olduğu varsayıldığında Tanrı’nın E2’ye izin vermesini haklı gösterebilecek her bir iyiliği bilmenin muhtemel olduğunun da k’nin bir parçası olduğunun düşünülebileceğini ileri sürmekteydi. Rowe’a göre, bu da $Pr(P/G\&k)$ ’nin yüksek olmadığını düşünmeyi mantıklı hâle getirmektedir.¹¹⁶

Ancak Bergmann’a göre, bu argüman aşağıda ifade edilen şüpheli teizm tezinin çürütülmesine bağlıdır:

116 Bergmann, agm., 283-284.

ST1*: *Bilinçli insan tecrübesini* içeren zihnimizdeki muhtemel *iyiliklerin bilinçli insan tecrübesini* içeren bütün muhtemel *iyiliklerin* temsilcileri olduğunu düşünmek için hiçbir sebebimiz yoktur.¹¹⁷

Yukarıdaki tezin ST1 ile oldukça benzer olduğunu ve benzer sebeplerden dolayı da mantıklı olduğunu vurgulayan Bergmann, Pr(P/G&k)'nin yüksek olmadığını göstermek için Rowe'un yazılarında rastlanan ikinci argümanın da ST1* red-dine bağlı olduğu için başarısız olduğunu ileri sürmektedir.

Sonuç olarak Bergmann'ın, Rowe'un argümanına karşı getirdiği itirazı kısaca özetlemek gerekirse: "Hiç A göremiyorum, o hâlde A yoktur" gibi tümevarımsal bir çıkarım ancak ve ancak A'ların tümevarımsal örneğinin bütün A'ların temsilcisi olduğuna inanmak mantıklı ise haklı olabilir. Bunu şöyle bir analogi ile açıklamak mümkündür: Bir örnekleme dâhil edilen penguenler bütün penguenlerin temsilcisi olmadığı sürece bütün penguenlerin siyah ve beyaz renkte olduğuna inanmamak gerekir. "Belirli bir kötülüğe izin verilmesi için hiçbir sebep göremiyorum" cümlesinden "bu kötülüğe izin verilmesinin hiçbir sebebi yoktur" gibi bir çıkarım sadece ve sadece insanın anlayabildiği örnek sebeplerin var olan bütün sebeplerin bir temsilcisi olduğuna inanmak mantıklı ise haklıdır.¹¹⁸ Aksi takdirde yukarıdaki türden tümevarımsal çıkarımlar temelsizdir.

Şüpheci teizme dayalı olarak ileri sürülen bütün cevaplar teizmin tutarlı, olası veya doğru olduğunu göstermeye matuf değildir. Bunun yerine şimdiye kadar sunulan cevaplar da Tanrı'nın belirli kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerinin insanın sınırlı epistemik kapasitesi tarafından kavranamamasının olağan olduğu belirtilmekte, sadece teistik inancı koruma ve karşı argümanların hatalı olduğunu gösterme çabası bulunmaktadır.

117 Bergmann, agm., 284.

118 Bergmann, agm., 288-289.

2. Şüpheli Teizm İtirazlar

İnsan ve Tanrı arasındaki epistemik farka dikkat çeken şüpheli teizm delilci kötülük argümanlarına karşı önemli ölçüde etkili olmuştur. Hatta burada sunulan reddiyeler delilci kötülük argümanı savunucularının zaman zaman argümanlarını yeniden yenilemelerine bazen de argümanlarını tamamen terk etmelerine yol açmıştır. Ancak bu durum şüpheli teizmin kendi içerisinde bazı önemli güçlükler barındırmadığı anlamına gelmez. Bu güçlükler özellikle Rowe'un argümanlarını desteklemek amacıyla belirginleştirilmeye çalışılmıştır ki şimdi şüpheli teizm karşı sunulan bu itirazları ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Dinî İnançlar ve Şüpheli Teizm

Şüpheli teizmin karşı karşıya kaldığı güçlüklerden biri böyle bir şüpheli tutumun delilci kötülük argümanlarına karşı olduğu kadar dinî inançlara karşı da kullanılabileceği düşüncesidir. Bu bağlamda şüpheli teistlerin, insanın bildiği iyiliklerin var olan bütün iyilikleri temsil ettiği konusunda emin olmadaki yetersizliği üzerindeki vurgusunun, argümandaki çıkarım hakkında önemli sorunlar doğurduğunu kabul eden Rowe, şüpheli teizmin tezlerinin dinî inançlara uygulandığında ortaya çıkan sonucun geleneksel teizm karşı da istenmeyen sonuçlara yol açacağını savunur. Örneğin, ölümden sonraki hayatı konu alan Rowe, şüpheli teizmin tezlerinden hareketle ölümden sonra bir hayatın varlığı ile ilgili olarak herhangi bir bilgi elde edemeyeceğimizi ileri sürer.¹¹⁹

Teistik şüpheliliğin kuşkucu tezlerine bakıldığında, inanların Tanrı'nın huzurunda ebedî bir hayata sahip olacağına ve Tanrı'nın bu hayatı gerçekleştirmesinin ne kadar muhtemel olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımız iddia edilebilir. Nitekim bu konu hakkında bilgisiz olduğumuz dikkate alındığında şüpheli teistlerin söylediği gibi,

119 Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 90.

sadece Tanrı'nın bilebileceği iyiliklerin gerçekleşme koşulları hakkında hiçbir fikre sahip olunamaz. Ayrıca, "bildiğimiz iyiliklerin var olan bütün iyilikleri temsil ettiğini düşünmek için yeterli bir nedenimiz yoktur"¹²⁰ tezinden hareketle inanç ile ilgili temel bilgiler hakkında da şüpheci olunması gerektiği savunulabilir.

Böyle bir itiraza karşılık ilk olarak şüpheci teizmin teistik inancın doğruluğunu veya tutarlılığını kanıtlama çabasında olmadığını, sadece delilci kötülük argümanlarının Tanrı'nın varlığını yadsımak için rasyonel temellere sahip olmadığını göstermeye çalıştığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla burada teistik inanca dair bilgi ile ilgili zaten bir şey söylenmemektedir. İkincisi, insan aklının teolojik meselelerde tek bilgi kaynağı olduğu kabul edildiğinde Rowe'un yapmış olduğu itirazlar şüpheci teistler açısından önemli güçlükler neden olacaktır. Ancak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde akıl, özellikle ahiret hayatı ve Tanrı'nın sıfatları gibi konularda, yegâne bilgi kaynağı olarak görülmemektedir. Bu dinlerde vahiy bu tür konularda en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Semavi dinlerin kutsal kitaplarında, öldükten sonra insanı nasıl bir hayatın beklediği ve diğer birçok teolojik bilgi, vahiy yoluyla (bir peygamber aracılığı ile) insanlara bildirilmiştir. Dolayısıyla sınırlı standart teizmden ziyade geniş teizm dikkate alındığında Tanrı, vahiy yoluyla dinî öğretiler konusunda insanı bilgilendirebilir. Bu durumda, "Bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin temsilcisi olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur" tezi inananlar açısından dinî öğretilerde herhangi bir şüpheyne neden olmayacaktır.

2.2. Şüpheci Teizmin Aşırı Şüphencilik İçerdiği Eleştirisi

Şüpheci teizme karşı ileri sürülen eleştirilerden bir diğeri de böyle bir tutumun hem Tanrı hakkındaki bilgi hem de genel bilgi ile ilgili çok fazla şüpheci olmaya neden olacağıdır. Buna

göre şüpheci teizm herhangi bir şeyi bilme ihtimali hakkında genel bir problem ortaya koyan aşırı bir şüphencilik içermektedir.¹²¹ Ian Wilks, şüpheci teizmin Tanrı'yı bilmenin imkânı hakkında spesifik bir probleme ve herhangi bir şey bilme ihtimali hakkında ise genel bir probleme neden olduğunu ileri sürer.¹²² Buna göre, eğer Tanrı için neyin kötü olacağını bilmek ile ilgili herhangi bir iddia hakkında şüpheci olmamız gerekiyorsa, Tanrı için neyin iyi olacağını bilmek ile ilgili herhangi bir iddia hakkında da şüpheci olmamız gerekmektedir. Wilks, bu düşünceden yola çıkarak, nasıl ki bir kötülük örneğinde Tanrı'nın yokluğunun bir işaretini gördüğümüzü düşünmek için hiçbir sebep yok ise aynı şekilde belirli bir iyilikte de Tanrı'nın var oluşunun işaretini gördüğümüzü düşünmek için hiçbir sebebin olmayacağını savunur.¹²³ Dolayısıyla burada şüpheci teizm, etrafımızdaki şeyleri ve olayları Tanrı'nın fiilleri olarak görmeyi engeller. Buna göre delilci kötülük problemine karşı ileri sürülen gerekçeler aynı şekilde iyiliğin varlığına başvuran "tasarım argümanına" karşı da geçerli olacaktır.¹²⁴

Diğer taraftan şüpheci teizm her şey hakkında genel bir şüphencilik olarak ele alındığında, Wilks'in ileri sürmüş olduğu problemler şüpheci teizme karşı önemli güçlüklerle neden olacaktır. Ancak "bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin temsilcisi olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur" tezi genel bir şüphencilikten ziyade kısmi bir şüphencilik öngörmektedir. Çünkü burada hiçbir iyiliğin bilinemeyeceğinden ziyade bilinen bazı iyiliklerin var olduğu, sınırlı insan zihninin kavrayamayacağı bazı yüksek değerdeki iyiliklerin de var olabileceği vurgusu vardır. Dolayısıyla burada hiçbir şeyin bi-

121 Michael C. Rea, "Sceptical Theism and "Too Much Skepticism" Objection", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder (West Sussex: Wiley, 2013), 487.

122 Ian Wilks, "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder (West Sussex: Wiley, 2013), 459.

123 Wilks, agm., 459-460.

124 Wilks, agm., 460.

linemeyeceğinden ziyade bu konuda her şeyin bilinmediği/bilinemeyeceği iddiası bulunmaktadır. Nitekim şüpheli teizmin temel vurgusu bilinenden hareketle bir genelleme yapılamayacağı üzerinedir.

Ayrıca Wilks, Tanrı'nın iletişim ve tecellilerinde normalde dürüst olduğuna inanıldığını, bu inancın aldatmanın bir kötülük olduğu inancından çıktığını ve aldatıcı eylemde bulunmanın Tanrı için kötü olduğunu ileri sürer. Wilks buna karşın şüpheli teizm temel alındığında Tanrı için neyin iyi veya kötü olacağının bilinebileceği ile ilgili her iddiaya karşı şüpheli olunması gerektiğini dile getirir. Buna binaen Wilks şüpheli teizmin Tanrı'nın iletişim ve tecellilerinde dürüst olduğu inancını kesip attığını iddia eder. Wilks buradan hareketle ilahi aldatmanın imkânının ortaya çıktığını ve bu durumun teizm ile çelişik olduğunu savunur.¹²⁵ Burada meydana gelmiş olan bir olayın sonuçta iyi veya kötü olmasının insanlar tarafından kavranamıyor olması, insanların aldatılmış olduğuna sebep sağladığı vurgulanmaktadır. İnsanın iyi olduğunu düşündüğü bir şey sonuçta kötü, kötü olduğunu düşündüğü bir şey ise sonuçta iyi olabilmektedir. İnsanın bu ve benzeri konulardaki sınırlılığı daha doğrusu bir şeyin sonuçta iyi veya kötü olduğuna dair bilgisizliği ilahi aldatmanın bir işareti olarak ele alınmıştır.

Ancak insanın Tanrı için neyin kötü veya iyi olacağını bilmek ile ilgili her iddiaya karşı şüpheli olması gerektiğinin Tanrı için aldatıcı bir eylem olacağı düşüncesi açık değildir. Çünkü şüpheli teizmin burada vurgulamak istediği, bazı iyiliklerin sınırlı kapasiteye sahip olan insanlar tarafından bilinemeyebileceğidir. Bu, Tanrı'nın neyin iyi veya kötü olacağı ile ilgili sürekli bir karar değiştirdiğine dair herhangi bir ima içermemektedir. Bunun aksine burada öne çıkarılan insanın sınırlılığından dolayı bazı yüksek değerdeki iyilikleri anlamamasının olağan bir durum olduğudur. Dolayısıyla insanın

neyin iyi veya neyin kötü olduğuna dair bilgisizliği Tanrı'nın aldatici bir eylemde bulunduğu anlamına gelmemektedir.

Şüpheci teizmin, teizm açısından pek çok konuda problem oluşturduğunu ileri süren David O'Connor, şüpheci teizmin kabul edilmesi durumunda birçok korkunç kötülüğün aynı zamanda birer günah olduğunu düşünmek için hiçbir sebebin kalmayacağını savunur.¹²⁶ O'Connor'a göre eğer bu doğruysa şüpheci teistin ahlak düşüncesinin prensipte dinî olmayan bir ahlak düşüncesinden daha değerli olmadığı izlenimi uyanmaktadır. Çünkü neyin günah olarak addedileceği konusunda bir fikrimiz olmayacaktır. Ayrıca O'Connor, insanın niyetlerinin, güdülerinin ve düşüncelerinin onun ahlaki değerlerini de içeren tüm değerlerini yansıttığını düşünmektedir. Buna karşın şüpheci teizmin ise ahlaki değerler başta olmak üzere insanın değerlerinin, Tanrı'nın değerlerinin temsilcileri olduğunu düşünmemiz için hiçbir iyi sebebin olmadığını savunur.¹²⁷

Buna ek olarak O'Connor, bu çerçevede şüpheci tutumun ilahi amaçların dünyevi olaylara atfedilmesini imkânsız kıldığını ileri sürer. O'Connor, insanın bilişsel sınırlılığından dolayı, eğer Tanrı varsa, insanın yorumlama ve tanımlamalarının Tanrı'nın yorumlama ve tanımlamalarının temsilcileri olduğunu düşünmek için hiçbir sebep olmayacağından mucizelere inancın ve belirli doğal teoloji argümanlarına inancın bertaraf edilmiş olacağını düşünür.¹²⁸

Evvela, O'Connor'ın itirazının sınırlı standart teizmi hedef aldığı ve sadece sınırlı standart teizm dikkate alındığında şüpheci teizme karşı etkili olduğu, geniş teizm göz önünde bulundurulduğunda bu itirazın kolay bir şekilde cevaplandırılabileceği söylenebilir. Burada şüpheci teizm, vahiy ürünü olarak kabul gören dinî metinlerden bağımsız bir şekilde ele alınırsa

126 David O'Connor, "Theistic Objections to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder (West Sussex: Wiley, 2013), 471.

127 O'Connor, agm., 473.

128 O'Connor, agm., 479-480.

neyin günah ve neyin sevap olduğu konusunda bir belirsizliğin hâkim olacağı doğrudur. Buna karşılık teizmde neyin günah olduğu bilgisinin vahiy ürünü olan metinlerden bağımsız olarak belirlenmediğini dikkate almak gerekmektedir.

İkincisi, mucizelere olan inancın bertaraf edilmiş olacağına dair iddia da tartışmalıdır. Çünkü mucizelerin peygamberler hayatta iken ve peygamberlerin bildirdiklerinin vahiy ürünü olduklarını teyit etmek için vuku bulduğu gerçeği esas alındığında mucizelere şahit olmuş insanların mucizelere olan inançlarını bertaraf etmenin mümkün olmadığına bir dayanak teşkil ettiği söylenebilir. Bir mucizenin gerçekleşme anına şahit olan kişi söz konusu mucizenin gerçekleşmiş olduğuna dair güçlü bir kanıta sahip olacağından, bilinenden bilinmeyene dair bir genelleme yapılamayacağı ilkesi kişinin mucizenin gerçekleştiğine olan inancında herhangi bir şüpheye sebep olmayacağı dikkate alınmalıdır.¹²⁹ Aslında kişinin şahit olduğu mucize onun için bilinen (örnek) bir olay konumunda olacaktır. Nitekim bilinenden hareketle bir genelleme yapılamayacağı düşüncesi zaten meydana gelmiş olan olayların gerçekleşme koşullarına dair bir şüphelilikten ziyade söz konusu olaylardan hareketle bir genelleme yapılamayacağı düşüncesini temel almaktadır. Durum böyle olunca şüpheli teizmin tezlerinden hareketle sunulan reddiyenin delilci kötülük argümanlarına karşı yeterli bir itiraz olduğu kabul edildiğinde de mucizenin kabulü konusunda herhangi bir şüphe ortaya çıkmayacağı söylenebilir.

2.3. Şüpheli Teizm ve Ahlaki Çıkmaz

Şüpheli teizme yöneltilecek bir diğer eleştiri de onun ahlaki hayat ve ahlak teorileriyle ilgili olarak önemli bazı sorunlara neden olduğu düşüncesidir. Bu bağlamda şüpheli teizmin çe-

129 Doğrusu mucizeler konusu kesinliği tartışmalı bir konudur. Bu konuya dair detaylı bilgi için bkz: Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı: David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi* (İstanbul: İz yay, 2007); Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, çev: Aydın Işık (İstanbul: İz yay, 2012).

şitli problemlere neden olduğunu ileri süren düşünürlerden biri olan Mark Piper, şüpheli teizmin öne çıkardığı epistemik sınırlılıklara dayanan isnatların teizmin temel unsurlarını da tehlikeye atan bir şüpheliği beraberinde getirdiğini, böylece teolojik bilgiyi de tehdit ettiğini savunur. Epistemik sınırlılığımızdan dolayı iyiliğin doğası hakkında da güvenli bir bilgi elde edemeyeceksek Tanrı ve iyilik arasındaki ilişkiyi bilemeyeceğimizi savunan Piper, bunun teizm hakkında da septik olmayı gerektirdiği¹³⁰ ve böylece şüpheli teizmin ahlaki bir çıkmaza neden olacağı kanaatindedir. Buna göre, şüpheli teizmi kabul eden herhangi bir ahlaki fail önleyebileceği hak edilmemiş bir ızdırıp ile karşılaştığında karşıt yönde eylemde bulunmayı gerektiren şu iki ahlaki ilke ile baş başa kalacaktır:

- A. Eğer önlenmesi iyiliğin en iyi şekilde yerine getirilmesine neden oluyorsa kişi ızdırabı önlemelidir.
- B. Eğer önlenmemesi iyiliğin en iyi şekilde yerine getirilmesine neden oluyorsa kişi ızdırabı önlememelidir.¹³¹

Piper, şüpheli teizmin kabul edilmesi sonucu ortaya çıkan bilinemezlik sebebiyle tutarlı bir şüpheli teistin yukarıdaki çıkmazı hiçbir zaman çözemeyeceğini ileri sürer.¹³² Bu yaklaşımı Rowe'un kullanmış olduğu Sue örneği ile şu şekilde yeniden formüle edebiliriz:

- 1. Eğer önlenmemesi iyiliğin en iyi şekilde yerine getirilmesine neden oluyorsa kişi ızdırabı önlememelidir.
- 2. Sue'nun maruz kaldığı acı ve ızdırıp daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesine olanak sağlamaktadır.
- 3. Eğer Sue'nun acı ve ızdırabı önlenirse o hâlde daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesi de önlenmiş olacaktır.

130 Mark Piper, "Why Theists Cannot Accept Skeptical Theism", *Sophia*, 47:2 (2008), 129-148.

131 Piper, "Skeptical Theism and the Problem of Moral 'Aporia'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 62:2 (2007), 72.

132 Piper, *agm.*, 70-72.

4. O hâlde Sue'nun maruz kaldığı acı ve ızdırap engellenmemelidir.¹³³

Bu argümandaki birinci öncül Piper'ın yaklaşımındaki ahlaki ilkeyi temsil ederken; ikinci öncül ise şüpheli teistlerin *noseum* çıkarımları cevaplandırdıklarında kullanmış oldukları itirazda başvurdukları "Tanrı'nın biz farkına varamasak da Sue'nun ızdırabına izin vermesinin nedeni olan daha büyük bir iyilik vardır" tezini ifade etmektedir. Üçüncü öncül ise kısaca Sue'nun acısının önlenmesi ile meydana gelecek olan durumu ifade ederken sonuç diğer öncüllerden çıkmaktadır. Dolayısıyla bu argüman temel alındığında her ne kadar teistik dinler kötülüğü önlemeyi emrediyorsa da şüpheli teist, kötülüğün önlenmesi sonucu daha büyük bir iyiliğin de önlenmiş olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmamak durumundadır. Sonuç olarak şüpheli teist, insanın bir filde bulunmasını gerektiren türdeki ahlaki meselelerde ne yapacağı ile ilgili olarak herhangi bir karara varamayacağından inancında belli bir derece tutarsızlık olmaksızın, ilahi emirleri yerine getiremeyecektir.¹³⁴

Benzer şekilde Scott Sehon şüpheli teistin Tanrı'nın doğal kötülük sonucu meydana gelen korkunç ızdıraplara izin vermesinin sebebinin ne olacağının anlaşılamamasını beklediğini dile getirerek onun bir failin genelde nasıl davranması gerektiğini bildiren bütün ahlak teorilerinin yetersiz ve güvenilmez olduğu sonucunu kabul etmek zorunda kalacağını iddia eder. Bunun sonucu olarak şüpheli teist bir failin bir ızdırabı ne zaman önlemesi gerektiği konusunda da tamamen bilgisiz kalacağından¹³⁵ herhangi bir ahlaki yargıda buluna-

133 Şüpheli tezime karşı bu argümana benzer bir itiraz Michael Almeida ve Graham Oppy tarafından savunulmuştur. Daha detaylı bilgi için bkz: Michael Almeida, & Graham Oppy, "Sceptical Theism and Evidential Arguments From Evil", *Australasian Journal of Philosophy*, 81:4 (2003), 496-516.

134 Piper, agm., 73.

135 Şüpheli teizme karşı buna benzer bir itirazda da Mihael Almeida ve Graham Oppy tarafından ileri sürülmüştür. Onlar şüpheli teizmin bir

maz, çünkü işleyeceği eylemin sonucunun ne olacağı ile ilgili herhangi bir bilgi sahibi olmayacaktır.¹³⁶

Bu düşüncenin bir sonucu olarak Sehon, açlığa karşı savaşan bir yardım kuruluşuna bir çek yazmak istediğinde bunun ahlaken iyi bir davranış olacağı hâlde şüpheci teizm doğru ise bunun böyle olmayacağını dile getirir. Çünkü şüpheci teizme göre, insanlar Tanrı'nın amaçlarını bilemedikleri gibi onun izin vermiş olduğu kötülüklerin ne tür iyiliklerin meydana gelmesine olanak sağladığını da bilemezler. Örneğin Tanrı, açlık çeken insanların değer yargılarının gelişmesi ya da ruhsal gelişimleri için insanların aç kalmasına izin veriyor olabilir, fakat yapılan yardımlar Tanrı'nın bu planını bozmaktadır. Sehon, Tanrı'nın açlığa izin vermesinin sebebini bilemeyeceğimiz için, Tanrı'nın amacını ve bunun neden iyi olduğunu da bilemeyeceğimiz sonucuna varır. Dolayısıyla Tanrı'nın amacının ne olduğu bilinmeyeceği için burada yardım kuruluşuna bir çek yazıp yazmama konusunda da herhangi bir ipucunun olmadığını ve ahlaken hiçbir şey yapamaz hâlde geldiğimizi savunmaktadır.¹³⁷

Peki, ama Tanrı'nın müdahaleden kaçınmasının sebebi insanın müdahaleden kaçınması için de bir sebep olabilir mi? Bu soruya karşılık olarak Tanrı ve insanın farklı rollere sahip

ızdırabı önlemek için müdahalede bulunma zorunluluğumuz hakkında ahlaki septisizmi ima ettiğini ve olağan ahlaki muhakeme türlerinde hünerlerimizi kullanmayı zayıflatmış ileri sürmektedirler. Michael Almeida, & Graham Oppy, "Sceptical Theism and Evidential Arguments From Evil", *Australasian Journal of Philosophy*, 81:4 (2003), 496-516.

136 Scott Sehon, "The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis", *International Journal for Philosophy of Religion*, 67:2 (2010), 71-72.

137 Sehon, "The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis", 74; Buna benzer olarak Mihael Almeida ve Graham Oppy de şüpheci teizmin sıradan ahlaki yükümlülük duygumuzu baltaladığı bu nedenle de şüpheci teizmin bir tür ahlaki felce neden olduğu görüşünü savunmaktadır. Stephen Maitzen de şüpheci teistlerin Mihael Almeida ve Graham Oppy'e karşı ileri sürmüş oldukları itirazlara Mihael Almeida ve Graham Oppy'i savunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Stephen Maitzen, "Skeptical Theism and Moral Obligation", *International Journal for Philosophy of Religion*, 65: 2 (2009), 99-102.

olduğu ve bu nedenle de sorumluluk alanlarının farklılık arz ettiği belirtilebilir. Teistik düşüncede Tanrı yaratan ve fiilleri sebebiyle kimseye karşı sorumlu değilken insan yaratılan bir varlık olup yaptıkları sebebiyle hesaba çekilecek bir varlıktır. Bu noktada Tanrı'nın belirli olaylara izin vermesi veya belli olayları engellemesi için sahip olacağı sebepler insan için geçerli olmayacaktır. Kişinin özgür iradesine herhangi bir sınır getirmemek veya meydana gelmekte olan bir kötülüğe insanın müdahalede bulunup bulunmayacağını test etmek Tanrı'nın bazı kötülüklere izin vermesi için geçerli birer gerekçe olabilirken bu sebeplerin insanın da söz konusu kötülükleri engellemekten kaçınması için yeterli neden sağlayacağı tartışmalıdır. Nitekim Tanrı'nın bir müdahalede bulunması insanın sorumluluğunu da ortadan kaldırması anlamına gelecektir. Buradan hareketle Tanrı'nın izin verme veya müdahaleden kaçınma sebeplerinin bilinmiyor olmasının insanın da meydana gelmekte olan bir kötülüğe müdahaleden kaçınması için geçerli bir sebep sağlamayacağı söylenebilir.

Ayrıca Piper ve Sehon'un itirazı her şey hakkında genel bir şüphecilik barındırmaktadır. Buna karşılık teistik şüpheciliğin onların gerekli gördüğü ölçüde şüpheci olmayı öngörüp öngörmediği sorgulanmalıdır. Daha doğrusu teist neden Piper ve Sehon'un uygun gördüğü ölçüde şüpheci olsun? Nitekim şüpheci teizm tezleri her şey hakkında genel bir şüphecilikten ziyade bilinenden hareketle bilinmeyene dair bir genelleme yapılamayacağı düşüncesini temel alan kısmi bir şüpheciliği öngörmektedir. Burada bilinen şeylerin varlığına dair bir şüphecilik tasvip edilmemektedir. Daha ziyade bilinenin bütün var olan için bir örnek olduğu dolayısıyla bütün var olanın da bilinen ile aynı değerde olduğu düşüncesi hedef alınmaktadır. Daha doğrusu şüpheci teizmde bilinen iyiliklerin bütün iyiliklerin örnek kümesi olduğunu düşünmek için bir sebebimizin olmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla teistik şüphecilikte bilinenin varlığına dair bir şüpheciliğin gerekli veya uygun görülmediği açıktır.

Benzer şekilde sadece sınırlı standart teizm esas alındığında şüpheli teizmin ahlak teorileri açısından bazı problemlere neden olduğu söylenebilir. Ancak geniş teizm hesaba katıldığında durum tamamen değişecektir, çünkü geniş teizm dikkate alındığında insanın belli bazı durumlar karşısında nasıl bir tavır sergilemesi gerektiği vahiy ürünü olarak kabul edilen dinî metinlerde bildirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın belirli konularda (her konuda olmasa da) insana nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğini bildirmiş olduğu düşüncesini benimseyen biri için şüpheli teizmin ahlaki açıdan bir çıkmaza sebep olduğuna dair itirazlar gücünü kaybedecektir.

Sonuç itibarıyla, şüpheli teizme karşı ileri sürülen itirazlar birtakım güçlüklerle sebep olsalar da bunların çözülemez olmadıkları söylenebilir. Buradan hareketle bu itirazların şüpheli teizmin tutarlılığını ortadan kaldırmadığı ve dolayısıyla şüpheli teizmin Rowe'un argümanlarına karşı gücünü koruduğu sonucuna varılabilir. Sonraki bölümde Rowe'un Tanrı'nın varlığı ile gereksiz kötülüğün uyuşmadığı yönündeki iddiasına karşı itirazlar ele alınacaktır.

III. BÖLÜM

TANRI VE 'GEREKSİZ' KÖTÜLÜĞÜN ZORUNLULUĞU

Bir önceki bölümde Rowe'un argümanlarına karşı sunulan reddiyeler çerçevesinde mevcut dünyada gereksiz veya anlamsız kötülük olarak tasvir edilen bir kötülük türünün varlığı konusunda şüpheli olmak gerektiği, bir kimsenin epistemik sınırlılığı nedeniyle, farkına varamasa da bu türden kötülüklerin bir sebebinin olabileceği düşüncesi üzerinde durduk. Rowe'un argümanlarına yönelik diğer bir itiraz da anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyuşmayacağı yönündeki varsayımı hedef almaktadır. Bu tür bir itiraz Rowe'un ilk argümanının birinci (tecrübeye dayanan) öncülünden¹ ziyade ikinci (teolojik) öncülünü² çürütmeye çalışır.³

İkinci bölümün girişinde de bahsedildiği üzere Rowe'un ilk argümanının ikinci (teolojik) öncülünü çürütmenin üç yolu bulunmaktadır. İlki, Tanrı'nın mutlak sıfatları ile gereksiz kötülükler arasında bir uyumsuzluk olmadığını ortaya koyan bir teodise geliştirmektir. Böylece Tanrı'nın gereksiz kötülüklerle neden izin verdiğinin ortaya konulması mümkün olacaktır. Diğer taraftan tutarlı bir teodise geliştirilmediği sürece bu öncül gücünü korumaya devam edecektir. İkincisi

- 1 Bu öncül şöyledir; her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırap örnekleri vardır.
- 2 Bu öncül şöyledir: eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler.
- 3 Rowe argümanının ikinci öncülünü reddeden teistlerin bu çabasını; "devrimsel değilse de radikal" olarak tanımlamaktadır. Rowe, "Ruminations about Evil", 79.

gereksiz kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceğini gösteren bir savunma ortaya koymaktır. Tanrı'nın gereksiz kötülüklerle izin vermesinin muhtemel sebeplerinin olabileceği düşüncesinden hareketle teolojik öncül bertaraf edilebilir. Son olarak Tanrı'nın gereksiz kötülüklerle izin vermesinin sebeplerinin olduğu ancak bu sebeplerin sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı savunulabilir. Nitekim ikinci öncüle karşı teodiseler ve savunmalar ileri sürülmüştür. William P. Alston teolojik öncüle karşı şüpheli bir tavır sergilenebileceğini dile getirmiş olsa da⁴ bu öncüle karşı şüpheli bir tutumla geliştirilen kapsamlı bir itiraza rastlamadık.

Bu bölümde dünyada çok sayıda gereksiz kötülük örneklerinin bulunduğunu ve Tanrı'nın bu kötülüklerle izin vermesinin haklı sebeplerinin olabileceğini göstermeye çalışan iki yaklaşım üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın dünyadaki gereksiz kötülüğe izin vermesinin haklı bir sebebinin bulunduğunu ileri süren William Hasker tarafından geliştirilmiştir. Hasker bunu yaparken Michael Peterson'ın Madden ve Hare'in gereksiz kötülükler üzerinde kurmuş oldukları argümanına yönelttiği itirazı temel almıştır. Hasker'ın bu yaklaşımında teodise yöntemini benimsediğini belirtmekte yarar görünmektedir.

Rowe'un ilk argümanının teolojik öncülüne itiraz edenlerden biri de Peter van Inwagen'dır. Teizmin doğru olması durumunda gerçek anlamda gereksiz kötülüklerin de var olabileceğine değinen van Inwagen, Tanrı'nın neden gereksiz kötülüklerle izin verdiğinin, Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde doğru olması muhtemel hikâyeler⁵ hazırlanarak açıklanabile-

4 Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", 30.

5 Van Inwagen bu kavramı "story" kelimesiyle ifade etmektedir. Burada Tanrı'nın var olması durumunda doğru olması muhtemel herhangi bir hikâyenin delilci kötülük argümanlarına karşı kullanılabileceği varsayılmaktadır. Van Inwagen bunu teodiseden ziyade bir tür "savunma"

ceğini düşünür. Buradan hareketle insan ve hayvanların maruz kaldığı gereksiz ızdıraplara ilişkin birer hikâye sunan van Inwagen, Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülüklerle bağdaşabileceğini göstermeye çalışır. Böylece Tanrı'nın gereksiz kötülükleri zorunlu olarak elimine edeceğini varsayan Rowe'un delilci kötülük argümanlarının teizmin doğruluğunu çürütme noktasında başarılı olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Ahlakın Temeli ve Gereksiz Kötülük

Teolojik öncüle karşılık Tanrı'nın gereksiz kötülüklerle izin vermesinin makul bir sebebinin olduğunu savunan William Hasker, Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğuna dair bir teodise geliştirme çabasındadır. Şüpheci teistlerin birinci öncüle karşı dile getirdikleri itirazların ciddi güçlükler ile karşı karşıya kaldığını belirten Hasker, Rowe'un argümanının birinci öncülünü reddetmenin şüpheci teistlerin varsaydığından daha zor olduğunu düşünmektedir.⁶ Bu zorluklardan birisi, gereksiz kötülüğün sadece var olmadığını aynı zamanda bol miktarda bulunduğu dair kanaatidir.⁷ İkinci zorluk ise şüpheci teistlerin itirazlarının yol açtığı bir güçlüktür. Bu hususta Hasker, ahlaki akıl yürütme (*moral reasoning*) dikkate alındığında şüpheci teistlerin gereğinden fazla şüpheli olduğunu, dolayısıyla bir şeyin iyi ya da kötü olduğu ile ilgili mantıklı bir tahminde bulunamayacağımızı savunur.⁸ Bir eylemin iyi veya kötü olduğuna dair bir belirsizliğe neden olduğu kabul edildiğinde şüpheci teistlerin itirazı insanın ahlaki hayatına büyük bir zarar verecektir.⁹

olarak tasavvur etmektedir. 141; Peter van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74 (2001), 66.

- 6 William Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* (New York: Routledge, 2004), 54.
- 7 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 24.
- 8 Hasker, "All Too Skeptical Theism", 15-29.
- 9 William Hasker, "God and Gratuitous Evil", *The Problem of Evil*, ed. Michael L. Peterson (Indiana: University of Notre Dame Press, 2017), 474.

Teolojik öncüle karşı bir teodise geliştirme girişimi, aynı zamanda Rowe'un argümanının birinci öncülünün doğru olduğunu varsayacaktır. Buna göre gereksiz kötülüğün varlığına karşı sunulan bir eleştiri, argümanın gücünü belki azaltabilir, ancak argümanı tamamen elimine etmek için yeterli olmayacaktır. Zira dünyamızda gereksiz kötülük bol miktarda varsa Rowe'un argümanına verilebilecek en etkili cevap argümanın ikinci öncülünü çürütmek olacaktır. Hatırlanacağı üzere Rowe'un argümanının ikinci öncülü her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın zorunlu olarak gereksiz (anlamsız) kötülüğü ortadan kaldıracığı varsayımını temel almaktaydı. Bu da gereksiz kötülük ile Tanrı'nın varlığının birbiriyle uyumsuz olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, eğer gereksiz kötülük Tanrı'nın varlığı ile bağdaşmıyor değilse, yani gereksiz kötülük ve Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki yoksa o hâlde gereksiz kötülük teizme karşı kesin (decisive) bir kanıt oluşturmayacağından böyle bir kötülüğün varlığı kabul edilebilir olacaktır.¹⁰

Gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaştığını savunan Hasker, Rowe'un argümanını gereksiz kötülüğün iki türü çerçevesinde ele almakta; ilk olarak gereksiz ahlaki kötülükleri sonrasında ise gereksiz doğal kötülükleri değerlendirmektedir. Ancak buna girişmeden önce, Hasker gereksiz kötülüğün nasıl tanımlanması gerektiği üzerinde durmakta ve gereksiz kötülüğün iki anlamının olduğunu belirtmektedir: (i) bir kötülük örneği eğer daha büyük bir iyiliğin yaratılması veya eşdeğer ölçüde veya daha fena bir kötülüğün önlenmesi için zorunlu değilse gereksizdir. (ii) Rowe'un argümanında kullanmış olduğu anlamdır. Buna göre, bir kötülük örneği, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık tarafından daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesini önlemeksizin veya eşit ölçüde veya daha beter bir kötülüğe izin

vermeksizin önlenabiliyorsa anlamsızdır.¹¹ Hasker, gereksiz kötülükten hareketle Tanrı'nın varlığını yadsımak için ileri sürülen argümanlara karşı oluşturacağı itirazında birinci anlamdaki gereksiz kötülüğü kullanmaktadır. Daha sonra ikinci anlamdaki gereksiz kötülüğün sebep olduğu ek karışıklıklara değinerek Rowe'un argümanını cevaplandırmaktadır. Michael Peterson da delilci kötülük argümanlarına yönelik geliştirmiş olduğu itirazında gereksiz kötülüğün birinci anlamdaki kullanımını dikkate almakta ve itirazını belirtilen anlam üzerinde şekillendirmekteydi. Bu açıdan düşünüldüğünde Hasker'ın itirazının aynı zamanda Madden ve Hare'in ileri sürdükleri argümana karşı da geçerli olacağı söylenebilir.

Teistik inanç ile var olan bazı önermelerin gereksiz kötülüğün varlığını zorunlu kıldığını iddia eden Hasker, bu görüşünü desteklemek için Peterson'ın özgür iradenin gereksiz kötülüğün meydana gelme ihtimalini içerdiği, dolayısıyla Tanrı'nın özgür iradeyi tamamen ortadan kaldırmadan gereksiz kötülüğü bertaraf edemeyeceği yönündeki görüşünden yola çıkmaktadır. O, daha dikkatli değerlendirmelerde bulunabilmek için Peterson'ın Madden ve Hare tarafından gereksiz kötülüğün varlığına dayanan delilci kötülük argümanına karşı ileri sürdüğü itirazını¹² şöyle formüle etmektedir:

1. Tanrı şeyleri öyle bir biçimde ayarlamıştır ki insanlar iyi ve gereksiz kötülük arasında karar verdikleri ahlaki açıdan önemli özgür seçimler yaparlar.
2. Bir kişiye alternatiflerden birisinin seçimini önleyerek iki alternatif arasında seçim yapmasına izin vermek imkânsızdır.

11 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 24; Ayrıca bkz: Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 336; Rowe, "Ruminations about Evil", 69; Rowe, *Philosophy of Religion*, 99; Rowe, "God and Evil", 2.

12 Bu görüş ile ilgili detaylı bilgi için Bkz: Peterson, *Evil and the Christian God*, 84-105; Ayrıca, ikinci bölümde yer alan "Gereksiz Kötülük ve Mutlak Tanrı" başlığına bakınız.

3. O hâlde, Tanrı insanların daima gereksiz kötülüğü seçmesini engelleyemez.¹³

Görüleceği üzere bu argümanın amacı, teistik inanç ile ilişkili olan bazı önermelerin, (özellikle özgür iradenin) Tanrı'nın gereksiz kötülükleri önlememesini gerektirdiğini, dolayısıyla bu gibi kötülüklerin teizmi çürütmediğini, aksine bunların teizmi tasdik ettiğini ileri sürmektir. Bu argümanın geçerli olduğu ve argümanın ikinci öncülünün zorunlu bir doğru olduğu açıktır. Buna binaen argümanın başarılı olması gereksiz kötülüğün dünyamızda bol miktarda bulunduğuna işaret eden birinci öncüle bağlıdır. Hasker, bu öncülün doğru olabilmesinin iki şeyi yerine getirip getirmediğine bağlı olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, argümanın ilk öncülünde formüle edilen önermenin teistik inancın bütünleyici bir par-

- 13 Hasker, agm., 25-26; Peterson'ın burada sunulan itirazına karşı D. Howard-Snyder ahlaki özgürlük ve onun potansiyel iyiliği için izin verilen kötülüklerin Rowe'un ileri sürdüğü manada gereksiz (anlamsız) kötülüğe karşılık gelmeyeceğini ileri sürmektedir. Snyder, Peterson'ın itirazını farklı bir gereksiz kötülük anlayışı üzerinde temellendirdiğini ve bundan dolayı bu durumun ortaya çıktığını ifade eder. Peterson'a göre, bir kötülük, bazı gerçek veya muhtemel daha büyük bir iyiliğin varlığı için zorunlu ise veya daha büyük bir kötülüğün önlenmesi veya elimine edilmesi için zorunlu ise bu kötülüğün hâlâ bir sebebi vardır, ancak eğer böyle bir ilişki içermiyorsa o bir gereksiz kötülüktür. Snyder, bahsedilen anlayış temel alındığında Tanrı ve gereksiz kötülüğün birbiri ile uyumlu olduğunun söylenebileceğini ancak Rowe'un gereksiz kötülüğe yüklemiş olduğu anlam dikkate alındığında Rowe'un argümanının ikinci öncülüne karşı ileri sürülmüş ilgisiz bir sonuç olduğunu savunur. Çünkü durum böyle olunca Peterson Tanrı'nın kötülüğe izin verme sebeplerinden birisini dile getirmiş olmaktadır. Bundan dolayı onun itirazı Rowe'un argümanına uyarlandığında, Rowe'un teolojik (ikinci) öncülüne karşı değil de daha çok onun birinci öncülüne karşı ileri sürülmüş bir itiraz niteliği taşımaktadır. Daniel Howard-Snyder ve Frances Howard-Snyder, "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil", *American Philosophical Quarterly*, 36:2 (1999), 118-19; Peterson, 2012'de yazmış olduğu "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil" isimli makalesinde Rowe'un kullanmış olduğu manada gereksiz kötülük tanımı yaparak burada yapmış olduğu akıl yürütmeye benzer şekilde delilci kötülük probleminin teolojik öncülünü eleştirmiştir. Detaylı bilgi için bakınız: Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", 181.

çası olarak geniş ölçüde kabul edilmesidir. İkincisi, öncülün mantıksal olarak mümkün olmasıdır. Bu ikinci gereksinim şu anlama gelmektedir: Tanrı'ya atfedilen bir fiil Tanrı'nın zorunlu sıfatlarıyla özellikle de mükemmel iyiliğiyle uyumlu olmalıdır.¹⁴

Bu iki koşul dikkate alındığında argümanın birinci öncülünün kabul edilemeyeceğini savunan Hasker Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin vermesi meselesinin bütün teistler nezdinde kabul edilen bir durum olmadığını dile getirir. Şüpheli teistlerden de hatırlanacağı üzere bazı teistler bir kötülüğün gereksiz olup olmadığı veya bir kötülüğün daha büyük bir iyiliğe vesile olup olmadığı gibi konuların insanın bilgisinin dışında olduğunu iddia etmektedirler. Yine Hasker, zikredilen öncülün mantıksal uyumluluğunun da açık olmadığını iddia eder. Çünkü gereksiz kötülüğe izin vermek Tanrı'nın zorunlu sıfatlarından biri olan *mutlak iyilik* sıfatı ile uyumlu görünmemektedir.¹⁵ Dolayısıyla birinci öncüle dair makul gerekçelerin sunulması gerekir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hasker'ın yukarıdaki vurgusunun amacı, Peterson'ın ileri sürdüğü itirazın çelişkili veya yanlış olduğunu ortaya koymak değildir. O, Peterson'ın argümanını çürütmeye çalışmaktan ziyade onu geliştirmek ve daha güçlü hâle getirmek amacındadır. Bu nedenle argümandaki düşüncenin ve iddiaların daha uygun hâle getirilmesi için ek desteğe ihtiyaç olduğu kanaatindedir. Böyle bir desteği Eleonore Stump'ın sunduğu teodiseyi eleştirerek sağlamaya çalışan Hasker, gereksiz kötülük elimine edildiğinde ahlakın kuyusunun nasıl kazıldığını Stump'ın gereksiz kötülüğün var olmadığı tezi üzerine kurduğu teodise ile değerlendirir. Stump, meydana gelen her ızdırabın daha büyük bir iyiliğe götürdüğünü ve eğer bir kişinin ızdırabı daha büyük

14 Hasker, agm., 26.

15 Hasker, agm., 26.

bir iyiliğe götürmüyorsa mutlak anlamda iyi bir Tanrı'nın ya müdahil olarak kurbanı koruması ya da bazı seçilmiş durumlarda insanın özgürlüğünü kısıtlaması ile kişinin ızdırabını önleyeceğini ileri sürmektedir.¹⁶

Böyle bir teodise etik alan ile ilgili bazı problemlere neden olmaktadır. Stump'ın teodisesinin kabul edilmesi durumunda ahlaka ne olacağı sorusunu sormak gerekir. Bu teodise sonuç itibariyle hiç kimsenin kendisinin başına gelen ya da kendisine yapılan bir şey ile zarar göremeyeceği imasını taşımakta-

- 16 Eleonore Stump "The Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 2:4 (1985), 441; Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 27; Stump'un sunduğu teodisedeki düşünce yapısı Jeff Jordan tarafından "teodik bireycilik" olarak isimlendirilmektedir. Buna göre Tanrı bir kişinin acı çekmesine ancak eğer acı çeken, çektiği acıdan bir fayda sağlayacaksa izin verebilir. Bu gibi bir düşüncenin aşırı derece mantıksız olduğunu savunan Jordan da teodik bireyciliğin kabul edilmesi durumunda ahlakın bozulacağını savunur. Çünkü ilk olarak acıya maruz kalanlara Tanrı tarafından daha büyük bir fayda sağlanacağından aslında kişiler başlarına gelmiş olan acıdan gerçek anlamda etkilenmiş olmazlar. İkinci olarak insanların başına gelen kötülükleri gidermekle aslında kötülüğe maruz kalana iyilik yapılmış olunmayacaktır. Çünkü kötülüğün engellenmesi durumunda onun daha büyük bir iyiliği elde etmesi de engellenmiş olacaktır. Son olarak zikredilen düşünce kabul edildiğinde başkalarına acı çektirmek de meşru hâle gelecektir. Çünkü onlara acı çektirmek ile aslında Tanrı'nın onlara daha büyük bir iyilik sağlamasına neden olunmaktadır. Jordan'a göre bütün bunlar ise ahlakın bozulmasına neden olacağından teodik bireycilik tutarsız bir düşüncedir. Jeff Jordan, "İlahi Sevgi ve İnsan ızdırabı", çev. İbrahim Yıldız, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3:1 (2020), 86-93; İslam düşüncesine baktığımızda teodik bireycilik Mutezile'nin İvaz teorisi ile örtüşmektedir. Bu teoide insanın uğramış olduğu bir acı veya ızdırıp Allah tarafından sebep olunmuşsa; Allah bu acı ve ızdırabın karşılığını verir. Detaylı bilgi için bkz: Kâdî Abdulcebbar, el-Muğni, XII, 448-458; Gazzâlî'nin ise bu düşünceye yani teodik bireyciliğe karşı olduğu görülmektedir. Allah'ın hiçbir suçu olmayan birisine acı çektirmeye kadir olduğunu savunan Gazzâlî bu acıdan dolayı da kişiyi ödüllendirmesi gerekmediğini savunmaktadır. Burada daha çok bu gibi konularda Allah'a bir zorunluluğun atfedilip atfedilemeyeceği sorusu söz konusudur. Gazzâlî bu konuda Allah'a herhangi bir zorunluluk atfedilemeyeceği düşüncesindedir. Daha detaylı bilgi için bkz: Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, Neşir ve Tercüme: Osman Demir (İstanbul: Klasik Yay., 2012), 152. Teodik bireycilik ile İvaz teorisi arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz. Nesim Aslantatar & İbrahim Yıldız, "Teodik Bireyciliğe Karşı İvaz Teorisi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 33/2 (2022): 423-433.

dır. Buna göre, insanın başına birçok ızdırıp gelebilir, ancak bunların hepsi izin verilen ızdırabın sonunda meydana gelecek olan daha büyük iyilikler ile telafi edilmektedir.¹⁷

Hasker, bahsedilen teodisenin doğru olduğu varsayılması durumunda özellikle de diğer insanlara karşı yükümlülüklerimizle ilgilenen ahlak ile ilgili birçok önemli sorunun ortaya çıkacağını savunur. İlk olarak *sonuçsalcı* (*consequentialist*) ahlak teorisini temel alarak değerlendirmede bulunan¹⁸ Hasker, bir başkasına yanlış davranma fikrinin tamamen yok olduğu kanaatindedir: burada bir insana sadece sonuçta zarar vermiş olmak ile yanlış yapılabilmekte ancak Stump'ın teodisesinde başka bir insana zarar verecek bir şekilde davranma fikri yok olmaktadır. Zira bu teodiseye göre, bir kişiye her ne kadar zarar verirsiniz verin kişinin maruz kaldığı ızdırabın sonunda her zaman daha büyük bir iyilik meydana gelecektir.

Ancak herkes sonuçsalcı ahlak anlayışını benimsemeyecektir. Deontolojik bir ahlak anlayışında insanın yükümlülüklerinin iyiye maksimize, kötüyü minimize etme gibi bir gereksinime dayanmadığını belirten Hasker, bu ahlak düşüncesindeki kişilere karşı yükümlülüklerin Stump'ın teodisesi ile uyumlu olarak bir arada bulunabileceğini vurgular. Bunun doğru olduğunu, ancak bu durumda bu türdeki ahlaki ilkele-
rin önemli ölçüde sebepsiz olacağını iddia eden Hasker, bunun neden böyle olduğunu göstermek için William K. Franke-
na tarafından ortaya konulan aşağıdaki ilkeyi hatırlatır;

Ahlaki sebepler; eylemler, eğilimler ve kişilerin; duygu sahibi varlıkların, söz konusu fail dışındaki diğer varlıklar da dâhil, hayatlarına ne yaptıklarına ilişkin gerçeklerden oluşur ve ahlaki bakış açısı bu gibi gerçekler ile ilgili olmalıdır.¹⁹

17 Hasker, agm., 27; ayrıca bkz: Hasker, "God and Gratuitous Evil", 479.

18 William Rowe da Hasker'ın temel fikrinin sonuçsalcı ahlak teorisine dayanarak daha iyi anlaşılabilirliğini ifade eder. Rowe, "Ruminations about Evil", 80.

19 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 28.

Ahlakla ilgili sebeplerin bir nevi işlenecek olan fiilin eğilimi ile ilgisi olması gerektiğini dile getiren²⁰ Hasker, Frankena'nın yukarıdaki ilkesinin doğru olması durumunda, ahlaken yanlış fiil işleme düşüncesi ile bazı kişilere veya duygu sahibi (*sentient*) varlıklara zarar verme fikri arasında çok yakın bir ilişki kurulabileceğini ileri sürer. Bunun da diğerlerine karşı önemli yükümlülükleri olan kişilerin hayatlarında karşılımları gereken iki zorunluluk önerdiğini savunur. Birinci zorunluluğa göre bu kişilerin kendilerine ve başkalarına önemli ölçüde zarar verebilecek bir şekilde hareket etmeleri mümkün olmalıdır. Aksi hâlde kişilere ahlaki açıdan yanlış yapma düşüncesinin onların hayatlarında uygulaması olmayacaktır. İkinci zorunluluk ise kişilerin zarar verebilecek türde eylemlerde bulunmalarının kendileri açısından mümkün olduğunu bilmeleridir. Çünkü bu bilgi olmaksızın onlar ahlaki yasakları anlamlı kılan fiillerin sebeplerinin türlerini kavrayamayacaklardır.²¹

Hasker, Frankena'nın ilkesinin doğru olması ve Stump'ın teodisesinin takip edilmesi durumunda, diğer insanlara karşı olan yükümlülükleri meşrulaştırmak için ahlaki sebeplerin gösterilemeyeceğini düşünür. Çünkü Stump'ın teodisesine göre hiçbir kimseye ona yapabilecek herhangi bir şey ile zarar verilemez.²² Hasker'ın buradaki düşüncesine karşılık Rowe, eğer Tanrı varsa ve bütün gereksiz kötülükleri önlerse diğer insanlara önemli ölçüde zarar verme olasılığından yoksun kalacağımız fikrinin çok az bir ihtimal olduğunu savunur. Buna göre masum birine işkence yapabilir veya onu öldürebiliriz. Bunların zarar vermenin ve yanlış yapmanın örnek durumları olduğunu düşünen Rowe, zikredilen fiillerin ahlaken doğru gözükmediğini ve kendi başlarına daha bü-

20 Hasker, agm., 28.

21 Hasker, agm., 28.

22 Hasker, agm., 28.

yük bir iyilik üretmediğini dile getirir.²³ Ancak buradaki asıl mesele Rowe'un dile getirdiği gibi fiillerin ahlaki durumları veya daha büyük iyiliklere neden olup olmadıkları değildir. Bundan ziyade yukarıda anılan fiillere maruz kalan kişilerin durumunun sonuçta ne olduğudur. Diğer bir ifade ile kişilerin bu fiillere maruz kalmalarından dolayı sonuçta daha büyük bir iyilik elde edip etmeyecekleridir. Nitekim Stump'ın teodisesine göre Tanrı, bir kişinin acı ve ızdıraba maruz kalmasına sadece eğer zikredilen kişiye fayda sağlayacaksa izin vermektedir. Durum böyle olunca Rowe'un sunduğu itiraz alakasız gibi görünmektedir.

Dahası Stump'ın teodisesi doğru varsayıldığında kişilerin bir başkasına yardım etmek gibi yükümlülüklerinin olduğu varsayımı kendi kendisini çürütmektedir. Nitekim bu yükümlülük yerine getirilmediğinde yardım etmekle yükümlü olan kişiye zarar verilmiş olacağı fikri öne çıkmaktadır. Ancak Stump'ın teodisesinin doğru olduğu düşüncesi temel alındığında acı çekmekte olan kişiye zarar vermenin imkânsız olduğu açıktır. Zira kişiye yardım edilmemesi sonucu onun maruz kalacağı ızdırıp Tanrı'nın ona daha büyük bir iyilik sağlamasına zemin hazırlamaktadır. Hasker, ahlakın bu gibi şartlar altında (Stump'ın teodisesinde) önemini büyük ölçüde yitirdiğini ileri sürerek yukarıdakine benzer bir durumu, ahlakın temelinin çürütüldüğü şeklinde karakterize etmektedir.²⁴

Stump'ın teodisesine göre birisine zarar vermenin sadece eğer daha büyük bir iyiliğin yaratılmasına sebep olacaksa Tanrı tarafından onaylanabileceğini hatırlatan Hasker, "sadece Tanrı'nın amacının bir aracı olan ve sadece onun onaylaması ile meydana gelebilen şeyleri yasaklayan ahlaki ilkeler ortaya koymak ne kadar makuldür?"²⁵ sorusunu sorar. Bu soruya ce-

23 Rowe, "Ruminations about Evil", 80.

24 Hasker, agm., 29; Ayrıca bkz: Hasker, "God and Gratuitous Evil", 480-481.

25 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 30.

vaben bu gibi bir durumda ahlaki ilkeler ortaya koymanın makul olmadığını savunan Hasker bu gibi ilkelerin bulunmaması durumunda diğer insanlara karşı olan sorumlulukların da var olamayacağını ileri sürmektedir. Bundan hareketle, Hasker şu sonuca ulaşır: Eğer Tanrı zorunlu olarak gereksiz kötülüğü önlerse, ahlak da yıkılmış olacaktır.²⁶ Ancak Peterson'ın argümanını desteklemek için izlenen yol da önemli bir sorun içermektedir. Nitekim sadece Stump'ın teodisesinin eleştirisini temel alarak gereksiz kötülüğün var olmasının zorunlu olduğunu iddia etmek makul görünmemektedir. Çünkü Stump'ın teodisesinin kendi içerisinde bazı çelişkiler barındırması ve belirli ahlak teorileri temelinde savunulamayacak olması, gereksiz kötülüğün varlığını zorunlu kılmamaktadır. Buna karşılık Hasker, Peterson'ın argümanını desteklemek için gerekli olan desteğe şimdi sahip olduğunu belirterek böyle bir argümanın aşağıdaki öncüllerden oluştuğunu belirtir:

1. Tanrı şeyleri öyle bir biçimde ayarlamıştır ki insanlar iyi ve gereksiz kötülük arasında karar verdikleri ahlaki açıdan önemli özgür seçimler yaparlar.
4. İnsanların seçimlerinin ahlaken önemli olabilmesi için, ahlakın temelini çürütülmemiş olması gerekir.
5. Eğer Tanrı zorunlu olarak gereksiz kötülüğü önlerse, o hâlde ahlakın temeli çürütülmüş olacaktır.
6. Tanrı'nın gereksiz kötülüğü önlemesi ahlaken zorunlu olan bir durum değildir.²⁷

Böylece, Hasker'e göre, gereksiz kötülük zorunlu olduğundan gereksiz kötülükten hareketle ileri sürülen argüman da başarılı değildir. Yukarıdaki itiraza karşılık Howard-Snyder ve Rowe'un da belirttiği üzere eğer Tanrı ahlakın korunması için kötülüklere izin veriyorsa, o hâlde bu kötülükler ahlakın sürdürülebilmesi için gerekli olduğundan izin verilmiş olacaktır. Bu koşullar altında belirtilen kötülükler anlamsız de-

26 Hasker, "God and Gratuitous Evil", 475.

27 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 30.

ğildir, çünkü burada ahlak, korunması gereken daha değerli bir iyilik konumundadır.²⁸

Hasker için Tanrı'nın gereksiz kötülöklere izin vermesinin temel sebebi ahlakın korunmasıdır: Tanrı bütün gereksiz kötölökleri önlerse, daha büyük bir iyilik konumunda olan ahlak da engellenmiş olacaktır. Böylece Tanrı meydana gelmekte olan kötölöklere daha büyük bir iyiliğı (ahlakı) korumak için izin vermektedir. Nitekim bu da ortaya çıkmasına izin verilen veya engellemek için müdahaleden kaçınılan kötölöklere hiç birisinin (ahlakın korunmasına hizmet ettiklerinden dolayı) gereksiz birer kötölük olmadığı anlamına gelmektedir.

Bu noktada bazı itirazlara karşılık Hasker, Tanrı'nın yaratma ile ilgili planını riske atmaksızın herhangi bir gereksiz kötölük örneğini önleyebileceğini, ancak O'nun yaratma ile ilgili planını riske atmaksızın bütün gereksiz kötölük örneklerini önleyemeyeceğini ileri sürer. Meydana gelmekte olan kötölük örneklerinin her biri kendi başına gereksizdir, ancak izin verilen gereksiz kötölük sınıfı Tanrı'nın yaratma planında önemli bir işleve hizmet etmektedir. Bu nedenle gereksiz kötölük sınıfı bir amaca hizmet etmesinden dolayı gereksiz değildir.²⁹ Bu da gereksiz kötölük sınıfının daha büyük bir iyilik konumundaki ahlakın korunmasına hizmet ettiğı ancak her bir gereksiz kötölüğün kendi başına böyle bir fonksiyonunun olmadığı anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı, gereksiz kötölöklere ahlakın korunmasını sağlayacak olan gerekli seviyede tutmalıdır, yani her bir kötölük kendi başına ahlakın korunması için zorunlu değildir. Ancak gereksiz kötölük sınıfı ahlakın korunmasını sağlayacak olan ideal oranda olmalıdır.³⁰

28 Rowe, "Ruminations about Evil", 81; Snyder, "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil", 121.

29 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 33; William Hasker, "Can God Permit 'Just Enough' Evil?", *Providence, Evil, and The Openness of God* (New York: Routledge, 2004b), 89.

30 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 33; Hasker, "Can God Permit 'Just Enough' Evil?", 89.

Burada ideal (belirli) bir kötülük miktarının olduğu ve sadece Tanrı'nın bu kötülük miktarına izin vermesi durumunda ahlakın maksimum öneminin korunmuş olacağı sonucu çıkmaktadır. Ancak eğer Tanrı ideal miktardan daha azına izin verirse, ahlak da yıkılmış olur, en azından kısmen. Ne var ki bu düşüncenin de ahlak için birçok probleme sebep olacağı tartışılabilir. Evvela gereksiz kötülük miktarının ideal düzeyde olması gerektiği düşüncesinin, Tanrı'nın planını gerçekleştirmesi için kötülüğün belirli/kesin bir miktarının olması gerektiğine delalet ettiği söylenebilir. Böyle bakıldığında ideal bir gereksiz kötülük miktarının olması gerektiği düşüncesi de ahlaki hayatı felce uğratmaktadır. Çünkü bu düşünce temelinde insanın kötülük yapmaktan uzak durması veya meydana gelmekte olan bir kötülüğü engellemeye çalışması anlamsız hâle gelecektir. Tanrı'nın izin vermesi gereken kesin bir gereksiz kötülük miktarı olduğu varsayıldığında bir kimsenin karşılaştığı gereksiz bir kötülüğü engellemesi ahlakın korunması için gerekli olan kesin miktardan da bir kötülüğün eksilmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla gerekli kötülük miktarının tekrar sağlanması için Tanrı eşdeğer ölçüde fena kötülüklerin meydana gelmesine izin vermek durumunda kalacaktır. Aksi hâlde ahlak için yeterli bir temel sağlanmamış olacaktır. Buna bağlı olarak ideal düzeyde gereksiz kötülüğün var olması gerektiği düşüncesi, toplumsal hayatın temellerinden olan yardımlaşma ve iyilik yapmanın göz ardı edilmesine sebep olabilir.

Ayrıca, gereksiz kötülük sınıfının ideal düzeyde olması gerektiği düşüncesi temel alındığında, gelecekte meydana gelmesi muhtemel musibetlere karşı önlem almak anlamsızlaşacaktır. Çünkü eğer Tanrı'nın planı için gerekli minimum (belirli) bir kötülük miktarı varsa, alınan önlem sonucu önlenecik olan her bir kötülük Tanrı'nın planının gerçekleşmesine engel olacaktır. Dolayısıyla planının işlemesi için Tanrı'nın yeni bir eşdeğer kötülüğe izin vermesi gerekecektir.

Dahası gereksiz kötülük sınıfının Tanrı'nın planı için ideal düzeyde olması gerektiği düşüncesi doğru kabul edildiğinde, başkalarına yardım etmek gibi yükümlülüklerin olduğu varsayımı da kendi kendisini çürütecektir. Çünkü yardım sonucu önleneyecek her bir acı ve ızdırıp (belki de engelleyenin başına gelebilecek) yeni kötülüklerin meydana geleceğinin habercisi olacaktır. Buna göre insanların birbirine yardım etmesi sonucu engellenen kötülükler, kötülük sınıfını ahlakın korunması için gerekli olan ideal düzeyin altına çekeceğinden ideal düzeyi tekrar yakalamak için Tanrı, eşdeğer ölçüde fena bir kötülüğün meydana gelmesini sağlamak durumunda kalacaktır. Dolayısıyla bu şartlar altında ahlak önemini büyük ölçüde yitirmiş olacaktır. Sonuç olarak Hasker'ın itirazı, birçok yönden ahlaki hayat açısından önemli bazı problemlere yol açmaktadır.

Son olarak Hasker'ın, Peterson'ın argümanının tutarlı olması için karşılaması gerektiğini düşündüğü iki koşulun onun argümanının da karşılayıp karşılamadığına dikkat çekmek önem arz etmektedir. Bu koşullardan ilki, argümanın ilk öncülünde formüle edilen önermenin teistik inancın bütünleyici bir parçası olarak geniş ölçüde kabul edilmesi idi. Bu kıstas dikkate alındığında Hasker'ın sunduğu argümanın birinci öncülünün de kabul edilemeyeceğini, zira Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin verdiği düşüncesinin bütün teistler nezdinde kabul edilen bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Hatırlanacağı üzere şüpheci teistler bir kötülüğün gereksiz olup olmadığı veya bir kötülüğün daha büyük bir iyiliğe götürüp götürmediği meselelerinin insanın bilgisinin dışında olduğunu iddia etmektedirler. İkinci ölçüt ise gereksiz kötülüğün dünyamızda bol miktarda bulunduğu işaret eden birinci öncülün kendisinin mantıksal olarak mümkün olması idi. Yani Tanrı'ya atfedilen fiil Tanrı'nın zorunlu sıfatlarıyla özellikle de mükemmel iyiliğiyle uyumlu olmalıdır.³¹ İkinci kıstas

31 Hasker, agm., 26.

dikkate alındığında Hasker'ın argümanındaki ilk öncülün de mantıksal uyumluluğu açık değildir. Çünkü mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı ile gereksiz kötülük arasında bir uyumluluğun olduğunu göstermek önemli bazı güçlükler içermektedir.

Yukarıda sunulan itirazlara ek olarak Hasker da argümanına karşı muhtemel iki eleştiriyi dile getirmektedir. Birinci eleştiri şöyledir: Birinci tür gereksiz kötülükler zorunlu olsa da ikinci tür gereksiz kötülükler zorunlu değildir. Yani Tanrı ahlakı göz ardı etmeksizin ikinci türdeki bütün gereksiz kötülükleri önleyebilir.³² Buna karşılık Hasker, ikinci tür gereksiz kötülüklerin de var olduğunu, zikredilen türde gereksiz kötülüklerden bazılarının ahlakı tamamen göz ardı etmeyebileceğini ve ikinci tür kötülüklerin ahlakın korunması için hâlâ bir ihtimalin bulunduğuna işaret ettiğini belirtir. Bununla birlikte Hasker, ahlakın bu şartlar altında uygulanmasının çok sınırlı olacağını yani nispeten küçük kötülülere uygulanabilse de cinayet ve ihanet gibi büyük (en yüksek derecedeki korkunç) kötülülere uygulanamayacağını savunur. Hasker, Tanrı'nın özgürlüğümüzü yukarıda geçen durumlarda kısıtladığı varsayıldığında O'nun ahlaki bir anaokulu işletiyor olacağını ve böyle bir durumda da ahlakın kısmen göz ardı edilmiş olacağını ifade eder. Böylece Hasker ahlakın kısmen de olsa bertaraf edilmemesi için Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin verdiği düşüncesinin teizm ile uyumlu olduğunu dile getirerek bu eleştiriyi cevaplandırır.³³

Hasker'ın kendi argümanına yönelik dile getirdiği ikinci eleştiri ise dünyamızda var olan kötülüğün gereğinden fazla olduğu düşüncesidir. Burada Tanrı'nın ahlakı bertaraf etmemek için gerekli olan gereksiz kötülük miktarından daha fazla kötülüğe izin verdiği ileri sürülmektedir. Bu tür bir itirazda iki varsayımda bulunmaktadır. Birinci varsayım ge-

32 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 31.

33 Hasker, agm., 32.

reksiz kötülüğün belirli bir miktarının olduğudur. Hasker bu varsayımın yapay ve rastgele olduğunu, konuya dair herhangi bir miktar ölçümünün mümkün olmadığını öne sürer. İkinci varsayımın ise gereksiz kötülük miktarının takriben belirlenebileceğidir. Hasker bunun şüpheli olduğunu ve böyle bir iddianın da pek parlak bir fikir olmadığını belirtmektedir.³⁴

Bu izah, gereksiz ahlaki kötülükler için geçerli olsa da gereksiz doğal kötülüklerin neden var olduğuna dair bir açıklama sağlamamaktadır. Bunun farkında olan Hasker gereksiz doğal kötülüğün (*gratuitous natural evil*) teizm ile uyumlu olup olmadığını açıklamaya çalışır. Ancak konuyla ilgili görüşlerini belirtmeden evvel Hasker, Rowe'un gereksiz doğal kötülüğün bir örneği olarak savunduğu yavru geyik örneğinin gerçek bir gereksiz kötülük (*genuinely gratuitous evil*) örneği olduğunu kabul eder.³⁵ Her doğal gereksiz kötülüğün daha büyük bir iyilik için gerekli olduğunun ileri sürülmesi durumunda Hasker doğanın işleyişi hakkında bilgi edinmek ve ileriye dönük tedbirler almak gibi zarar ve acıyı önleme hususlarında var olan motivasyonumuzun zayıflayacağını savunur.³⁶

Hasker böylece doğal gereksiz kötülüğü açıklamak için ahlaki seçimler sonucu meydana gelen gereksiz kötülüklerle vermiş olduğu cevaptan farklı bir yol izlemekte ve itirazını doğal nedenlerden dolayı meydana gelen kötülükler sonucu insanların elde edebileceği iyi durumları belirlemek şeklinde dile getirmektedir. Burada bilgi, sağduyu, cesaret, öngörü, iş birliği ve merhamet gibi iyiliklerin doğal sebeplerden kaynaklanan gereksiz kötülükler neticesinde elde edilebileceği savunulmakta, dolayısıyla gereksiz doğal kötülüğün daha büyük iyiliklere sebep olabileceği öne sürülmektedir.³⁷ Buradan

34 Hasker, agm., 33.

35 Hasker, agm., 37.

36 Hasker, "God and Gratuitous Evil", 485.

37 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 38.

da hareketle Hasker doğanın insana zarar veriyor gibi görünmesine rağmen insanın bundan doğanın işleyişi ile ilgili bilgi edinebileceği ve böylece ileriye dönük zararlı sonuçlara karşı tedbirler alabileceği sonucuna varmaktadır.³⁸ Nitekim Tanrı'nın gereksiz doğal kötülükleri önlemesi durumunda yukarıda bahsedilen iyiliklerin elde edilmesinin de çok zor olacağı, hatta bunun iyiliklerin tamamen elimine edilmesine sebep olabileceği iddia edilebilir. Buna bağlı olarak şayet Tanrı'nın amacı insanların bilgi, sağduyu, cesaret gibi iyi özellikleri edinmesiyse, bu durumda ahlaken fiziki gereksiz kötülüğü önlemek zorunda olmayacağı savunulabilir.³⁹ Böylece Hasker, fiziki gereksiz kötülüğün Tanrı'nın iyiliği ve mükemmelliği ile çelişmediğini savunmaktadır.⁴⁰

Ancak Rowe'un da belirttiği üzere bu tür doğal kötülükler Hasker'ın ileri sürdüğü hâliyle gereksiz birer kötülük örneği gibi görünmemektedir.⁴¹ Tanrı'nın kötülüklerle insanların tedbir alması ve onlara motivasyon sağlaması için izin verdiği fikri, bu kötülüklerin özünde gereksiz olmadığı imasını da içermektedir. Çünkü burada izin verilen kötülüklerin sonucunda ortaya çıkması planlanan bazı özel durumlar bulunmaktadır. Dolayısıyla izin verilen her bir kötülük insanın gelişiminde önemli bir yere sahip olan daha büyük bazı iyiliklerin ortaya çıkmasını öngörmektedir. Hasker bu kötülükler olmaksızın söz konusu hasletlere sahip olmayı imkânsız gördüğünden aslında kötülükler daha büyük iyiliklerin meydana gelmesine olanak sağlamaktadır. Bu da izin verilen her bir kötülüğün bir sebebinin olduğu ve bunların hiçbirisinin gereksiz olmadığı anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak Hasker, şüpheci teizmi doğru kabul ettiğimizde gereksiz (anlamsız) kötülüğün Tanrı'nın var olmadığı-

38 Hasker, "God and Gratuitous Evil", 485-486.

39 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", 39.

40 Hasker, agm., 40.

41 Rowe, "Ruminations about Evil", 83, 86.

na yönelik bir delil olabileceğini de kabul etmiş olacağımız kanaatindedir. Bunun ise çözülmesi zor birçok probleme neden olacağını savunan Hasker, buna karşılık Rowe'un argümanının birinci öncülünün doğru olduğunu kabul etmekte ve ikinci öncülünün ise derinlemesine irdelenmesi hâlinde çürütülebileceğini ileri sürmektedir. Tanrı'nın insanları tam anlamıyla özgür iradeye sahip bir şekilde yarattığını ve bu özgürlük anlayışının anlamsız kötülükleri yapma yeteneğini de içerdiğini düşünen Hasker'e göre, eğer teizm doğru ise, bizim başkalarına zarar vermekten kaçınmak gibi bir ahlaki görevimiz nedeniyle gereksiz kötülük de var olmak zorundadır. Eğer Tanrı daha büyük bir iyiliğe götürmeyen bütün kötülükleri engellerse ahlakın temeli çürütülmüş yahut zayıflatılmış olacaktır, çünkü böyle bir durumda yanlış yapmayı veya zarar vermeyi yasaklayan ilkelere bir anlam vermek mümkün değildir. Neticede Tanrı ahlakın temelini dayanaktan yoksun kalmaması için daha büyük bir iyiliğe götürmeyen kötülüğe (gereksiz kötülüğe) izin vermek durumundadır.

2. Teistik Hikâyeler ve Gereksiz Kötülük

Rowe'un ilk argümanının ikinci öncülünü reddetmenin yollarından bir diğeri de öncüle karşı savunma formunda hikâyeler kurarak bu hikâyelerin Tanrı'nın dünyadaki gereksiz kötülükleri neden önlemediğine açıklık getirdiğini ortaya koymaktır. Böyle bir itiraz ile gündeme gelen kişi Peter van Inwagen'dır. Van Inwagen, teizmin doğru olduğu varsayıldığında dünyada gerçek anlamda anlamsız kötülüklerin var olabileceğini savunur. Tanrı'nın neden anlamsız kötülüklerle izin verdiğinin makul sebepler ile açıklanabileceğini ve bunun hikâyeden oluşan bir tür savunma⁴² geliştirmek ile

42 Van Inwagen, bir "savunma"nın hem Tanrı'nın hem de gerçek dünyada meydana gelen kötülüğün var olduğu bir hikâye olduğunu ve bunun (Tanrı'nın var olduğundan yola çıkarak) yanlış olduğunu düşünmek için bir sebebin olmadığını belirten bir hikâye olduğunu belirtir. Açık-tır ki, bu tür bir hikâyenin Tanrı'nın var olduğu hipotezi üzerinde kurulması şaşırtıcı değildir. Van Inwagen, savunmanın gerçek dünyada

sağlanabileceğini öne sürmektedir. Van Inwagen, bu sebeple -Tanrı'nın var olduğundan hareketle- hem Tanrı'nın hem de gereksiz kötülüklerin varlığını gerektiren herkesin bildiği kadarıyla doğru olan hikâyeler kurulabileceğini belirtir. Bunun yapılabilmesi durumunda ise delilci kötülük argümanlarının teizmin muhtemelen yanlış olduğuna dair iddiası bir anlam ifade etmeyecektir.⁴³ Çünkü bu durumda Tanrı'nın varlığının (veya O'nun mutlak sıfatlarının) gereksiz kötülüğü dışlamadığına dair muhtemel bir sebep sunulmuş olacaktır. Van Inwagen, bu çerçevede gereksiz insan ve hayvan ızdıraplarına ilişkin birer hikâye kurgulamaktadır. Müşahede edileceği üzere, mevcut bölümde sunulan bir önceki itirazın teodise formunda olmasına karşın, burada sunulacak olan itirazda hikâye formundaki savunmaların delilci kötülük argümanlarına karşı daha etkili ve yeterli olacağı görüşü benimsenmektedir.

2.1. Gereksiz İnsan ızdıraplarına Dair Bir Hikâye

Gereksiz insan ızdıraplarına dair hikâyesini kurgularken van Inwagen, evvela belirli çok kötü olayları “dehşetler (*horrors*)” olarak isimlendirmekte ve bazı dehşet verici olayların insan seçimlerinin sonucu olduğunu, bazılarının ise insan seçimlerinden bağımsız meydana geldiğini düşünmektedir. Ona göre, belirli bir dehşetin insan seçimleriyle bağlantılı olup olmadığına bakılmaksızın, en azından çoğunlukla, Tanrı'nın herhangi daha büyük bir iyiliği feda etmeksizin veya daha fena bir dehşete izin vermeksizin bu dehşeti engelleyebileceği açıktır. Bu tür durumlara çocuklarla dolu bir okul otobüsünün bir he-

meydana gelen ızdıraplara açıklık getiren bir hikâye olduğunu ve savunmanın herkesin bildiği kadarıyla doğru olduğunun söylenebileceğini ileri sürer. Peter van Inwagen, “The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence”, *Philosophical Perspectives*, 5 (1991), 141; Van Inwagen, “The Argument from Particular Horrendous Evils”, 66.

43 Van Inwagen, “The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence”, 142.

yelanın altında kalmasını ve bir bebeğin dudakları olmaksızın doğmasını örnek olarak vermektedir. Buradan hareketle dünyamızda çok fazla sayıda dehşet verici olayın bulunduğu ve bunlardan çoğunun fark edilebilir iyi sonuçlarının olmadığı savunulmaktadır. Aynı zamanda burada, dehşet veren olayların sonucunda meydana gelmesi muhtemel hiçbir iyinin her şeye gücü yeten bir varlığın dehşet verici olaylar olmaksızın elde edemeyeceği türden olmadığı iddiası temel alınmaktadır.⁴⁴ Van Inwagen, düşüncesini desteklemek için bahsedilen nitelikte yaşanmış bir olayı örnek olarak vermektedir.

Genç bir kadın kimsenin olmadığı bir yerde bir adam ile karşılaşır. Adam kadına karşı zor kullanır ve kollarını baltayla dirseklerinden keser, tecavüz eder ve ölüme terk eder. Ancak kadın bir şekilde kendini, kollarının kalan kısmı ile bulunduğu yolun kenarına kadar sürüklemeyi başarır. Kadın hayatta kalır, ancak aynı zamanda tarif edilemez bir acı çeker ve hayatta olsa da hayatının geri kalanını elsiz ve katlanmak zorunda kaldığı acı hatıralarla yaşamak zorunda kalarak geçirir.⁴⁵

Böyle bir olaydan belirgin bir fayda çıkmadığını belirten van Inwagen, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın tecavüze uğramış ve sakat kalmış bir kadının korkunç acısını bir araç olarak kullanmaksızın elde edemeyeceği herhangi bir iyiliğin olduğuna inanmanın tamamen mantıksız olduğunu ileri sürer. Burada sunulan örnek Rowe'un argümanlarını desteklemek için kullandığı Sue örneği (E2) ile bir kişinin işlemiş olduğu fiillerin bir sonucu olması açısından, benzerdir. Ancak Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermek için sebebinin bulunması, o kötülüğü gereksiz olma statüsünden çıkardığı düşünüldüğünde van Inwagen'ın sunmuş olduğu örneğin gereksiz bir kötülük olmadığı söylenebilir. Çünkü zikredilen kötülük örneği özgür irade sahibi bir failin seçimleri sonucu ortaya çıktığı açıktır. Eğer Tanrı özgür iradenin değerini korumak

44 Peter van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 95.

45 Van Inwagen, *age.*, 97.

için müdahaleden kaçınmış ise o hâlde bu husus, kötülüğe izin vermek için yeterli bir neden olarak görülebilir. Dolayısıyla Tanrı, özgür iradenin değerinin korunması için müdahalede bulunmadığından, insanların sebep olduğu ızdırapların hiçbirisi gereksiz olmayacaktır. Buna karşın van Inwagen, verdiği örneğin herhangi daha büyük bir iyiliğe götürmese de Tanrı'nın varlığı ile uyumluluğunun gösterilebileceğini düşünmektedir. Anlatmış olduğu yaşanmış olaydaki durumu "kötürüm kalma (*the mutilation*)" olarak isimlendiren van Inwagen, bunun üzerine yukarıdaki örnekten hareketle Rowe'un argümanı ile büyük benzerlikler içeren aşağıdaki argümanı kurmaktadır:

1. Eğer kötürüm kalma gerçekleşmemiş olsaydı, yani dünyanın dışında bırakılsaydı, dünya olduğundan daha kötü olmazdı.
2. Kötürüm kalma aslında gerçekleşti (ve bu bir dehşetti).
3. Ahlaki açıdan mükemmel bir yaratıcı, yarattığı dünyadan belirli bir dehşeti dışarıda bırakabilecekse ve yarattığı dünya o dehşeti içermemek ile daha kötü olmayacaksa, o hâlde ahlaki açıdan kusursuz bir yaratıcı bu dehşeti yarattığı dünyanın dışında bırakır - ya da, O'nun yapması herhangi bir oranda mümkünse dehşeti dışarıda bırakır.
4. Eğer her şeye gücü yeten bir varlık dünyayı yarattıysa, kötürüm kalmayı dünyanın dışında bırakabilirdi (ve dünyayı olduğu gibi yapabilirdi).

O hâlde, her şeye gücü yeten ve ahlaken mükemmel bir yaratıcı yoktur.⁴⁶

Görüldüğü üzere, bu argüman Rowe'un argümanı ile neredeyse aynıdır. Argümanın birinci ve ikinci öncülü gereksiz kötülüklerin mevcut dünyada bulunduğunu varsaymaktadır. Bu ise Rowe'un ilk argümanının birinci öncülündeki iddia-

46 Van Inwagen, *age.*, 97-98; Nick Trakakis, "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", *Ars Disputandi*, 3:1 (2003), 289; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", 69.

nın sadece farklı bir şekilde ifade edildiğini göstermektedir. Argümanın üçüncü öncülü ise Tanrı'nın gereksiz kötülükleri elimine edeceğini/etmesi gerektiğini varsaymaktadır. Bu da Rowe'un argümanının teolojik öncülü olarak bilinen ikinci öncülü ile benzerdir. Van Inwagen, argümanın birinci öncülünün mantıklı olduğunu çünkü dünya tarihinde, dünyanın dışında bırakılması durumunda, dünyanın olduğundan daha kötü olmayacağı en az bir dehşetin yaşandığını iddia etmektedir. Yukarıdaki argümanın birinci ve ikinci öncülleri Rowe'un argümanının birinci öncülü ile aynı iddiaya sahip olduğundan burada da mevcut dünyada gereksiz kötülüklerin bulunduğu varsayılmaktadır. Ne var ki çoğu teist birçok kötülüğün gereksiz olduğu varsayımına karşı çıkmaktadır. Bu tür itirazlara bir önceki bölümde değindik. Ancak van Inwagen, argümanın birinci ve ikinci öncülüne değil de üçüncü öncülüne karşı çıkacağını belirtmektedir. Bunu da genişletilmiş özgür irade savunmasının 3. öncülde önemli bir şüpheyne neden olduğunu göstermeye çalışarak yapmaktadır.

Argümandaki 3. öncül, ahlaki açıdan mükemmel bir yaratıcının dünyaya yönelik planını ve bu planda temsil edilen iyilik ve kötülük dengesini önemli ölçüde değiştirmeyen "düzenlenebilir" bir dehşet algıladığında O'nun ne yapması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁷ Yani burada Tanrı'nın planına herhangi bir etkisi olmayan kötülüklerin Tanrı tarafından engelleneceği varsayılmıştır. Bu öncül ya her bir kötülüğün Tanrı'nın amaçları için zorunlu olduğuna ya da Tanrı'nın var olmadığına dayanır. Üçüncü öncül, aynı zamanda Tanrı'nın amacını gerçekleştirmesi için izin verebileceği minimum bir kötülük miktarının da olması gerektiğini varsaymaktadır. Van Inwagen, "neden bu öncülü kabul etmeliyiz?" sorusunu sorarak Rowe'un kendi argümanındaki 2. öncül için ileri sürdüğü savunmasını aynı şekilde alıntılar:

47 Van Inwagen, *age.*, 99.

[Bu öncül] temel ahlaki ilkelerimizle uyuşan ve hem teistler hem de teist olmayanlar tarafından paylaşılan ilkelere uygun bir inancı ifade ediyor gibi görünmektedir.⁴⁸

Yukarıdaki alıntıya karşılık van Inwagen hem teist hem de ateistlerin paylaştığı temel ahlaki ilkelerin neler olduğunun sorulması gerektiğini ve Rowe'un bu konuda bir bilgi vermediğini belirtir. Van Inwagen'e göre bu öncüle destek sağlayacak ve makul görünen sadece tek bir ahlaki ilke bulunmaktadır:

Eğer biri bir kötülüğü önleyecek *bir konumda* ise ve eğer gerçekleşmesine izin vermemek bazı iyiliklerin ortaya çıkmasını engellemeyecekse veya önlenmesi daha fena veya eşdeğer diğer kötülüklere neden olmayacaksa, o kişi kötülüğün meydana gelmesine izin vermemelidir.⁴⁹

Burada "bir konumda" ifadesine açıklık getirmek gerekmektedir. Bunu hem "yapabilir" hem de "ahlaki olarak izin verebilir" anlamlarında kullanan van Inwagen, ikinci kullanımdaki anlama göre, kişinin belirli kötülükleri bazen önleyebilecek bir konumda olmayacağını ileri sürer.⁵⁰ Buradan hareketle van Inwagen, yukarıda sunulan ahlaki ilkenin doğru olmadığını savunur:

Herhangi bir zamanda birisini hapisneden salıverme yetkisine sahip bir yetkili olduğunuzu varsayalım. Blodgett ise gerçekleştirdiği büyük bir saldırı nedeniyle on yıl hapis ceza-

48 Van Inwagen, *age.*, 100; Trakakis, "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", 290; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", 71.

49 Van Inwagen, *age.*, 100.

50 Van Inwagen, "Bir konumda"nın ahlaki bileşeni üzerinde ısrar etmenin Rowe'un hitap ettiği ilkeyi mantıklı kılmak için gerekli olabileceğini ancak bu ilkeyi görmezden gelebileceğini dile getirir. Çünkü ona göre Tanrı'nın bir kötülüğü engellemesi hiçbir zaman ahlaki olarak müsaade edilemez değildir. O'nun bir kötülüğü engellemesi hiçbir şekilde onu ilgilendirmeyen bir meseleye müdahale etmesi anlamına gelmez ya da O'nun ahlaki otoritesinin kapsamı dışında kalan zemine müdahale etmesi değildir. Tanrı bizim vatandaşımız değil, yaratıcımız ve tüm ahlaki otorite O'nundur. Van Inwagen, *age.*, 100.

sına çarptırılmıştır. Cezası sona yaklaşırken sizden kendisini bir gün erken salmanızı talep eder. Yapmalı mısınız? Ahlaki ilke yapmalısın diyor çünkü hapishanede geçirilen bir gün kötüdür. Diyelim ki birisinin hapishanede kalmasının sonucu meydana gelen tek iyi şey suçun caydırılmasıdır. Açıkçası, cezaevinde geçirilen 9 yıl ve 364 gün, hapishanede geçirilen 10 yıla göre ağır suçları caydırmak için önemli ölçüde farklı bir güce sahip olmayacak. Öyleyse: Blodgett'i cezaevindeki son gününde orada tutmak ile hiçbir iyilik koruma altına alınmış olmayacak ve hapishanede geçirilen son gün bir kötülük olacaktır. Dolayısıyla ahlaki ilke, size, mahkûmun bir gün erken çıkmasına izin vermenizi söyler. Cezaevinde n gün korkutucu bir ceza verilmesi, ağır suç caydırmak için belli bir güce sahipse, cezaevinde harcanan $n-1$ günün de ağır suç caydırma gücü önemli ölçüde daha az olmayacaktır. Hapishanede 1.023 günlük korkutucu cezanın ağır suç caydırmak için gereken gücünü düşünün. Hapishanede 1.022 günlük korkutucu cezanın ağır suç caydırmak için gereken gücünü düşünün. Elbette, önemli bir fark yoktur? Hapishanede 98 günlük korkutucu cezanın ağır suç caydırmak için gereken gücünü düşünün. Hapishanede 97 günlük korkutucu cezanın ağır suç caydırmak için gereken etkisini düşünün. Elbette, önemli bir fark yoktur? Hapishanede 1 günlük korkutucu cezanın ağır suç caydırmak için gereken etkisini düşünün. Hapishanede hiç harcanmayan bir zamanın korkutucu cezanın ağır suç caydırmak için gereken etkisini düşünün. Elbette, önemli bir fark yoktur?⁵¹

- 51 Van Inwagen, *age.*, 100-101; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", 72. Bu örnek ve van Inwagen'ın buradaki düşüncesini desteklemek için verdiği diğer örnekler yığın paradoksu olarak da bilinen sorites paradoksunu hatırlatmaktadır. Söz konusu paradoksta "Kel sayılmak için kişinin saçının ne kadar dökülmüş olması gerekir ve yerdeki bir buğday yığınının yığın olarak adlandırılması için gerekli olan miktar nedir gibi sınırları tam olarak belirlenemeyen konularda pek de bir yargıya varılamayacağı vurgulanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: James Cargile, "The Sorites Paradox", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 20:3 (1969), 193-202; Richmond Campbell, "The Sorites Paradox", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 26:3/4 (1974), 175-191.

Böyle bir örneğin ahlaki ilkenin yanlış olduğunu göstermek için yeterli olduğunu, çünkü böyle bir yükümlülüğün olmadığını belirten van Inwagen'a göre, bu ilkenin doğruluğu şüphelidir. Zira eğer ahlaki ilke doğruysa, bu ilke Blodgett'in cezaevinde hiç vakit geçirmemesini gerektirmektedir. Buradaki sonuç ahlaki ilkenin "saçmaya indirgenmesiyle" ortaya çıkmaktadır. Bu konuda "bir yere bir çizgi çizilmesi" zorunluluğunun olduğunu ve bu çizginin keyfi bir çizgi olması gerektiğini ileri süren van Inwagen, ahlaki ilkenin de tam olarak ahlaki açıdan keyfi çizgilerin çizilmesini yasakladığı için başarısız olduğunu düşünür. Nitekim bir insan için sözü geçen konularda bazı keyfi çizgilerin çizilmesi çoğu zaman gerekli olabilir. Çünkü sınırlı kapasiteye sahip varlıklar olarak suça karşı olan meyilden caydırılması için gerekli olan cezanın sınırının tam olarak ne olması gerektiği veya çizginin nereye çizilmesi gerektiği konusunda yeterli bilgiye sahip olmamız gayet normaldir. Ancak konu Tanrı olunca işlenen bir suç için verilmesi gereken cezanın miktarı konusunda daha temkinli konuşmak gerekmektedir. Çünkü ilk olarak sınırsız bilgiye sahip olan Tanrı'nın bir suçu işlemekten caydırmak için gerekli olan minimum cezanın ne olması gerektiğini belirleyemeyeceği, dolayısıyla keyfi bir karar vermek zorunda olduğu ve kararın sonucunun da belirsiz olması gerektiği düşüncesi tartışmalıdır. Bu nedenle burada kime göre keyfi ve neye göre keyfi soruları önem kazanmaktadır.

Ahlaki ilkenin yanlış olmasının, kabul edilebilir bir ahlaki ilke olmamasının, kötülük argümanı için ne gibi sonuçlarının olabileceği noktasında van Inwagen, kötülük problemine karşı ortaya koymuş olduğu bir hikâye olan genişletilmiş özgür irade savunmasına başvurmaktadır. Bu hikâye, dehşet verici olayların varlığını açıklamaktadır- yani, dehşet verici olayların varlığı hikâyenin bir parçasıdır. Ancak hikâye neden dehşet verici olayların var olduğunu açıklasa da delilci kötülük argümanlarında sıkça başvurulmuş belirli bir dehşet (örneğin:

E1 ve E2 gibi) hakkında hiçbir şey söylememektedir. Dolayısıyla burada genişletilmiş özgür irade savunması dehşet verici olayların varlığını açıklamak için kullanılsa da delilci kötülük argümanlarına karşı bir itiraz olarak kullanılmamaktadır. Bu sebeple genişletilmiş özgür irade savunması belirli kötülükler üzerine kurulmuş olan argümanlara karşı geçerli olmayacaktır. Ancak yine de bu argümanlara karşı oluşturulacak olan reddiyelerin temellerini oluşturmaktadır. Genişletilmiş özgür irade savunmasına göre her şeye gücü yeten ve ahlaken mükemmel bir Tanrı'nın yaratmış olduğu bir dünyada dehşet verici olayların bulunmasının nedeni aşağıdaki gibidir:

İnsanlar özgür iradelerini kötüye kullanıp kendilerini Tanrı'dan ayırdıklarında, dehşet verici olayların varlığı bu ayrılığın doğal ve kaçınılmaz sonuçlarından biri oldu. Bununla birlikte, her bir bireysel dehşet, tesadüften kaynaklanmış olabilir. Hatta tüm dehşetlerin bireysel olarak şansa bağlı olduğunu söyleyelim. (Bu noktada van Inwagen, genişletilmiş özgür irade savunmasının teodiseden ziyade bir savunma olduğunu hatırlatmaktadır). Fiziksel ızdırap ve zamansız ölüm, Tanrı'ya karşı isyan etmek, açıkça ifade edilmiş bir uyarıyı göz ardı etmek, bir çite tırmanmak ve bir mayın tarlasında dolaşmak gibidir. Biri bunu yaparsa er ya da geç kendisine kötü bir şey olacağı kesinliğe çok yakındır. Ancak bunun erken ya da geç, ne zaman ve nerede olacağı bir şans meselesi olabilir. Kendimizi Tanrı'dan ayırarak, şansın bir oyunu hâline geldik. Dehşetler insanın planlama ve düşünmesi ile yakından bağlantılı olsa bile aslında onlar şansa bağlıdır. Peki, Tanrı neden bu dehşet verici olaylara müdahale edip engellememektedir? Genişlemiş özgür irade savunmasına göre, bunu yapmadı, çünkü bunu yapmak, insanların kendisiyle olan asli orijinal birlikteliğini yeniden eski hâline getirmek için gerekli bir nedeni (yani, içinde yaşadıkları dünyada çok yanlış bir şey olduğunun farkına varmak) ortadan kaldırmaktadır. Tanrı'dan ayrılmamızın sonucu olarak ortaya çıkan korkuların her birisinin mucizevi bir şekilde önlenmesiyle elde edilebilecek en iyi şey, *kusursuz bir doğal mutluluk* hâli olacaktır. Ancak dehşetlerin ortaya çıkmasına izin vermek insanlık için mükemmel doğal mutluluğa göre sınırsız bir şekilde daha iyi olan doğaüs-

tü bir iyiliğin ihtimalini barındırmaktadır. Şimdi Tanrı, belki de herhangi bir sayıdaki dehşeti önlemek için müdahalede bulunmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla O, dünyamızdaki dehşet sayısını, spesifik bir sayıya indirmiştir. Yine de Tanrı, müdahalede bulunmadığı dünyayı korkunç bir yer olarak terk etmek zorundadır, aksi takdirde insanlığın kurtarılması konusundaki planı başarısız olur.⁵²

Böyle bir savunma belirli anlamsız kötülükler üzerinde kurulmuş olan argümana bir cevap değildir, çünkü tek başına, Rowe'un argümanının hiçbir öncülünün yanlış olduğunu gerektirmemekte veya hangi öncülünün yanlış olduğu konusunda bir şey söylememektedir. Buna karşın van Inwagen, burada argümanın hangi öncülünün "kanıtlanmadığını" söyleyebilecek bir durumda olduğuna değinir. Ona göre Tanrı, elbette birçok dehşeti dünyadan elimine etmektedir. Ancak O, dünyadan bütün dehşetleri elimine edemez, çünkü Tanrı'nın bütün dehşetleri engellemesi insanı kendisiyle yeniden bir araya getirme planına engel olmaktadır. Bu hikâye, kötülüğün neden var olduğuna dair bir açıklama sunsa da akla diğer birçok soru da getirmektedir. Örneğin; eğer Tanrı sadece bazı dehşetleri önlüyorsa o zaman O, hangilerini önleyeceğine nasıl karar vermektedir? Engellenen ve gerçekleşmesine izin verilen korku dolu dehşetler arasındaki çizgiyi nereye çekmektedir? Van Inwagen, Tanrı'nın çizgiyi nereye çizerse çizsin bunun keyfi bir çizgi olacağını önerir. O, böyle olma-

52 Van Inwagen, *age.*, 103-104; Van Inwagen kötülük argümanlarını çürütmek için argümanların bir veya daha fazla öncülünün yanlış olduğunu göstermenin zorunlu olmadığını bunun yerine argümanların bir veya daha fazla öncülünün makul şüpheyeye açık olduğunu göstermenin yeterli olduğunu savunur. Kötülük problemine karşı yukarıdakine benzer bir hikâyenin sunulması ile Tanrı'nın çok miktarda korkunç kötülüğe izin vermesine haklı bir gerekçe sunan bir sebep de sunulmuş olmaktadır. Van Inwagen'a göre bu sebep henüz gerçekleşmemiş olan daha büyük bir iyiliğin (insanlığın kurtarılması) bulunmasıdır. Sunulan hikâyede de Tanrı'nın söz konusu iyiliği gerçekleştirmesi için bir planı vardır ve korkunç kötülüklerin varlığı planın kaçınılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", 66-67.

sı gerektiğinin kötürüm kalma örneği üzerinde düşünülerek kolayca görülebileceğini savunur.⁵³

Van Inwagen'a göre Tanrı, daha önce değinilen belirli dehşeti önlenerek dehşetler listesine eklese bile bu dehşetin önlenmesi tek başına, bir bütün olarak kabul edilen dünyayı, önemli ölçüde daha az korkunç bir yer yapmayacaktır ve insanların dehşet dolu bir dünyada yaşadıklarına dair genel farkındalık, olduğundan önemli ölçüde daha farklı olmayacaktır. Van Inwagen, bu genel farkındalığın varlığının Tanrı'nın insanlık için planındaki temel faktör olduğunu, bunun (genişletilmiş özgür irade savunmasına göre) dehşetlerin gerçekleşmesine izin vermek için genel bir neden sunduğunu ileri sürer. Buna göre kötürüm kalmanın önlenmesi, hiçbir şekilde Tanrı'nın insanların orijinal mükemmelliğinin restorasyonu konusundaki planına bir etkisi olmayacaktır.⁵⁴ Genişletilmiş özgür irade savunmasının gerçek bir hikâye olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'nın tarihin gerçek dehşetleri (gerçek olan dehşetler) ve önlenen muhtemel dehşetler (olması muhtemel olanlar) arasına keyfi bir çizgi çektiği söylenebilir. Sunmuş olduğu kötürüm kalma örneği de çizginin "tarihin gerçek dehşetleri" tarafına düştüğünü savunan van Inwagen, bu

53 Van Inwagen, *age.*, 104-105; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", s.75; van Inwagen aslında minimum bir miktar yoktur tezini daha önceleri bir teodise formunda sunuyorken bu düşüncesini daha sonraları hikâye formu taşıyan birer savunma şeklinde sunmaktadır. Onun düşüncesini bir teodise kurmak için kullandığı çalışması için bkz: Peter van Inwagen, "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: a Theodicy", *Philosophical Topics*, 16 (1988), 167-168.

54 Öncelikle "bu kötülüğün engellenmesinin Tanrı'nın planına herhangi bir etkisinin olmayacağını nereden biliyorsun?" diye sormak gerekir. İnsanın sınırlı bir varlık olması sebebiyle bu tür bir bilgiye sahip olmasının mümkün olmadığı açıktır. Ancak acının engellenmesinin Tanrı'nın planına etkisinin olmayacağı kabul edildiğinde Tanrı'nın planında birisinin acı çekmesi gerekiyordu ve kurban ben oldum sonucu çıkıyor. Ayrıca bu acıyı ben niye çektim sorusunun da bir cevabı yoktur. Nihayetinde çektiğim acının Tanrı için de hiçbir değeri yok. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın planının gerçekleşmesine herhangi bir katkısı yoktur. Bu açıdan ele alındığında Tanrı'nın planının gerçekleşmesi için söz konusu acıyı çekmeme aslında hiç de gerek yoktur.

gerçeğin de çizginin keyfi bir çizgi olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Çünkü eğer Tanrı kötürüm kalmayı gerçekliğin dışında kalacak şekilde çizgiyi çizmiş olsaydı O, hiçbir iyiyi kaybetmiş veya daha fena bir kötülüğe izin vermiş olmayacaktı.⁵⁵

Yukarıdaki ifadelerden Tanrı'nın sınırı çizmiş olduğu yere çizmesi için hiçbir sebebinin olmadığı sonucu çıkmaktadır. Van Inwagen, Tanrı'nın bir karar vermesi gerektiğini ve Tanrı'nın planlarını gerçekleştirmek için izin vermesi gereken ızdırap miktarının da belirsiz olacak şekilde keyfi bir karar aldığını savunmaktadır. Ancak Tanrı'nın bir konuda karar vermesinin gerekliliği kendi başına O'nun vereceği kararın sonucunda ortaya çıkacak olan kötülük miktarının da belirsiz olmasını gerektirmemektedir. Tanrı'nın keyfi kararlar alıyor olması makul görülebilecek bir düşüncedir. Ancak bu durum hem kötülük miktarının belirsizliğini hem de alınan kararın sonucunda nelerin ortaya çıkacağını Tanrı tarafından da bilinemeyeceği düşüncesini gerektirmemektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın iradesinin tarafımızdan bilinebilecek bir ölçüsünün olmaması O'nun yarattığı şeyin de ölçüsüz olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla van Inwagen'ın savunmasına karşı akla bazı sorular gelmektedir; Tanrı'nın böyle yapmasını haklı kılan nedir? Tanrı'nın hiçbir iyiyi kaybetmeden veya daha fena bir kötülüğe izin vermek durumunda kalmadan gerçekliğin dışında bırakabileceği kötürüm kalmaya izin vermesini haklı kılan nedir?⁵⁶

55 Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere dünyada meydana gelmiş ve gelecek olan kötülüklerin toplamı (gerçekleşen kötülük kümesi) bir bütün olarak değerlendirildiğinde bir amaca (Tanrı'nın insanlık için olan planının gerçekleşmesine) hizmet ettiğinden gereksiz/ anlamsız değildir. Ancak izin verilecek olan miktarın belirsiz olması sebebiyle Tanrı'nın bu konuda keyfi bir karar vermesi gerektiğinden her bir belirli kötülük tek tek ele alındığında Tanrı'nın planının gerçekleşmesine herhangi bir etkisinin olmayacağından gereksiz olduğunu iddia edilmektedir. Bu açıdan ele alındığında van Inwagen ve Hasker'ın itirazları arasında önemli bir benzerlik olduğu söylenebilir.

56 Van Inwagen, *age.*, 104-105; Dolayısıyla Tanrı'nın planında O'nun izin vermiş olduğu her şeyin bir değerinin olması gerektiği sonucu çık-

Yukarıda zikredilen sorulara karşılık olarak van Inwagen, keyfi olmayan hiçbir çizginin olmayacağı savunmasını önermektedir. Buna göre Tanrı, çizgiyi nereye çizerse çizsin dünyada sayısız dehşetler kalmış olacaktır. Çünkü Tanrı'nın planı sınırsız sayıda gerçek dehşetlerin varlığını gerektirmektedir. Burada "Tanrı planı ile uyumlu olan *minimum* dehşet sayısına izin vermeliydi, ancak O'nun böyle yapmamış olduğu açıktır." şeklinde bir itiraz yapılabilir. Bu da Tanrı'nın çizeceği keyfi olmayan bir çizginin varlığı anlamına gelmektedir. Çünkü izin verilmesi gerekli olan minimum bir miktarın olduğu tezinin doğru olması durumunda çizilecek çizgi keyfi bir çizgi olmayacaktır.⁵⁷

Ancak Tanrı, çizgiyi nereye çizerse çizsin bunun keyfi olacağı kabul edildiğinde de van Inwagen'ın minimum bir miktar yoktur tezi çürümüş olacaktır. Çünkü muhtemel kötülükler kümesi boyunca çizilecek olan keyfi çizgi artık meydana gelecek olan bütün kötülüklerin de belirlenmiş olacağı anlamına gelir. Diğer bir ifade ile dünyada meydana gelecek olan kötülük miktarına, muhtemel kötülükler kümesine bir çizginin keyfi bir şekilde çizilmesi ile karar verilecek olsa da kötülükler artık belirlenmiş olacaktır. Bu durumda minimum bir miktar olması gerektiğini tartışmaya gerek kalmayacaktır, çünkü zaten Tanrı'nın izin vereceği kesin miktar belirlenmiştir. Bunu van Inwagen'ın sunmuş olduğu Blodget örneği ile açıklayacak olursak; Blodget'a keyfi bir karar ile on yıl hapis cezası verilebilir. Ancak karar her ne kadar keyfi olursa olsun karar sonrası verilen ceza artık kesindir. Yani on yıldır. Buradan hareketle gerçekleşecek olan kötülükler belirlenmiş olduğundan meydana gelmekte olan ızdırapların aslında insanın özgür iradesinden ziyade determine edildiği (daha ön-

maktadır. Tanrı keyfi bir iradede bulunsu bile seçtiği şeyin içeriğinin de keyfi/belirsiz olduğu anlamına gelmez. Nitekim eksilen bir kötülüğün plana herhangi bir etkisi yoksa o hâlde plandan da bahsetmek mümkün görünmemektedir.

57 Van Inwagen, *age.*, 105-106.

ceden belirlendiği) söylenebilir. Bu durumda gereksiz kötülüklerin dünyamızda neden meydana geldiğini açıklamak için genişletilmiş özgür irade savunmasına başvurmak anlamını yitirecektir.

Bütün bunlara ilaveten sınırlı kapasiteye sahip bir insanın yapılması planlanan bir şey için gerekli olan minimum miktarı belirlemesi belki mümkün olmayabilir. Ancak burada hakkında konuşulan sıfatları gereği bir sınırlamaya konu olmayan Tanrı'dır. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın insanlar için tasarlamış olduğu planında gerekli olan minimum bir dehşet miktarını bilmesi ve sadece bu kadarına izin vermesi gerekmez mi? Tanrı'nın sıfatları göz önüne alındığında bunun böyle olması gerektiği düşüncesi baskın gelmektedir.

Buna karşılık keyfi olmayan bir çizginin olmadığını ileri süren van Inwagen'a göre, Tanrı'nın yeniden birleşme planı ile uyumlu minimum bir dehşet miktarı yoktur, çünkü herhangi bir belirli dehşetin engellenmesinin Tanrı'nın planı üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bunun için van Inwagen, her n için en fazla n dehşetin varlığı Tanrı'nın planını gerçekleştirmesi için uygun bir miktarsa, $n - 1$ dehşetin varlığının da Tanrı'nın planı için aynı şekilde uygun olacağını savunur. Sonuç olarak van Inwagen, bu konudaki etkin kavramın *belirsizlik* (*vagueness*) olduğunu öne sürmekte ve Tanrı'nın planıyla uyumlu minimum bir dehşet miktarının olamayacağını iddia etmektedir.⁵⁸

Minimum bir dehşet miktarı olduğunu savunan birine karşılık olarak, o hâlde bir dehşet verici olay gördüğümüzde buna

58 Van Inwagen, *age.*, s.106. Belirsizliğin iki farklı çeşidini (*vagueness* ve *ambiguity*) ele alarak inanç (*fideistik*) ve hükmü askıya alma (*agnostik*) bağlamında nasıl etkili olduğunu tartışan bir çalışma için bkz. Nesim Aslantatar, "Evidence, Uncertainty, And Belief: A Critique Of The Common Epistemic Grounds For Fideism And Agnosticism", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022): 813-842.

müdahale etmememiz gerektiği söylenebilir. Çünkü bu olay önleğinde minimum dehşet verici olay miktarının bir gereği olarak Tanrı yeni bir dehşet verici olaya izin vermek zorunda kalacaktır. Ancak Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesi için izin vermesi gereken minimum bir kötülük miktarı olsa da bu miktar insanın bilgisi dâhilinde olmadığı için meydana gelmekte olan bir kötülüğe insanın müdahalesinin veya engellemesinin minimum kötülük miktarına etkisi açık değildir.

Özetle van Inwagen, insanın da kendisini bazen ahlaken hoş görülebilir keyfi çizgiler çizeceği bir konumda bulabileceğini dolayısıyla aynı şeyin Tanrı için de ahlaken hoş görülebilir olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü eğer genişletilmiş özgür irade savunması doğru bir hikâyeye ise Tanrı'nın insanlığın ondan ayrılmasının sonucu olarak dehşet dünyasını tasarladığında kendisini içinde bulunduğu durum kesinlikle söz konusu durumun ahlaki yapısıdır. Bu da Tanrı'nın amaçları için gerekli kesin bir minimum kötülük miktarının olmadığı anlamına gelmektedir. Sunulan sonuçtan da anlaşılacağı üzere burada Rowe'un argümanının ikinci öncülünün hatalı olduğu ve bu nedenle onun delilci kötülük argümanlarının da başarısız olduğu vurgusu vardır.⁵⁹

2.2. Gereksiz Hayvan İzdıraplarına Dair Bir Hikâye

Yukarıda anlatılan hikâyeye daha çok insanların başına gelmiş veya insanların sebep olduğu gereksiz kötülüklerin neden var olduğuna açıklık getirmektedir. Bu hikâyenin hayvanların maruz kaldıkları ızdırapları, özellikle Rowe'un yavru geyik örneğini açıklamak için yeterli olmadığı açıktır. Bu nedenle van Inwagen, hayvanların maruz kaldığı ızdıraplar ile ilişkili başka bir hikâyeye sunmaktadır.

Tanrı'nın varlığının gereksiz hayvan ızdıraplarını dışlamadığına dair burada sunulacak savunmanın başarılı olması du-

59 Van Inwagen, *age.*, 111.

rumunda, bunun insanların ızdıraplarına yönelik ileri sürülen savunmalar ile birleştirilebileceği öngörülebilir. Buna karşın Van Inwagen, Tanrı'nın hisli varlıkların ızdıraplarına izin verme sebeplerinin O'nun insanların ızdıraplarına izin verme sebepleri ile çok benzer olmadığını dile getirir.⁶⁰ Bu açıklamadan sonra Tanrı'nın neden hayvanların maruz kaldığı belirli ızdırap örneklerine engel olmadığına dair bir hikâye kurgular:

1. Yüksek seviyede hisli varlıklar⁶¹ içeren her mümkün dünya, "gerçek dünyada" kaydedilenlere ahlaken eşdeğer⁶² ızdırap türleri içerir, aksi hâlde büyük ölçüde düzensizdir.⁶³
2. Bazı önemli içsel (*intrinsic*) ve dışsal (*extrinsic*) iyilikler yüksek seviye hisli varlıkların var olmasına bağlıdır; bu iyilikler gerçek dünyada kaydedilen ızdırap türlerinden daha ağır gelebilecek derecede yeterli büyüklüktedir.
3. Bir dünyanın büyük ölçüde düzensiz olması bir kusurdur.⁶⁴ Bu kusur, en az gerçek dünyada kaydedilenlere ahlaken eşdeğer ızdırap türlerini içeren bir kusur kadar büyüktür.⁶⁵

60 Van Inwagen, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", 142.

61 Van Inwagen hisli varlıkların, insan olmayan yüksek seviye memelilerin bilinçli olduğu gibi bilinçli olmayan hayvanlar olabileceğini de dile getirir.

62 Van Inwagen, iki ızdırap türünün eğer birini diğerine tercih etmek için ahlaken belirleyici bir sebep yok ise bunların birbiri ile ahlaken eşdeğer olduğunu söyler. O, Tanrı'nın bir kötülük miktarını gerçek dünyada gerçekleşecek bir miktar olarak seçmek zorunda olduğunu, Tanrı'nın kendi amaçları için daha büyük veya daha küçük kötülük miktarları dizisinden herhangi birisini tutarlı bir şekilde seçebileceğini ve ızdırap miktarlarının geniş alternatifler dizilerinin hepsinin de ahlaken eşdeğer olduğunu ileri sürer. Bu sebeple Tanrı'nın bu alternatifler arasında hangisini seçeceği ile ilgili olarak ahlaken belirleyici bir sebep olmadığını belirtir. Van Inwagen, agm., 143-144.

63 Van Inwagen büyük ölçüde düzensiz bir dünyanın doğa yasalarının büyük oranda çıktığı bir dünya olduğunu dile getirir. O, 5 dakika önce var olan ve geçmişe dair gerçek olmayan anılar içeren bir dünyanın büyük ölçüde düzensiz bir dünya örneği olduğunu belirtir. Aynı zamanda hayvanların acı hissetmediği bir dünyayı da büyük ölçüde düzensiz dünyalar sınıfına dâhil etmektedir. Van Inwagen, agm., 144-145.

64 Van Inwagen bir dünyadaki bir kusurun, belirtilen dünya buna sahip olmadığına onun içsel olarak daha iyi olduğu bir özellik olduğunu dile getirir. Van Inwagen, agm., 145.

65 Van Inwagen, agm., 144-145.

4. Dünya -kozmos, fiziksel evren- Tanrı tarafından yaratılmıştır.⁶⁶

Gereksiz hayvan ızdıraplarının neden var olması gerektiğine dair sunulan hikâye 1, 2, 3 ve 4 önermelerini içermektedir. Van Inwagen, bu hikâyeye hiçbir olasılık veya olasılık çeşidi atfedemeyeceğimizi; fakat yüksek seviye hisli varlıkların hazzal bir ütopyaada yaşadığı mümkün bir dünyanın var olduğuna inanmak için bir sebebimiz var ise yukarıdaki hikâyeyi reddetmek için de bir sebebimizin olabileceğini belirtir.⁶⁷ Bu türde bir sebebin mümkün olup olmadığı sadece dünyanın nasıl tasarlandığı incelenerek açıklığa kavuşturulabilir. Van Inwagen, bizim evrenimizin bir dünyayı tasarlamak için tek model olduğunu ve onun belirli doğa yasalarına uygun bir şekilde ilk tekillikten evrimleştiğini savunur. Şayet bu süreç detaylı bir şekilde planlanmamış olsaydı veya fiziksel parametreler hafif bir şekilde farklı olsaydı dünyada hayat ve bunun sonucu olarak akıllı yaşam da olamayacaktı. Buradan hareketle van Inwagen, doğa yasalarının işleyişi ile akıllı yaşamın sadece bizim dünyamıza benzer mümkün bir evrende gelişebileceğini savunur.⁶⁸

Bizim evrenimize benzer bir evrende yüksek seviye hisli varlıkların doğal evrimlerinin özünde (zorunlu olarak) ızdırap içereceğini iddia eden van Inwagen'a göre, organizmalar karmaşıklığın belirli bir aşamasına ulaştıktan sonra acı, evrimsel sürecin kaçınılmaz bir bileşeni olmaktadır. Organizmaların gerçek dünyada tecrübe ettiği acı miktarının veya bu miktara ahlaken eşdeğer olan başka bir miktarın bilinçli hayvanların doğal evrimleri için *bildiğimiz kadarıyla* zorunlu olduğuna dikkat çeker. Görüleceği üzere burada acı ve ızdı-

66 Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 114.

67 Van Inwagen, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", 145.

68 Van Inwagen, agm., 146; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 117; Tabi ki burada Inwagen'a karşı olarak Tanrı neden öyle değil de böyle yarattı sorusu sorulabilir.

rapların hayvanların biyolojik evrimi için faydalı olabileceği fikri kabul edilmektedir. Ayrıca hayvanların evrimlerinin gerçekleşebilmesi için belirli bir ızdırap miktarının gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Van Inwagen, buradan hareketle savunmasının ilk kısmının *bildiğimiz kadarıyla* doğru olduğunu, başka bir ifadeyle yüksek seviye hisli varlıklar içeren her mümkün dünyanın ya gerçek dünyada kaydedilenlere ahlaken eşdeğer ızdıraplar içerdiğini ya da çok büyük ölçüde düzensiz olduğunu savunmaktadır.⁶⁹

Van Inwagen, savunmasının ikinci kısmında dünyada var olan iyilik miktarının kötülük miktarına karşılık gelebilecek büyüklükte olup olmadığını değerlendirmektedir. Bu bağlamda bazı önemli içsel ve dışsal iyiliklerin yüksek seviye hisli varlıkların var olmasına bağlı olduğunu belirten van Inwagen, iyiliklerin gerçek dünyada kaydedilen kötülük örneklerine karşılık gelebilecek yeterli büyüklükte olduğunu savunur.⁷⁰ Buna karşılık iyilik ve kötülük miktarlarının belirlenebilir olup olmadığını sormak gerekmektedir. İnsanın bilişsel kapasitesi temel alındığında bu konuda kesin bir sonucun belirlenmesinin imkânı şüphelidir. Dolayısıyla van Inwagen'a bu konuda ulaştığı sonucu nasıl elde ettiğini sormak gerekir.

Van Inwagen'ın savunmasının son kısmı, büyük ölçüde düzensiz olmanın bir kusur olduğuna dayanmaktadır. Ona göre, bu kusur en az gerçek dünyada kaydedilenlere ahlaken eşdeğer ızdırap türlerini içeren bir kusur kadar büyüktür. Van Inwagen, bu kadar ağır bir kusurdan kaçınmak için gerçek dünyadaki hayvan ızdıraplarına ahlaken eşdeğer ızdırap içeren bir dünya yaratmanın makul bir bedel olduğunu savunmaktadır. Burada yaptığı şeyin bir teodiseden ziyade bir savunma sunmak olduğunu belirten van Inwagen, kendisinin yapması gereken tek şeyin sadece buraya kadar anlatılan gö-

69 Van Inwagen, agm., 146-147; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 119.

70 Van Inwagen, agm., 147.

rüşün, bildiği kadarıyla, doğru olduğunu tartışmak olduğunu belirtir.⁷¹

Bu savunmanın üçüncü kısmında dünyamızda var olan ızdırapların büyük ölçüde düzensizlikten daha büyük bir kusur olup olmadığına nasıl karar verebileceğimiz sorusu gündeme gelmektedir. Van Inwagen, bu iki farklı durum hakkında herhangi bir karşılaştırma yapamayacağımızı, dolayısıyla bu iki durumun ahlaken eşdeğer olduğunu ve bu sebeple Tanrı'nın bunlardan birini diğerine tercih etmesinden dolayı hatalı sayılamayacağını öne sürer. Belirtilen iki durumun karşılaştırılabilir olması durumunda bile bunlar ile ilgili değer yargılarının güvenilirmez olduğuna değinen van Inwagen, bizim günlük hayat ile ilgili bazı yargılarımızın olabileceğini ancak bu değer yargılarının günlük hayattan uzak olan kozmik konulara uygulanmasının gerçeğe uygun olamayacağına dikkat çeker. Böylece hayvanların gerçek dünyadaki ızdıraplarının büyük düzensizlikten daha ağır bir kusur olduğu tezi için görünürde bir kanıt olmadığı savunulmaktadır.⁷²

Van Inwagen, insanın günlük hayat ile ilgili bazı değer yargılarında bulunabileceğini ancak bu konularda bazı yargılarda bulunabilme kabiliyetlerinin onların kozmik konular ile ilgili tam isabetli değer yargılarında bulunabileceği anlamına gelmediğini dolayısıyla onların bu konulardaki yargılarının bir kıymetinin olmadığını ileri sürmektedir. Özellikle bu konularda yapılacak yargıların doğruluğu konusunda şüpheli bir tavır sergilenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla burada günlük hayat ile ilgili olmayan konularda aşırı modal ve ahlaki septisizm tavsiye edilmektedir.⁷³ Ancak buradaki şüpheli durum gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceği tezini temellendirmekten ziyade daha çok şüpheli teistlerin görüşlerine temel sağlamaktadır. Tanrı'nın bahsedilen

71 Van Inwagen, agm., 148; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 120.

72 Van Inwagen, agm., 149-150; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 121-122.

73 Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 122-123.

konularda ne yapması gerektiğine veya nasıl yaptığına dair hiçbir değer yargısında bulunamayız iddiası, aynı zamanda bir sebebe dayanmadan yaptığına veya daha büyük bir iyiliğin olmadığına dair bir değer yargısında bulunamayız iddiasını andırmaktadır. Ancak van Inwagen, buradan hayvanların evrimlerinin bir gereği olarak gereksiz kötülüklere maruz kalmaları gerektiğine dair bir hikâye kurgulamaktadır.

Şimdiye kadar sunulan hikâye hayvanların neden kötülüklere maruz kaldığı üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla burada sunulan hikâye Rowe'un argümanında kullanmış olduğu belirli kötülüklere karşı geçerli bir cevap değildir. Van Inwagen, Rowe'un betimlemesindeki gibi belirli gereksiz kötülük örneklerine dair bir açıklama için *belirsizlik* kavramını tekrar sunmaktadır. Buradaki belirsizlik kavramı gereksiz insan ızdıraplarına karşı sunmuş olduğu belirsizlik kavramı ile benzerdir.⁷⁴ Dolayısıyla bu iki kötülük türünü açıklamak için yürütülen mantık da benzerdir. Buna göre, eğer bir teist Tanrı'nın neden hayvanların ızdırap çekmelerine izin verdiğini açıklayan bir hikâye biliyor ise belirli kötülükler üzerinde kurulmuş olan delilci kötülük argümanlarına cevap verebilir. "Benzer şekilde tartışmada belirtilen ızdırap örneği, sonucunda hiçbir iyilik meydana gelmediyse bile, bu olayın meydana gelmesi, her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı'nın varlığına karşı delil olmaz. Van Inwagen'a göre, ahlaki açıdan mükemmel bir yaratıcının, korkutucu kötülükler kümesi boyunca ahlaki olarak keyfi bir çizgi çizmesi O'nun için ahlaki açıdan gerekli olduğu ve Rowe'un argümanında kullanmış olduğu ızdırap örneğinin (yavru geyik örneği) çizginin "gerçeklik" tarafına düştüğü söylenebilir."⁷⁵

74 Bu noktada van Inwagen'ın gereksiz insan ızdıraplarının minimum bir miktarının olamayacağını betimlemek için kullandığı Blodgett'e verilen 10 yıl hapis cezası ile ilgili tartışmalara bakılabilir. Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 124.

75 Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 125; Buna karşılık daha önce de bahsedildiği üzere Tanrı çizgiyi nereye çizirse çizsin bunun rastlantı so-

Buradan hareketle van Inwagen, nasıl ki on sekizinci yüzyıl İngiltere'sindeki verimlilik durumunu karşılamak için gerekli olan minimum yağmur damlası sayısından söz edemiyorsak aynı şekilde Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermesi gereken minimum bir kötülük miktarından da söz edemeyiz kanaatindedir. Ona göre Tanrı, amaçlarına ulaşmak için izin verebileceği asgari bir kötülük miktarı olmadığından, herhangi bir kötülük miktarını yerine getirmelidir; O'nun yerine getireceği kötülük miktarının seçimi, hiçbir en iyi ve yeterince iyi olmayan bir dizi seçenek arasından yapılmaktadır.

Görüleceği üzere burada Tanrı'nın yavru geyiğin maruz kaldığı ızdırabı ve buna benzer birçok ızdırabı önleyebileceği kabul edilmektedir. Ancak buna benzer milyonlarca örneğin olduğuna dikkat çeken Van Inwagen, Tanrı'nın zorunlu olarak bütün kötülükleri önlemek durumunda olmadığını savunur. Çünkü eğer Tanrı'nın hayvanların ızdıraplarına izin vermek için iyi bir sebebi varsa, O'nun bütün hayvan ızdıraplarını önlemesi durumunda bahsedilen iyi sebep yerine getirilmemiş olacaktır. Aynı şekilde nasıl ki bir suça verilecek bir cezanın minimum bir miktarı yoksa Tanrı'nın izin vermesi gereken gereksiz hayvan ızdıraplarının da minimum bir miktarı yoktur. Buna göre yavru geyik ızdırıp çekti, çünkü onun maruz kalmış olduğu ızdırıp, muhtemel ızdıraplar kümesine çekilmiş olan çizginin gerçekleşmiş olan ızdıraplar tarafına düş-

nucu olacağı kabul edildiğinde de van Inwagen'ın gereksiz doğal kötülükler için sunmuş olduğu "minimum bir gereksiz kötülük miktarı yoktur" tezi çürümüş olacaktır. Çünkü mevcut dünyada meydana gelecek olan gereksiz doğal kötülük miktarına muhtemel kötülükler kümesine bir çizginin rastlantı sonucu çizilmesi ile karar verileceği kabul edildiğinde, bu koşullar altında gerçeklik alanına düşecek olan kötülükler artık belirlenmiş olacaktır. Nitekim durum böyle olunca minimum bir miktar olması gerektiğini tartışmaya gerek kalmayacaktır. Çünkü zaten yukarıdaki şartlar dikkate alındığında geyik yavrusu örneği gibi doğal sebepler sonucu meydana gelecek olan kötülüklerin kesin miktarı da belirlenmiş olacaktır. Dolayısıyla minimum bir gereksiz kötülük miktarının olamayacağını tartışmak anlamsız hâle gelecektir.

müştür. Dolayısıyla ahlaken mükemmel bir Tanrı, yavru geyiğin ızdırabı sonucu herhangi bir iyilik meydana gelmese bile onun ızdırabına izin verebilir.⁷⁶

Düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere, aynı zamanda şüpheci bir duruş sergileyen van Inwagen, Rowe'un E1 üzerinde kurmuş olduğu argümanı cevaplamış olmaktadır. Tanrı'nın neden gereksiz doğal kötülükleri elimine etmediğine dair savunma formunda bir hikâye sunan van Inwagen, Tanrı ile doğal gereksiz kötülüklerin varlığının birbirini dışlamadığını, aksine Tanrı'nın varlığının bu kötülükleri gerektirdiğini ileri sürmektedir.

Sonuç olarak van Inwagen, kendisinin kurmuş olduğu argümanın üçüncü öncülünün (bu öncül Rowe'un argümanındaki ikinci öncüle karşılık gelmektedir) ahlaki ilkeye dayandığını ve ahlaki ilkenin ise kabul görmeyen birçok sonucunun olduğunu ileri sürmektedir. Bu sonuçlardan birisi de ahlaki hayatın belirsizliklerini ve gerçeklerini daha iyi yansıtan "minimum bir kötülük miktarı yoktur" tezinin reddedilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla "minimum bir kötülük miktarı yoktur" tezi ahlaki ilkenin yanlış olduğunu gerektirmektedir. Böylece van Inwagen, belirli gereksiz kötülükler üzerinde kurulmuş olan argümanın başarısız olduğunu savunur. Howard-Snyder çifti de Tanrı ve gereksiz kötülüğün ancak Tanrı'nın bazı daha büyük iyilikleri gerçekleştirmesi için izin vermesi gerekli olan minimum bir şiddetli ızdırıp miktarı olması durumunda birbiriyle uyumsuz olacağının oldukça açık olduğunu düşünmektedir. Onlara göre de eğer Tanrı'nın izin vermesi gereken minimum bir ızdırıp miktarı yoksa, Rowe'un argümanının

76 Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 126; Burada yavru geyiğin maruz kaldığı ızdırabın sonucunda daha büyük herhangi bir iyiliğin gerçekleşmediğini nereden biliyorsun diye sormak gerekir. İnsanın epistemik açıdan sınırlı bir varlık olduğu gerçeği izin verilen kötülük sonucunda gerçekleşmiş veya gerçekleşecek olan daha büyük bir iyiliği kavrayamamasını olağan hâle getirmektedir. Bu durumda söz konusu kötülüğün gereksiz olduğunu iddia etmek zordur.

ikinci öncülü yanlıştır. Onlar, van Inwagen'ın yukarıda sunulan düşüncesini reddetmek için gerekli temeller sağlanmadığı sürece Rowe'un argümanının ikinci öncülünü kabul edemeyeceğimizi ileri sürmektedirler.⁷⁷

Kötülük miktarının belirsiz olması gerektiği tezi, bu miktarın Tanrı için de belirsiz olması gerektiğini öngörmektedir. Bu ise önemli bazı sorunlara sebep olmaktadır. İlk olarak, mutlak bilgi sahibi bir varlığın gelecekteki bir planını gerçekleştirmesi için gerekli olması muhtemel kötülük miktarının belirsiz olması ne kadar makuldür? Belirsizlik, planın gerçekleşme olasılığını da düşürmez mi? Eğer belirsizlik planın gerçekleşme olasılığını düşürmeyecekse, o hâlde sonuçta ne kadar kötülüğün gerçekleşeceğine bakılmaksızın planın yine de başarıya ulaşacağını bir garantisinin olduğu anlaşılır. Dolayısıyla buradan, izin verilecek kötülük miktarının plan üzerinde herhangi bir etkisinin olmayacağı sonucu çıkmaktadır. İkinci olarak eğer minimum bir miktar yok ise ve eğer belirsizlik burada temel ise belirsiz bir şekilde seçilecek olan miktarın, planın gerçekleşmesini sağlayacak yeterlilikte olup olmadığı nasıl bilinecektir? Başka bir ifadeyle Tanrı planının gerçekleşeceğini nasıl garanti altına almaktadır? Ya O'nun rastlantı sonucu çizmiş olduğu çizgi yanlış miktarda kötülüğün meydana gelmesine sebep oluyorsa ve planı için gerekli olan kötülük miktarı gerçekleşmiyorsa? Bütün sorular Tanrı'nın risk alıp almadığı düşüncesi üzerinde şekillenmektedir.

2.3. Teistik Hikâyelere İtirazlar

Van Inwagen'ın delilci kötülük problemine karşı ortaya koymuş olduğu savunmalar da önemli bazı tartışmalara konu olmuştur. Bu itirazlarda özellikle "minimum ızdırap miktarı yoktur" varsayımı hedef alınmıştır. Bu cihetle yukarıda sunulan reddiye karşı iki önemli itiraz geliştirilmiştir.

77 Howard-Snyder & Howard-Snyder, "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil", 128-129.

2.3.1. Acı ve İzdırapların Azaltılabilirliği

“Minimum bir miktar yoktur” iddiasını reddetmenin yollarından biri onun yanlış bir varsayıma dayandığını ileri sürmekle olur. Nitekim Jeff Jordan da böyle bir yöntem izlemiştir. Jordan’ın “minimum bir miktar yoktur” iddiasının dayanmış olduğunu düşündüğü yanlış varsayımın “acı ve ızdırapların sonsuz derecede azaltılabilir olduğu”dur. Nitekim sadece bu yolla van Inwagen Tanrı’nın izin verebileceği her türlü acı ve ızdırap için, onun amaçlarına aynı şekilde hizmet edebilecek daha az bir miktar vardır iddiasını temellendirebilir. Buna cevap olarak Jordan, acı ve ızdırabın sonsuz bir şekilde azaltılabilir olmadığını ileri sürmektedir. Bu düşüncesini *bir şeyi azaltmak* ile *bir şeyi ahlaki açıdan önemli bir şekilde azaltmak* arasında önemli bir fark olduğu görüşüne dayandırmaktadır. Daha doğrusu burada acı ve ızdırapları *bir şeyi ahlaki açıdan önemli bir şekilde azaltmanın* tespit edilebilir bir azaltmayı gerektirdiği ancak acı ve ızdırabın sonsuz biçimde (nihayetsiz) azaltılabilir olsa bile, *algılanabilir bir şekilde* sonsuz biçimde (nihayetsiz) azaltılamayacağı düşünülmektedir.⁷⁸ Buna göre insanın acı ve ızdırabı tespit etme kabiliyeti sınırlı olduğu için van Inwagen, Tanrı’nın amaçları için gerekli asgari miktarda acı ve ızdırap olmadığı tezinin doğru olduğunu göstere-memiştir. Buna karşılık acı ve haz miktarının sonsuza kadar insanın fark edebileceği bir şekilde azaltılmasının mümkün olmaması, bunun Tanrı tarafından da fark edilebilir olmayacağı anlamına gelmemektedir. Mutlak bilgiye sahip bir Tanrı tarafından fark edilebiliyor olması ise bunun sonsuza kadar azaltılabilirliğinin mümkün olmasına olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla Jordan’a göre, van Inwagen “minimum bir miktar yoktur” tezini temellendirmede başarısız olmuştur.

78 Jeff Jordan, “Evil and van Inwagen”, *Faith and Philosophy*, 20:2 (2003), 236-237; Chris Dragos, “The No-Minimum Argument, Satisficing, and No-Best-World: A Reply to Jeff Jordan”, *Religious Studies*, 49:3 (2013), 422; Andrew Cullison, “A Defence of the No-Minimum Response to the Problem of Evil”, *Religious Studies*, 47:1 (2011), 121-122.

Andrew Cullison, minimum bir miktar yoktur iddiasına karşılık Jordan'ın itirazının başarısız olduğunu, çünkü çeşitli miktarlarda acıyı tespit etmek için sahip olduğumuz kapasitenin, bizim için mümkün bir gerçek olduğu düşüncesindedir. Buna göre Tanrı, muhtemelen, insanı acı ve ızdırap miktarlarını tespit etmek için daha iyi ayarlanmış kapasitelerle yaratabilir.⁷⁹ Bu da Tanrı'nın, insanın acı hissetme yeteneğini değiştirebileceği, insanları acıya daha duyarlı hâle getirebileceği anlamına gelmektedir. Cullison eğer bu durum doğruysa Jordan'ın itirazını kabul etmek için iyi bir sebebimiz yoktur sonucuna varır.

İkinci olarak Michael Schrynemakers, Jordan'ın itirazının ikna edici olduğunu ancak van Inwagen'ın kendisinin argümanını yanlış bir temel üzerinde kurduğunu savunmaktadır. Schrynemakers'a göre, van Inwagen'ın argümanındaki asıl mesele kötülüğün azalabilirliği değil de belirsiz olması gerektiğidir. Buna göre, Tanrı'nın amaçları için gerekli olan miktar belirsizdir. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmek için, gerekli olan minimum miktar olmayan belirsiz kesin kötülük miktarları kümeleri arasında bir seçim yapmaktadır. Dolayısıyla van Inwagen'ın yapması gereken şey, herhangi bir kötülük miktarının Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesi için yeterli olacağını savunmasıdır. Bunun da minimum bir kötülük miktarı yoktur tezini savunmak için kötülüğün sonsuza kadar azaltılmasını gerektirmediğini savunan Schrynemakers, van Inwagen'ın argümanını sadece belirsizlik üzerine kurması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁰

79 Cullison, "A Defence of the No-Minimum Response to the Problem of Evil", 122-123.

80 Michael Schrynemakers, "Vagueness and Pointless Evil", *American Catholic Philosophical Association, Proceedings of the ACPA*, 80 (2007), 245-254; Dragos, "The No-Minimum Argument, Satisficing, and No-Best-World: A Reply to Jeff Jordan", 423-424; Jeff Jordan, "Is the No-Minimum Claim True? Reply to Cullison", *Religious Studies*, 47:1 (2011), 126.

Bu itiraza karşılık olarak Jordan, kellik ve uzunluk gibi belirsiz tahminler ile Tanrı'nın amaçları için yeterli olan bir kötülük miktarının belirsizliği arasında önemli bir farkın olduğunu ve Schrynemakers'ın hatasının bu benzersizliğin farkına varmamak olduğunu düşünmektedir. Jordan, diğer bütün belirsiz durumlara nazaran bir kötülük miktarının belirsizliğinin ahlaki bir değerlendirme içerdiğini, çünkü ızdırabın ahlaki bir değerlendirmeye konu olduğunu dile getirir. Buna göre, ahlaken izin verilen bir sonucu gerçekleştirmek için yeterli olan ancak biri diğerinden daha fazla ızdırıp içeren iki ızdırıp miktarı arasında daha az ızdırıp içereni seçmek için güçlü bir sebep vardır. Çünkü ahlak bunu gerektirmektedir. Buradaki temel vurgu Tanrı'nın planını gerçekleştirmesi için yeterli olacak iki kötülük miktarı belirsiz olsa da belirsizliğin daha az ızdırıp içereni diğerine tercih etmeyi belirsizleştirmediğidir.⁸¹

2.3.2. Zincirleme Akıl Yürütme ve Ahlaki İlke

Van Inwagen'ın itirazının üzerinde kurulmuş olduğu ahlaki ilkenin sonuç olarak bazı uygun olmayan problemlere neden olduğunu tartışan Nick Trakakis, ahlaki ilkenin belirli bir duruma uygulanmasının, kişiyi zincirleme-stil akıl yürütmelere götürdüğünü dolayısıyla bunun hoş olmayan sonuçlara yol açacağını savunur. O, zincirleme-stil muhakemenin kusurlu, kusurun tam olarak nerede bulunduğunu tanımlamak zor olsa da olduğunu ve bunun sonucu olarak ahlaki ilkenin de hatalı olduğunu ileri sürer. Çünkü ahlaki ilke de kişiyi zincirleme-stil bir akıl yürütmeye mahkûm etmektedir. Dolayısıyla ona göre buradaki mesele, delilci kötülük probleminin ahlaki ilkeyi ve bunun sonucu olarak kişiyi "minimum bir miktar yoktur tezini" reddetmesini gerektirmeyecek bir şekilde kurulup kurulamayacağıdır.⁸²

81 Jordan, "Is the No-Minimum Claim True? Reply to Cullison", 126.

82 Nick Trakakis, "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", *Ars Disputandi*, 3:1 (2003), 294; Trakakis, *The God Beyond Belief*, 314.

Trakakis eğer “minimum bir miktar yoktur tezi” doğru ise bunun aynı zamanda Tanrı’nın amaçlarını çok daha az bir kötülük miktarı ile gerçekleştirebileceği anlamına geleceğini savunur. Ona göre, eğer durum böyle ise Tanrı amaçlarını çok daha az bir kötülük miktarı ile gerçekleştirmeliydi. Buradaki temel nokta, Tanrı’nın izin vermesi gereken minimum miktarda bir kötülük olmasa bile, bunun Tanrı’nın herhangi bir kötülük miktarına izin verebileceği anlamına gelmediğidir. Örneğin, araba hırsızlığı için yeterli ve caydırıcı olarak asgari bir hapis cezası olmadığını varsayabilirsek de bu bir araba hırsızını cezaevinde ömür boyu mahkûm eden bir hâkimi haklı çıkarmaz.⁸³

Böylece Trakakis, Tanrı tarafından izin verilen minimum miktarda bir kötülük bulunmasa da en azından ötesine geçmesi durumunda kötülüğün gereksiz olduğu bir eşik olması gerektiğini ileri sürer. Burada eşik noktaları Tanrı’nın izin verebileceği en az ve en fazla kötülük miktarlarını ve bu iki eşik nokta arasına düşen diğer kötülük miktarlarını ifade etmektedir. Tanrı’nın izin vermesi gereken asgari sayıda kötülük olmasa bile, bunun Tanrı’yı dünyada herhangi bir kötülük miktarına izin vermek için özgür bırakmayacağını savunur. Bunu göz önünde bulunduran Trakakis ahlaki ilkeyi aşağıdaki gibi yenilemektedir:

Eğer Tanrı bir kötülük miktarını önleyebilecek bir konumda ise O’nun amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermek zorunda kalacağı iki eşik noktası içine düşmediği sürece, bu kötülük miktarının gerçekleşmesine izin vermeyecektir.⁸⁴

Buradan hareketle Trakakis, bilinen hiçbir iyiliğin Tanrı’nın, O’nun amaçlarını gerçekleştirmesi için yeterli olan çok daha az kötülükten ziyade, çok daha fazla kötülüğe izin vermesini haklı çıkarmadığını ve van Inwagen’ın “minimum bir

83 Trakakis, agm., 295; Görüleceği üzere Trakakis de Jordan gibi bu durumun ahlaki bir değerlendirme içerdiğini varsaymaktadır.

84 Trakakis, agm., 297; Trakakis, *The God Beyond Belief*, 316.

miktar yoktur” tezinin gereksiz kötülüğün teistik dünya görüşü ile çelişik olduğuna dair inancı bertaraf etmediğini ileri sürmektedir.⁸⁵

Ancak yukarıdaki itirazda dikkat edilmesi gereken birkaç önemli nokta bulunmaktadır. Birincisi, Tanrı’nın amaçları için gerekli olan miktarın belirsiz olması durumunda, Trakakis’in iddia ettiği iki uç eşiğin belirlenmesi ne kadar mümkündür? sorusudur. Eğer Tanrı’nın amacını gerçekleştirmesi için izin vereceği kötülük miktarı belirsiz ise zikredilen belirsizlik üzerinde iki uç eşik noktası (mümkün en az ve mümkün en fazla) belirlemek de mümkün görünmemektedir. Çünkü iki uç eşiğin belirlenebilir olması zaten belirsizliği ortadan kaldırmaktadır.

Yine, Trakakis’in itirazında Tanrı ile gereksiz kötülük türünün birbiri ile uyumsuz olması gerektiği iması vardır. Çünkü eğer Tanrı’nın amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermesinin yeterli olduğu bir eşik noktası varsa ve bu eşik noktasından sonra meydana gelmesi muhtemel bütün kötülükleri engellemesi gerekiyorsa, O’nun bu eşik noktasına erişinceye kadar izin vermiş olduğu kötülüklerden hiç birisi de gereksiz olmayacaktır. Zira bunların her biri belirli bir amacın gerçekleşmesinin temel bir basamağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Trakakis’in cevabının hem belirsizliğin belirlenebilir olduğunu savunmasından hem de gereksiz kötülüğün var olamayacağı imasını içerdiğinden van Inwagen’ın itirazına karşılık güçlü bir tenkit olmadığı söylenebilir.

Özetle, bu bölümün temel tartışma konusunu gereksiz kötülüğün Tanrı’nın varlığı ile uyuşmayacağı iddiasının reddi oluşturmaktadır. Burada söz konusu iddia iki şekilde reddedilmiştir. Evvela William Hasker, Tanrı’nın varlığının gereksiz

85 Trakakis “God, Gratuitous Evil and van Inwagen’s Attempt to Reconcile the Two”, 297.

kötülüğü dışlamadığı yönünde bir teodise geliştirmiştir. Tanrı'nın insanları tam anlamıyla özgür iradeye sahip bir şekilde yarattığını ve bu özgürlük anlayışının anlamsız kötülükleri yapma yeteneğini de içerdiğini düşünen Hasker'e göre, eğer teizm doğru ise, bizim başkalarına zarar vermekten kaçınmak gibi bir ahlaki görevimiz de vardır ve bu görev nedeniyle gereksiz kötülük de var olmak zorundadır. Eğer Tanrı daha büyük bir iyiliğe götürmeyen bütün kötülükleri engellerse ahlakın temeli çürütülmüş yahut zayıflatılmış olacaktır, çünkü böyle bir durumda yanlış yapmayı veya zarar vermeyi yasaklayan ilkelere bir anlam vermek mümkün değildir. Neticede Tanrı ahlakın temelini dayanaktan yoksun kalmaması için gereksiz kötülüğe izin vermek durumundadır.

Gereksiz doğal kötülüklerin de dünyamızda çok miktarda bulunduğunu belirten Hasker, bu kötülükler sonucu insanların elde edebileceği iyi durumları belirlemekle bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olduğunu göstermeye çalışır. Burada bilgi, sağduyu, cesaret, öngörü, iş birliği ve merhamet gibi iyiliklerin doğal sebeplerden kaynaklanan gereksiz kötülükler neticesinde elde edilebileceği savunulmaktadır, dolayısıyla gereksiz doğal kötülüğün daha büyük iyiliklere sebep olabileceği öne sürülmektedir. Buradan hareketle Hasker, insanın doğanın işleyişi ile ilgili bilgi edinebileceği ve böylece ileriye dönük zararlı sonuçlara karşı tedbirler alabileceği sonucuna varmaktadır. Nitekim Tanrı'nın gereksiz doğal kötülükleri önlemesi durumunda yukarıda bahsedilen iyiliklerin de elde edilmesinin çok zor olacağı hatta bunun iyiliklerin tamamen elimine edilmesine sebep olabileceği iddia edilebilir.

Hasker'ın teodisesinin Tanrı'nın kötülüklerle neden izin verdiğine dair makul bir açıklama sunduğu söylenebilir. Ancak bu teodise değerlendirilirken ahlakın korunmasının ve gereksiz doğal kötülükler sonucunda insanın sahip olacağı

hasletlerin daha büyük bir iyilik olarak görülüp görülme-yeceği meselesi önemlidir. Nitekim bunlar ilk bakışta daha büyük birer iyilik gibi görünmektedir. Konu bu açıdan ele alındığında Hasker'ın itirazını, aslında, gereksiz kötülüğün bulunmadığına yönelik bir teodise geliştirme girişimi olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Hasker'ın hem itirazını daha açık hâle getirmesi hem de izin verilen kötülüklerin gerçek anlamda anlamsız olduklarını temellendirmesi gerekmektedir. Bu yapılane dek Hasker'ın teodisesi, gereksiz kötülüğü Tanrı'nın varlığı ile bağdaştırma konusunda başarısız olacaktır.

İkinci olarak van Inwagen, teizmin savunucusunun -Tanrı'nın var olduğundan hareketle- hem Tanrı'nın hem de dünyada meydana gelen kötülüklerin varlığını gerektiren herkesin bildiği kadarıyla doğru olan hikâyeler kurulabileceğini belirtir. Van Inwagen, ilk olarak Tanrı'nın birçok kötülüğü dünyadan elimine ettiğini, ancak O'nun bütün kötülükleri elimine edemeyeceğini, çünkü bu durumda insanın O'nunla yeniden bir araya gelme planına engel olunacağı yönünde gereksiz insan ızdıraplarına yönelik bir hikâye kurmaktadır. Bu hikâyeye kötülüğün neden var olduğuna dair bir açıklama sunsa da Tanrı'nın hangi kötülükleri önleyeceğine nasıl karar verdiği ile ilgili bir açıklama sunmadığı görülmektedir. Buna karşılık van Inwagen, Tanrı'nın yeniden birleşme planı ile uyumlu minimum bir dehşet miktarı olmadığını, çünkü herhangi bir belirli dehşetin engellenmesinin Tanrı'nın planı üzerinde hiçbir etkisi olmayacağını düşünmektedir. Bu da Tanrı'nın amaçları için gerekli kesin bir minimum kötülük miktarının olmadığı ve Tanrı'nın keyfi bir karar verdiği anlamına gelmektedir.

İnsan dışındaki varlıkların gereksiz ızdıraplarına dair van Inwagen, yüksek seviyede hisli varlıklar içeren her mümkün dünyanın "gerçek dünyada" kaydedilenlere ahlaken eşdeğer ızdırap türleri içereceğini aksi hâlde bu dünyanın büyük öl-

çüde düzensiz olacağı yönünde bir hikâye kurgulamaktadır. Evrenimizin bir dünyayı tasarlamak için tek model olduğunu ve onun belirli doğa yasalarına uygun bir şekilde ilk tekillikten evrimleştiğini savunan van Inwagen, buradan hareketle acı ve ızdırapların hayvanların biyolojik evrimi için faydalı olabileceği fikrini kabul etmektedir. Bir dünyanın büyük ölçüde düzensiz olmasının bir kusur olduğunu öne süren van Inwagen, bu kusurun en az gerçek dünyada kaydedilenlere ahlaken eşdeğer ızdırap türlerini içeren bir kusur kadar büyük olduğunu iddia etmektedir. Dünyanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğundan hareketle van Inwagen, bu kadar ağır bir kusurdan kaçınmak için gerçek dünyadaki hayvan ızdıraplarına ahlaken eşdeğer ızdırap içeren bir dünya yaratmanın makul bir bedel olduğunu savunmaktadır.

Van Inwagen, gereksiz doğal kötülük örneklerine dair bir açıklama için de *belirsizlik* kavramını sunmaktadır. Burada da Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermesi gereken minimum bir kötülük miktarının olmadığı, dolayısıyla Tanrı'nın bu konuda bir karar vermesi gerektiği ve şu anda meydana gelmiş olanın gerçekleşmesi yönünde keyfi bir karar verdiği ileri sürülmektedir. Buna göre yavru geyik ızdırap çekti çünkü onun maruz kalmış olduğu ızdırap, muhtemel ızdıraplar kümesine çekilmiş olan çizginin gerçekten gerçekleşmiş olan ızdıraplar tarafına düşmüştür.

Öncelikle van Inwagen'ın teodiseden ziyade savunma ortaya koyma çabasında olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla onun itirazını sunarken bir doğruluk iddiasında olmadığı açıktır. Ancak her ne kadar Rowe'un argümanına karşı güçlü bir itiraz gibi görünse de burada dikkate değer bazı problemler bulunmaktadır. İlk olarak Tanrı'nın insanlık için olan planı izin verilen bütün kötülükleri haklılaştırabilecek daha büyük bir iyilik konumunda değil midir? Eğer öyleyse bu uğurda izin verilen hiçbir kötülük gereksiz olmayacaktır. Ya değilse

o hâlde bunun böyle olmadığıнын temellendirilmesi gereklidir. İzin verilen her bir dehşetin Tanrı'nın planına herhangi bir etkisinin olmadığına dair makul gerekçelerin sunulması gerekmektedir.

İkinci olarak bu itirazdaki en önemli mesele, minimum bir miktar yoktur (belirsizlik) tezidir. Tanrı'nın bir konuda karar vermesinin gerekliliği kendi başına sonuç olarak ortaya çıkan kötülük miktarının da belirsiz olmasını gerektirmez. İrade sahibi bir varlık olarak Tanrı'nın keyfi kararlar alıyor olması makul görülebilecek bir düşüncedir. Ancak bu durum ne kötülük miktarının belirsizliğini ne de alınan kararın sonucunda olabileceklerin Tanrı tarafından da bilinemeyeceği düşüncesini gerektirmemektedir. Dolayısıyla van Inwagen'ın savunmasına karşı akla bazı sorular gelmektedir; Tanrı'nın böyle yapmasını haklı kılan nedir? Tanrı'nın hiçbir iyiyi kaybetmeden veya daha fena bir kötülüğe izin vermek durumunda kalmadan gerçekliğin dışında bırakabileceği kötürüm kalmaya izin vermesini haklı kılan nedir? Bütün bu sorular da göstermektedir ki van Inwagen'ın gereksiz kötülüğü Tanrı'nın varlığı ile bağdaştırma çabası delilci kötülük argümanlarına karşı güçlü görünse de önemli bazı sorunlara neden olmaktadır.

SONUÇ

Tanrı'nın varlığı aleyhine en çok başvurulmuş argümanların, kötülük problemiyle ilgili olduğu bilinmektedir. Kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olmadığı temelinde sunulan 'mantıksal' kötülük argümanları teodise ve savunmalar yoluyla başarılı bir şekilde cevaplandırıldığı düşünülmüştür. Buna binaen Tanrı'nın varlığına karşı kötülük temelinde yeni argümanlar geliştirilmeye çalışılmış ve bu kapsamda "delilci" kötülük argümanları ileri sürülmüştür. Delilci kötülük probleminde, Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında bir çelişki olduğu iddiasından ziyade dünyamızda sayısız kötülüğün bulunduğu ve bunların Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürdüğü iddia edilmektedir.

Delilci kötülük argümanlarının dayandığı zemin, mantıksal kötülük argümanlarından farklılık arz etmektedir. Bu çerçevede kimi zaman dünyamızdaki kötülük miktarının temel alındığı, kimi zaman olasılık teorilerinden yararlanıldığı, kimi zaman da anlamsız/gereksiz kötülüklerin esas alındığı gözlenmektedir. Bununla birlikte, anlamsız kötülükler temelinde geliştirilen argümanların daha çok ilgi uyandırdığını söylemek mümkündür. Anlamsız kötülüklerle kastedilen Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesinde hiçbir etkisi olmayan, yani önlenmediği takdirde ne daha büyük bir iyiliğin ne de eşdeğer ölçüde veya daha fena bir kötülüğün ortaya çıkmasını zorunlu kılmayan kötülüklerdir. Anlamsız kötülüğü, kötülük probleminin merkezine alanlara göre dünyamızda öyle kötülükler bulunmaktadır ki, bunlar Tanrı'nın herhangi bir amacına hizmet etmediği gibi, ne önlenmediği takdirde daha büyük bir iyiliğe, ne de eşdeğer ölçüde veya daha büyük bir kötülüğün

ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bu türden kötülükler bir anlam vermek mümkün değildir. Neticede anlamsız kötülükler ile Tanrı'nın sıfatları arasında olumlu bir ilişki kurmanın anlaşılır olmadığı, dolayısıyla bu tür kötülüklerin varlığının adil, merhametli ve şefkatli bir Tanrı'nın varlığını olumsuzlayacak güçte olduğu ileri sürülmüştür.

Anlamsız kötülükler temelinde sunulan delilci kötülük argümanları aslında mantıksal kötülük argümanları ile yakından ilişkilidir. Nasıl ki mantıksal kötülük probleminde kötülük ile Tanrı'nın sıfatları arasında bir uyumsuzluk olduğu temel alınıyorsa delilci argümanlarda da anlamsız kötülüklerin Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaşmayacağı ima edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, delilci versiyonda eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın bütün şiddetli acı ve ızdırapları önleyeceği iddiası vardır. Mantıksal kötülük argümanının dünyamızda çok miktarda kötülük bulunduğu iddiasına benzer şekilde delilci kötülük argümanlarında da mevcut dünyanın sayısız anlamsız kötülük içerdiği iddia edilmektedir. Böylece delilci argümanlardaki temel fark kötülüklerin nitelikleri üzerine odaklanılmasıdır.

Delilci kötülük argümanlarındaki en önemli problemin, anlamsız olduğu iddia edilen kötülüklerin temellendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Burada belirli bazı kötülük örnekleri (yavru geyik ve beş yaşındaki küçük kız çocuğu) sunulurken, bunların Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirirmede hiçbir etkilerinin, dolayısıyla haklı gerekçelerinin olmadığı ileri sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle, burada bir kötülük örneğinin anlamsız olduğu iddiası, insanın bilgisi dâhilinde olan hiçbir iyinin/gerekçenin Tanrı'nın söz konusu kötülükler için vermesini haklılaştırmayacağı varsayımına dayandırılmıştır. Bir kötülüğün engellenmesi durumunda daha büyük

bir iyilik önlenmiyorsa veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğün meydana geleceği düşünüle miyorsa bu durum, bu türden kötülüklerin anlamsız olduğuna dair rasyonel bir temel sağlayacak nitelikte olduğu varsayılmıştır. Bu minval üzere sunulan argümanlar, gücünü insanın bildiği iyiliklerin hiçbirinin Tanrı'nın anlamsız olduğu iddia edilen kötülöklere izin vermesine haklı bir gerekçe oluşturmasının makul bir şekilde düşünölemeyeceği varsayımından almaktadır. Diğer bir ifadeyle, insanın şimdiye dek olan bilgi ve tecrübesinin bazı kötölüklerin gerçekten anlamsız olduklarına dayanak sağladığı savunulmuştur.

Netice itibariyle delilci argümanlar, bazı kötölüklerin gerçekte anlamsız olduğu ve bunların Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğüne dair rasyonel bir temel sağladığı tezine dayandırılmıştır. Burada mutlak kudret sahibi olan bir Tanrı'nın haklı bir gerekçe olacak olan bir iyiliği acı ve ızdıraplara izin vermeksizin elde edebiliyor olmasının bu acı ve ızdırapları anlamsız kıldığı düşünölmektedir.

Delilci kötölük argümanlarının bir teist tarafından kabul edilemeyeceği iki yolla açıklandı. Birinci yol anlamsız veya gereksiz olarak tabir edilen türdeki kötölüklerin dünyamızda bulunduğu iddiasını tartışmaya açmaktır. Böyle bir kötölük türünün imkânsızlığına dair makul gerekçeler sunulduğunda argümanların etkisini yitireceği açıktır. Diğer bir yol ise Tanrı'nın varlığının anlamsız kötölükler ile uyumsuz/çelişkili olmadığını savunmak üzere destekleyici mahiyette gerekçeler otaya koymaktır. Anlamsız kötölüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceğine ilişkin geçerli gerekçeler sunulduğunda delilci kötölük argümanları Tanrı'nın varlığına karşı önemi yitirmiş olacaktır.

Her ne kadar Tanrı'nın yarattığı bir dünyada anlamsız kötölüğün bulunamayacağına yönelik teodise ve savunmaların ortaya konulması mümkün olsa da anlamsız kötölüğün dün-

yamızda bulunmadığına yönelik hiç kimsenin teodise veya savunma geliştirmeye girişmediği, bunun yerine şüpheli bir tavır sergilemeyi öngören reddiyelerin sunulduğu görüldü. Şüpheli teistler anlamsız olduğu iddia edilen kötülük örneklerinin gerçekten anlamsız olup olmadığı konusunda bir yargıda bulunmaktan kaçınmayı tavsiye etmektedirler. Bunun temel sebebi sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanın Tanrı'nın anlamsız olduğu varsayılan belirli kötülöklere neden izin verdiğini kavrayamamasının olağan bulunmasıdır. Neticede şüpheli teizm gereksiz kötölüğün varlığına dair bir yargıda bulunma konusunda bilinemezci bir tavır sergilenmesi gerektiğini savunmakta ve anlamsız kötölöklörlerin gerçekten var olduğunu tartışan varsayımları hedef almaktadır.

Şüpheli teizm bazen epistemik bir ilkeye bazen de Tanrı'nın tabiatının gizemli olduğu tezine dayandırılmıştır. Bununla birlikte burada genel olarak Tanrı'nın bazı kötölöklörlere izin vermesinin makul bir sebebinin olabileceği ve bu sebebin insanlar tarafından kavranamamasının oldukça normal olduğu düşüncesi hâkimdir. Epistemik sınırlılığa mahkûm olan insanın Tanrı'nın belirli bazı durumlara neden izin verdiğine dair sebepleri kavrama noktasında yetersiz kalmasının gayet olağan olduğu görüldüğünde, şüpheli teistlerin ortaya koyduğu reddiyelerin delilci argümanları bertaraf etmek için yeterli olduğu düşünülebilir. Buna karşılık şüpheli teizmin takip etmiş olduğu düşünce yapısının da kendi içerisinde bazı güçlükler barındırdığı savunulsa da bu güçlüklerin çözölemez olmadıkları görölmektedir. Bu eleştirileri ve bunların nasıl yorumlanması gerektiğini görmek üzere bir iki hususa değinmek yararlı olacaktır.

İlk olarak şüpheli teizmin temel düşüncesinin, dinî inançlara uygulanmasının bu inançlarda şüpheye neden olacağı ve herhangi bir şeyi bilme ihtimalini de düşöreceği iddia edilmiştir. Ancak şüpheli teizmin hiçbir şeyin bilinemeyeceğinin

den ziyade bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenler hakkında bir genelleme yapılamayacağı vurgusu dikkate alındığında burada bilginin kendisi hakkında bir şüphecilikten ziyade henüz bilgi konusu olmamış durumlar ile ilgili bir şüpheciliğin tavsiye edildiği dikkatten kaçırılmamalıdır. İkinci olarak şüpheci teizmin ahlaki hayat için önemli bazı sorunlara neden olduğu, yani şüpheci teistin kötülüğün önlenmesi sonucu daha büyük bir iyiliğin de önlenmiş olabileceği ihtimalinden dolayı kötülüğü önleme konusunda herhangi bir karara varamayacağı tartışılmıştır. Ancak Tanrı'nın bir kötülüğü engellemek için müdahalede bulunmamasının sebebinin bilinmemesi bir kişinin karşılaştığı kötülüğe müdahaleden kaçınması için makul bir sebep sağlamaz. Ayrıca Tanrı ve insan farklı rollere sahiptirler. Burada insan imtihan edilen konumundadır. Dolayısıyla Tanrı'nın müdahale etmemesi, insanın müdahaleden kaçınması için iyi bir sebep olarak görülemeyeceğinden şüpheci teistin karşılaştığı bir kötülüğü önlemek için müdahalede bulunma konusunda bir karara varmayı askıya alması gerekmemektedir.

İkinci yol takip edilerek geliştirilen itirazlara bakıldığında anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz olduğu varsayımının önemli bazı tartışmalara yol açtığı dikkate alındığında Tanrı'nın anlamsız kötülüklere izin vermesi için makul sebeplerinin olabileceği düşünülebilir. Tanrı'nın anlamsız kötülüğe izin vermesi için sebeplerinin olduğu düşüncesi ise üç şekilde sunulabilir. İlki, Hasker'in da yapmış olduğu gibi, teodise ile Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin verme sebebini ikna edici bir şekilde sunmaktır. Ancak burada izin verilen kötülüklerin anlamsız olma statüsünden çıkıp çıkmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Nitekim Hasker'in teodisesi irdelendiğinde onun var olduğunu iddia ettiği anlamsız kötülüğün aslında daha büyük bir iyiliğin (ahlakın) varlığı için zorunlu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla izin verilen kötülükler ahlakın korunması için gerekli olduklarından, onların ger-

çekten anlamsız olduklarını söylemek zordur. Böylece daha büyük iyiliklerin korunması için kötülüklere izin verildiğini varsaydığından Hasker'in itirazının aslında anlamsız kötülüğün varlığına karşı güçlü bir teodise olduğu belirtilebilir.

İkinci olarak, Tanrı'nın anlamsız kötülüklere izin vermek için sebeplerinin olduğu düşüncesi temel alınarak, muhtemel sebeplerden bir tanesini sunmak ile bir savunma yapılabilir. Teodise ve savunma geliştirme girişimleri, Tanrı'nın bir planı olduğu ve anlamsız kötülüğün bu planın kaçınılmaz bir parçası olduğu düşüncesini temel almaktadır. Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükleri dışlamadığına yönelik itirazların savunma veya teodise formunda olduğu gözlemlenmiştir. Son olarak, anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olduğu ancak bunun nasıllığı konusunun insanın epistemik kapasitesine açık olmadığı da savunulabilir. Bu noktada ileri sürülen teodise ve savunmaların birçok eksiklik içermesi, bizi şüpheli bir tutumun, anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olduğunu savunmanın en etkin yolu olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Bu son tutumun şüpheli teizm ile bağlantılı olduğu açıktır. Ancak bu iki tutum arasında önemli bir fark da bulunmaktadır. Şüpheli teizm anlamsız kötülüğün olamayacağı iddiasını temel alırken ikincisi bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu ve mevcut dünyada bulunabileceğini öngörmektedir.

Sonuç olarak, delilci kötülük argümanları, her ne kadar mantıksal kötülük argümanlarına nazaran daha etkili görünse de herkesin kabul edeceği ölçüde kuşatıcı ve ikna edici değildir. Teist düşünürlerin verdikleri yanıtların bu argümanların gücünü zayıflattığı söylenebilir. Dünyamızda birtakım kötülüklerin anlamsız olduğu varsayımına dayanarak Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kabul eden bu yaklaşım, genel olarak insanın epistemik sınırlılığını hesaba katmamaktadır. Zira epistemik açıdan sınırlı bir varlık olan insanın, bir kötülük

örneğin anlamsız olup olmadığını kesin olarak belirleme noktasında yeterli bilgiye sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bir kötülük örneğinin anlamsız olduğu yönünde bir varsayımda bulunmanın insanın yeterli epistemik erişiminin olmadığı bir alanda çıkarım yapmanın ötesine geçtiğini söylemek zordur. Kaldı ki anlamsız kötülüğün dünyamızda bulunduğu kabul edilse dahi bunun Tanrı'nın yokluğuna ilişkin bir delil teşkil edebileceği kesin değildir. Her ne kadar bu yönde sunulan teodiseler ve savunmalar bazı problemler içerse de Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülüklerle bağdaşması mümkündür. Bu da anlamsız kötülükler temelinde Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen delilci kötülük argümanlarını önemli ölçüde zayıflatmaktadır. Sonuç olarak teizm ve ateizm tartışması çerçevesinde ele aldığımız delilci kötülük argümanları, cevap verilemez türden bir güce sahip olmadıkları için başarılı oldukları söylenemez.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kâdî, (2012), *el-Muğnî fî Ebvâbi-t-Tevhîd ve'l-Adl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye.
- Acar, Rahim, (2013), *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul: Pasifik Ofset.
- (2019), "The Limits of Evidential Argument from Evil", *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2:4, 114-131.
- Ackermann, Robert, (1982), "An Alternative Free Will Defence", *Religious Studies*, 18:3, 365-372.
- Adams, Robert, (2017), "Must God Create the Best?", *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 413-427.
- Ağca, Fatma Nur, (2022), *Ateizm ve Delilcilik*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi).
- Akdemir, Ferhat, (2017), *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Ankara: Elis Yay.
- Anderson, David J., (2012), "Skeptical Theism and Value Judgments", *International Journal for Philosophy of Religion*, 72:1, 27-39.
- Almeida, Michael, (1998), "Refuting van Inwagen's 'Refutation': Evidentialism Again", *International Journal for Philosophy of Religion*, 44:1, 23-29.
- Almeida, Michael, & Oppy, G., (2003), "Sceptical Theism and Evidential Arguments From Evil", *Australasian Journal of Philosophy*, 81:4, 496-516.
- Almeida, Michael, & Oppy, G., (2004), "The New Evidential Argument Defeated", *Philo*, 7:1, 22-35.
- Almeida, Michael, & Oppy, G., (2005), "Reply to Trakakis and Nagasawa", *Ars Disputandi*, 5, 204-208.
- Alston, William P., (1991), "The Inductive Argument From Evil and the Human Cognitive Condition", *Philosophical Perspectives*, 5, 29-67.
- (1996), "Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Arguments from Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington: Indiana University Press, 311-332.
- (2005), "Two Cheers for Mystery", *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, ed. Andrew Dole & Andrew Chignell, New York: Cambridge University.
- Arıcan, M. Kazım, (2006), "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X:2, 217-235.

- Aslantatar, Nesim (2022), "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi", *Dini Araştırmalar*, 25:62, 173-196.
- (2022), "Evidence, Uncertainty, And Belief: A Critique Of The Common Epistemic Grounds For Fideism And Agnosticism", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22:2, 813-842.
- (2022), *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi)
- Aslantatar, Nesim, & İbrahim Yıldız, (2022), "Teodik Bireciliğe Karşı İvaz Teorisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 33/2, 423-433.
- Aydın, Mehmet S., (2007), *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Aytepe, Mahsun, (2018), *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi*, İstanbul: Endülüs Yay.
- (2014) "Kelamcılarının Problemleri Ele Alışında 'Çevre' Unsurlarının Etkisi: "Elem Problemi Örneği", *Kelam Araştırmaları*, 12:2, 363-374.
- Balstad, Roberta, (2013), "The Lisbon Earthquake of 1755 and Superstorm Sandy: The Need to Understand Long-Term Impacts", *Weather, Climate, and Society*, 5:1, 3-4.
- Barnhart, J. E., (1977), "Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew", *Religious Studies*, 13:4, 439-453.
- Bass, Robert, (2011), "Many Inscrutable Evils", *Ars Disputandi*, 11, 118-132.
- Bayes, Thomas, (1763), "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 53, 370-418.
- Beilby, James, (1996), "Does the Empirical Problem of Evil Prove That Theism Is Improbable?", *Religious Studies*, 32:3, 315-323.
- Beki, Münteha, (2016), *Tanrı ve Mükemmellik Kavramı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi).
- (2015), "Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt", *Dini Araştırmalar* 18:47, 119-145.
- Bergmann, Michael, (2001), "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs*, 35:2, 278-296.
- Bergmann, Michael, & Michael Rea, (2005), "In Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy", *American Philosophical Quarterly*, 83, 241-51.
- (2009), "Skeptical Theism And The Problem Of Evil", *Oxford Handbook to Philosophical Theology*, ed. Thomas Flint & Michael Rea, New York: Oxford University Press, 374-399.
- Berkson, Joseph, (1930), "Bayes' Theorem", *The Annals of Mathematical Statistics*, 1:1, 42-56.

- Berthold, Fred, (1981), "Free Will and Theodicy in Augustine: An Exposition and Critique", *Religious Studies*, 17:4, 525-535.
- Blumenfeld, David, (1975), "Is the Best Possible World Possible?", *The Philosophical Review*, 84:2, 163-177.
- Boër, Steven E., (1978), "The Irrelevance of the Free Will Defence", *Analysis*, 38:2, 110-112.
- Campbell, Richmond, (1974), "The Sorites Paradox", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 26:3/4, 175-191.
- Capitan, William H., (1966), "Part X of Hume's "Dialogues"", *American Philosophical Quarterly*, 3:1, 82-85.
- Cargile, James, (1969), "The Sorites Paradox", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 20:3, 193-202.
- Carrier, Richard, (2007), "Fatal Flaws in Michael Almeida's Alleged 'Defeat' of Rowe's New Evidential Argument From Evil", *Philo*, 10:1, 85-90.
- Chrzan, Keith, (1987), "Debunking Cornea", *International Journal for Philosophy of Religion*, 21:3, 171-177.
- (1988), "When is a Gratuitous Evil Really Gratuitous?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 24:1/2, 87-91.
- (1991), "God and Gratuitous Evil: A Reply to Yandell", *Religious Studies*, 27:1, 99-103.
- (1991), "Plantinga and Probabilistic Atheism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 30:1, 21-27.
- (1994), "Necessary Gratuitous Evil: An Oxymoron Revisited", *Faith and Philosophy*, 11, 134-137.
- Christlieb, Terry, (1992), "Which Theisms Face an Evidential Problem of Evil?", *Faith and Philosophy*, 9:1, 45-64.
- Cornfield, Jerome, (1967), "Bayes Theorem", *Review of the International Statistical Institute*, 35:1, 34-49.
- Cornman, J. W., & Lehrer, K., & Pappas, G. S., (1992), *Philosophical Problems and Arguments*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Cullison, Andrew, (2011), "A Defence of the No-Minimum Response to the Problem of Evil", *Religious Studies*, 47:1, 121-123.
- Çelebi, Vedat, (2019), "Bayes Teoremi Bağlamında Olasılıkçı Bayes Epistemolojisinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, 319-343.
- Çevik, Mustafa (2003), "David Hume'da Kötülük Sorunu", *Dini Araştırmalar*, 6:16, 25-38.
- Danaher, John, (2014), "Skeptical Theism and Divine Permission- A Reply to Anderson", *International Journal for Philosophy of Religion*, 75:2, 101-118.

- DeRose, Keith, (1991), "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil", *Canadian Journal of Philosophy*, 21:4, 497-512.
- Dicker, Georges, (1988), "A Refutation of Rowe's Critique of Anselm's Ontological Argument", *Faith and Philosophy*, 5:2, 193-202.
- Dougherty, Trent, (2012), "Reconsidering the Parent Analogy: Unfinished Business for Skeptical Theists", *International Journal for Philosophy of Religion*, 72:1, 17-25.
- (2014), "Skeptical Theism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), ed. Edward N. Zalta Available at: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/skeptical-theism/>>. Erişim Tarihi: 04.06.2017.
- Dougherty, Trent, (2011), "Recent Work on the Problem of Evil", *Analysis*, 71:3, 560-573.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, (2020), *Karamazov Kardeşler*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Düzgün, Şaban Ali, (2018), *Dini Anlama Klavuzu*, Ankara: Otto Yay.
- Durston, Kirk, (2000), "The Consequential Complexity of History and Gratuitous Evil", *Religious Studies*, 36:1, 65-80.
- (2006), "The Complexity of History and Evil: A Reply to Trakakis", *Religious Studies*, 42:1, 87-99.
- Dragos, Chris, (2013), "The No-Minimum Argument, Satisficing, and No-Best-World: A Reply to Jeff Jordan", *Religious Studies*, 49:3, 421-429.
- Draper, Paul, (2017), "Atheism and Agnosticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>>. Erişim Tarihi: 04.06.2018.
- Erdem, Engin, (2013), "Ateizm ve Ateistik Kanıtlar", *Din Felsefesi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 261-301.
- (2016), *Varlıktan Tanrı'ya*, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- (2013), "Kötülük problemi", *Din Felsefesi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 301-337.
- Farlow, John King, (1969), "Must Gods Madden Madden?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 29:3, 451-455.
- Feinberg, John S., (2004), *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*, Illinois: Crossway Books.
- Flew, Antony, (1973), "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy*, 48:185, 231-244.
- Frances, Bryan, (2013), *Gratuitous Suffering and the Problem of Evil: A Comprehensive Introduction*. New York: Routledge.

- Frankenberry, N., (1981), "Some Problems in Process Theodicy", *Religious Studies*, 17.2, 179-197.
- Gassle, G. E. & Lee, Y., (2013), "Evidential Problems of Evil", *God and Evil*, ed. C. Meister ve James K. Dew Jr., Downers Grove: InterVarsity Press, 15-26.
- Gazzâlî, (2012), *İtikatta Orta Yol*, Neşir ve Tercüme: Osman Demir, İstanbul: Klasik Yay.
- Geivett, R. D., (2013), "Augustine and the Problem of Evil", *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain*, ed. Chad Meister & James K. Dew Jr., Downers Grove: InterVarsity Press, 65-80.
- Gören Bayam, Emine, (2021), "Açık Teizmde İlahi Zamansallık", *Artuklu Akademi*, 8:2, 335-348.
- Gülaçar, İzzet. (2022), *İbn Sîna'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, Ankara: Elis Yay.
- Griffin, David R., (2004), *God, Power, and Evil: a Process Theodicy*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- (2017), "Divine Persuasion rather than Coercion", *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 288-301.
- (2017), "Augustine and the Denial of Genuine Evil", *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 242-261.
- Grover, Stephen, (2003), "This World, 'Adams Worlds', and the Best of All Possible Worlds", *Religious Studies*, 39:2, 145-163.
- Haklı, Şaban, (2002), "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1:2, 195-211.
- Hare, Peter H., & Edward H. Madden, (1969), "Why Hare Must Hound the Gods", *Philosophy and Phenomenological Research*, 29:3, 456-459.
- Hasker, William, (1992), "Providence and Evil: Three Theories", *Religious Studies*, 28:1, 91-105.
- (1992), "The Necessity of Gratuitous Evil", *Faith and Philosophy*, 9:1, 23-44.
- (1995), "Chrzan on Necessary Gratuitous Evil", *Faith and Philosophy*, 12:3, 423-425.
- (1997), "O'Connor on Gratuitous Natural Evil", *Faith and Philosophy*, 14:3, 388-394.
- (2004a), "The Sceptical Solution to the Problem of Evil", *Providence, Evil, and The Openness of God*, New York: Routledge, 43-57.

- (2004b), "Can God Permit 'Just Enough' Evil?", *Providence, Evil, and The Openness of God*, New York: Routledge, 81-94.
- (2005), "'Can God Be Free?': Rowe's Dilemma for Theology", *Religious Studies*, 41:4, 453-462.
- (2010), "All Too Skeptical Theism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 68:1/3, 15-29.
- (2010), "Defining 'Gratuitous Evil': A Response to Alan R. Rhoda", *Religious Studies*, 46:3, 303-309.
- Hawthorne, John O'Leary, & Howard-Snyder, Daniel, (1993), "God, Schmod and Gratuitous Evil", *Philosophy and Phenomenological Research*, 53:4, 861-874.
- Hick, John, (1973), *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall.
- (2010), *Evil and the God of Love*, London: Macmillan.
- (2017), "Soul-Making Theodicy", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed: Michael L. Peterson, Indiana: University of Notre Dame Press, 262-274.
- Hickson, Michael W., (2013), "A Brief History of Problem of Evil", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley, 3-19.
- Howard-Snyder, D., (1990), "Surplus Evil", *Philosophical Quarterly*, 40, 78-86.
- Howard-Snyder, D., & John Hawthorne, (1994), "On the A Priori Rejection of Evidential Arguments From Evil", *Sophia*, 33:2, 33-47.
- (1994), "Theism, The Hypothesis of Indifference, and The Biological Role of Pain and Pleasure", *Faith and Philosophy*, 11:3, 452-466.
- (ed.), (1996), *The Evidential Argument From Evil*, Bloomington, and Indianapolis: Indiana University Press.
- Howard-Snyder, D., & Howard-Snyder, Frances, (1999), "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?", *American Philosophical Quarterly*, 36:2, 115-130.
- Howard-Snyder, D., & Bergmann, Michael, (2003), "Reply to Rowe", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson, Blackwell, 27-29.
- (2008), "Rowe's Argument From Particular Horrors", *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark, Toronto: Broadview Press, 350-361.
- (2015), "How Not to Render an Explanatory Version of the Evidential Argument From Evil Immune to Skeptical Theism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 3, 1-8.

- Hume, David, (2016), *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, Ankara: İmge Kitabevi.
- (ty), *Dialogues Concerning Natural Religion*, yy.
- İbn Sina, (2013), *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay.
- Inge, W. R., (1948), "Theism", *Philosophy*, 23:84, 38-59.
- İmamoğlu, Tuncay, (2007), *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı: David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İstanbul: İz yay.
- Johnson, David K., (2013), "A Refutation of Skeptical Theism", *Sophia*, 52:3, 425-445.
- Jordan, Jeff, (2001), "Blocking Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Religious Studies*, 37:4, 435-449.
- (2003), "Evil and Van Inwagen", *Faith and Philosophy*, 20:2, 236-239.
- (2004), "Divine Love and Human Suffering", *International Journal for Philosophy of Religion*, 56, 169-178.
- (2006), "Does Skeptical Theism Lead to Moral Skepticism?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 72:2, 403-417.
- (2011), "Is the No-Minimum Claim True? Reply to Cullison", *Religious Studies*, 47:1, 125-127.
- (2020), "İlahi Sevgi ve İnsan İzdırabı", çev. İbrahim Yıldız, *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3:1, 86-93.
- Kane, G. Stanley, (1975), "The Concept of Divine Goodness and the Problem of Evil", *Religious Studies*, 11:1, 49-71.
- (1975), "The Failure of Soul-Making Theodicy", *International Journal for Philosophy of Religion*, 6:1, 1-22.
- Kraay, Klaas J., (2005), "William L. Rowe's A Priori Argument for Atheism", *Faith and Philosophy*, 22:2, 211-234.
- (2005), "Theistic Replies to the A Priori Argument for Atheism", *Philo*, 8, 22-36.
- (2007), "Absence of Evidence and Evidence of Absence", *Faith and Philosophy*, 24:2, 203-228.
- Keller, James A., (1989), "The Problem of Evil and the Attributes of God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 26:3, 155-171.
- Koepsell, David, (2010), "Peter Hare and the Problem of Evil", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 46:1, 53-59.
- Laraudogoitia, J. P., (2000), "CORNEA against Theism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 48: 2, 81-87.
- Latzer, Michael, (1994), "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", *Journal of the History of Ideas*, 55:1, 1-15.

- Le Poidevin, R, (1996), *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*, London: Routledge.
- Leibniz, F. V. G., (2007), *Theodicy*, ed. Austin Farrer, Oxford: Bibliobazaar.
- Little, Bruce A., (2013), "God and Gratuitous Evil", *Jurnal Teologic*, 12, 37-58.
- Mackie, John L., (1955), "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64:254, 200-212.
- Madden, Edward H., (1964), "The Many Faces of Evil", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24: 4, 481-492.
- Madden, Edward H., & Hare, Peter H., (1966), "Evil and Unlimited Power", *The Review of Metaphysics*, 20:2, 278-289.
- (1967), "Evil and the Concept of a Limited God", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 18:5, 65-70.
- (1967), "On the Difficulty of Evading the Problem of Evil", *Philosophy and Phenomenological Research*, 28:1, 58-69.
- (1968), *Evil and the Concept of God*, Illinois, and Florida: Charles C. Thomas Press.
- Maitzen, Stephen, (2009), "Skeptical Theism and Moral Obligation", *International Journal for Philosophy of Religion*, 65:2, 93-103.
- Manafov, Rafiz, (2007), *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yay.
- Martin, Michael, (1987), "A Theistic Inductive Argument from Evil?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 22:1(2), 81-87.
- (1978), "Is Evil Evidence Against the Existence of God?", *Mind*, 87:347, 429-432.
- (2007), "General Introduction", *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin, Cambridge: Cambridge University Press.
- Melse, C. Robert, (1993), *Process Theology: A Basic Introduction*, St. Louis: Chalice Press.
- McBrayer, Justin P., (2010), "Skeptical Theism", *Philosophy Compass*, 5:7, 611-623.
- (2012), "Are Skeptical Theists Really Skeptics? Sometimes Yes and Sometimes No", *International Journal for Philosophy of Religion*, 72:1, 3-16.
- McCloskey, H. J., (1960), "God and Evil", *The Philosophical Quarterly*, 10:39, 97-114.
- (1962), "The Problem of Evil", *Journal of Bible and Religion*, 30:3, 187-197.

- Miller, Steven, (2017), *The Probability Lifesaver: All the Tools You Need to Understand Chance*, Princeton: Princeton University Press.
- Morris, Thomas V., (1987), "Perfect Being Theology", *Noûs*, 21:1, 19-30.
- Moore, Harold F., (1978), "Evidence, Evil and Religious Belief", *International Journal for Philosophy of Religion*, 9:4, 241-245.
- O'Connor, David, (1995), "Hasker on Gratuitous Natural Evil", *Faith and Philosophy*, 12:3, 380-392.
- (1996), "A Reformed Problem of Evil and the Free Will Defense", *International Journal for Philosophy of Religion*, 39:1, 33-63.
- (1998), *God and Inscrutable Evil: In Defense of Theism and Atheism*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Oppy, Graham, (2013), "Rowe's Evidential Arguments From Evil", *A Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley-Blackwell, 49-66.
- (2004), "Arguments from Moral Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, 56:2/3, 59-87.
- Otte, Richard, (2000), "Evidential Arguments from Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, 48:1, 1-10.
- (2002), "Rowe's Probabilistic Argument From Evil", *Faith and Philosophy*, 19:2, 147-171.
- Özdemir, Metin, (2000), "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 225-257.
- (2014), *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Kak-nüs Yay.
- (2016), "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar*, 27:3, 235-250.
- Pak, Kenneth K., (2014), "Could Process Theodicy Uphold the Generic Idea of God?" *American Journal of Theology & Philosophy*, 35:3, 211-228.
- Pargetter, Robert, (1976), "Evil as Evidence against the Existence of God", *Mind*, 85:338, 242-245.
- Parsons, Keith M., (2005), "Evil and the Unknown Purpose Defense", *Philo*, 8:2, 160-168.
- Penelhum, Terence, (1966), "Divine Goodness and the Problem of Evil", *Religious Studies*, 2:1, 95-107.
- Peterson, Michael L., (1983), "Recent Work on the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly*, 20:4, 321-339.

- (1982), *Evil and the Christian God*, Michigan: Baker Book House.
- (1998), *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Colorado: Westview Press.
- (2017), "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Indiana: University of Notre Dame Press, 166-192.
- Peterson, Michael L. Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D., (2014), *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay.
- Pike, Nelson, (1963), "Hume on Evil", *The Philosophical Review*, 72:2, 180-197.
- (1982), "Process Theodicy and the Concept of Power", *Process Studies*, 12:3, 148-167.
- Piper, Mark, (2007), "Skeptical Theism and the Problem of Moral 'Aporia'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 62:2, 65-79.
- (2008), "Why Theists Cannot Accept Skeptical Theism", *Sophia*, 47:2, 129-148.
- Pitson, Tony, (2008), "The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil", *Hume Studies*, 34:1, 89-114.
- Plantinga, Alvin, (1967), *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press.
- (1973), "The Free Will Defence", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. William L. Rowe, William J. Wainwright, New York: HBJ, 217-230.
- (1977), *God, Freedom and Evil*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- (1979), "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 35:1, 1-53.
- (1996), "Epistemic Probability and Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 69-96.
- (1996), "On Being Evidentially Challenged", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 244-261.
- (1998), "Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument From Evil", *Noûs*, 32:4, 531-544.
- (2000), *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
- (2010), "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 285-294.

- (2010), *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Elis.
- (2017), "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Indiana: University of Notre Dame Press, 363-389.
- Polat, Sait, (2021), "Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 16, 286-307.
- Quinn, Philip L., (2017), "God, Moral Perfection, and Possible worlds", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 428-443.
- Rea, Michael C., (2013), "Sceptical Theism and "Too Much Skepticism" Objection", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer And Daniel Howard-Snyder, 482-506.
- Reichenbach, B. R., (1980), "The Inductive Argument from Evil", *American Philosophical Quarterly*, 17:3, 221-227.
- (2010), "Review of Hasker's The Triumph of God Over Evil and Keller's Problems of Evil and the Power of God", *Faith and Philosophy*, 27, 212-218.
- (2017), "Evil, Omnipotence, and Process Thought", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 301-326.
- Reçber, Mehmet S., (2004), *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Ankara: Kitâbiyât.
- (2005), "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, (ed.) F. Terkan & Ş. Korkut, Ankara: Elis.
- (2006), "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlâk Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem Yayınları.
- (2008), "Vâcib'ül-Vucûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş. Yayınları.
- (2010), "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1, 59-78.
- (2013), "Tanrı ve Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem, 59-87.
- (2013), "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem, 97-135.
- Rhoda, Alan R., (2010), "Gratuitous Evil and Divine Providence", *Religious Studies*, 46:3, 281-302.

- Rowe, William L., (1969), "God and Other Minds", *Nous*, 3, 259-284.
- (1973), "Plantinga on Possible Worlds and Evil", *The Journal of Philosophy*, 70:17, 554-555.
- (1976), "Skepticism and Beliefs about the Future", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 30:2, 105-109.
- (1979), "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 16, 335-341.
- (1984), "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:2, 95-100.
- (1986), "The Empirical Argument from Evil", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, eds. Robert Audi & William J. Wainwright, New York: Cornell University Press, 227-247.
- (1988), "Response to Hasker's 'The Necessity of Gratuitous Evil'", *Unpublished Manuscript*, Purdue University, cited extensively in Hasker (1992).
- (1988), "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16:2, 119-132.
- (1991), "Ruminations about Evil", *Philosophical Perspectives*, 5, 69-88.
- (1995), "William Alston on the Problem of Evil", *The Rationality of Belief and the Plurality of Faiths*, ed. T. Senor, Cornell: Cornell University Press, 71-93.
- (1996), "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", *The Evidential Argument from Evil*, ed. D. H. Snyder, Bloomington: Indiana University Press. 262-285.
- (1997), "God and Evil", *Philosophic Exchange*, 28:1, 4-15.
- (1998), "In Defense of 'The Free Will Defense': Response to Daniel Howard-Snyder and John O'Leary-Hawthorne", *International Journal for Philosophy of Religion*, 44:2, 115-120.
- (1998), "Reply to Plantinga", *Noûs*, 32:4, 545-552.
- (1998), "Atheism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, Version 1.0, London & New York: Routledge.
- (1999), "Evil and God's Freedom in Creation", *American Philosophical Quarterly*, 36:2, 101-113.
- (2001), "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", *Nous*, 35:2, 297-303.
- (2001), *Philosophy of Religion: An Introduction*, (Third Edition) Canada: Wadsworth.

- (2001), "Grounds for Belief Aside, Does Evil Make Atheism More Reasonable than Theism?", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe, Malden: Blackwell, 124-137.
- (2001), "Reply to Howard Snyder and Bergmann", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe, Malden: Blackwell, 155-158.
- (2006), "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, 59:2, 79-92.
- (2008), "Peter Van Inwagen on the Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 25:4, 425-431.
- (2010), "Friendly Atheism Revisited", *International Journal for Philosophy of Religion*, 68:1/3, 7-13.
- (2017), "Paradox and Promise in Hick's Theodicy", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 274-287.
- Russell, B., & Wykstra, S., (1988), "The "Inductive" Argument from Evil: A Dialogue", *Philosophical Topics*, 16:2, 133-160.
- (1989), "The Persistent Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 6:2, 121-139.
- Sanders, A., & de Ridder K., (2007), *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005)*, Boston: Brill.
- Salmazzem, Mehmet, (2021), "Turan Dursun'un Ateizme Geçiş ve Kur'an'ın Tevrat'tan "İktibas" İddiası", *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ*, (ed.) Hasan Harmancı İbrahim Yıldız, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Salmon, Wesley C., (1978), "Religion and Science: A New Look at Hume's "Dialogues"", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 33:2, 143-176.
- Sehon, Scott, (2010), "The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis", *International Journal for Philosophy of Religion*, 67:2, 67-80.
- Sennett, James F., (1993), "The Inscrutable Evil Defense Against the Inductive Argument from Evil", *Faith and Philosophy*, 10, 220-29.
- Schellenberg, J. L., (2010), "The Hiddenness Problem and the Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 27:1, 45-60.
- (2004), "The Atheist's Free Will Offence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 56:1, 1-15.
- Schrynemakers, M., (2007), "Vagueness and Pointless Evil", *American Catholic Philosophical Association, Proceedings of the ACPA*, 80, 245-254.

- Shearin, Wilson H., (2014), "Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification", *Journal of Nietzsche Studies*, 45:1, 68-83.
- Snapper, Jeff A., (2011), "Erratum to: Paying the Cost of Skeptical Theism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 69:3, 233-234.
- Stephenson, Andrew, (2009), "Moderately Sceptical Theism and the Problem of (the Sheer Quantity of) Evil", *Praxis*, 2, 57-71.
- Stewart, William J., (2009), *Probability, Markov Chains, Queues, and Simulation: The Mathematical Basis of Performance Modeling*, Princeton: Princeton University Press.
- Stone, Jim, (2003), "Evidential Atheism", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 114:3, 253-277.
- Surin, Kenneth, (1983), "Theodicy?", *The Harvard Theological Review*, 76:2, 225-247.
- Swinburne, Richard, (1978), "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly*, 15:4, 295-301.
- (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.
- (2004), *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.
- (2012), *Mucize Kavramı*, çev: Aydın Işık, İstanbul: İz yay.
- Taslaman, Caner, (2015), *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Taylan, Necip, (1993-1994), "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, 47-79.
- Terkan, Fehrullah, (2008), "İblis'in Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezcilik" Teodisesi", *Milel ve Nihal*, 5:1, 63-91.
- Tilley, Terrence W., (1988), "Hume on God and Evil: Dialogues X and XI as Dramatic Conversation", *Journal of the American Academy of Religion*, 56:4, 703-726.
- Tooley, Michael, (2019), "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>, Erişim Tarihi. 15.09.2017.
- Topaloğlu, Aydın, (2001), *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Trakakis, Nick, (2003), "What No Eye Has Seen", *Philo*, 6:2, 263-279.

- (2003), "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", *Ars Disputandi*, 3:1, 288-297.
- (2003), "Evil and the Complexity of History: A Response to Durston", *Religious Studies*, 39:4, 451-458.
- (2005), "Is Theism Capable of Accounting for Any Natural Evil at All?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 57:1, 35-66.
- (2006), "Why There Is Reason to Remain Sceptical of Durston's Scepticism", *Religious Studies*, 42:1, 101-109.
- (2007), *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*, Netherland: Springer.
- Van Inwagen, P., (1988), "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy", *Philosophical Topics*, 16, 161-187.
- (1991), "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", *Philosophical Perspectives*, 5, 135-165.
- (2001), "The Argument from Particular Horrendous Evils", *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74, 65-80.
- (2006), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.
- Voltaire, & William F. Fleming, (2005), "The Lisbon Earthquake", *New England Review (1990-)*, 26:3, 183-193.
- Wainwright, W. J., (2016), "A Tribute to William L. Rowe", *International Journal for Philosophy of Religion*, 79:1, 5-6.
- Wallace, G. (1971), "The Problems of Moral and Physical Evil", *Philosophy*, 46:178, 349-351.
- Whitney, Barry L., (1993), *THEODICY: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1991*, New York and London: Garland Publishing.
- Wierenga, Edward, (1978), "Reply to Harold Moore's 'Evidence, Evil, and Religious Belief'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 9:4, 246-251.
- Wilks, Ian, (2004), "The Structure of the Contemporary Debate on the Problem of Evil", *Religious Studies*, 40:3, 307-321.
- (2013), "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley 458-468.
- Woudenberg, R. V., (2013), "A Brief History of Theodicy", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley, 177-192.

- Wykstra, Stephen J., (1984), "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, 73-94.
- (1996), "Rowe's Noseeum Arguments from Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed, Daniel Howard-Snyder, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 126-150.
- Yalçıntaş, İsmail, (2021), "İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği", *Journal of Islamic Research* 32:1, 10-29.
- (2023), *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, Ankara: Elis Yay.
- Yaran, Cafer S., (1997), *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yay.
- Yasa, Metin, (2014), *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yay.
- (2014), "Kötülük Sorunu", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay, 193-217.
- (2015), *Kötülük' Sorunu*, Ankara: Elis Yay.
- Yavuz, Zikri, (2013) "Tanrı Tasavvurları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem.
- Yıldız, İbrahim, (2021), "Olasılık, Tanrı ve Kötülük", *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4:1, 97-107.
- Yıldız, İbrahim, (2021), "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32:3 634-641.

DİZİN

A

adalet 22
Âdem ve Havva 28
agnostik 9, 12, 39
ahlak 173, 174
ahlaken eşdeğer 194, 195, 196,
197, 208, 209
ahlaki akıl yürütme 163
ahlaki ateizm 12
ahlaki çıkmaz 155
ahlaki gelişim 26
ahlaki ilke 156, 184, 185, 186,
204
ahlaki kötülük 14, 35
ahlaki sebepler 169
ahlakın korunması 172, 173,
174, 175, 176, 215
ahlakın temeli 163, 179
Alston 98, 99, 101, 102, 120,
121, 122, 123, 124, 126,
127, 128, 129, 131, 133,
139, 162
amaçsız 62
analoji 127
anlamsız kötülük 15, 16, 18, 47,
62, 63, 68, 94, 98, 103,
114, 161, 188, 211, 212,
213, 217
arka plan bilgisi 72, 83
asli günah 28
ateist 9, 11, 12, 39, 50, 51, 58,
73, 83
Augustine 23, 26, 27, 28, 29

B

bağdaşır 207, 211, 216
Bayes Teoremi 70, 71, 72, 75,
83, 84, 86, 88, 96, 136,
140
belirsizlik 192, 198, 201, 203,
206, 209, 210
Bergmann 99, 101, 102, 140,
141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149
bildiğimiz hiçbir iyilik 84
bilfiil oluş 27
bilgi 54
bilkuvve oluş 27
bizatihi kötü 48

C

canlı ihtimaller 120
çelişki 33
çıkarım 115
Cleanthes 19
CORNEA 102, 103, 104, 107,
108, 109, 111, 115, 116,
117, 119, 121, 123

D

daha fena 211
Degenerate evidence 138
değer yargıları 197
dehşetler 180, 188, 189, 191
dengeleyici argümanlar 129
Deontolojik 169
dinî inançlar 19
dinî tecrübe 74

doğal kötülük 14, 157, 209

dostane ateizm 91

Dostoyevski 21

dünyanın varlığı 21

E

Edward H. Madden 16, 39, 40

Epikür 18, 19

epistemik fark 103, 112, 119,
128

erdemden dolayı Tanrı'ya inan-
ma 25

eşdeğer 211

G

Gazzâlî 30

geçerli 49

geçmiş tecrübe 54

geniş teizm 11, 113, 151, 154,
160

genişletilmiş özgür irade savun-
ması 189

George S. Pappas 39

gerçeklik 198

gereklilik ilişkileri 141

gereksiz ahlaki kötülükler 177

gereksiz doğal kötülükler 177

gereksiz kötülük 16, 17, 38, 40,
41, 42, 44, 45, 46, 47, 98,
99, 122, 134, 161, 162,
163, 164, 165, 167, 172,
173, 174, 175, 176, 177,
179, 198, 200, 206, 207

gizem 102, 120, 121, 122, 124

güç 40

günah 13, 28

H

haklı gerekçe 212

Hasker 99, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 169, 170, 171,
172, 173, 175, 176, 177,
178, 179, 207, 208, 215,
216

Havva 28

her şeye gücü yeten 7, 9, 10, 16,
17, 19, 20, 28, 36, 40, 42,
47, 48, 49, 53, 54, 55, 56,
58, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 70, 71, 80, 84, 85,
88, 90, 94, 95, 101, 104,
105, 124, 125, 127, 129,
132, 164, 181, 182, 187,
192, 198, 212

her şeyi bilen 7, 10, 17, 19, 28,
36, 42, 47, 49, 50, 51, 53,
54, 55, 56, 58, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 70, 71,
72, 84, 85, 86, 88, 90, 94,
101, 102, 104, 105, 113,
124, 125, 127, 129, 131,
133, 164, 212

Hick 25

hisli varlıklar 194, 196, 208

Hristiyanlık 10, 11, 114, 151

Hume 18, 19

İ

İbn Sina 27

ihtimal 211

ilahi aldatma 153

ilahi basitlik 120

ilahi gizlilik 12, 119

ilahi sessizlik 144, 145, 147, 148

ilahi sır 120, 122, 129
 imkânsız 44
 insanın olgunlaşması 25
 insanın özgür iradesi 23, 25, 44
 insanın yaratılma süreci 24
 Irenaeus 23, 24, 25
 İslam 10, 11, 114, 129, 151
 İsyan 21
 iyi aile analojisi 117, 144
 iyiliğin yokluğu 13, 23, 27, 28
 iyilik 40, 55, 56, 64, 66, 67, 68,
 69, 74, 80, 82, 86, 95,
 108, 116, 117, 119, 125,
 141, 144, 145, 147, 169,
 194
 iyimserci teodise 23
 ızdırap 12, 13, 14, 15, 19, 21,
 29, 48, 51, 54, 55, 58, 59,
 62, 73, 91, 105, 108, 109,
 116, 122, 128, 144, 146,
 156, 157, 169, 171, 175,
 187, 190, 193, 194, 195,
 196, 198, 199, 200, 201,
 202, 203, 204, 208, 209

J

James W. Cornman 39

K

kaos 32
 karakter geliştirme 26
 Karamazov Kardeşler 21
 Keith Lehrer 39
 kemalin yokluğu 27
 keyfi 186, 191
 korkudan dolayı Tanrı'ya inan-
 ma 25

kötülüğün doğası 28
 kötürüm kalma 182, 189

L

Leibniz 15, 23, 29, 30
 Lizbon depremi 14

M

Mackie 19, 20, 125
 Makul Epistemik Erişim Şartı
 103, 106
 Maniheizm 26
 mantıksal kötülük problemi 7,
 8, 9, 21, 39
 mantıksal pozitivizm 12
 Mark Piper 156
 materyalizm 12
 metafiziksel düalizm 26
 metafiziksel kötülük 15
 Michael Peterson 162
 minimum dehşet sayısı 191
 minimum kötülük miktarı 193,
 200, 203
 motivasyon 177
 mucize 155
 muharref kanıt 138
 muhtemel iyilikler 141
 muhtemel kötülükler 141
 mümkün dünyaların en iyisi 23,
 29, 30
 mutlak hükümlanlık 42
 mutlak iyi 9, 10, 11, 16, 17, 19,
 20, 40, 42, 47, 50, 56, 58,
 60, 61, 62, 63, 70, 71, 72,
 84, 85, 88, 164
 mutlak iyilik 7, 67, 114, 167

N

natüralizm 12
negatif ateizm 11
Noseeum 115

O-Ö

O'Connor 154
olgunlaşma 24
özgür irade 28, 34, 35, 36, 37, 43,
45, 46, 125, 165, 181, 183,
186, 187, 189, 192, 193
özgür irade savunması 36
özgür irade teodisesi 23, 124
özgürlük 25, 35, 36, 125, 179,
207
özünde kötü 48

P

panenteistler 32
Peter Hare 16, 39, 40
Peterson 42, 43, 44, 45, 162,
165, 167, 172, 175
Philo 18, 19
Pike 19
Piper 156, 157, 159
Plantinga 34, 35, 36, 43, 46, 99,
101, 102, 125, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139
pozitif ateizm 11
pozitivizm 12

R

rasyonel 54
reddiye 37, 98, 103, 120, 155
ruh geliştirme teodisesi 23
ruh-geliştirme 25, 26, 124

S-Ş

saçmaya indirgenme 186
Safdililik İlkesi 106
savunma 34
Scott Sehon 157
Sehon 158, 159
sentient 170
sınırlı bilgi 57
sınırlı bir tanrı anlayışı 23
sınırlı teizm 10
sonuçsalıcı 169
standart teizm 111, 113, 154,
160
Stephen J. Wykstra 99, 103
Stump 167, 168, 169, 170, 171,
172
şüpheli teizm 57, 98, 100, 101,
102, 140, 141, 142, 146,
148, 150, 152, 153, 154,
155, 158, 159, 178, 214,
216
süreç felsefesi 31, 32
süreç teodisesi 23, 31, 33
süreç teolojisi 32
Swinburne 55, 105
T
Tanrı inancı 46, 109
Tanrı'nın gücü 31
Tanrı'nın iyiliği 23
Tanrı'nın kötülüklere izin ver-
mesi 64, 66, 97, 118, 134
Tanrı'nın maksadı 58
Tanrı'nın mutlak sıfatları 9, 161
Tanrı'nın planları 132, 174, 175,
191, 192, 208

Tanrı'nın sıfatları 7, 10, 17, 19,
21, 33, 41, 115, 151, 192,
211, 212

Tanrı'nın var olmadığına inan-
mak 11, 112

Tanrı'nın varlığı 7, 9, 12, 17,
18, 21, 23, 38, 39, 45, 46,
63, 73, 74, 79, 83, 87, 88,
89, 93, 94, 95, 96, 98, 99,
103, 137, 138, 140, 160,
161, 162, 164, 182, 197,
206, 207, 208, 210, 211,
213, 215, 216

Tanrı'nın varlığına inanmamak
11

Tanrı'nın varlığını reddetmek 21

Tanrı'nın varlığını yadsıma 29,
37, 109, 151, 165

Tanrı'nın varlığını yok saymak
21

Tanrı'nın yokluğu 18, 83

Tanrı'ya inanmama 11

Tanrı'yı sevmeyi seçme 25

teistik hikâyeler 179

teizm 10, 11, 12, 42, 83, 98, 100,
101, 102, 104, 109, 111,
113, 130, 141, 142, 146,
148, 150, 151, 152, 153,
154, 156, 158, 159, 160,
176, 177, 179, 207, 214,
216, 217

teizmin tanrı anlayışı 12

teolojik öncül 161

V

vahiy 151, 154, 155, 160

van Inwagen 99, 162, 163, 179,
180, 181, 182, 183, 184,
186, 187, 188, 189, 190,
191, 192, 193, 194, 195,
196, 197, 198, 199, 200,
201, 202, 203, 205, 206,
208, 209, 210

varlıktaki kusurluluk 15

varoluşsal kötülük 18, 21, 22

W

William K. Frankena 169

William P. Alston 98, 99, 162

Wykstra 99, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 115,
116, 117, 119, 121, 122,
131, 133, 139

Y

Yahudilik 10, 11, 114, 151

yaratan 159

yaratıcı 10

yavru geyik 51, 55, 57, 59, 60,
62, 70, 177, 193, 198,
199, 209, 212

Z

zorunlu kötülük 15

zorunlu olmayan kötülükler 16

zorunlu şartlar 50

İbrahim Yıldız

Delilci Kötülük Problemi

Bu çalışma, ateizmin temel dayanaklarının başında gelen kötülük meselesinin daha çok çağdaş bir versiyonu olarak değerlendirilebilecek delilci kötülük problemini ele almaktadır. Çalışma delilci kötülük probleminin nasıl temellendirildiğini göstermenin yanı sıra teistlerin bu probleme ilişkin görüşlerini hangi argümanlara dayandırdıklarını ortaya koymaktadır. Kötülük problemi üzerine yapılmış çalışmaların çoğu, delilci kötülük problemini ihmal etmiş, daha çok mantıksal kötülük problemi ve ona karşı geliştirilen savunma ve teodiseler üzerinde yoğunlaşmıştır. Elinizdeki çalışma delilci versiyonu temel kaynaklarını dikkate alarak ayrıntılı bir şekilde incelemekte ve bu alandaki boşluğu doldurmaktadır.

