

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
BİLİM DALI

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE HUME'DAKİ GÖRÜNÜMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖZKAN YILDIZ

ANKARA 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
BİLİM DALI

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE HUME'DAKİ GÖRÜNÜMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖZKAN YILDIZ

Tez Danışmanı

PROF. DR. İŞİL BAYAR BRAVO

ANKARA 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
BİLİM DALI

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE HUME'DAKİ GÖRÜNÜMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Özkan Yıldız

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo

Prof. Dr. Mehmet Ali Dombaycı

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt Gültekin

Tez Savunması Tarihi: 06.06.2022

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo danışmanlığında hazırladığım “Kötülük Problemi ve Hume'daki Görünümü (Ankara.2022)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma süresince bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

06.05.2022

Özkan Yıldız

TEŞEKKÜR

Her şeyden önce, bu çalışmanın her aşamasında engin bilgileriyle bana yol gösterip yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Işıl Bayar BRAVO'ya teşekkürlerimi ve sonsuz şükranlarımı sunmak benim için bir ödevdir. Ayrıca, tezin teknik kısımlarıyla ilgili devamlı bilgisine başvurduğum çalışma arkadaşım Araş. Gör. Tanju TOKA'ya ve çalışmayı tamamlayabilmem için motive edici konuşmalarıyla daha verimli çalışmamı sağlayan Araş. Gör. Ömer GÜRDAL'a ve Araş. Gör. Süleyman SİNİN'e çok teşekkür ediyorum. Son olarak, her zaman yanımda olan, maddi ve manevî desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme, teşekkürü borç bilirim.

Bu çalışmayı, 23. 09. 2021 tarihinde kaybettiğim rehberim, bugüne gelmemin en büyük müsebbibi ve bu yoldaki en büyük destekçim olan annem Sayın Sakine YILDIZ'ın unutulmaz anısına adıyorum.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
GİRİŞ.....	4

BÖLÜM I

1.KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	16
1.1. Teizm ve Kötülük Problemi.....	16
1.2. Ateizm ve Kötülük Problemi.....	19
1.3. Bir Kötülük Türü Olarak Doğal ya da Fizikî Kötülük.....	23
1.4. Ahlaki Kötülük.....	27
1.5. Metafiziksel Kötülük.....	33
1.6. Kötülük Probleminin Türleri.....	36
1.6.1. Varoluşsal Kötülük Problemi.....	36
1.6.2. Mantıksal Kötülük Problemi.....	39
1.6.3. Olasılıkçı Kötülük Problemi.....	45
1.7. Kötülük Problemine Karşı Tanrı Savunması: “ <i>Teodise</i> ”.....	48
1.7.1. “ <i>Teodise</i> ” Kavramı.....	48
1.7.2. Din Felsefesinde Etkili Olan Teodiseler.....	53

BÖLÜM II

2.DAVID HUME’DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	65
--	-----------

2.1. <i>Doğal Din Üstüne Söyleşiler</i> ve Temsil Sorunu.....	65
2.2. Nedensellik Eleştirisi.....	70
2.3. Kozmolojik Delil Eleştirisi.....	76
2.4. Teleolojik Delil Eleştirisi.....	81
2.4.1. Kötülük Sorunu.....	96
2.4.2. Kötülüğe Neden Olan Koşullar.....	103
2.4.2.1. Acı Çekmeye Yatkınlık.....	103
2.4.2.2. Genel Yasalar.....	104
2.4.2.3. Sınırlı Güç ve Yeti Dağıtımı.....	106
2.4.2.4. Özensiz İşçilik.....	108
2.5. Tanrı Anlayışı.....	111
2.6. Kötülük Sorunu Bir Ateizm Kanıtı Olabilir Mi?.....	121
2.7. <i>Doğal Din Üstüne Söyleşiler</i> 'de Kötülük Sorununa Yönelik Çözümler.....	131
SONUÇ.....	137
KAYNAKÇA.....	150
ÖZET.....	157
ABSTRACT.....	159

GİRİŞ

İnsan, hayatı boyunca birçok iyi ve kötü değerle karşılaşır. Kendi yaşamını derinden etkileyen bu değerler neticesinde kendisine şu soruyu sorar: *İyilikleri var edenle kötülükleri meydana getiren aynı varlık mıdır? Yoksa farklı mıdır?* Geçmişte çok eski çağlara dayanan bu soru, yanıtlanması çok zor olan bir sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur: Kötülük Sorunu. Kötülük sorunu, insanlığın başlangıcından günümüze kötülüğü deneyimleyen birçok insanı uğraştırmış, din felsefesinde en uzun geçmişe sahip sorunlardan bir tanesidir (Yasa, 2016b: 9-10). Bunun nedeni ise kötülük olgusunun ilk insanlardan itibaren hayatın içerisinde olması ve insanın doğal yapısı gereği kötülüğe meyilli olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kötülüğün başlangıç tarihi, insanlığın ortaya çıkış zamanına kadar eskiye dayandırılabilir.

Kötülüğün var olması, entelektüel seviyeleri düşük olanlar için herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Zira bu tür insanlar hayatlarını, doğayı, evreni ve bunlarda meydana gelen kötülükleri soruşturmaksızın kabullenmişlerdir. Onlar, kötülük sorununu çözüme kavuşturmak yerine bu problemde kaçmaya çalışırlar. Bu tür kişiler, kötülüğün varlığını kabul ederler ama kötülük hakkında başka herhangi bir fikirleri yoktur, yani kötülüğün nereden kaynaklandığına kafa yormazlar. Ama insanların eğitim düzeyleri arttıkça ve kültürlendikçe hayata karşı bir sorgulama faaliyetine girerler ve çevrelerinde olup bitenlere duyarlı olurlar. Haliyle, yaşamlarında tecrübe ettikleri bunca kötülük üzerine de düşünmeye başlarlar. Zira kendilerini ve yakınlarını derinden etkileyip izler bırakan böyle bir problemin kaynağına ve çözümüne yönelik fikirler üretme ihtiyacı hissederler (Özdemir, 2014: 36).

Bu bağlamda bazıları kötülüğün varlığına dayanarak Tanrı'nın varlığını inkâra kadar gitmiştir. Diğer bir deyişle, kötülük sorunu üzerinden inançsızlığa vararak ateizmi bir çıkış yolu olarak görmüşlerdir. Bazıları ise, kötülüklerle atıfta bulunup Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilinemeyeceğini iddia ederek agnostisizmi¹ benimsemiş; belli bir kesim de sınırlı Tanrı tasavvurunu öne sürerek problemin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Birtakım kişiler ise, kötülükleri, Tanrı'nın insanlara verdiği bir ceza olarak değerlendirmiştir. Onlara göre, Tanrı insanların kötü fiillerinden rahatsızlık duyduğu için, kötülükler aracılığıyla aslında insanlara bir uyarı mesajı göndererek onların doğru yola ulaşmalarını istemektedir. Düşünce tarihinde problemin çözümüne yönelik olarak geliştirilen bu gibi muhtemel çözüm önerilerinden bazıları pek kabul görmezken; bazıları ise çok fazla taraftar toplamıştır.

Din felsefesinin en eski problemlerinden biri olan kötülük sorunu, her dönemde çoğu düşünürün üzerine kafa yorduğu çetrefilli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, kaynaklara göre kötülük problemini felsefi bir sorun olarak öne süren ilk düşünür Epikuros'tur. 18. Yüzyıl Aydınlanma çağında, Epikuros'un ortaya attığı bu problemin hala çözülemediğini düşünen ve problemi felsefenin gündemine getirip deyim yerindeyse din felsefesinde yeniden canlandıran filozof ise David Hume olmuştur.²

¹ 1 Genel olarak, özgül bir alanın kapsamı içine giren şeylerin bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu öne süren yaklaşım ya da görüş. 1869 yılında, Darwinci evrim teorisinin savunucusu ünlü T. H. Huxley tarafından yaratılmış bir terim olarak bilmeme, bilememe hâline işaret eden akım ya da tavır. 2 Daha özel olarak da, pozitivist ya da materyalist öğretilerde karşımıza çıkan nihaî gerçekliğin bilinemez olduğu görüşü. 3 Hepsinden önemlisi, Tanrı'nın varolup olmadığını bilemeyeceğimizi öne süren öğretisi. Bkz. Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, 2005, s. 281.

² Epikuros'un kötülük üzerine bu soruşturmasından sonra özellikle Orta Çağ İslam ve Hristiyan düşüncelerinde de kötülük probleminin gündeme geldiğini görebilmekteyiz. Ancak gerek İslam filozoflarının gerekse de Hristiyan düşünürlerin ve din adamlarının kötülük problemini Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu bağlamında ele aldıkları söylenemez. Onlara göre, kötülük problemi çözüme kavuşturulabilecek bir problem olduğu için en nihayetinde bir problem olarak bile görülmez. Bu bağlamda, bazı filozoflar kötülüğün bir töz değil, ilinek olduğunu ya da kötülüklerin iyiliklere oranla çok daha az olduğunu söyleyerek problemin üstesinden gelmeye çalışmışlar; bazıları ise âlemin genel nizamı için Tanrı'nın kötülüklerle zorunlu olarak izin verdiğini söylemişlerdir. Birtakım Hristiyan felsefeciler ise problemi "İlk Günah" öğretisiyle aşmaya çalışmışlardır. Bu nedenle Hume'a kadar hiçbir filozofun kötülük problemini Tanrı'nın varlığı ve sıfatları bağlamında tartıştığı söylenemez. Bu durum göz önünde bulundurulduğu için bu çalışmada kötülük problemi doğrudan Hume özelinde ele alındı.

Din felsefesinde Hume'un kötülük problemine bakışı gündeme geldiğinde literatürde birbirine karşıt olan yorumların varlığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, Hume'un kötülük problemini bir ateizm kanıtı ya da bir inanç sorunu olarak öne sürdüğünü iddia ederken (Warburton, 1996: 242); bazıları ise, Tanrı'nın sıfatlarını sınırlandırarak çözmeye çalıştığını söylemişlerdir (Tweyman, 1987: 79). Onlara göre, kötülük probleminin üstesinden ancak Tanrı'nın sınırlı olduğu kabul edilerek gelinebilir. Dolayısıyla, Hume'un kötülük sorununa bakış açısı söz konusu olunca ortak bir yorumun olmadığı aşikârdır. Bu bağlamda, yorumcular arasındaki bu fikir ayrılıkları, Hume'un Tanrı anlayışı konusunda birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü belirtildiği gibi, birçok yorumcu Hume'un kötülük problemine bakışını farklı yorumlayarak filozofun Tanrı'nın var olup olmadığı ve sıfatları konusundaki görüşleri hakkında birbirlerinden farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Ayrıca, bu çalışmalarda Hume'un Tanrı anlayışının ve kötülük problemine bakışının, filozofun bilgi teorisindeki düşünceleri ışığında yorumlanması gerektiğine değinilmemiştir. Hâlbuki Hume'un eserlerini dikkatlice okuyan bir araştırmacı, filozofun Tanrı'nın varlığı, kötülük problemi vb. meseleler hakkındaki düşüncelerini bilgi anlayışı bağlamında açıklayıp temellendirmeye çalıştığını rahatlıkla anlayabilir. Bu nedenle, bu çalışmada Hume'un Tanrı kavramına nasıl baktığı ve kötülük problemini yorumlama biçimi büyük oranda bilgi teorisindeki görüşleri perspektifinden değerlendirilecektir. Ayrıca, Hume'un Tanrı, din ve kötülük problemi gibi konuları ele aldığı iki temel eseri olan *Dinin Doğal Tarihi* ve *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserlerinden, Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda, birbirine karşıt olan ifadelerinin olduğunu çıkarabiliyoruz. Hume üzerine yapılan bu çalışmalarda, filozofun ifadelerinin iç tutarlılığına aykırı olan bu durumun nasıl değerlendirilmesi gerektiği de kanaatimizce doğru yorumlanamamıştır. Nitekim bu konu üzerine yeniden bir çalışma yapma ihtiyacı hissetmemizin nedenlerinden biri de budur.

Bu çalışmada Hume yorumcuları arasındaki ihtilaflar da göz önünde bulundurularak filozofun ateist mi, agnostik mi yoksa teist mi olduğu sorunsalı cevaplanacak ve kötülük sorununu ateizm kanıtı ya da bir inanç problemi olarak kullanıp kullanmadığı açıklığa kavuşturulacaktır. Böylelikle bu tür bir çalışmanın bu konu üzerine daha sonradan yapılacak araştırmalara da katkı sağlayacağını söyleyebiliriz.

Çalışmanın ilk bölümünde kötülük problemini felsefi açıdan ele almak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, ilk önce teizmin ve ateizmin probleme bakışı, yorumcuların görüşleri de göz önünde bulundurularak irdelenecektir. Devamında doğal, ahlaki ve metafiziksel olarak üçe ayrılan kötülük türleri, örnekler üzerinden açıklanarak felsefe tarihinde ilk defa Leibniz tarafından ortaya atılan “*metafiziksel kötülük*” kavramının neden kötülüğün bir türü olarak kabul edilmesi gerektiği temellendirilecektir. Yine bu bölümde, kötülük probleminin türleri bağlamında, kötülük problemini mantıksal bir sorun olarak gören mantıksal kötülük problemi; dünyadaki kötülüklerin fazlalığına ve gereksizliğine dikkat çeken olasılıkçı kötülük problemi ve problemin hakiki yaşam yönüyle ilişkisine yoğunlaşan varoluşsal kötülük problemi, edebi eserlerden de örnekler verilerek ele alınacaktır. Bu bölümün son kısmında ise, kötülük problemine karşı ileri sürülen çözüm önerilerinden *savunma* ve *teodise*'nin ne olduğu, birbirlerinden hangi noktalarda ayrıldıkları açıklanacak ve felsefe tarihindeki belli başlı teodise yaklaşımları Irenaeus, Augustinus ve Leibniz örnekleri üzerinden ele alınarak kötülük probleminin hangi oranda çözülebileceğine yönelik fikir sahibi olunmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde kötülük problemi Hume'un eserleri bağlamında okunacaktır. Buna göre, Hume kötülük sorununu *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinin X. ve XI. bölümlerinde bütün yönleriyle irdelemektedir. Ancak Hume bu eserini

Philo, Demea ve Cleanthes adındaki üç hayali karakterin ağızından diyalog formunda yazdığı için, bu karakterlerden hangisinin Hume’u temsil ettiğinin belirlenmesi filozofun kötülük problemi üzerine düşüncelerinin doğru yorumlanabilmesi için son derece önem arz etmektedir. Bu nedenle, öncelikle Hume’u kimin temsil ettiği sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır. Hume, *Söyleşiler*’de Cleanthes’in teleolojik ya da tasarım argümanını eleştirirken kötülük sorunundan destek almaktadır. Diğer bir ifadeyle, kötülük sorununu, tasarım argümanı eleştirisini güçlendirmek için bir kanıt olarak ileri sürmüştür. Bu nedenle kötülük sorunundan önce Hume’un teleolojik delil eleştirisine değinilecektir. Ancak, Hume’un teleolojik delil eleştirisine kozmolojik delile ve nedenselliğe yönelik eleştirileri arasında sıkı bir ilişki olduğu için sırasıyla nedensellik ve kozmolojik delil eleştirisine kısaca göz atılacaktır. Hume *Söyleşiler*’de insanların maruz kaldığı kötülükleri fiziki, ahlaki, biyolojik ve psikolojik bakımdan bütün yönleriyle serimleyerek aslında mevcut haliyle bu dünyanın insan yaşamına mutluluktan çok acı ve ıstırap verdiğini ve buna dayanarak dünyanın “*mümkün dünyaların en kötüsü*” olduğunu anlatmaya çalışır. Bu bağlamda, çalışmada Hume’un üzerinde durduğu bütün bu kötülük türleri örnekler üzerinden ayrıntılı olarak açıklanarak Hume’a göre bütün bu kötülüklerin dayandığı koşulların neler olduğuna değinilecektir.

Ayrıca, bu bölümde Hume yorumcularının görüşleri de dikkate alınarak, filozofun Tanrı anlayışı bağlamında kötülük sorununun nasıl yorumlanması gerektiği konusu tartışılacak ve böylece tezin ana sorusuna yanıt aranmaya çalışılacaktır. Buna göre, önce Hume’un bilgi teorisi bağlamında Tanrı kavramına nasıl baktığı çözümlenecek ve filozofun teizm, ateizm ve agnostisizmden hangisine daha yakın olduğu belirlenerek; Hume’da kötülük probleminin ateizme gidiş yolu olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı tartışılacaktır. Nitekim belirtildiği gibi, çalışmanın amacı da bu konunun

aydınlatılmasıdır. En sonunda ise, *Söyleşiler*'deki hayali karakterlerin kötülük probleminin çözümüyle ilgili önerilerine yer verilerek çalışma sonlandırılacaktır.

Bu çalışmada yöntem olarak, çoğunlukla kötülük problemi konusundaki görüşleriyle öne çıkan bazı düşünürlerin ve araştırmacıların metinlerinin ve Hume'un eserlerinin merkeze alınması ve onların birbiriyle ilişkilendirilmesi hedeflenmektedir. Bu bağlamda, doğrudan alıntılar daha ziyade Hume'un eserlerinden yapılacaktır. Türkçe ve yabancı ikincil kaynaklara ise Hume'un metinlerinden hareketle yapılacak yorumları kıyaslamak için çoğunlukla dipnotlarla başvurulacaktır. Bu sayede çalışmada ele alınan konuların daha doğru anlaşılacağı öngörülmektedir.

'Kötü' sözcüğü *Felsefe Terimleri Sözlük*'ünde ya "Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey; istencin yasaya uygun bir biçimde karşı gelmeye ve elinden geldiğince değiştirmeye hakkı olduğu her şey" (Akarsu, 2019: 120) ya da "Ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey" (Akarsu, 2019: 120) olarak tanımlanmıştır. Kötülük ise, yine felsefe sözlüğünde "*Genel olarak*, doğadan gelen, ya da bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şey" (Cevizci, 2000: 203) olarak ifade edilir.

Kötülüğün ne olduğuna yönelik bir fikir birliği olmamış, birbirinden farklı tanımlar ileri sürülmüştür. Bazıları, kötülüğü '*faydasız*', '*hoş olmayan*', '*istenmeyen eylem*' şeklinde ifade ederken; bazıları ise, '*ıstırap*', '*keder*', '*üzüntü*', '*cehalet*', '*adil olmayan durum*' diye tasavvur etmiştir. Örneğin Sokrates-Platon, kötülüğü "*bilgisizlik*" olarak düşünürken; Aristippos kötülüğü, '*biricik ıstırap*' olarak tanımlamıştır (Yasa, 2016b: 18). Ancak kötülük kavramı üzerine yapılan birbirinden farklı bu tanımlardan

Aristippos'un açıklaması daha doyurucu görünmektedir. Çünkü kavramın Latince kökeni 'malum' sözcüğü, Aristippos'un tanımına daha uygun düşmektedir. Nitekim Aristippos'un tanımındaki 'biricik ıstırap' ifadesi, 'malum' sözcüğünün içeriğindeki 'dert', 'bela', 'keder', 'hüzün' vb. canlı varlıkları rahatsız eden durumları da kapsamaktadır (Yasa, 2016b: 18). Dolayısıyla kötülük kavramı için Aristippos'un tanımının daha kapsamlı ve makul olduğu söylenebilir.

Yaygın kaniya göre, "kötü" sözcüğü Türkçe kökenlidir. Etimolojik çalışmalar "kötü" sözcüğünün kökeninin Türkçe olduğundan hiç şüphe edilmediğini göstermektedir. Bunun en önemli kanıtı da *Divanu Lügati't-Türk* sözlüğüdür. Çünkü "Kötü" sözcüğünün kökeniyle ilgili görüşlerin hemfikir oldukları nokta, sözcüğün 11. Yüzyıl'dan yani *Divanu Lügati't-Türk*'ten itibaren kaydedilmiş olduğu düşüncesidir. Ancak etimolojik araştırmaların sözcüğün ilk çıkış yeri olarak gösterdikleri *Divanu Lügati't-Türk*'e bakıldığında ise, "kötü" sözcüğüyle ilgili hiçbir şekle rastlanmamaktadır. *Divanu Lügati't-Türk*'te geçtiği söylenen şekillerin aslında ses ve anlam bakımından Türkçe "kötü" sözcüğüyle bağdaşmayan öğeler olduğu saptanmıştır. Dahası Türkçe yazı dilinde "kötü" sözcüğünün görülmesi 15. Yüzyıl gibi oldukça geç bir tarihtir. Belli başlı Türk dillerinde ve lehçelerinde de "kötü" sözcüğüyle ilişkili hiçbir şekil bulunmamaktadır. Tamamıyla Türkiye Türkçesine özgü ve kısmen yeni olan "kötü" sözcüğünün bu özellikleri onun yabancı kökenli olduğu iddiasını güçlendirmektedir (Gelir, 2019: 83). Bu nedenle, dilimizdeki "kötü" sözcüğünün bir alıntı olduğunu kabul etmek son derece akla yatkındır.

"Kötülük" kavramının, Arap lügatindeki tam karşılığı ise, *sü* ve *şerr* kavramlarıdır. Etimolojik olarak *şerare* masdarından gelen *şerr*, sü' kelimesinden daha

kapsamlıdır. Çünkü lügatlerde şerr, *sü'*, *fesâd* ve *zulüm* kavramlarıyla karşılanmaktadır. Çoğulu ise “*şürûr*” ve “*eşrâr*” şeklindedir” (Özdemir, 2014: 12). Kötülük yapan kişiler de “*şirrîr*” olarak adlandırılır. Sözlükte şerr, kötü kimselerin eylemleri manasına gelmektedir. Bu manasıyla da iyinin karşısında yer almaktadır. Örneğin Sokrates’e göre evrendeki var olan her şey, ya iyi ya kötü veya ne iyi ne de kötüdür. O, sağlık, sıhhat, zenginlik, şöhret gibi şeyleri iyi, bunların karşıtlarını ise kötü olarak adlandırır. Ona göre, gezmek, yürümek, yatmak gibi günlük yaptığımız sıradan eylemler de iyi veya kötü olarak nitelendirilemez (Özdemir, 2014: 12-14).

Sözlükteki anlamını bir tarafa bırakırsak kötülüğü insanlara ve diğer canlılara zarar veren herhangi bir durum olarak ifade edebiliriz. Kötülük, insanlara acı ve ıstırap verir. Acıdan kastedilen insanın vücudunda hissettiği sıkıntı ve problemler, ıstırap ise ruhsal olarak yaşanan huzursuzluk hissidir (Yaran, 2017: 130). “Kısacası, kötülük; iyinin karşıtı olan, beğenilmemeye ve kınanmaya konu olan; hür iradenin reddettiği ve kendisinden kurtulmaya çalıştığı her şeydir” (Özdemir, 2014: 15).

Kötülük problemi ise, “Tanrı tarafından yaratılmış olduğu kabul edilen dünyamızda var olduğu ve Tanrı’nın varoluşuna ya da en azından temel özelliklerine zarar verdiği veya gölge düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgili problem; dünyadaki kötülüklerin varoluşunun her şeyi bilen, kâdiri mutlak ve iyi bir Tanrı’nın varoluşuna inanmayı güçleştirmesi durumu” (Cevizci, 2000: 203) olarak tanımlanabilir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, kötülük sorunu en basit biçimiyle şöyle açıklanabilir: *Tanrı, her şeye gücü yetendir. Tanrı, tamamıyla iyidir. Ama yine de kötülük vardır.* Bu üç yargı arasında bir çelişki var gibi görünmektedir. Bunlardan herhangi ikisi doğru kabul edilirse, üçüncüsü yanlış olur (Mackie, 1964: 47). Bu üç yargı ayrı ayrı ele alındığında bir teist

bunların doğruluğunu onaylayabilir. Önermelerin kendi içlerinde doğru olduğuna bir itirazda bulunmaz. Ona göre problem, bu üç yargı bir arada ele alındığında ortaya çıkmaktadır (Özdemir, 2014: 42). Başka bir ifadeyle, Tanrı mutlak manada güçlüyse evrende neden kötülük vardır. Yoksa O, güçsüz mü? Eğer güçlü ise evrende kötülük de tecrübe edildiğine göre acaba kötü niyetli midir? Hem güçlü hem de iyi niyetli ise dünyada neden bu kadar çok kötülük vardır? Kötülük probleminin en basit ifadesi bu şekildedir.

Daha önce de değinildiği gibi, bazı insanlar kötülük sorununa dayanarak Tanrı'nın bazı niteliklerini kabul etmemiş (McCloskey, 1964: 84; Manafov, 2019: 42) bazıları ise problemi gerekçe göstererek, Tanrı'yı reddetmeye kadar gitmişlerdir (Plantinga, 2002: 59-61; Manafov, 2019: 42). Dolayısıyla kötülük sorunu söz konusu olunca her zaman Tanrı'nın inkârı söz konusu olmamış, sadece teizmin geleneksel Tanrı anlayışının sıfatlarını kabul etmeyenler de olmuştur. Nitekim Mehmet Aydın'ın da ifade ettiği gibi, kötülük sorununun bize ifade ettiği şey, Tanrı'nın ilim, kudret gibi niteliklerini aynı oranda savunamayacağımızdır. Bunu savunmaya kalkan tesitler çelişki içerisine düşmektedir (Aydın, 2019: 159).

Çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak işleneceği gibi, kötülük sorunuyla ilgili Epikuros'un sorgulamasını Hume, *Söyleşiler*'inde şu şekilde ifade etmektedir: "Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?" (Hume, 2019b: 231). Erken dönem Hristiyan yazar Lactantius, bu soruları daha detaylıca şöyle ifade etmektedir:

“Tanrı ya kötülükleri önlemek istiyor ama önleyemiyor; yahut önleyebiliyor ama önlemek istemiyor; ya da hem önlemek istemiyor, hem de önleyemiyor; veya hem önlemek istiyor, hem de önleyebiliyor. Önlemek istiyor da önleyemiyorsa, güçsüzdür O. Bu durum Tanrı düşüncesi ile bağdaşmaz. Önleyebiliyor da önlemek istemiyorsa, kıskançtır O. Bu durum da tanrılığa yakışmaz. Hem önlemek istemiyor hem de önleyemiyorsa hem güçsüz hem de kıskançtır O. O halde Tanrı değildir O. Hem önlemek istiyor hem de gücü yetiyorsa, gerçekte tanrılığa yakışan biricik hal de budur işte; ama nasıl oldu da bu kadar kötülük var oldu; Tanrı kötülükleri niçin ortadan kaldırmıyor” (Ormsby, 1984: 62; aktaran Yasa, 2016b: 29).

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, kötülük sorunu, Lactantius’a göre de önemli bir problem olarak görünmektedir. Ayrıca, değinildiği gibi, Epikuros’un yüzyıllar önce dile getirdiği problemi Hume, 18. Yüzyılda felsefede yeniden canlandırmıştır. Hume’a göre, Epikuros’un zamanından beri bu problemin çözümü için birçok alternatif ileri sürülmüş ancak bunların hiçbiri tatmin edici olmamıştır. Bu durum, kötülük sorununun geçmişten günümüze hiçbir zaman önemini yitirmediğini göstermektedir. Hume, *Söyleşiler*’de Philo, Demea ve Cleanthes gibi üç hayali karakter üzerinden kötülük sorununu daha detaylıca ele almış ve kötülükle ilgili kendi sorgulamasını şu şekilde ortaya koymuştur: “...bu, hiç de bizim sonsuz erk, sonsuz bilgelik ve sonsuz iyilikten beklediğimiz şey değildir. Dünyada çaresizlik (hiç olmaması gerekirken) neden var? Besbelli, rastlantıdan ötürü değil. Öyleyse, bir nedenden, Tanrısal Varlığın niyetinden mi ötürü? Oysa, o kesinlikle iyicildir. Niyetine aykırı olarak mı var? Oysa o tümerklidir [kâdir-i mutlaktır]” (Hume, 2019: 234).³

³ Görüldüğü gibi Hume, Epikuros’un kötülükle ilgili sorularını farklı şekilde yeniden ele almaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Hume’un kötülük sorununu tartışmakla neyi hedeflediği konusunda Hume yorumcuları arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada bu konuya açıklık getirmek hedeflenmektedir. Nitekim çalışmanın ana sorunsalını da bu konu oluşturmaktadır. Bu nedenle, çalışmanın ikinci bölümünde Hume’un kötülüğü hangi amaçla ele aldığı ayrıntılı olarak işlenecektir. Şimdilik burada Hume’un sadece kötülük problemiyle ilgili soruları ortaya konuldu.

Kötülük sorunu ile meşgul olan çağdaş düşünürler de problemi esasında Epikuros'un ortaya attığı, Lactantius'un sürdürdüğü ve Hume'un genişlettiği geleneksel biçimiyle irdelemişlerdir. Bu nedenle, birtakım farklılıklar haricinde kötülük sorununa yaklaşım bakımından problemi ortaya atan İlk Çağ filozoflarıyla çağdaş düşünürler arasında bir fark olduğu söylenemez. Her iki felsefede de kötülük sorunu, iki evrede incelenmiştir: İlkinde Tanrı'yla ilgili öne sürülen yargıların kötülük sorunuyla hangi oranda uzlaştığı aydınlatılmaya çalışılmış, ikincisinde ise kötülüğün niçin var olduğu sorusuna akli veriler çerçevesinde yanıt aranmıştır (Yasa, 2016b: 26).

Ancak her ne kadar kötülük sorunu üzerine kafa yoran ilk filozoflarla çağdaş düşünürler arasında pek bir farkın olmadığı kabul edilse de, kötülük sorununun çözümü söz konusu olunca, daha özelden geleneksel ve güncel olmak üzere iki farklı yaklaşımın olduğu söylenebilir. Geleneksel yaklaşım, problemin arka planında çoğunlukla Tanrı tasavvuruna yer vermekteyken; güncel yaklaşım problemin çözümü noktasında Tanrı tasavvuruna ilaveten insanın seçimi, iyi davranışa eğilimi, güzeli isteme gibi kavramlara yer verir (Yasa, 2016a: 109). “Daha açık konuşmak gerekirse, yeni ya da güncel kötülük sorunu tartışması, kötülükleri anlamada ve çözüm üretmede metafizik, teolojik, etik, estetik ve antropolojik verilerden alınacak bir güçle kötülüğün neden var olduğunu anlamaya doğru daha etkin bir yol katedilebileceği kanısına işaret eder” (Yasa, 2016a: 109). Bu bağlamda, kötülük sorunu üzerine güncel yaklaşımın, problemin çözümüne yönelik çok yönlü bir bakış açısıyla yaklaştığı söylenebilir. Güncel yaklaşım probleme, bütün insanlığın problemi olarak bakmaktadır. Nitekim insanın, özgür iradesiyle eylemlerinde diğer insanları hesaba katmadan sadece kendini düşünerek kararlar vermesi sonucunda, kendisiyle diğer insanlar arasında birtakım problemler ortaya çıkabilmektedir (Yasa, 2016a: 109). Bu tür problemler de, insanın doğası gereği genellikle kendini düşünen, bencil bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, ileride de ele alınacağı

gibi, insanın bu doğal eğilimi büyük oranda ahlaki kötülüklerin de kaynağını oluşturmaktadır.

Genel olarak kötülük sorununun çözümü gündeme gelince bazıları, kötülüğün gerçekliğini yadsıyarak sorunun farkında değilmişçesine davranmış, bazıları ise kötülüğü sadece iyiliğin yokluğu olarak tanımlamışlardır (McCloskey, 1964: 65). Kimileri de belli oranda var olan kötülüklerin âlemdeki estetik düzeni tamamladığını iddia etmişlerdir. Problemin çözümüne yönelik başat olarak kabul edilen başka bir yaklaşım tarzı da var olan her şeyin karşıtı ile anlamlı olduğu ve bilinebileceği dolayısıyla da iyiliklerin var olabilmesi için mantıki açıdan kötülüklerin de zorunlu olarak bulunması gerektiği yönündedir (Plantinga, 2002: 10; Taylan, 2015: 171). Ancak en nihayetinde kötülük problemi üzerine öne sürülen düşüncelerle tartışmalı iki sonuca ulaşılmıştır: 1. Kötülüğün varlığı, Tanrı'nın olmadığı anlamına gelen, ateizme ulaşmamıza neden olur (Plantinga, 2002: 7; Yasa, 2015a: 30). 2. Kötülük, Tanrı'nın evreni meydana getirip gerekli enerjiyi aktardıktan sonra artık onun idaresine karışmadığını savunan deizmi haklı kılmıştır (Yasa, 2015a: 30).

BÖLÜM I

1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. Teizm ve Kötülük Problemi

Kötülük sorununun bir Tanrı inancına sahip olan teistleri diğer insanlardan daha çok meşgul ettiği söylenebilir. Çünkü inançlarının zarar görmemesi, inandıkları Tanrı'ya olan güvenlerinin zayıflamaması için bu soruna yanıt araması gereken öncelikle teistlerdir (Avcı ve diğerleri, 2018: 20). Gerçekten de bir taraftan kötülük gerçeğiyle diğer taraftan mükemmel ve gücü her şeye yeten bir Tanrı inancı arasındaki çelişki herkesten önce teistler için bir problem teşkil etmektedir (McCloskey, 1964: 61). Birçok filozof da kötülüğün varlığının teist için bir zorluk oluşturduğuna inanır (Plantinga, 1975: 115-16; Plantinga, 2002: 7).⁴ Hatta bazıları, iyi ve mutlak güçlü bir Tanrı'ya rağmen kötülüklerin neden hala var olduğu sorunsalını çözmeden kimsenin yaratıcıya inanmaya hakkı olmadığını ifade eder (Peterson ve diğerleri, 2020: 276). Ayrıca kötülük sorunu, Tanrı'nın var oluşunu kanıtlamak amacıyla teolojide kullanılan nizam ve gaye delilinin de önündeki en büyük engel gibi görünmektedir.⁵ Bir teist, kötülük sorununu çözdüğü oranda Tanrı'nın var oluşunu kanıtlamak için bu delili kullanabilir (Haklı, 2002: 196). Gerçekten de Epikuros'tan beri kötülüğün bir problem olarak ortaya atılması, ateizmin lehine olmaktan ziyade, teizmin aleyhine olduğu söylenebilir. Zira dünyadaki bunca kötülüğe karşı ateistler, haklı olarak teistlerden makul bir açıklama beklemektedir. Bu nedenle kötülük problemi söz konusu olunca hücum pozisyonunda olan ateistler, savunma durumunda olan ise teistlerdir. Ancak, nasıl ki teistlerden mantıklı bir açıklama beklemek

⁴ Ayrıca bkz. Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press: New York, 1978, s.164-65.

⁵ Nitekim çalışmada detaylı olarak anlatılacağı gibi, Hume da bu delile yönelik en şiddetli eleştirilerini kötülük sorunu üzerinden yapmaktadır.

doğru bir yaklaşım ise, yalnızca kötülüklerin varlığına dayanarak bir Tanrı'nın olamayacağını iddia edip ateistlere yaklaşmak da hatalı bir yaklaşımdır.

Aslında her ne kadar uzlaşmaz gibi gözükseler de teizm ve ateizm, sınırlı Tanrı fikri söz konusu olunca belli bir noktaya kadar anlaşmaya varmaktadır. Ayrıca her ikisi de kötülüğün felsefi bir problem olarak var olduğunu kabul ederler. (Yasa, 2015b: 61). Ancak "...kötülüğün varlığı teist açısından merak ve anlama sorunu iken; ateist açısından meydan okuma ve itiraz sorunu olmaktadır" (Demirtaş, 2020: 160).

"Fakat şu da bir gerçek ki, kötülük probleminin kendisi de bir problemdir. Başka bir deyişle ortada bir "kötülük problemi" vardır. Teist, böyle bir problemin varlığını kabul etmekle beraber onun ne Tanrının varlığına ne de O'nun iyiliğine olan inancını sarsacak güçte olduğuna inanır. "Kötülük vardır" ile "Tanrı yoktur" veya "Tanrı iyi değildir" arasında, (...), doğrudan bir ilişki kurmak mümkün görünmemektedir. Kötülüğün varlığı, teizmin inkârı için yeterli bir kanıt olmak şöyle dursun, teistik dinlerin bir tür "varlık şartı" (raison d'etre) olmaktadır. Çünkü bu dinler, insanı kötülükten çıkarıp "doğru yola" iletmek için var olduklarını söylerler. Eğer dünyada hiçbir kötülük olmasaydı onların varlığına da gerek kalmazdı. Bu bakımdan kötülük problemi teizmin aleyhine kullanılabilirdi kadar lehinde de pekâlâ kullanılabilir" (Aydın, 1991: 186-87).

Nitekim insanlık tarihine bakıldığında semavi dinler her türlü ahlaki değerin çöktüğü, toplumsal bozulmaların, yozlaşmaların meydana geldiği dönemlerde gönderilmiştir. Dolayısıyla genel olarak dinlerin ortaya çıkış sebebi de ahlaki kötülüğe neden olan insan varlığının kusurlu, sınırlı ya da metafiziksel olarak eksik olmasına bağlanabilir.

Genel olarak teistler, kötülük probleminin temelini oluşturan yargılar arasında tutarsızlığın olmadığını iddia etmektedirler. Ya da bir tutarsızlık olduğu kabul edilse bile bu, ateistlerin öne sürdükleri gibi kuvvetli değildir (Yasa, 2016b: 35). Örneğin çağdaş

düşünürlerden Nelson Pike, 1- *Dünya kötülüklerle doludur*, 2- *Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı vardır* ve 3- *Tanrı kusursuz olarak iyidir* argümanının ateistlerin iddia ettikleri oranda bir kötülük problemi oluşturmadığını ifade etmektedir. Çünkü Ona göre, Tanrı'nın kusursuz olarak iyi olduğunun iddia edilmesinden kudreti yeterli olsa kötülüğe, çileye engel olurdu yargısı çıkarılamaz (Pike, 1963: 182). Ayrıca Pike de, kötülük problemi söz konusu olunca problemin çözümü noktasında teizmin geleneksel tutumuna bağlı kalarak evrende tecrübe ettiğimiz kötülüklerin sebepsiz olmadığını, Tanrı'nın kötülüklerle müsaade etmesinin makul gerekçeleri olduğunu savunmaktadır (Yasa, 2016b: 37).

Kötülük sorununa iyimser bir bakış açısıyla yaklaşan çağdaş din felsefecilerinden Alvin Plantinga da probleme karşı teistik bakış açısını kabul etmektedir. Plantinga, kötülük problemindeki önermelerle ilgili Pike'nin görüşlerinin daha da ilerisine gitmiş ve bu önermelerin birbiriyle tutarsızlığı hakkında bir delil ortaya koyulmadığını iddia etmiştir (Plantinga, 2002: 62). Ayrıca, ona göre de yeryüzünde deneyimlediğimiz bütün kötülükler belli bir amaca hizmet etmekte ve her birinin evrenin genel düzeninde belli bir yeri vardır (Yasa, 2016b: 37). Görüldüğü gibi gerek Nelson Pike, gerekse de Alvin Plantinga teizmin kötülük sorununu ele alma biçimine paralel olarak kötülükler karşısında iyimser bir tavır takınmaktadırlar. Ayrıca, Hume'un da kötülük sorununu Tanrı'nın varlığıyla uyumlu olarak çözmeye çalıştığını iddia eden yaklaşımlar vardır. Ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi, bu yorumlara göre, Hume kötülük sorununu Tanrı'nın doğal ve manevi niteliklerini sınırlı kabul ederek çözmeye çalışmaktadır. Aksi takdirde, Tanrı'nın zorunlu olarak kötülükleri engellemesi gerekir.⁶

⁶ Bu tür yorumların haklı olup olmadığı Hume'un eserleri bağlamında tartışılacaktır.

Görünürde, belki mutlak kudretli ve iyi bir yaratıcının varlığıyla kötülüklerin bir arada bulunması çelişkili gibi durmaktadır. Ancak bu niteliklere sahip bir yaratıcının, apriori de olsa, kötülüğü ortadan kaldırmak zorunda olduğunun düşünülmesi de mutlak kudretli olmasıyla çelişki oluşturabilir. O zaman mutlak kudretli bir Tanrı'nın âlemdeki kötülükleri ortadan kaldırması gerektiğine inanan birisinin şu gibi sorulara yanıt vermesi gerekmektedir: *Mutlak olarak kudretli bir yaratıcı, her şeyi yapması gereken bir varlık manasına mı gelir? Her zaman iyinin olmasını isteyen ve iyiliği seven bir Tanrı, kötülüğe de müsaade etmişse bu durum hakikaten çelişkili midir? Yoksa kötülüğe müsaade etmesinin haklı gerekçeleri var mıdır? Örneğin, her şeyi yapmaya muktedir olan, iyiliği isteyen ve aynı zamanda kötülüklerle de kendince birtakım sebeplerle müsaade eden bir yaratıcıya inanan bir teist yanlılanabilir mi?* (Çevik, 2003: 26-27). Problemin çözümü noktasında bu gibi sorular karşısında ateistlerin nasıl bir tavır takındığı önemlidir. Bu nedenle, şimdi ateistlerin problemi nasıl ele aldıklarına değinilecektir.

1.2. Ateizm ve Kötülük Problemi

Ateizm, “Yunancada olumsuzluk bildiren *a* önekiyle, Tanrı anlamına gelen *theosun* birleşiminden doğmuş olan ve Tanrı'nın ya da tanrıların varolmadığı inancına dayanan felsefe akımı” (Cevizci, 2000: 33) olarak tanımlanabilir. Ateizm, din felsefesi çerçevesinde iki şekilde incelenir. Bunlardan birincisi teistik delillerin tersinin iddia edilmesi, ikincisi ise kötülük problemidir (Yasa, 2016a: 105). Burada tezin kapsamı gereği yalnızca kötülük sorunuyla ilişkisi bağlamında ele alınacaktır.

Ateizmin çok eski zamanlardan beri en sağlam gerekçesi kötülük sorunudur. Başka bir ifadeyle, kötülük problemi, esasında âlemin düzenliliğine ve amacına yönelik bir eleştiri, Tanrı'nın iyilik ve kudret sıfatlarına karşı bir itiraz olmasına karşın bütün

insanları etkileyen bir yönünün olması hasebiyle geçmişten günümüze ateizmin en kuvvetli nedenidir denilebilir (Yaran, 2017: 127-29). Kısacası insanların tecrübe ettikleri kötülükler ve bu kötülüklerin nedenlerinin açıklanması gerekliliği ateistler için bir savunma yanıtıdır. Bu yönüyle "...kötülük problemi ateistlerin, fikir planında, en büyük dayanaklarından biri olmuştur" (Aydın, 2019: 159). Çünkü Tanrı'nın neden kötülüğe müsaade ettiği konusu gündeme gelince bu noktada bir problemin ortaya çıktığı kesindir. Şayet, teistler bu probleme karşı tatmin edici bir açıklama ileri süremezlerse, bu durumda onların Tanrı inancı rasyonelliğini kaybeder ve ateistlerin de Tanrı'nın varlığını kabul etmeleri için hiçbir sebepleri olamaz (Swinburne, 2001: 86).

Tanrı'nın var oluşunu kabul etmeyen ateistler açısından kötülük sorunu, iyiliklerin yanında kötülüklerin de nedeni olan bir yaratıcıya inanmanın tutarsız olduğunu benimseyen bir zihnin verimidir. Bu zihin, iyilik ve kötülüklerden yalnızca bir tanesini kabul etmemiz durumunda diğerinin hükmünü yitireceğini iddia etmiş, gözlemsel ve deneysel yollarla kötülüklerin var olduğuna şahit olduğumuza göre, kötülükleri Tanrı'nın yokluk sebebi olarak görmüştür (Avcı ve diğerleri, 2018: 36). Ayrıca, kötülük sorununa karşı ateist yaklaşım, problemin destek aldığı yargılar arasında mantıksal tutarsızlığın da bulunduğunu öne sürmektedir (Yasa, 2016b: 31). Bu bağlamda, ateist yaklaşıma göre, Tanrı'nın iyi, güçlü ve her şeyi bilen bir varlık olmasıyla evrende kötülüklerin var olması arasında mantıksal olarak bir çelişki vardır. Bu çelişkiyi çağdaş ateist Mackie şu şekilde açıklamaktadır:

"Tanrı'nın mutlak gücü vardır; Tanrı bütünüyle iyidir; ve buna rağmen kötülük vardır. Bu üç önermeden her hangi ikisinin doğruluğu halinde üçüncüsü yanlış olacağından, bu üç önerme arasında bir çelişkinin varolduğu görülüyor. Fakat bu üç önerme aynı zamanda çoğu teist düşüncenin vazgeçilmez yapı taşlarıdır. Teolog, öyle görülüyor ki, hemen her üçüne bağlı kalmalıdır; ama tutarlı olarak bağlı kalamaz" (Mackie, 2016b: 100).

Bu çerçevede ateizmi kabul eden diğer çağdaş felsefeciler de, problemin çözümü için Tanrı'nın ya reddedilmesi, ya da “*mutlak kudret*” sıfatının sınırlandırılması gerektiğini söylemektedirler (Yasa, 2016b: 75). Ya da O'nun ahlaki yetkinliğinin kabul edilmemesi gerekir (McCloskey, 1964: 62). Ancak Hume'un bu yaklaşımlardan hiçbirini benimsemediği söylenebilir. Ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, Hume kötülükleri daha ziyade Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğine dayanak yapmaktadır. Bu bağlamda, Hume'un kötülük sorununu bir ateizm kanıtı olarak öne sürdüğü iddia edilemez.

Gücü kısıtlı bir Tanrı tasarımını öne sürenlere göre, Tanrı'ya hiçbir dışsal etken sınır koymamakta, aksine Tanrı bizatihi kendi kendisini sınırlamaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenler, sınırlı Tanrı tasavvurunun teizmin geleneksel Tanrı anlayışıyla uzlaştırılabileceği konusunda bizleri ikna etmeye çalışmaktadırlar (Aydın, 1991: 180). Aksi takdirde Tanrı'nın sıfatlarının kusursuz olduğunu kabul ettiğimizde mutlak olarak güçlü ve iyi bir Tanrı'ya rağmen kötülüklerin yine de var olması durumu, büyük bir çelişki oluşturmaktadır. Ancak bu durumda teizmin geleneksel Tanrı anlayışını benimseyenler açısından, eksik ve sınırlı bir Tanrı tasavvurunun kabul edilip edilemeyeceği de ayrı bir tartışma konusudur. Nitekim Aydın'ın da dediği gibi, burada mühim olan ve problem oluşturan durum, sınırı Tanrı'nın bizatihi kendi kendine koyması ya da dünyadaki mevcut koşulların koyması değil, Tanrı'nın eksik ve sınırlı bir varlık şeklinde tasavvur edilmesidir (Aydın, 1991: 180).

Kötülük sorununun Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak ortaya konulabilmesi için, Mackie'nin de ifade ettiği gibi, problemdeki üç yargının da doğru kabul edilmesi gerekmektedir. Bu yargılardan “*kötülük vardır*” ifadesi, Mackie de dâhil olmak üzere, ateizm yanlılarının en güçsüz iddiası gibi durmaktadır. *Kötülüğün ontolojik*

hakikatini reddetmek, sorunu ciddiye almamak mıdır, yoksa üstünü kapatmak mıdır? Bu gibi sorular tartışmaya açılabilir. Ancak en nihayetinde bir cevher olarak “*kötülük vardır*” yargısının teizm karşıtı söylem geliştirenlerin en zayıf iddiası olduğunu söyleyebiliriz. Zira teizmin geleneksel Tanrı tasavvurunda kudret ve iyilik sıfatları Tanrı’nın en temel nitelikleridir. Bu durumda ateistlerin ileri sürebileceği sadece “*kötülüklerin var olduğu*” yargısı kalmaktadır. Bir Tanrı inancına sahip olanlar gibi ateistler de, bazı kötülüklerin varlığını gözlemlemekte ya da tecrübe etmektedirler. Ancak onlar, yalnızca bu gözlemleriyle kötülüklerden hangilerinin iyiliklerin karşıtı, hangilerinin arızî ve göreceli olduğunun ayrımını yapma konusunda hataya düşmektedirler (Haklı, 2002: 203). Ayrıca ateist yaklaşımların birçoğu evrende olması gerekenden çok daha fazla kötülük olduğunu iddia etmektedir. Ateistler, bu duruma gerekçe olarak insanların tarih boyunca uğradıkları kötülükleri örnek gösterirler. Ancak bizim evrenle ilgili malumatımız çok azdır ve bu kadar az bildiğimiz bir evrende kötülüğün çok fazla olup olmadığını da bilemeyiz. Ayrıca tecrübe edilen bu kötülüklerin nedenini Tanrı’dan ziyade insanlara yüklemek daha makul görünmektedir. Bilhassa sebebi Tanrı’ya bağlanan fiziki kötülükler olan deprem, sel ve fırtına gibi doğal afetler insanların çalışmaları ve önlemleri sonucunda büyük oranda azaltılabilir (Aydın, 2019: 223-25).

Sonuç olarak, kötülük probleminin çözümü söz konusu olunca ateist yaklaşımı benimseyenlere göre, eğer ki Tanrı’nın var olduğunu kabul edersek bu Tanrı, ya tamamen kötülükleri ortadan kaldırmalı ya da içerisinde kötülüğün hiç olmadığı bir dünya meydana getirmelidir (Yasa, 2016b: 35). Zira değinildiği gibi, onlara göre, dünyada o kadar çok kötü sayılabilecek olgu ve olay vardır ki, bunları görmezden gelip varlıklara yalnızca iyi yönleriyle bakarak onların iyi olduklarını söylemek, mantıksal ve gözlemsel sınırlar dâhilinde kalan bir insan için asla kabul edilemez. Dolayısıyla dünyadaki bu kadar çok ve çeşitli kötülüğün var olmasına göz yuman iyi niyetli bir Tanrı’nın var olduğuna

inanmak hiç de mantıklı değildir. Bu nedenle, bunca kötülük karşısında sessiz kalabilen bir Tanrı'nın var olduğu düşüncesi reddedilmelidir (Avcı ve diğerleri, 2018: 35). Bu çerçevede onlara göre, fiziksel ve ahlaki kötülükler Tanrı'yı inkâr etmek için kesin gerekçeler oluşturan iki genel kötülük biçimidir (McCloskey, 1964: 63). Şimdi bunlar incelenecektir.

1.3. Bir Kötülük Türü Olarak Doğal ya da Fizikî Kötülük

Kötülük türleri doğal, ahlaki ve metafiziksel kötülük olarak üçe ayrılmaktadır. Ancak bazıları metafiziksel kötülüğün bir ayrıntı olduğunu ve çok mühim olmadığını ifade etmektedir (Yaran, 2017: 131). Nitekim Batı düşüncesinde, evrende tecrübe edilen kötülükler, çoğunlukla iki temel gruba ayrılmaktadır: Ahlaki kötülükler ve Fiziksel kötülükler (Manafov, 2019: 33; Yaran, 2016: 29). Ancak, her ne kadar kötülüğün genel olarak fiziksel ve ahlaki olmak üzere iki türü olduğu kabul edilse de, Leibniz ve sonrasında metafiziksel kötülük türü de ele alınmaya başlanmıştır. Zira Leibniz ile birlikte kötülük sorunu tartışması daha ziyade metafiziksel yönde olmuştur. Bunun sonucunda da kötülük sorunu, kuramsal yönü daha ağır basan bir felsefi soruna dönüşmüştür (Avcı ve diğerleri, 2018: 27). Dolayısıyla her ne kadar genel olarak kötülük türleri ikili bir sınıflandırmaya tabi tutulsa da bu çalışmada kötülüğün fiziksel ya da doğal, ahlaki ya da moral ve metafiziksel olmak üzere üç türü de incelenecektir. Zira din felsefesinde en nihayetinde metafiziksel kötülüğün de bir kötülük türü olarak kabul edildiği söylenebilir.

Fiziki ya da doğal kötülük, sözlükte "...acıyla belirlenen mutsuzluk hâli" (Cevizci, 2000: 203) olarak ifade edilmektedir. Fiziksel kötülükler, yeryüzünün ve hayvanlar âleminin yapısında yer alır (McCloskey, 1964: 63). Bu yönüyle "Doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlara da ait olan, hem fiziksel acıyı hem de zihinsel acıyı

içerir; hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri bu türdendir” (Swinburne, 2001: 87). Doğal ya da fiziksel kötülüğün en önemli nitelikleri, insan davranışlarından bağımsız olması, bütün canlı varlıkların yaşamlarında meydana gelen olumsuzluklar, noksanlıklar, “*olmasalardı hayatımız daha güzel olurdu*” diye düşüneceğimiz kötü hallerdir (Manafov, 2019: 37). Doğal kötülükler bu yönüyle, ahlaki bir failin özgür eylemleri sonucunda meydana gelen ahlaki ya da moral kötülüklerden ayrılmaktadır. Doğanın kendi işleyiş yasaları neticesinde meydana gelen doğal kötülüklere örnek olarak deprem, sel, tsunami vb. afetleri verebiliriz. Ancak, daha önce de ifade edildiği gibi, insanlar bu tür afetler karşısında birtakım tedbirler alarak ortaya çıkabilecek zararları en aza indirebilirler. Aslında bu tür kötülükleri, bizim irademiz dışında ortaya çıktıkları için, doğal kötülük yerine, doğal afet olarak nitelendirmek yanlış olmaz. Ancak en nihayetinde bu tür olaylar sonuçları itibariyle insanlara zarar verdiği için kötülük olarak adlandırılmaktadır.

McCloskey’e göre, doğal kötülüklerden şunları anlayabiliriz:

- 1- Bazı Fiziksel Çevreler: Bununla anlatılmak istenen, canlıların hayatlarını sürdürmelerinin olanaksız olduğu dünyadaki çöller, dağlar, buzullar gibi verimsiz yerlerdir.
- 2- Tehlikeli Canlılar: Bu kategoride, diğer canlılara zararları dokunan kurt, tilki, ahtapot, timsah, yılan gibi hayvanlar yer almaktadır. Bunlar, hayatta kalmak için diğer canlıların ölmesine neden olan zararlı hayvanlardır.
- 3- Doğal Afetler: Dünyanın kendi yapısından dolayı meydana gelen, insanlara ve diğer canlılara zarar veren yangın, sel gibi doğa olaylarıdır.
- 4- Vücuttaki Eksiklikler: İnsanların ve diğer canlıların vücutlarında meydana gelen ve onların hayatlarını sürdürmelerini zorlaştıran sağırılık, körlük ya da uzuv noksanlığı gibi hatalardır (McCloskey, 1964: 63; Yasa, 2016b: 21-22).

Bu kötülüklerin çoğu insanların acı ve ıstırabının artmasına katkıda bulunur. Bununla birlikte bütün fiziksel kötülükler sadece acıya indirgenemez. Ancak acıyla sonuçlansın ya da sonuçlanmasın yine de kötülük olarak adlandırılırlar (McCloskey, 1964: 63). Hume da, McCloskey gibi, doğal kötülükleri yalnızca tabiat bağlamında ele almamakta, bu kategoriye insan zihninin ve bedeninin kusurlarından kaynaklanan kötülükleri de dâhil etmektedir. Hume'a göre, hastanelerde çeşit çeşit hastalıkların pençesinde boğuşan nice insanın çektiği hastalıklar, insanlardaki fiziksel sakatlıklar ya da uzuv eksiklikleri ve insan zihninin pişmanlık, utanç, kaygı, matem, korku gibi karmakarışık bilinç halleri de kötülüğün fiziksel türü olarak kabul edilebilir. Hume insan bedeninden doğan bu tür kötülükleri, kötülüğün biyolojik yönü olarak da adlandırmaktadır.

Birtakım Hristiyan ilahiyatçılar doğal kötülüğü "*düşüş mit*"ine bağlamakta, bu nedenle de doğal kötülüğün ahlaki kötülük neticesinde vuku bulduğunu söylemektedirler. Ancak böyle bir akıl yürütme pek makul görünmemektedir. Çünkü evrende, tıpkı şu anda olduğu gibi, Âdem'den önce de deprem, sel gibi doğal afetler meydana gelmekteydi (Manafov, 2019: 34; Aydın, 2019: 163-64). Dolayısıyla "*Doğal kötülükler, insanlar ahlaki olarak bozulduklarında meydana gelmektedir*" diye düşünmenin hatalı bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Kutsal kitaplarda tarihin bazı dönemlerinde, milletler ahlaksal olarak bozuldukları için, Tanrı'nın onları doğal afetlerle cezalandırdığı ifade edilir. Ama bu özel durumlarda meydana gelen doğal afetler, "*adaletsizlik*" manasında kötülük olarak düşünülmemelidir (Aydın, 2019: 164). Zira Tanrı, insanlara karşı adaletsiz davranıp dünyada devamlı olarak bu afetlerin meydana gelmesini istememektedir. Bu

afetler daha ziyade bazı milletler sapkınlığa düştüklerinde onlara gönderilen Tanrı'sal bir ceza olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Özdemir'in de dikkat çektiği gibi bu tür afetler, "...Tanrı'nın, kullarını cezalandırması veya evrenin kozmik uyumuna zarar vermeden gerçekleşen kaçınılmaz tabii olaylar olarak değerlendirilir" (Özdemir, 2014: 15-16).

Çağdaş Batı felsefesinde kötülük sorunu gündeme geldiğinde doğal kötülüklerle alakalı en etkili misal olarak Lizbon depremi gösterilir. Tarihteki en büyük depremlerden biri olarak kabul edilen bu depremin şiddeti o kadar büyüktü ki, yalnızca Lizbon şehrinde takribi olarak 40.000 kişinin öldüğü söylenmektedir. Lizbon depremi, Batılı düşünürlerin kötülük problemiyle ilgili düşüncelerine oldukça etki etmiş ve felsefi iyimserliğin yıkılmasına zemin hazırlamıştır (Yaran, 2016: 33). Ancak burada deprem, sel, yangın, fırtına vb. doğal ya da fiziksel kötülüklerin belli oranda gerekliliğiyle ilgili şu hususa değinmenin faydalı olacağı kanısındayız: Biz insanlarda doğal kötülüklerin sonucunda meydana gelebilen acı, keder, dert, ıstırap olmadan geliştiremediğimiz birtakım duygu ve davranışlar bulunmaktadır. Örneğin acıya uğrayan bir insanın duygusunu paylaşabilmek, bir doğal afet sonucunda yardıma ihtiyacı olanlara yardım edip kendimizden fedakârlık yapmak vb. davranışları bu gibi durumlarda sergileyebiliriz. İşte bu türden duyguları başkalarına gösterebilmemiz için doğal kötülükler belli oranda gereklidir. Çünkü hiçbir insan acıya uğramazsa ya da yardıma muhtaç olmayan hiç kimse bulunmazsa yardımlaşma, fedakârlık, cömertlik ya da merhamet gibi duyguları gösterebileceğimiz kimse de olmaz (Plantinga, 2002: 57-58; Manafov, 2019: 123; Yaran, 2018: 182). Bu temelde, doğal kötülükler olmasaydı insanlar daha az ahlaki iyilik yaparlardı diyebiliriz (Plantinga, 1978: 192). Dolayısıyla Tanrı'nın bu türden kötülüklere bu nedenle izin vermiş olabileceği düşünülebilir. Ayrıca insan bu duyguları başkalarına göstererek, bu

sayede kendi karakterinin de gelişmesine ve ruhsal olarak olgunlaşmasına olanak sağlayabilir.⁷

Aslında bu tür kötülükler, aslî bir özelliğe sahip olmayıp yalnızca maddenin fonksiyonel bozukluğu sonucunda meydana gelen geçici kötülüklerdir. Örneğin dünyada deprem, sel gibi doğal afetlerin meydana geldiği inkâr edilemez. Ancak bunlar devamlı değil, ara sıra meydana gelen olaylardır. Yani bunların devamlılığı yoktur. Asıl olan çoğunlukla var olan düzendir, düzensizlik ise arızı olan geçici bir durumdur (Yaran, 2017: 136-37). "...kötülüğün şeylere duhulü⁸ sadece arizidir" (Aydın, 2019: 160). Bu yönüyle fiziksel iyilikler, aslında fiziksel kötülüklerden daha ağır basar (McCloskey, 1964: 64). Ayrıca bir bakıma bu tür doğa olayları insanlara yarar da sağlamaktadır. Örneğin depremler her ne kadar can ve mal kaybına neden olsa da, yer altındaki kaynakların gün yüzüne çıkmalarına vesile olabilmektedir. Yine depremler, insanların daha dayanıklı yapıları nasıl yapabileceklerini araştırmalarını sağlar. Bu sayede bilim ve teknoloji gelişir dolayısıyla da insanlar daha rahat bir yaşam düzeyine ulaşabilirler (Özdemir, 2017: 51).

1.4. Ahlaki Kötülük

Günümüz din felsefecilerinden Richard Swinburne ahlaki kötülüğü şu şekilde tanımlamaktadır: " 'Ahlaki kötülüğü,' insanların yapmamaları gerektiği halde bile bile neden oldukları (veya yapılması gerektiği halde insanlar tarafından kayıtsızlık sonucu yapılmayarak meydana gelmesine izin verilen) ve böyle istekli eylemler veya ihmalcî başarısızlıklar tarafından oluşturulan bütün kötülükler olarak anlıyorum" (Swinburne,

⁷ Çalışmada da ele alınacağı gibi, bu ruhsal olgunlaşma düşüncesini felsefe tarihinde kötülüklerle karşı teodise geliştirmiş olan İrenaeus(M.S. 130-202) ortaya atmıştır. İrenaeus'un bu görüşü ayrıntılı olarak ele alacağımız için, şimdilik bu kadarını söylemekle yetinmeyi uygun bulmaktayız.

⁸ Duhul; girme, dâhil olma anlamlarına gelmektedir.

2001: 87). Bu tanımdan da anlaşılabilirliği gibi, ahlaki kötülükler, doğal kötülükler gibi doğanın kendisinden kaynaklanmasının aksine, insan kaynaklıdır. İnsanların birbirlerini öldürmesi, yalan söyleme, savaşlar, soykırımlar, hırsızlıklar, tacizler vb. durumlar ahlaki kötülük kapsamına girmektedir. Hume da *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde toplumsal ilişkiler bağlamında ahlakin kötülüğün ne denli çok olduğunu göstermek için birçok örnek verir. Bu bağlamda, güçlü olanların zayıfları devamlı ezdiğini, zayıfların ise, ellerinden geldiği kadarıyla kendilerini güçlülerden korumak için onlara karşılık verdiğini söyler. Kısaca, insanlar arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir baskı, zulüm, şiddet ve savaş vardır. Hatta Hume'a göre bu savaş sadece insan türünde değil, bütün canlı türleri arasında bulunmaktadır. Ancak akıllı varlık olmasından dolayı, insan türünde daha şiddetlidir. Ona göre, insanın en büyük düşmanı yine insandır.

Ahlaki kötülükler, tümüyle insanların kendi özgür iradeleri neticesinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla, "İnsanların önemli kötülük meydana getirme olasılığı, onların bu özgür ve sorumlu seçime sahip olmalarının mantıksal bir sonucudur. Tanrı bile bize bu seçimi, kötülükle sonuçlanma olasılığı olmaksızın veremez" (Swinburne, 2001: 89). Çünkü aksi bir durumda özgür iradeden bahsedilemezdi. Bu tür bir yaklaşımı benimseyenlere göre, insanların bazen iradelerini kötü yönde kullanarak ahlaki kötülük yapabildikleri bir dünya, sadece iyiliğin yapılabildiği mekanik bir dünyaya yeğlenmelidir. Böyle bir akıl yürütme, özgür iradenin ehemmiyetine dikkat çekmektedir (Taylan, 2015: 210-11).⁹ Dolayısıyla özgür iradeli varlıklar olmasaydık, ne ahlaki kötülüklerden ne günah kavramından ne de bu günahlarımızdan dolayı Tanrı'nın bizleri cezalandırma

⁹ Ahlaki kötülüklerle karşı "*Özgür İrade Savunmasını*" öne süren düşünür, günümüz din felsefecilerinden Alvin Plantinga'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, ed. by Harper & Row, New York: William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 2002, ss. 29-34; Plantinga, Alvin, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca(New York) and London, 1975, ss. 131-156.

hakkının olabileceğinden bahsedebilirdik. Ya da daha doğru bir deyişle, genel olarak eylemlerimizden sorumlu tutulamazdık.

“(…) hür varlıkların bulunduğu bir dünyada, hürriyetin gerçekleşebilmesi için Tanrı’nın ahlaki iyinin yanında ahlaki kötülüğü de seçebilecek özgür bir varlığı yaratmasından başka bir seçeneği yoktu. Çünkü Tanrı, onları sadece doğru olanı seçebilecek şekilde yaratmış olsaydı, o zaman anlamlı bir özgürlükten söz edilemezdi. Bu, hür varlıkların bulunduğu bir dünyanın hürriyetsiz olarak yaşanan başka bir dünyadan daha iyi olduğu varsayımına dayanan bir çözümlemeydi” (Özdemir, 2014: 28).

Bu bağlamda Ninian Smart, “*Tanrı insanları tamamen iyi yaratabilirdi*” ifadesinin anlaşılır hiçbir içeriğinin olmadığını ve antiteist bir argüman olarak hiçbir gücünün olamayacağını söylemektedir (Smart, 1964: 107,112). Ancak Eugene Borowitz’e göre, Nazi zulmüne uğrayan holokost kurbanları Tanrı’nın özgür iradeli varlıklar olarak yarattığı insanlardan kaynaklanan bunca kötülüğe neden müsaade ettiğini sorgulamış ve böyle bir Tanrı’ya inanmanın değerli olmadığını söylemişlerdir. Peterson ve diğerleri, bu durumu Borowitz’in ağzından şu şekilde aktarmaktadır:

“Holocaust’a izin vermiş olabilen, o esnada sessiz kalmış olabilen, tam arandığı zaman “yüzünü gizlemiş olabilen” herhangi bir Tanrı inanmaya değmezdi. Onun hakkında anlayabileceğimiz şeylerin bir sınırı olabilirdi, fakat Auschwitz anlamayı makul olmayacak denli askıya almayı gerektiriyordu. Bu denli dehşetli bir kötülük karşısında, o iyi ve kudretli olan Tanrı, öylesine anlaşılamazdı ki, insanlar “Tanrı öldü” dediler” (Borowitz, 1973: 99; akt. Peterson ve diğerleri, 2020: 276).

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, bunca ahlaki kötülükten sadece Nazilerin değil, onları ve politikalarını destekleyen Alman halkının da sorumlu tutulması gerektiğidir. Çünkü Almanlar, Nazi yönetiminin başta Yahudiler olmak üzere

birçok ırka yönelik uyguladıkları bu soykırım hareketini, Nasyonel Sosyalist Alman İşçi Partisini destekleyerek aslında kendileri istemişlerdir. Almanların seçim öncesinde Nazilerin propagandalarından iktidara gelince toplama kamplarında insanlık dışı uygulamalar yapacaklarını tahmin edemeyecekleri düşünülemez. Bu nedenle, en az Nazi yönetimi kadar onları ve politikalarını destekleyip iktidara gelmelerini sağlayan Alman halkının çoğunluğunun da holokost'un suçlusu olarak görülmesi gerektiği söylenebilir. Bu durum, holokost'un devlet ve halk eliyle gerçekleşen insan kaynaklı ne denli büyük bir ahlaki kötülük olduğunu fazlasıyla gözler önüne sermektedir.

Nazilerin Yahudi soykırımı gibi, günümüzde ve yakın tarihimizde de ahlaki kötülüğün çarpıcı örneklerini görebiliriz. Sözgelimi, Stalin'in 1931-32 yıllarında holodomor hareketiyle Ukrayna halkını açlıktan öldürmesi, yine Mao'nun Uzak Doğu'da insanların yanında hayvanları bile katlettirmesi, Sırpın Boşnaklara yaptığı soykırım, İsrail'in devamlı olarak Filistin'e saldırıp kadın, çocuk, bebek ayırt etmeksizin öldürmesi ve daha yakın zamanda Orta Doğu'da yaşananlar ahlaki kötülüğün boyutunu fazlasıyla gözler önüne sermektedir. Bütün bu örneklerden yola çıkılarak, H. J. McCloskey'in de belirttiği gibi, ahlaki kötülükler bağlamında özgür iradenin mutlak iyilikle uyumlu olup olmadığının bir sorun olarak kalmaya devam ettiği söylenebilir (McCloskey, 1964: 62). Bu yönüyle ahlaki kötülüğün, genellikle fiziksel kötülükten daha ciddi bir sorun oluşturduğu kabul edilir (McCloskey, 1964: 65,77).

Ahlaki kötülükler söz konusu olunca, yalnızca öznenin kötü amaçlarına değil, bu amaçların kötü neticelerine de dikkat çekilir (Yaran, 2016: 29). Nitekim ahlaki kötülük, failin kötü niyetine bağlı olarak gerçekleştirdiği bir davranışı, diğer insanlara zarar verdiği için meydana gelmektedir. Dolayısıyla Neiman'ın da ifade ettiği gibi, kötülük ile kötü

niyetin birbirini tamamlayan bir bütün olduğunu söyleyebiliriz. Kötü niyeti reddetmek, kötülüğü reddetmenin bir aracı olarak görülebilir (Neiman, 2006: 312). İnsanın bu kötü niyeti sonucunda diğerlerine ahlaki manada zarar verme isteği, aslında gizil olarak insanın kendi özünde bulunmaktadır. Gerçekten de doğamızda kökleri derinlerimize işlemiş, bizleri kötülük yapmaya iten, kendisine karşı koyamadığımız bir dürtü vardır (Werner, 2000: 9). İşte insanın tabiatındaki bu kötülüğe meyilli olma özelliği, onun sınırlı olmasının yetkin olmayışının bir sonucudur.¹⁰

Ahlaki kötülükleri özgür iradeye sahip olan insanın, içinde yaşadığı toplumun belirlemiş olduğu ahlaki değerlere aykırı davranması sonucunda meydana gelen kötülükler olarak da düşünebiliriz. Ahlaki değerlere ters düşen insan, bağlı bulunduğu toplum tarafından kınanabilir, dışlanabilir hatta en ağır cezalara çarptırılabilir. Ancak bazı ahlaki değerler de toplumdan topluma, kültürden kültüre göre, büyük oranda değişiklik gösterebilir. Dolayısıyla bazı eylemlerin ahlaki kötülük olup olmadığı toplumun değerlerine göre şekillenmektedir. Bu gruba genelde her toplumun kendisinin belirlediği ve yalnızca o toplumda ayıp ve kusur olarak kabul edilen davranışlar girmektedir.

Ahlaki hayat, bir hayat uğraşı ya da etkinliği gibidir. Bu hayat, hakiki olan ile olması gereken, arzularla ya da zevklerle sorumluluklar, iyilik ve kötülük arasında gerçekleşen bir uğraştır. İnsan da ahlaki tabiatını karakterinden gelen istemli davranışlar sonucunda oluşturur. Bunun sonucunda iyi veya kötü eylemlerde bulunur ve ahlaki hayatı da buna göre şekillenir (Mohapatra, 2016b: 128). Dolayısıyla, *bir toplum içerisinde ahlaki açıdan istenilen davranışları sergileyecek bireyler yetiştirmenin yolu, iyi bir insan*

¹⁰ Çalışmada da ele alınacağı gibi, insanın sınırlı varlık olmasından kaynaklanan kötülük türü ise, “metafiziksel kötülük” olarak adlandırılmaktadır.

eğitiminden geçmektedir denilebilir. Bu doğrultuda, insanın ahlaki yaşamının oluşmasında ona verilecek eğitim, hem insanın kendisi için hem de uzun vadede toplumun gelişmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Nitekim Platon, Theaitetos'ta kötülüğün bilgisizlikten doğduğunu ve bunun da eğitim yoluyla aşılabileceğini ifade etmektedir (Platon, 2016: 91-92). Bu bağlamda, iyi eğitim almış bir bireyin aslında kötülük yapmayacağını söyler. Ona göre, insan bilerek kötülük yapmaz. “Kötüler vücutları kötü yaratıldığı, kötü eğitildikleri için kötü olurlar... Ama insan bütün gücüyle, tahsil ve terbiyesiyle, yaşayışıyla kötülükten kaçmaya, onun zıddı olan erdeme varmaya çalışmalıdır... İyi olan her şey güzeldir, güzel de hiç bir zaman orantısız olmaz. O halde esas olarak şunu düşünmek gerekir: bir canlı güzel olabilmek için tam orantı içinde bulunmalıdır” (Platon, 1943: 119-20). Alman eğitim metodunun felsefi babası Kant da “Çocukların küçüklüklerinden itibaren kötülükten nefret etmeyi öğrenmeleri o kadar önemlidir ki sadece Tanrı'nın onu yasaklamış olması nedeniyle değil, fakat kötülüğün bizatihi nefreti mucip olmasından ötürü,” (Kant, 2016: 45) diyor. “Yani insanı kötülük etmekten alıkoyan şey, öncelikle kötü olanın ne için öyle olduğunun bilincidir. Bu aydınlanma çocuklarda yaşanmadığı takdirde; kötü, günah ile ilişkilendirilse bile hükmünü sürdürmeye şiddetini artırarak devam edecektir” (Doğaner, 2018). Ancak kötülükten nefret etmeyi çocuklara kazandıran bir eğitim sistemi olursa kötülük taraftar toplayamaz, suç insan kaynağını kaybeder (Aydın, 2018). Bu nedenle, Kant'ın da dikkat çektiği gibi, ahlaki terbiye eğitimin bir parçasını oluşturmalıdır. Bir insanın mizacı o şekilde terbiye edilmelidir ki o artık iyi amaçlar dışında hiçbir şey seçmesin. Fakat buna rağmen, “İnsanla daha doğrudan ilgili olan ahlaki kötülük, bugün tanıdığımız ve bildiğimiz insan yapısı söz konusu olduğu sürece, büsbütün ortadan kalkmayacaktır; ancak burada da büyük ölçüde bir azalma gerçekleştirilebilir” (Aydın, 2019: 225). Gerçekten de insanın doğal yapısı gereği, yalnızca kendini düşünen bencilce bir yapısı olduğu göz önünde bulundurulursa, ahlaki kötülükler hiçbir zaman mutlak anlamda

ortadan kalkmayacaktır. Ancak söylendiği gibi, bireylere verilecek iyi bir eğitimle bu kötülükler en aza indirilebilir. Bu sayede de dünya daha iyi ve yaşanılabilir bir konuma gelecektir.

1.5. Metafiziksel Kötülük

Metafiziksel kötülük ifadesi, “*yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı*” gerçeğine atıfta bulunur (Hick, 2010: 13). Yaratılan her bir varlık, en yetkin varlık olan Tanrı’dan daha az yetkinlik seviyesinde olmak durumundadır. Varlıktaki bu yetkin olmayış hali ise, metafiziksel kötülük olarak tanımlanmaktadır (Aktürk, 2014: 151). Fiziksel ve ahlaki kötülük türünün aksine, metafiziksel kötülüklerle ilgili somut bir örnek vermek olanaksızdır. Çünkü metafiziksel kötülük, diğer kötülük çeşitlerinden yalnızca tür bakımından değil, ilke ve cins bakımından da farklılık göstermektedir (Yaran, 2016: 31-32).

Tarihsel olarak bakıldığında, daha önce de ifade edildiği gibi, “*metafizik kötülük*” terimini ilk olarak Leibniz’in telaffuz ettiği söylenebilir (Manafov, 2019: 38). Ancak Leibniz’den sonra din felsefesinde etraflıca ele alınmasına rağmen, Hume’un eserleri incelendiğinde filozofun “*metafiziksel kötülük*” terimini hiçbir yerde kullanmadığı görülür. Ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, Hume kötülükleri fizikî, ahlaki, biyolojik ve psikolojik boyutlarıyla ele alır. Bu nedenle, “*metafiziksel kötülük*” teriminin Hume’da bir karşılığının olmadığı söylenebilir.

Leibniz, metafizik kötülükle ilgili *Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserinde şunları söylemektedir: “...Tanrı, en yüksek ve sonsuz bilgeliğe sahibolduğundan, yalnız

metafizik mâna da değil, ahlâk mânasında da en kemalli tarzda etkisini gösterir. Bizim hakkımızda bu, şöyle söylenebilir: Tanrının eserleri üzerinde ne kadar aydınlanır, ne kadar bilgi sahibi olursak, onları o derece güzel, her türlü isteğe o derece uygun bulmaya hazır oluruz” (Leibniz, 1949: 1-2). Dolayısıyla da Tanrı’nın meydana getirdiklerini inceleyerek O’nun mutlak bilgisini, gücünü, iyiliğini kısacası yetkinliğini anlamış oluruz. Zira Tanrı’nın eseri olan bu âlemdeki her varlığı incelediğimizde mükemmel bir düzenin hâkim olduğunu görebilmekteyiz. Böyle bir düzenin tesadüfen meydana geldiğini iddia etmek hiç de mantıklı gözükmediğine göre, onu meydana getiren de mutlak manada mükemmel olan bir yaratıcı olmalıdır. Ancak her yönüyle yetkin olan bir Tanrı’nın meydana getirdiği bu mükemmel düzende bazen bozulmalar, aksamalar olabilmektedir. Bu durumun nedeni ise, varlıkların metafiziksel olarak tam anlamıyla yetkin olmayışlarıdır. İşte metafiziksel kötülük dediğimiz şeyin anlamı budur. Nitekim Hızır’da bu noktaya dikkat çekmiş ve Leibniz’in varlıktaki metafiziksel eksikliği, yaratılmış monadların her birinin yetkinliklerinin kendilerine göre belli oranda olmalarına, dolayısıyla da mutlak olarak kemalli olmamalarına bağladığını söylemiştir (Hızır, 1949: V). Başka bir ifadeyle, Leibniz’e göre metafiziksel kötülük, dünyanın meydana getirildiği tözlerin sınırlarındaki tabii yozlaşma olduğu (Neiman, 2006: 35) söylenebilir.

Kötülüğü doğal, ahlaki ve metafiziksel kötülük olarak üç türe ayıran Leibniz, doğal ve ahlaki kötülüklerin temelinde metafiziksel kötülüklerin olduğunu ifade etmektedir. Yani doğal ve ahlaki kötülükler, metafiziksel noksanlığın bir neticesidir. Ancak metafiziksel noksanlık olumlu bir şey değil, varlıktaki mükemmelliğin kademe kademe noksan olması durumudur. Leibniz’e göre, bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir. O zaman mümkün dünyaların en iyisi bile yetkin değilse, bu durum Tanrı’nın mutlak olarak yetkin olan bir dünyayı meydana getiremeyeceği anlamına gelmektedir. Çünkü “*yetkin olmama*” hali mümkün bütün dünyalarda zorunlu olarak var olacaktır.

Ayrıca mümkün bütün dünyalar, sonlu olacakları için de yetkin olamazlar. Sonlu varlıkların da noksan olmaları, mükemmel olmamaları metafiziksel kötülük anlamına gelmektedir (Yaran, 2016: 31). Başka bir şekilde söylenirse, Tanrı bu dünyadan farklı olan başka bir dünya var etseydi, o dünyada şimdikinden daha az kötülük olmayacaktı. Çünkü Tanrı'nın meydana getirebileceği bütün dünyalar, birtakım eksiklikleri zorunlu olarak barındıracaktı. Dolayısıyla metafiziksel kötülükler ve buna bağlı olarak meydana gelen fiziksel ve ahlaki kötülük türlerinin zorunlu olarak var oldukları söylenebilir. Zira Tanrı'nın meydana getirdiği her türlü maddede ve canlı varlıkların maddesel olan bedenlerinde “*yetkin olmama*” hali mevcuttur. Diğer bir deyişle, “*yetkin olmama*” durumu yaratılan her varlığın özünde zorunlu olarak bulunmaktadır. İşte bu nedenle maddi ya da bedensel varlıklar sınırlı, sonlu ve eksik oldukları için deprem, sel, yangın, kasırga, fırtına gibi fiziki kötülüklere ya da insan öldürme, işkence, zulüm, yalan söyleme gibi ahlaki kötülüklere neden olmaktadır. O zaman, doğal ve ahlaki kötülükler de dolaylı yoldan metafiziksel kötülük olarak kabul edilebilir. Çünkü bütün bunların en temelinde varlığın metafiziksel olarak eksik olması olgusu bulunmaktadır.

Kötülük çeşitleriyle kötülük sorunu, birbirinden farklı şeyleri ifade etmektedir. Zira kötülük ve onun türleriyle günlük hayatımızda sürekli olarak karşılaşmaktayız. Birçok insan da bu kötülüklerin varlığını, ilahi amacın bir görünümü olarak değerlendirdikleri için, problem olarak görmemektedir. Ancak kötülük problemiyle hiç karşılaşmamış olan birçok insan vardır. Bu nedenle kötülüğün bir olgu olarak var olmasıyla kötülük problemi birbirinden farklıdır. Kötülük problemi, din felsefesinin bir kavramıdır. Genel olarak, var olan kötülüklerin Tanrı ile münasebetinin açıklanmasının gerekliliği ile ilgili tartışmaları konu edinmektedir (Yaran, 2017: 131-32). Başka bir ifadeyle, kötülüğün varlığı ve farklı kötülük türleri hemen hemen her insan tarafından tecrübe edilen bir durumdur. Kötülük sorunu ise, var olan kötülük olgusunu ve onun

türlerini bir problem olarak ele alan ve bunları Tanrı kavramı bağlamında tartışan bir yaklaşımdır. Ancak, kötülük probleminin de türlerinin bulunduğu söylenebilir. Şimdi bunların ne olduğu açıklanacaktır.

1.6. Kötülük Probleminin Türleri

Kötülük problemi temelde iki ana türe ayrılarak ele alınmaktadır: Mantıksal kötülük problemi ve olasılıkçı kötülük problemi. Bazı din felsefecileri bu iki türe varoluşsal kötülük problemi adında üçüncü bir tür daha eklemektedir (Yaran, 2016: 40-41). Böylece, genel olarak kötülük problemi çeşitlerinin üçe ayrıldığı söylenebilir. Pek fazla üzerinde durulmayan varoluşsal kötülük problemine değindikten sonra, diğer iki esas tür olan mantıksal kötülük problemi ve delişel kötülük problemi incelenecektir.

1.6.1. Varoluşsal Kötülük Problemi

Kötülük sorununun yapısıyla ilgili düşünürler arasındaki ihtilafları dikkate aldığımızda, problemin türleriyle ilgili bir sınıflandırma yapabiliriz. Bu sınıflandırmada en kapsamlı ayırım, sorunun teorik ve ekzistansiyel yönleri gözetilerek yapılacak bir ayırımdır. Kötülük sorununun teorik yönü, var olan kötülüklerle mutlak olarak iyi ve güçlü bir Tanrı'yla ilgili yargılar arasındaki bağlantılar üzerine kendini konumlandırmaktadır. Sorunun ekzistansiyel yönü ise, yalnızca yargıların rasyonel olarak çözümlenmesi değil, bir insanın bütünsel olarak yaşama bakışı ve Tanrı'yla ilgili tasavvurunu da içine alan bireysel deneyimiyle de ilişkilidir. İşte varoluşsal kötülük sorunu, bu teorik boyuta ek olarak, hakiki yaşam yönüyle de ilintilidir. Kötülük probleminin bu türü, kötülüğün deneyimlenmesinin bir insanın Tanrı'ya ve dünyaya bakışını nasıl etkilediğini ihtiva eder

(Yaran, 2016: 41). Bu çerçevede, tecrübe edilen kötülükler, bireyin genel olarak hayata, doğaya, evrene ve Tanrı'ya bakışını şekillendirir. Dolayısıyla insan da yaşamını buna göre düzenler.

Daha açık konuşmak gerekirse, fiziki ve ahlaki kötülükler, insanların duygularını negatif yönde etkileyip iz bırakabilir. Bunun sonucunda ise bireyler, kendilerini etkileyen bu kötülükler anlam verebilmek için bir dizi düşünsel faaliyette bulunup kötülüğün kaynağına yönelik kendilerine birtakım sorular sorabilirler. Bu sorgulama neticesinde bireyler, var olduğuna inandıkları Tanrı'ya karşı sitemkâr bir duruş sergileyip başkaldırabilirler. İşte kötülük sorununun varoluşsal yönü bu gibi durumlarda ortaya çıkmaktadır (Avcı ve diğerleri, 2018: 28). Bu bağlamda, varoluşsal kötülük problemi, aslında Tanrı'ya inanmayı reddeden veya O'nun olmadığına dair bir kanıtı ulaşılmaya çalışan bir tutum olmaktan ziyade, Tanrı'ya dünyanın yönetimiyle ilgili kullandığı araçlardan dolayı adeta sitem eden, varoluşsal bir başkaldırı olarak düşünülebilir. (Fidan, 2015: 22). Dolayısıyla varoluşsal kötülük problemi Tanrı'yı inkâr etmemekle birlikte, O'nun dünyayı yönetmesinden memnun olmama olarak ifade edilebilir. Bu memnuniyetsizlik de kişinin dünyada yaşadığı kötülükleri, sıkıntıları, dertleri ve hüznüleri kendi varoluşuna uygun bulmamasından kaynaklanmaktadır. Kısaca, varoluşsal kötülük sorunu, kişinin içinde bulunduğu mevcut durumu kabullenememe halidir.

İşte bu nedenle varoluşsal kötülük sorunu, kendi yaşamına bir mana arayanlar için zorunlu olarak kendisini sezdirmektedir. Nitekim 20. Yüzyılda ardı ardına gelen savaşlar, soykırımlar, nükleer silahların yıkıcı etkileri vb. olaylar insanların, bu hayat içinde kendilerinin çaresiz olduklarını düşünmelerine neden olmuş ve kendi varlıklarının

anlamını aramada güçlük çekmişlerdir. Bu sebeple insan, Tanrı'nın bu kadar çok kötülük karşısında sessiz kalmasına bir anlam verememiş ve kendi dünyasında Tanrı'yı adeta bir mahkemeye çıkarıp yargılayarak suçlamıştır (Manafov, 2019: 44-45). Bu bağlamda, varoluşsal kötülük probleminin izlerini Hume'un eserlerinde de bulmak mümkündür. Hume bunu *Söyleşiler*'de, hayatın en iyi zamanlarının bile kendi içinde birtakım kötülükler, çaresizlikler ve sıkıntılar barındırdığını söyleyerek anlatmaya çalışır. Hume'a göre bu durum, insanların hayatlarını değersiz ve anlamsız hissederek bir bütün olarak yaşamın kendisini sorgulamalarına neden olmaktadır. Hatta Hume buna dayanarak, varoluşsal kötülük probleminde olduğu gibi, intiharın bile meşru olabileceğini söyler. Çünkü Hume'a göre de bunca kötülük, insanı bu dünyada eli kolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı başkaldırıp varlığını sorgulamasına neden olur ve insana ölümden başka bir kader sunmaz. Bu nedenle, hem Hume'a hem de varoluşsal kötülük problemine göre, kötülüklerle bir arada yaşamaktansa insanın yaşamına son vermesi çok daha iyi bir seçimdir.

Yaran'a göre, varoluşsal kötülük problemi, deneyimlenen kötülükler dini inançlar açısından bir tehlike meydana getirdiğinde zuhur etmektedir. Bazıları, kötülüğü yaşadıklarında dinin öğretilerini reddederler. Dostoyevski'nin Ivan Karamazov karakteri buna iyi bir örnektir. Zira o, teistik dini varoluşsal olarak kabul etmemeyi tercih etmiştir. Sözgelimi Albert Camus de, dünyada insanların kötülükleri yoğun bir şekilde deneyimlemesini gerekçe göstererek dini inancı ve Tanrı'yı inkâr ettiğini söylemektedir. Camus'a göre, şu soruyu sormalıyız: *Dünyada kötülük var mıdır?* Kötülüğün olduğunu kabul edersek, bu durum Tanrı düşüncesiyle uyumsuz. Çünkü Tanrı'nın var olduğunu kabul edip, dünyayı idare ettiğini söylersek böyle bir dünyada halen kötülüğün var olduğunu söylemek hiç de makul değildir. Örneğin ölüm, bir kötülüktür. Kötülük de insanlara eziyet çektirmektedir (Camus, 2019: 94). Dolayısıyla Camus'nün, kötülüklerden

dolayı Tanrı'nın varlığını açıkça reddettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Camus *Düşüş* adlı eserinde Tanrı kavramının anlamsızlığını "Ah! Azizim, yalnız, tanrısız ve efendisiz kimse için günlerin yükü korkunçtur. O halde insanın kendine bir efendi seçmesi gerektir, Tanrı artık moda olmadığına göre. Bu sözcüğün zaten anlamı kalmamıştır artık; kimseyi şoke etme riskini göze almaya değmez bu" (Camus, 2019: 93) diyerek ifade etmiştir. Camus'nün bu sözlerinden anladığımız kadarıyla ona göre, geçmişte olduğu gibi kötülükler karşısında iyi ve güçlü olduğu düşünülen bir Tanrı'ya sığınmak hiç de makul bir tercih değildir. Zira Camus açısından, eğer bir Tanrı olsaydı kötülüklerle maruz kalan bunca insanı hayal kırıklığına uğratmazdı. Bu nedenle ona göre, Tanrı inancı geçmişte kalmış, modasını kaybetmiş bir kavramdır.

Varoluşsal kötülük problemi, esasında Tanrı'ya ve O'nun meydana getirdiği dünyaya karşı bir memnuniyetsizliği ve bunun sonucunda da bir isyanı içerse de, Camus'de gördüğümüz üzere, bunların gerisinde kötülük sorununun kuramsal boyutunun olduğunu söyleyebiliriz (Yaran, 2016: 43). Dolayısıyla kötülük probleminin esas ele alınması gereken yönü kuramsal yönüdür. Bu kuramsal yön de, mantıksal kötülük problemi ve olasılıkçı kötülük problemi olarak iki türe ayrılmaktadır. Şimdi bu iki türün ne olduğu açıklanacaktır.

1.6.2. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük problemi, ateistler tarafından ileri sürülmüştür. Mantıksal biçime göre, evrende kötülüklerin var olmasıyla iyi, güçlü ve adil bir Tanrı'nın varlığı uzlaştırılmaz. Eğer ki, gerçekten bu niteliklere sahip bir Tanrı olsaydı, dünyada deneyimlediğimiz bu kadar çok kötülük olmazdı. Çünkü yetkin bir Tanrı, kötülüklerle

engel olurdu (Yasa, 2016a: 107). Kötülük probleminin mantıksal biçimi ontolojik olarak Tanrı'nın var olmasını ve geleneksel Tanrı tasavvurunu sallantılı bir konuma getirmektedir (Yasa, 2015a: 62-63). Kötülük sorununa karşı öne sürülen böyle bir yaklaşımdan anlaşıldığı kadarıyla mutlak olarak iyi ve güçlü bir Tanrı'yla kötülükler bir arada düşünülemez. Bunlardan biri varsa, diğerinin mantıksal olarak olmaması gerekir. Dolayısıyla kötülüklerin var olduğundan emin olduğumuza göre, bu durum Tanrı'nın olmaması anlamına gelir. Bu bağlamda, mantıksal kötülük problemi, Tanrı ve kötülükle ilgili önermeler arasındaki tutarsızlıktan hareket ederek, bu önermeleri aynı anda savunmanın mantıksız olduğunu savunur.

Kötülük probleminin mantıksal biçimi, problemle yakından ilgilenmiş olan çağdaş düşünür J. L. Mackie tarafından öne sürmüştür. Ayrıca, problemin diğer savunucularından birinin H. J. McCloskey olduğunu söyleyebiliriz. Mackie, önermeler arasındaki bu mantıksal uyumsuzluğu şu şekilde açıklamaktadır:

“Benim kullandığım anlamda kötülük problemi sadece hem kâdir-i mutlak hem de mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığına inanan bir kişi için bir problemdir. Ve bu mantıksal bir problemdir, bazı inançları netleştirme ve birbiri ile bağdaştırma problemidir: daha ileri araştırmalar ile çözüme kavuşturulabilecek bilimsel bir problem değildir.(...) En basit biçimiyle problem şudur: Tanrı kâdir-i mutlaktır, Tanrı mutlak iyidir ve fakat kötülükler vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi görünmektedir. Eğer bunlardan ikisi doğru ise üçüncüsü yanlıştır. Fakat aynı zamanda bu üç önerme çoğu teolojik tutumun temel parçalarıdır. Görünen o ki, ilahiyatçılar bu üç önermeyi bağdaştırmak *zorundadırlar* fakat bunu *tutarlı olarak yapamamaktadırlar*” (Mackie, 2018: 388).

Mackie'nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, mantıksal kötülük problemini savunanlara göre; 1- *Tanrı mutlak olarak her şeye gücü yeten bir varlıktır*, 2- *Tanrı tamamıyla iyi bir varlıktır* ve 3- *Dünyada kötülükler vardır* önermelerinin üçünü de bir kişi aynı anda kabul edemez. Zira onlar bu üç önermeyi aynı anda onaylamanın, kanıtlamanın ilk ilkelerinden olan çelişmezlik ilkesine aykırı olacağını iddia etmektedirler. Ancak, bu üç önermeyi aynı anda savunmak acaba gerçekten de çelişmezlik ilkesine aykırı mıdır? Bu soruya cevap verebilmek için, öncelikle mantığın ya da kanıtlamanın ilk ilkelerinden olan çelişmezlik ilkesine bakmak yerinde olacaktır. Fakat bundan önce bu üç önermeden, yani "*Tanrı mutlak olarak gücü her şeye yetendir*", "*Tanrı iyi bir varlıktır*" ve "*Dünyada kötülük vardır*" önermelerinden, Tanrı'yla ilgili olanları aralarında hiçbir çelişki olmadığı için birleştirerek, daha iyi anlaşılabilmesi açısından mantıksal kötülük problemi iki önerme üzerinden incelenebilir. Yani, aralarında çelişki olduğu iddia edilen önermeler, "*Tanrı mutlak olarak iyi ve güçlü bir varlıktır*" ve "*dünyada kötülükler vardır*" şeklinde ifade edilebilir. Şimdi bu önermeler arasında bir çelişki olup olmadığını anlayabilmek için öncelikle çelişmezlik ilkesinin ne olduğuna bakmak yerinde olur. Aristoteles, çelişmezlik ilkesini *Metafizik* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir: "*Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır*" (Aristoteles, 2019: 235). Aristoteles'in bu tanımından da anlaşılabilceği gibi, çelişmezlik ilkesi, belirli bir zamanda bir yüklem bir özneye hem ait olması hem de olmaması durumudur. "*A, B'dir*" ve "*A, B olmayandır*" dediğimizde bu yargıların ikisi birden aynı zamanda doğru kabul edilemez. Zira bu önermeler birbiriyle çelişik olduğundan, ikisinden biri zorunlu olarak yanlış olacaktır.

Ancak çelişmezlik ilkesindeki bu formel zorunluluk, "*Tanrı mutlak olarak güçlü ve iyidir*" ve "*Dünyada kötülükler vardır*" önermeleri için söz konusu olamaz. Çünkü bu önermeler arasında mantıktaki gibi açık ve seçik bir çelişki yoktur. Plantinga'ya göre de,

sadece mantık yasalarına dayanarak bu önermelerin birbirleriyle uyumsuz olduğu söylenemez (Plantinga, 2002: 14). O zaman, yalnızca Tanrı ve kötülükle ilgili önermeleri formel bir yaklaşımla ele alıp “*dünyada kötülüklerin var olduğundan emin olunduğuna göre, Tanrı’nın olmaması gerekir*” diyerek kötülük problemine çözüm getirmeye çalışmanın hatalı bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Aslında Mackie’ye göre de Tanrı’nın varlığıyla kötülüklerin varlığı arasındaki tutarsızlık mantıkta olduğu gibi hemen ortaya çıkmaz. Bunu göstermek için bazı ilave öncüllere veya belki de “*iyi*”, “*kötü*” ve “*her şeye gücü yeten*” terimlerini birbirine bağlayan bazı yarı mantıksal kurallara ihtiyacımız vardır. Bu ilave öncüller, iyinin kötülüğe karşı olduğu, iyi bir şeyin her zaman kötülüğü elinden geldiğince ortadan kaldıracığı ve yapabileceklerinin sınırlarının olmadığıdır (Mackie, 1964: 47).¹¹ Bu bağlamda, Mackie’nin önerdiği ilave öncülleri önermelere eklediğimizde mantıksal kötülük sorununu en açık şekliyle Mackie’nin ağzından şu şekilde ifade edebiliriz: “‘İyi şeyin yapabildiği ölçüde her zaman kötü şeyi izale etmesi anlamında iyilik kötülüğün zıddıdır’ ve ‘Kâdir-i mutlak bir şeyin yapabileceklerinin bir sınırı yoktur’. Bunları, ‘Kâdir-i mutlak olan iyi bir şey kötülüğü tamamen izale eder’ önermesi takip eder ve ‘Kâdir-i mutlak olan bir iyi vardır’ ile ‘Kötülük vardır’ önermelerinin çelişik olduğu sonucu çıkar” (Mackie, 2018: 388). Ancak, Plantinga’nın da belirttiği gibi, kâdir-i mutlak olan bir varlığın bile yapabilecekleri mantık sınırları dâhilinde olabilir. Başka türlü söylenecek olursa, Tanrı bir eylemi yapabiliyorsa bu, mantıksal olarak mümkün olduğu içindir (Plantinga, 1975: 118). Dolayısıyla O’nun kâdir-i mutlaklığının sınırlarını da

¹¹ Ayrıca bkz. Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, ed. by Harper & Row, New York: William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 2002, s. 16-17.

mantık kuralları belirler. Bu bağlamda, Mackie'nin ilave öncüllerine rağmen, kötülük sorununun mantıksal formunun tutarlı olduğu söylenemez.

Kötülük probleminin mantıksal türünün, çoğunlukla saldırı içerikli bir duruş sergilediği düşüncesi, problemi ele alan hemen hemen bütün felsefecilerin ortak görüşüdür. Esasında saldırının da felsefi ve teolojik fikirlerle uyumlu bir tarafının olduğunu söylemek mümkün değildir (Yasa, 2015a: 55). Çünkü *“kötülükler yok olmuyor, o zaman bu durum Tanrı'nın olamayacağı anlamına gelir”* diye düşünmek teizme karşı bir saldırıdan başka bir şey değildir (Yasa, 2015a: 57). Bu durum, kötülük probleminin mantıksal biçiminin ateizme doğru evrildiği anlamına gelmektedir. Ayrıca Mackie, bu noktada problemi aşmaya yönelik felsefe tarihinde birçok düşünürün kabul ettiği çözüm önerilerine de bir dizi eleştiri yöneltmektedir. Bu bağlamda, *“Kötülük iyiliğin karşıtı olarak gereklidir”, “Kötülüklerin bulunduğu bir evren, kötülük olmayan bir evrenden çok daha güzeldir”, “İnsanın gerçekten özgür bir varlık olabilmesi için kötülükler zorunludur”* gibi yaklaşımları yanlış çözümler olarak adlandırmaktadır (Mackie, 2018: 390-97). Mackie, bu önerilerin makul çözümler olmadığını kanıtladıktan sonra, kendisi problemi aşabilmek için bir takım öneriler sunar:

“(...) şöyle ki, eğer problemi oluşturan önermelerden en az birinden vazgeçilirse problem ortaya çıkmayacaktır. Eğer Tanrı'nın mutlak iyi veya kâdir-i mutlak olmadığını ya da kötülüğün var olmadığını ya da iyiliğin mevcut kötülüğün zıddı olmadığını ya da kâdir-i mutlak olan bir şeyin yapabileceklerinin bir sınırı olduğunu söylemeye hazırsanız o zaman sizin için kötülük problemi diye bir şey olmayacaktır” (Mackie, 2018: 389).

Çünkü Mackie'ye göre, bu önermelerden en az birinin doğruluğu konusunda ısrarlı olmazsak, kötülük sorununda var olduğu iddia edilen çelişki ortadan kalkacaktır. Aksi takdirde “Kötülük problemi, ona göre gerçekte problem değil, Tanrı'nın yokluğunu

ortaya koyan önemli bir “kanıt”tır” (Haklı, 2002: 202) diyebiliriz. Aslında burada şu ayrıntıya dikkat çekmek faydalı olacaktır: Ateist bir kimliğe sahip olan Mackie’nin buradaki amacı, kötülükleri kullanarak doğrudan Tanrı’nın var oluşunu geçersiz kılmaya çalışmak değil, aksine bazı yetkin niteliklere sahip bir Tanrı tasavvuruyla kötülükler arasındaki tezatlığı öne çıkarmak istemesidir. Zira ona göre kötülükler, yalnızca mutlak olarak iyi ve güçlü bir Tanrı’ya inananlar için bir sorun teşkil etmektedir (Demirtaş, 2020: 150). Hume’un da, tıpkı Mackie gibi, kötülük probleminin mantıksal formu üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Ancak, Mackie kötülük probleminin, ya Tanrı’nın niteliklerinin sınırlı olduğunun kabul edilmesiyle ya da kötülüğün ontolojik gerçekliğinin reddedilmesiyle çözülebileceğini iddia ederken; Hume, ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, kötülük problemine dayanarak Tanrı’nın sıfatlarının insanlarınkiyle aynı yapıda olmadığını savunur ve problemi Tanrı’nın varlığının ve niteliklerinin bilinemeyeceğine dayanak yaparak çözmeye çalışır. Bu bağlamda, Mackie’nin aksine, Hume’a göre kötülük probleminin mantıksal formundan bir ateizm kanıtı çıkmaz.

Kötülük probleminin mantıksal formuyla ilgili Mackie’nin çözüm önerilerinden biri kabul edilirse, bu durumda teizmin geleneksel Tanrı anlayışı zarar görecektir. Dolayısıyla, “*mantıksal kötülük probleminde vaaz edilen Tanrı ile ilgili önermelerin birinden vazgeçebilmek, teistler açısından mümkün gözükmemektedir*” denebilir. Yine Mackie, *God and Omnipotence* adlı eserinde bazılarının kötü dediğimiz şeylerin gerçekten kötü olmadığına inandıkları için kötülüğü bir yanılsama olarak gördüklerini; bazılarının ise kısmî kötülüğün aslında evrensel bir iyi olduğunu düşündüklerini ifade eder. Bu yaklaşımlardan herhangi birinin doğru olup olmadığı elbette başka bir sorundur. Ancak Mackie’ye göre bunlardan her biri de, kötülük problemine karşı yeterli bir çözüm olabilir (Mackie, 1964: 48).

1.6.3. Olasılıkçı Kötülük Problemi

Kötülük sorununu teizmin geleneksel Tanrı anlayışına karşı kullananların hepsi, böyle bir sorunla teistik Tanrı inancının çelişki içerdiğini savunmazlar. Bazıları, dünyadaki kötülüklerin bir Tanrı'ya inanma fikrini mantıksal olarak geçersiz kılamayacağını benimserler. Dolayısıyla, onlar da tıpkı teistler gibi, kötülüklerin Tanrı'nın olmadığı anlamına geldiğine bir kanıt olduğunu reddederler (Yaran, 2016: 63). Ancak bu görüşü savunanlara göre, dünyada o kadar çok kötülük ve bu kötülükleri gerçekleştiren kötü niyetli insan vardır ki, bu durum mutlak olarak Tanrı'nın olmadığı anlamına gelmese bile, bu kadar çok kötülüğün yaşanması bir Tanrı'nın olmama olasılığını güçlendirmektedir (Plantinga, 1978: 193-94). Bu nedenle kötülük probleminin bu türüne olasılıkçı kötülük problemi adı verilmektedir. Olasılıkçı kötülük problemini savunanlar, dünyada kötülüklerin çok yoğun olarak yaşanmasını gerekçe göstererek, mantıksal kötülük problemini savunanlar kadar olmasa bile, bir Tanrı inancı fikrini pek makul görmemektedirler. Bu bağlamda, olasılıkçı kötülük problemi taraftarlarının mantıksal kötülük problemini savunanlara göre, probleme biraz daha ılımlı yaklaşıklarını söyleyebiliriz. Ancak onlara göre, kötülüklerin var olması Tanrı'nın olmadığı anlamına gelmemekle birlikte, Tanrı inancını sallantılı hale getirmektedir. Nitekim Manafov'un da belirttiği gibi, olasılıkçı kötülük sorununu öne sürenlere göre, kötülükler Tanrı'nın var olma ihtimalini düşüren bir epistemoloji konusudur (Manafov, 2019: 44).

Ferhat Akdemir, olasılıkçı kötülük probleminin, 20. Yüzyılın ilk yarısından sonra kötülük probleminin yapısındaki bazı değişiklikler sonucunda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre problem, mantıksal biçiminden sıyrılarak olasılıkçı bir forma

evrilmiştir. Kötülük probleminin bu dönüşümünde, geçen yüzyılımızda probleme karşı bir teodise geliştirmiş olan John Hick'in¹² ve günümüzde özgür irade savunmasıyla gündeme gelmiş olan Alvin Plantinga'nın kötülük probleminin mantıksal biçiminin geçersizliğini kanıtlamadaki başarıları etkili olmuştur. Ayrıca ona göre, olasılıkçı kötülük problemi, haklılığını kötülüklerin miktarı ve türleri haricinde dünyanın lüzumsuz ve yararsız birçok kötülükle dolu olduğu savından almaktadır (Akdemir, 2017: 29-30).

Olasılıkçı kötülük probleminin buradaki itirazı "...teizmin kendi içinde *tutarsız* olduğu değil, fakat *akla yatkın olmadığıdır*. Onların argümanları mantıkla ilgili bir mevzuya değil de, teizmin kötülük vakıalarının makul bir izahını sağlayıp sağlayamadığı meselesine dayanmaktadır" (Peterson ve diğerleri, 2020: 285). Diğer bir deyişle, olasılıkçı kötülük problemi, mantıksal yaklaşım gibi, mantık ilkelerinden çelişmezlik ilkesine dayanarak kötülüklerle her şeye gücü yeten Tanrı fikrinin çeliştiğini iddia etmemekte, ancak bu kadar çok kötülüğün nedenini anlayabilmek için teistlerden daha rasyonel bir açıklama beklemektedir. Onlara göre, teistler kötülük problemine karşı henüz makul bir çözüm önerisi sunamamıştır.

Olasılıkçı kötülük probleminin farklı biçimlerini öne sürenler arasında teist olmayan William Rowe, Edward Madden, Wesley Salmon, Peter Hare ve Michael Martin'i sayabiliriz. Bunlar arasında William Rowe'un argümanı ön plana çıkmaktadır. Onun olasılıkçı kötülük argümanını şu şekilde açıklayabiliriz:

¹² Çalışmamızın İreanaeus bölümünde de değineceğimiz gibi, John Hick, 20.yüzyılda İreanaeus'un teodisesini yeniden gündeme getirip revize eden din felsefecisi ve teologdur.

“(1) Kâdir-i mutlak ve âlim-i mutlak bir varlığın daha büyük bir iyiyi kaybetmeksizin veya aynı ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe müsaade etmeksizin engelleyebileceği şiddetli ızdırıp örnekleri vardır.

(2) Âlim-i mutlak ve sırf iyi bir varlık daha büyük bir iyiyi kaybetmeksizin veya aynı ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe müsaade etmeksizin herhangi bir şiddetli ızdırıp örnekler.

(3) Kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve sırf iyi bir varlık yoktur” (Rowe, 2018: 438).

William Rowe’un bu ifadelerini kötülükler bağlamında başka türlü söyleyecek olursak; iyi ve mutlak olarak güçlü bir Tanrı, daha büyük iyilikler ortaya çıkacaksa belli oranda kötülüğe müsaade eder. Ancak dünyada birçok kötülük vardır ve bunların çoğunun daha büyük iyilikler için gerekli olduğu söylenemez. Bu sebeple iyi, her şeyi bilen ve güçlü bir Tanrı’nın olduğunu savunmak pek mantıklı gözükmemektedir (Manafov, 2019: 50). Çünkü William Rowe’a göre, Tanrı eğer gerçekten iyi, bilgili ve güçlüyse bunca acı ve ıstıraba göz yummadan da daha yüksek iyiliklere vesile olur ve daha büyük kötülükleri engeller. Ayrıca Tanrı’nın daha büyük iyilikler için kötülüklere müsaade ettiği kabul edilse bile, dünyada gereğinden fazla o kadar çok kötülük örneği vardır ki, bunların hepsi Tanrı’nın varlığının aleyhine bir delil oluşturabilir. Dolayısıyla Rowe, bütün bunlara dayanarak Tanrı’nın varlığının olasılık dışı olduğunu söylemektedir. Ayrıca, Hume da *Söyleşiler*’de dünyadaki kötülüğün ve kötülük çeşitlerinin çokluğuna dikkat çeker. Belirtildiği gibi, Hume bunca kötülüğe ve kötülük çeşitlerine atıfta bulunarak Tanrı’nın varlığının ve sıfatlarının bilinemeyeceğini söyler. Bu nedenle, olasılıkçı kötülük probleminde olduğu gibi, Hume’un da kötülükleri, Tanrı’nın varlığını sallantılı hale getirdiği şeklinde yorumladığı söylenebilir. Çünkü Ona göre, dünyada kötülüğün çok yoğun yaşanması, Tanrı’nın varlığıyla ilgili kuşuklara neden olur.

Sonuç olarak, olasılıkçı kötülük probleminin ortaya koyduğu çıkarımın, mantıksal kötülük problemine göre daha tutarlı olduğu söylenebilir. Zira öncüllerden hareket ederek sonuca büyük olasılıkla ulaşılabilmektedir. Ancak kanaatimizce bu şekildeki bir akıl yürütmeyle de, mantıksal kötülük probleminde olduğu gibi, Tanrı'nın olmadığı düşüncesine ulaşılamaz. Çünkü daha önce değinildiği gibi, Aydın'ın da ifadesiyle, bizler evrenin bütünü hakkında çok az bilgiye sahibiz. Dolayısıyla bu kadar az bilgiye dayanarak evrende kötülüğün çok fazla olduğunu söyleyip Tanrı'nın olamayacağı sonucuna varmak hatalı bir akıl yürütme biçimidir (Aydın, 2019: 224).

Şimdiye kadar kötülüğün, kötülük türlerinin ve kötülük probleminin çeşitlerinin kavramsal analizi yapılarak problemin ne olduğuyla ilgili fikir sahibi olunmaya çalışıldı. Şimdi ise, din felsefesinde problemin çözümüne yönelik öne sürülen belli başlı teodise yaklaşımları ele alınacaktır. Bu sayede, kötülük probleminin ne oranda çözüme kavuşturulabileceğiyle ilgili bir fikir edinilebilir.

1.7. Kötülük Problemine Karşı Tanrı Savunması: “Teodise”

1.7.1. “Teodise” Kavramı

Din felsefesinde ilk kez Leibniz'in kullandığı “teodise” kavramı, Grekçede “Tanrı müdafaası” ya da “Tanrı'yı haklı kılma” manasında ‘theou’ ya da ‘theous’ ve ‘dike’ sözcüklerinin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Teknik olarak ise “teodise”, “kötülük sorununa karşı öne sürülen savunma”, “kötülüklerin varlığını Tanrı'nın adaletiyle meşrulaştırma” gibi anlamlara gelmektedir. Teodise bazen “Tanrı'nın amacını

savunma” olarak da adlandırılmaktadır (Manafov, 2019: 72). Örneğin, ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, bir teist Hume’un kötülük sorunuyla ilgili tartışmalarının en sonunda sorduğu “*Kötülükler nereden gelmektedir?*” veya “*Tanrı neden kötülüklere izin vermiştir?*” gibi sorularına cevap aramaya çalışırsa, kötülük sorununa karşı bir “*teodise*” denemesine giriştiği anlamına gelir (Plantinga, 2002: 10,28; Manafov, 2019: 72). Ancak burada “*teodise*” nin detaylarına girmeden önce, kötülük problemine karşı ortaya atılan çözüm önerilerinin yöntemsel olarak iki gruba ayrılabilceğini belirtmekte fayda olacağını düşünmekteyiz: Bu çözüm önerilerinden birincisi “*savunma*”, ikincisi ise, “*teodise*”dir. Peterson ve diğerlerine göre, son yıllarda “*savunma*” mantıksal kötülük problemine karşı ileri sürülürken; “*teodise*” ise delilsel kötülük problemine bir yanıt olarak tercih edilmektedir (Peterson ve diğerleri, 2018: 362).

Savunma, en basit tanımıyla, kötülük problemi ve onun türlerini kullananların, teistlerin Tanrı ve kötülük anlayışına karşı geliştirdikleri iddiaların geçersizliğini kanıtlamak için kullandıkları teknik bir çözüm yöntemidir. Yani savunma, kötülüğü kullanarak teistlerin Tanrı anlayışına saldıran ateistlerin iddialarını çürütmeye çalışan, bir çözüm önerisidir. Kötülük sorununu Tanrı aleyhine kullanan bir yaklaşım olmazsa, savunma da olmaz. Dolayısıyla savunma, geçerliliğini kötülük sorununu kullanan yaklaşımlardan almakta ve bu yönüyle de negatif bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Savunmanın başarısı da karşısındakini çürütebilmesine bağlıdır (Yaran, 2016: 47-48). Bu durumda, savunmanın kötülüklerin niçin var olduğuyula ya da Tanrı’nın kötülüklere izin vermesinin hikmeti gibi, konularla meşgul olmadığını söyleyebiliriz (Plantinga, 2002: 28). Dolayısıyla savunmanın, kötülüğün nedenlerine dair bir açıklama getirmediği için, kötülük problemine karşı ileri sürdüğü çözüm önerilerinin daha yüzeysel olduğunu düşünebiliriz. O, sadece kötülük sorununun Tanrı aleyhine kullanılmasının geçersiz kılınmasıyla kendini sınırlamıştır. Değindiğimiz gibi, savunma yaklaşımı

kötülük probleminin mantıksal versiyonunu öne sürenler tarafından ortaya atılan kötülüklerin varlığıyla Tanrı'nın mantıksal olarak çeliştiği düşüncesini çürütmeye çalışır. Çağdaş din felsefesinde ya da genel olarak felsefe tarihinde kötülük problemine karşı geliştirilen muhtemel çözüm önerileri arasında sayılan savunmaya en önemli örnek olarak, Alvin Plantinga'nın "*Özgür İrade Savunması*" gösterilebilir.¹³

Ancak teodiseye baktığımızda savunmadan farklı olduğunu görebiliriz. Teodise, savunmanın aksine pozitif bir faaliyettir. Teodisenin geçerliliği, kötülük sorununu Tanrı inancı aleyhine kullananlara vereceği bir cevaplarla ölçülemez.¹⁴ Zira teodiseyi savunanlar, dünyada deneyimlenen kötülüklerin nihai nedenlerini, teizmin geleneksel Tanrı tasavvuruyla uyumlu olarak açıklamaya çalışmaktadırlar (Yaran, 2016: 48). Onlara göre, dünyada var olan bunca kötülük, Tanrı'nın sıfatlarına zarar vermez. Aksine, Tanrı kötülükleri kendi hikmetinin bir gereği olarak var etmiştir. Ayrıca, daha önce de değinildiği gibi, kötülükler, evrenin genel düzeninin bir tamamlayıcısı gibidir. Bu nedenle onlara göre, ateistlerin iddia ettikleri gibi, kötülüklerle Tanrı'nın varlığının çeliştiği savunulamaz.

Bununla birlikte, teistler arasında kötülük sorununa karşı teodise geliştirilmesine karşı gelenler de vardır. Örneğin Plantinga, doğal teolojiye itiraz etmesinin yanında teodiselere de itiraz etmektedir. Çünkü ona göre, belki Tanrı'nın kötülükler için iyi bir

¹³ Plantinga'nın özgür irade savunması için bkz. Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, ed. by Harper & Row, New York: William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 2002, ss. 29-34; Plantinga, Alvin, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca(New York) and London, 1975, ss. 131-156.

¹⁴ Savunma ve teodise arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek için bkz. Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, ed. by Harper & Row, New York: William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 2002, ss. 28-29.

nedeni olabilir ancak bu neden bizim anlayabileceğimiz kadar basit değildir (Plantinga, 2002: 10; Yaran, 2016: 91-92). Plantinga'ya göre, bu durum teistin inancının mantıksız veya yanlış olduğu anlamına gelmez (Plantinga, 2002: 11). Teistler içinde teodisenin imkânı gündeme gelince, daha iyimser yaklaşımların olduğu da söylenebilir. Onlara göre, Tanrı'nın kötülükleri neden var edip izin verdiğini, yani kötülüklerle neyi amaçladığını tam olarak anlayamasak da, bu durumu açıklayabilmek için bazı fikirler öne sürebiliriz. Çünkü kapasitemizin kısıtlı olmasından dolayı kötülüklerin neden var edildiğini anlayamamamız, teodiselerin geçerliliğini ortadan kaldırmaz (Yaran, 2016: 92). Görüldüğü gibi, teodiselerin meşruluğu konusunda teist düşünürler arasında ihtilafların olduğu aşikârdır. Ancak, her ne kadar teodisenin imkânı konusunda teistler fikir ayrılığına düşseler de Augustinus, İrenaeus ve Leibniz örneklerinde de görüleceği gibi, teodisenin din felsefesinde önemli temsilcileri olmuştur. Ayrıca kötülüklerle karşı teodise denemeleri yalnızca bu filozoflarla sınırlı kalmamış, 20.yüzyılın en etkili din felsefecisi ve teologlarından olan John Hick tarafından da güçlü bir şekilde savunulmuştur.

Nitekim Hick, "*teodise*" terimini kötülük sorununa yönelik olarak her türden yanıt için kullanmaktadır (Manafov, 2019: 73). Hick'e göre bir teodiseden beklenen iki önemli husus vardır: "1) İçsel tutarlılığının olması 2) Bilimsel araştırmalar ile ahlakî ve doğal kötülüğe ilişkin belli gerçekler dikkate alındığında hem dayandığı dinî geleneğin verileriyle hem de dünyevî verilerle uyumlu olması. Bu iki kriter sırasıyla mümkünlük ve akla yatkınlığı gerektirir" (Hick, 2018: 424). Başka bir ifadeyle, Hick açısından bir teodisist, kötülüklerle karşı bir teodise denemesine girişirken, hem teodisesinin kendi içinde tutarlı olup olmadığına dikkat etmeli hem de mensubu olduğu dinin öğretilerini ve kendi dönemindeki bilim camiasının teodiseden beklentilerini göz önünde bulundurmalıdır.

Ancak en nihayetinde kötülük sorununun çözümü konusunda, tıpkı diğer alternatiflerde olduğu gibi, teodisenin de herkesi tatmin edecek bir açıklama ortaya koyamadığı söylenebilir. Çünkü sorunun çözümüne yönelik öneriler, insan zihninin bir ürünüdür ve kişinin bilişsel yeteneği ile belirlenmiştir. Bu durumda yalnızca akıl aracılığıyla ortaya koyduğumuz teodise, varsayımdan başka bir şey olamaz. Bu varsayımlarımızı mantıklı birtakım iddialarla kuvvetlendirmemiz muhtemeldir. Fakat öne sürdüğümüz kanıtın sonucunun genel geçer olduğunu ve probleme kesin yanıt verdiğini söyleyemeyiz. Bu nedenle, teodisenin olanağı söz konusu olunca oluşan epistemolojik problemler, Tanrı-kötülük tezatlığını ortadan kaldırdığını öne süren teodisenin karşısındaki çetin bir engel gibi görünmektedir (Avcı ve diğerleri, 2018: 41). Buna rağmen, eğer bir teodise denemesinin geçerliliği kabul edilecek olursa, bunun gerek teolojik gerekse de felsefi yönden savunmaya göre çok daha ikna edici ve kâfi olacağını söyleyebiliriz (Manafov, 2019: 63).

Din felsefesinde birçok filozof, kötülüğün Tanrı ile ilişkisiyle ilgili, birbirlerinden farklı teoriler ortaya atmakla birlikte, bazı filozoflar Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin muhtemel nedenlerini açıklamak için teodise denemelerine girişmişlerdir. Bu teodiselerden, ortaya atıldıkları dönemlerde büyük ilgi gören, üstelik günümüzde kötülük sorununun çözümünde bile kendilerinden istifade edilen belli başlı bazı teodiselerin olduğunu söyleyebiliriz (Fidan, 2015: 30). Din felsefesindeki teodise denemelerinin temelini oluşturan bu teodiseler, Irenaeus'un, Augustinus'un ve Leibniz'in geliştirmiş olduğu teodiselerdir. Hatta modern teodise veya savunma girişimlerinin de esasında bu üç teodise denemesinin yeniden gözden geçirilerek düzeltilmiş biçimleri olduğu

söylenbilir. Bu nedenle, şimdi din felsefesindeki teodiseler arasından öne çıkan bu üç teodise denemesi ele alınacaktır.

1.7.2. Din Felsefesinde Etkili Olan Teodiseler

Hristiyan teodisesinin geçmişi Augustinus'dan iki asır evvel yaklaşık olarak M.S. 130-202 yılları arasında yaşamış olan Kilise Babası Bishop Irenaeus'a kadar uzanır. Ancak bu teodise, Augustinus'un teodisesiyle mukayese edilebilecek tarihi bir geleneğe sahip olamamıştır. Nitekim 19. Yüzyıla kadar Batı Hristiyanlığına egemen olan, Augustinus'un teodisesidir. Bu yüzyıldan itibaren Irenaeus'çu teodise ön plana çıkmış, bazı yeni değerlendirmelerle gelişim göstermiştir. Örneğin 19. Yüzyılda Friedrich Schleiermacher, 20. Yüzyılda F.R. Tennant ve birçok filozof, eserlerinde Irenaeus'a değinmiş ve onun görüşlerini benimsemişlerdir. Ancak bu teodiseyi ele alıp derinlikli olarak inceleyen ve modern felsefede tartışma konusu yapmasına rağmen onu devamlı olarak savunan, çağdaş din düşünürü John Hick'tir (Yaran, 2016: 108). Gerçekten de John Hick, "*ruh-yapma*" kavramıyla adlandırdığı kendi teodisesini meydana getirirken Irenaeus'dan yoğun bir şekilde etkilenmiştir.

Daha açık bir ifadeyle, Hick'in ruh oluşturma teodisesi, kötülüklerin yetkin olmayan dünyanın mükemmelliğe doğru evrilişinde birer basamak olduğunu kabul edersek daha anlamlı olabileceğini söyleyen kilise babası Irenaeus'un düşüncesine dayanmaktadır (Peterson ve diğerleri, 2018: 365). Bu bağlamda John Hick, Irenaeus'un ortaya koyduğu teodisenin daha elverişli olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Hick'e göre, modern bilimsel çalışmalarla uyumlu olan veya en azından bu çalışmalarla aykırılık

oluşturmayan teodise türü olarak Irenaeus'çu teodise, günümüzde kötülük probleminin çözümü için önemli bir referans kaynağıdır (Manafov, 2019: 97). Bu nedenle, Irenaeus'un teodisesi her ne kadar kendi döneminde ve daha sonra Hristiyanlık tarihinde Augustinus'un teodisesiyle yarışabilecek kadar dikkat çekmemişse de, özellikle son iki yüzyılda oldukça taraftar toplamıştır denilebilir.

Bu bağlamda John Hick'in de teodisesinin kaynağını oluşturan Irenaeus'un teodisesinin temel özellikleri şöyle açıklanabilir:

“1.a. İnsan doğal evrim içerisinde yaratılmıştır. b. İnsan, Tanrı'dan bilişsel bir mesafe, bir uzaklık içinde yaratılmıştır. c. İnsana Yaratıcı karşısında temel (basic) bir özgürlük imkânı veren bu bilişsel uzaklıktır. 2. Ben-merkezli bir organizma olan insanın içinde hayatta kalma mücadelesi verdiği sert ve sıkıntılı dünya, yine de ahlaken ve manen olgunlaşmamış bir yaratık olan insanın nihai yetkinliğe doğru gelişebileceği bir çevredir. 3. Bu gelişme bu hayatta başlar, onun ötelinde sürüp gider. 4. Bu durumda, ahlaki ve doğal kötülük, Tanrı'nın mükemmelleşmiş sonlu kişiler yaratmasının şu anki aşamasının zorunlu özellikleridir. 5. Kötülüğün varlığının nihai sorumluluğu Tanrı'ya aittir” (Yaran, 2016: 109-10).

Görüldüğü gibi, Irenaeus bu dünyayı ve dünyada tecrübe edilen kötülükleri, insanın olgunlaşması için bir araç olarak görmektedir. Ona göre bu dünya, insanın kendi özüne dönme sürecinde bir evre gibidir. Bu nedenle insan, dünyadaki kötülükler, zorluklar kısacası olumsuz koşullarla sınanmak için yeryüzüne gönderilmiştir. Buradaki amaç, insanı dünyadaki hayat şartlarıyla sınamak ve onun içindeki gerçek birey olma gizliliğini ortaya çıkarmaktır. Kötülüklerle dolu olan bu dünya, insanı ahlaki olarak olgunlaştırıp sorumluluk sahibi yapacak ve onu gerçek kimliğine kavuşturacaktır. Dolayısıyla, insanın bu evrede yaşadığı hastalık, sıkıntı, dert, ıstırap gibi istemediği

olaylar, aslında en nihayetinde onun iyiliği için gerekli olan ve bu nedenle Tanrı'nın istediği şeylerdir.

Bu bağlamda Irenaeus, kötülüklerin bu eğitici işlevine atıfta bulunarak insan neslinin gelişip ilerleme sürecini iki evreye ayırmıştır: Birinci evrede, ahlaki ve manevi kabiliyetlerin bağışlanmış olduğu insan, akıl sahibi bir varlık olarak kabul edilmiştir. Augustinus'un tersine Irenaeus, insanı Tanrı'ya uzanan yolun daha henüz başında bulunan, hatalı ve yetkin olmayan bir varlık olarak tasavvur eder. İnsanın bu durumu, oldukça uzun ve çetrefilli bir süreç olan, kademeli bir yaratılış ve yetkinliğin henüz ilk evresidir. Irenaeus'un bahsettiği ikinci evre ise, bu gayenin özgür iradeli varlıkların gayretleri, uğraşları ve emekleriyle gerçekleştiği içinde hayatımızı sürdürdüğümüz ve deneyimlediğimiz aşamadır. İşte bu aşama, Tanrı'sal gayenin ikinci hissiyatını meydana getirmektedir. Irenaeus, bu iki aşamadan birincisine Tanrı'nın "imge"si, ikincisine ise Tanrı'nın "benzerliği" adını vermektedir. Bu aşamalardan birincisi olan imgesel evrede, insanın Tanrı ile beraber olmak için uygun kabiliyetlerine işaret edilirken; ikinci evrede, yetkinliğini elde etmiş olan ruhun Tanrı'ya benzediğine dikkat çekilir. Ancak, en nihayetinde bu yetkinliğin meydana gelebilmesi için, insan Tanrı'dan belirli bir bilişsel mesafede var edilmiştir (Hick, 2018: 425-27; Manafov, 2019: 98-99). Irenaeus'a göre, bu mükemmelliğin elde edilebilmesi için de kötülükler kaçınılmazdır. Dolayısıyla kötülükler belli bir amaç için, Tanrı tarafından uygun görülmüştür ve Irenaeus açısından bu durum, Tanrı'nın adaletine ters düşmez.

Ancak bu noktada Irenaeus'çu teodiseye şöyle bir eleştiri getirilebilir: *İyi bir Tanrı'nın kötülükleri kullanarak insanları olgunlaştırıp yetkinleştirmeye çalışması onun iyilik sıfatıyla ne kadar bağdaşabilir? Ya da başka bir ifadeyle, her ne kadar kötülükler*

eğitici bir işleve sahip olsa da, iyi bir Tanrı'nın kötülöklere izin vererek yarattıklarının bu dünyada eziyet çekmesine göz yumması kabul edilebilir mi? Irenaeus'un teodisesinin bu yönüyle çok da makul görünmediği söylenebilir.

Batı Hristiyan felsefesi, teodise geleneği perspektifinden değerlendirildiğinde, belirtildiği gibi, ön plana çıkan ilk ve en etkili düşünürün ise Augustinus olduğu söylenebilir. Augustinus'a göre, bütün var olanlar Tanrı'nın mutlak kudretinin, adaletinin ve iyiliğinin neticesinde meydana gelmektedir. Tanrı mutlak iyi olduğu için kötülüğü, kötü eylemi istemez. Tanrı'nın meydana getirdiklerinin iyiliği de, kendisinin mutlak iyi olmasının bir sonucudur. Kötülük yalnızca iyiliğin noksanlığı durumunda ortaya çıkar (Yasa, 2016b: 12). Bu nedenle Augustinus'un, kötülüğün nedenini sudür sürecinin en son evresindeki maddesel olana bağlayan Plotinusçu yaklaşımdan ayrıldığını söyleyebiliriz. Çünkü Augustinus'a göre, varlık hiyerarşisinin en altında yer alsa bile, maddesel olan, mutlak olarak iyi olan Tanrı tarafından yaratıldığı için, kendisi de iyidir. Böyle bir varlık da, maddi olsa bile, kötülüğün nedeni olamaz (Manafov, 2019: 85). O zaman, *bunca kötülük nereden gelmektedir? Ya da Tanrı'nın kendisi gibi, O'nun yarattıkları da iyi ise bu kadar çok olan kötülüğün nedenini ne ile açıklayabiliriz?* Bu durumda, Augustinus kötülükleri felsefi ve teolojik bağlamda açıklamayı tercih etmiştir.

Felsefi yönü, kötülüğün ademî yani yokluksal bir tabiatının olduğu düşüncesidir. Bu yönüyle kötülük, negatif bir şeydir. Augustinus'a göre, kötülüğün pozitif bir hakikati olamaz (Manafov, 2019: 82; Yaran, 2016: 103). Bu durumu Augustinus'un ağzından şu şekilde açıklayabiliriz:

"Bu evrende, kötü denen şey bile, doğru olarak düzenlenip yerli yerine konulduğunda, iyi şeyler kötü şeylerle karşılaştırılınca daha büyük bir haz ve övgüye

neden olduklarından, fazlasıyla iyiye iletir. Çünkü putperestlerin bile her şeyin üzerinde En Yüce Güç olarak kabul ettiği Kadir-i Mutlak Tanrı, En Yüce İyi olarak, mutlak güç ve iyiliğinde, kötünden iyiyi çıkarmadığı müddetçe, işlerinde her hangi bir kötüye izin vermez. Buna rağmen kötü dediğimiz, iyinin yokluğundan başka bir şey midir? Söz gelimi canlı bedenlerdeki hastalık ve yaralar yalnızca sağlığın yokluğudur. Bir tedavi uygulandığında, var olan kötüler (yani hastalık ve yaralar) ne karşı koyarlar ne de başka bir yere giderler. Aksine, onlar artık sadece yok olurlar. Zira bu tür bir kötü, bir töz değildir, yara ve hastalık, bir töz olarak iyi olan bedensel tözün bir eksikliğidir. Öyleyse kötülük bir ilinedir, başka bir deyişle sağlık denen iyiliğin yokluğudur. Dolayısıyla ruhta var olan tüm eksiklikler, doğal iyiliğin yokluklarıdır. Bu eksiklikler, tedavi uygulandığında, başka yere gitmezler; ancak sağlık durumunda artık olamayacaklarından artık var olmazlar” (Augustinus, 2016b: 87).

Augustinus’un bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, kötülükler aslî bir varoluşa sahip olmayan arızî; yani gelip geçici bir yapıya sahiptir. Bu anlamda Augustinus’a göre, kötülüklerin yokluksal bir doğaya sahip oldukları söylenebilir. Ancak Hume ise kötülüklerin ontolojik olarak bağımsız bir varlığa sahip olduklarını kabul eder. Augustinus’un aksine Hume, kötülüklerin bir ilinek değil, töz olduğunu söyler. Hatta kötülüğün varlığından metafiziği için ontolojik sonuçlar çıkarır.

Augustinus’un teodisesindeki teolojik yön ise, kötülüğün, esasında iyi olan insanların özgür iradelerini ve tercihlerini kötüye kullanmalarından meydana gelmektedir. Augustinus bu çerçevede “*düşüş*”, “*aslî günah*” ve “*kefare*t” vb. birçok Hristiyan öğretisini kendi teodisesine dâhil etmiştir. Augustinus’a göre, Tanrı, Âdem’i yetkin bir varlık olarak yaratmış ancak Âdem, günah işleyerek Tanrı’ya asi gelmiştir. Fakat Âdem’in işlediği bu günah yalnızca kendisiyle sınırlı kalmamış, onun soyundan gelen tüm insanlara bir suç olarak bulaşmıştır. Bu suçtan kurtulmanın yolu ise, ancak

Tanrısal inayete mümkün olabilecek ve tarih de Tanrı'nın krallığının kurulmasıyla doruk noktasına ulaşabilecektir (Yaran, 2016: 103). Çünkü ona göre, Tanrı mutlak iyi olduğu için, kendine inananların suçunu affedecek ve inanç sahibi insanlar kurtuluşa ereceklerdir.

Bu çerçevede Augustinus, ahlaki kötülüklerin kaynağı olarak özgür iradenin kötüye kullanılmasını şöyle açıklamaktadır:

“Şu halde, hiç kimse kötü iradenin etkin nedenini aramasın; zira, o etkin değil, eksiktir. Başka bir deyişle irade, özü gereği, bir şeye neden olan bir şey değil, eksik bir şeydir. Zira o, en yüce bir biçimde var olandan daha az bir varlığa sahip olana doğru bir eksilmedir –bu da kötü iradeli olmaya başlamak demektir.(...).Yine ben, iradenin, öyle olmayı istemezse, kötü olamayacağını biliyorum; dolayısıyla hataları, zorunlu olarak değil, istemli olarak adaletle cezalandırılır. Çünkü iradenin eksiklikleri, kötü şeylere oranla değil, özleri gereği kötüdür; başka bir deyişle, doğal olarak ve özleri gereği kötü olan şeylere oranla değil, kusuru kötü olan iradeye oranla kötüdür, çünkü kusur, doğal düzene ve daha düşük özü olana oranla daha yüksek özü olanı terk etmeye karşıtır” (Augustinus, 2016b: 91-92).

Ancak özgür iradeli varlıklar olarak yaratılan insanların zaman zaman ahlaki kötülük yapabilmeleri söz konusu olunca, bu konuda Tanrı'nın yeterli bir sebebi de vardır ve bu sebep de yine insanın özgürlüğünden kaynaklanır. Augustinus açısından özgür bir iradeye sahip olduğu için dilediği gibi kötülük işleyebilen bir kimse, özgür irade sahibi olmadığı için kötülük yapamayan kişiden çok daha mükemmeldir. Buradan da çıkarabileceğimiz sonuç şudur: Tanrı, insanoğluna bahşetmiş olduğu özgür irade nedeniyle ahlaki kötülüklerle müsaade ettiği için, çok daha yetkin bir dünya var etmiştir (Taylan, 2015: 177; Plantinga, 2002: 26-27). Çünkü gerçekten birinci sınıf bir evren özgür, rasyonel ve ahlaki failerin varlığını gerektirir (Plantinga, 2002: 27).

Sonuç olarak, en geniş anlamıyla Augustinus'a göre Tanrı'nın kötülüğe izin vererek yarattığı evren, kötülüğe yer vermeden meydana getirebileceği evrenden daha iyi ve mükemmeldir (Plantinga, 2002: 27). “Augustine’ci teodisenin, içerik açısından baktığımızda, felsefi ana temasının kötülüğün yokluksallığı, teolojik ana temasınınsa özgür iradenin kötüye kullanılması olduğu anlaşılırken; teleolojik açıdan baktığımızda da, onun bütünsel amacının, kötülüğün varlığından hiçbir surette Tanrı'nın değil, özgür bıraktığı yaratıklarının sorumlu olduğunu kanıtlamak şeklinde özetlenebileceği görülür” (Yaran, 2016: 104-05).

Ancak kötülük problemine karşı bir teodise geliştiren en önemli düşünürün Leibniz olduğu söylenebilir. Çünkü din felsefesinde kötülük sorunu Leibniz'den itibaren teodise adı altında irdelenmeye başlanmıştır (Özdemir, 2014: 22). Nitekim daha önce de değinildiği gibi, “*Tanrı adaleti*” ya da “*Tanrı savunusu*” anlamlarına gelen “*teodise*” terimini ilk defa kullanan Leibniz, evrendeki kötülükler karşısında Tanrı'nın adaletinin mutlak anlamda tecelli ettiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre Tanrı, her ne kadar içerisinde birtakım kötülükler barındıran bir dünya meydana getirmiş olsa da, bu dünya O'nun amacı doğrultusunda var edebileceği mümkün dünyalar arasındaki en mükemmel dünyadır. Bu noktada, daha baştan, dünyanın nasıl nitelendirilmesi gerektiği konusunda Leibniz'in Hume'a tamamen karşıt bir görüş geliştirdiği belirtilmelidir. Bu bağlamda, Leibniz kötülüklerle rağmen bu dünyanın en yetkin dünya olduğunu iddia ederek kötülüklerle karşı iyimser bir tavır alırken; Hume'un ise, bunca kötülük ve kötülük türünden dolayı bu dünyayı mümkün dünyaların en kötüsü şeklinde yorumlayıp kötülüklerle kötümser bir bakış açısıyla yaklaştığı söylenebilir. Çünkü Hume'a göre, evrensel bir insan ıstırapı vardır. Bu dünyanın iyi olduğuyla ilgili olgusal hiçbir veri

yoktur. Bu nedenle, ileriki bölümlerde değinileceği gibi, Hume mevcut haliyle dünyanın aslında insan hayatına elverişli olmadığını savunur.

Leibniz, Tanrı'nın amacı doğrultusunda kötülöklere rağmen neden bu dünyayı tercih ettiğini şu sözlerle ifade eder:

“O halde Tanrının fikirlerinde sonsuz mümkün evrenler bulunduğundan ve onlardan ancak bir tanesi var olabildiğinden, Tanrının başka bir evren yerine bunu seçmesini gerektiren bir yeter sebebin bulunması gerekir. Ve her mümkünde, taşıdığı yetkinlik derecesine göre varlık iddiasında bulunmak hakkı bulunduğundan, bu sebep ancak uygunlukta yahut bu dünyaların taşıdıkları yetkinlik derecelerinde bulunabilir. Tanrı bilgeliğinin ona tanıttığı, iyiliğinin seçtiği gücünün doğurduğu en iyinin varlığına sebep, işte budur” (Leibniz, 1988: 12).¹⁵

Leibniz bunu *Teodise* adlı eserinde, Tanrı'nın mümkün dünyaların en mükemmelini tercih ettiğini, bilgeliğinin O'nu bu dünya ile ilişkili olan kötölöğe müsaade etmeye götürdüğünü, ancak daha derin akıl yürütüldüğünde kötölöklere, dünyamızın tercih edilmesinin onun mümkün dünyaların en yetkini olduğu düşüncesine halel getirmediğini ifade ederek anlatmaya çalışır (Leibniz, 2019: 42-43).

“Bilindiği gibi, Tanrı bütün kısımları birbirine bağı olan evreni dikkat ve itinayla yaratmış ve sonunda bunu yaparken her olasılığı hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazı kötölöklere göz yumamazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır. Hatta denilebilir ki, tanrısal hikmeti kötölöğe göz yummaya yönelten birçok büyük ya da daha doğrusu kaçınılmaz sebeplerin varlığını ister istemez kabul etmek gerekir. Gerçi Tanrı'nın böyle bir şeye izin vermiş olması bile bizi hayretlere düşürüyor; çünkü biliyoruz ki, Tanrı'dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkamaz. Bu durumda olaya bakarak (ya da a posteriori) bu iznin kaçınılmaz bir zorunluluk eseri

¹⁵ Metnin orijinali numaralıdır.

olduğuna hükmedebiliriz; ama yine de bunun böyle olduğunu (a priori olarak) yani Tanrı'yı bu izne yönelten sebepleri birer birer sayarak ispat etmek elimizde değildir. Esasen Tanrı'yı haklı çıkarmak [*justifier*] için böyle bir ispata gerek yoktur" (Leibniz, 2019: 86).¹⁶

İşte bu sebepleri, yani Tanrı'nın kötülüğe niçin müsaade ettiğinin açıklamasını, sınırlı bir varlık olduğumuzdan dolayı kesin olarak yapamayız. "Gerçekten de evrenin ahengini kavrayabilecek durumda olsaydık, ayıplamaya eğilimli olduğumuz şeylerin, seçilmeye değer olan planların en mükemmeliyle ilgili olduğunu görecektik. Tek kelimeyle Tanrı'nın eseri olan her şeyin, yaratılması mümkün olan şeylerin en iyisi olduğuna sadece *inanmayacak*, bunun gerçekten de böyle olduğunu gözlerimizle görecektik" (Leibniz, 2019: 93). Başka bir ifadeyle, "Bizim, zararlı yahut kötülük diye gördüğümüzü, biricik sentetik görüşlü monad olan Tanrı, bütünün ahengi için zorunlu bir teferruat olarak görür. Yaratılmış monad, kötülük, günah gibi kendisine zararlı gibi görünenlerin, bütünün iyiliğine, güzelliğine yarıyacak öğeler olduğu sonucuna, ancak çıkarsama yahut tahmin yoluyla varabilir" (Hızır, 1949: XI). Bu nedenle, yalnızca bir bütün olarak insanlığın ve evrenin iyiliği için, Tanrı'nın kötülöklere imkân tanıdığını söylemekle yetinebiliriz.

Tanrı bu dünyayı meydana getirmeden evvel O'nun zihninde elbette içerisinde kötölüklerin daha az olduğu ya da hiç olmadığı başka dünyalar da vardı. Ancak bu dünyaların hiçbirisi şu ankinden daha yetkin bir dünya değildi. Demek ki diğer mümkün dünyalardan herhangi birini var etmemesinin nedeni, onların meydana getirilememeleri değil, bu dünyaya göre yetkinliklerinin daha az olmalarıdır. "...gerçekleşmiyeni

¹⁶ Metnin orijinali numaralıdır.

reddettiren, olabilir olmaması değil, kemalli olmamasıdır” (Leibniz, 1949: 22). Bu bağlamda, Leibniz’in Tanrı müdafaasının, Tanrı belli bir amacı gözeterek bu dünyayı meydana getirdiğinden, bundan daha mükemmelini yapamayacağı anlamına geldiğini söyleyebiliriz (Neiman, 2006: 40). Bu nedenle, aslında O’nun iyimserliğinin mutlak anlamda bir iyimserlik olduğu söylenemez (Werner, 2000: 15-16). O zaman, daha yetkin olan dünyaların imkânı yalnızca düşünce düzeyinde kalabilir. Eğer ki Tanrı’nın amacı doğrultusunda bu dünyadan daha mükemmel olan bir dünya ontolojik olarak mümkün olsaydı, Tanrı zaten o dünyayı var ederdi. İyi ve güçlü bir Tanrı’nın, böyle bir dünyayı var etmemesi için hiçbir neden de yoktur.

Leibniz de tıpkı Platon, Farabi ve İbni Sina gibi, kötülüğün, varlıkların doğalarındaki eksiklikten kaynaklandığını söylemiş ve bu durumu *Monadoloji* adlı eserinde şu şekilde ima etmiştir: “Bundan varlıklar yetkinliklerini Tanrının etkisinden, yetkinsizliklerini sınırsız olmağa gücü olmıyan kendi tabiatlarından alıyorlar sonucu da çıkar. Çünkü onları Tanrıdan ayıran bu noktaldır. Asıllarındaki bu yetkinsizlik cisimlerin tabii işlemezliğinde kendini gösterir” (Leibniz, 1988: 9). Başka bir deyişle “Leibniz, kötülüğün, evrenin sonlu öğelerinin doğasında yerleşik halde bulunan kusurlardan kaynaklandığı kanısındadır” (Mohapatra, 2016b: 126). Yani kötülük Tanrı’nın yarattıklarının tabiatında gizil bir güç olarak bulunmaktadır (Mohapatra, 2016b: 129; Werner, 2000: 31). Daha önce de değinildiği gibi, kötülüğün varlıkların doğalarında potansiyel olarak bulunması ise, onların sınırlı oluşlarından kaynaklanmaktadır. Zira sonradan meydana getirilen her şey eksik ve kusurlu, kısaca yetkin olmayandır. Bu eksiklik ve kusurlu oluş ise, metafiziksel anlamdadır. Ayrıca Leibniz, ahlaki kötülüklerin kaynağının da yaratılmış varlıklar olduğunu *Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserinde şöyle açıklamaktadır: “Bununla beraber Tanrının kötülüğün nedeni olmadığı pekâlâ görülüyor. Çünkü insanlar suçsuzluklarını kaybettikten sonra aslî günah ruha hâkim

olduktan başka, daha önceden bütün yaratıklar için tabî olan ve onları günaha ve kusura yetkili kılan aslî bir sınırlılık yahut kemalsizlik vardır” (Leibniz, 1949: 56-57).

Sonuç olarak, Leibniz Tanrı'nın kötülüğün ve günahın sebebi olmadığını ifade etmiş, Tanrı'dan bağışık olan kötülüğün kaynağının ne olduğu ve kötülüklerin yoksun tabiatını nasıl anlamamız gerektiği üzerinde durmuştur. Ayrıca Tanrı'nın kötülüklerin meydana gelmesini istemeyip yalnızca amacı doğrultusunda kötülüklere müsaade ettiğini, daha da mühim olanı Tanrı'nın kötülük ve günahların ortaya çıkmasına izin vermesinin üstelik yardım bile etmesinin, onun mutlak güçlü ve iyi olmasına bir zarar vermeyeceğini ancak en nihayetinde kötülüklerden uzak durmanın da Tanrı'nın elinde olduğunu savunmuştur (Leibniz, 2019: 33-34). Diğer bir ifadeyle, Leibniz'e göre, Tanrı kötülüklerin ortaya çıkmasını arzu etmemiş ancak bir bütün olarak evreni olabilecek en yetkin tarzda meydana getirebilmek için, kötülüklere izin vermek zorunda kalmıştır. Ancak buradaki zorunluluk, mantık bakımından bir zorunluluk, yani Tanrı'nın kötülüklere müsaade etmemekten başka bir seçimi olmaması anlamında değil, evrenin mükemmel olarak işleyişinin tam olarak ortaya çıkabilmesi için, kötülüklere zorunlu olarak izin vermesi gerektiği anlamındadır.

Leibniz'in felsefi ve dinsel optimizmini, Voltaire alaycı bir tavırla “*Candide*” adlı yapıtında eleştirmiştir. Sadece komedi türünde değil, aynı zamanda kötülük problemiyle de ilgili bir eser olan “*Candide*” de adlı eserinde Voltaire, evrende kötülüğün çok fazla olmasından dolayı dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olamayacağını iddia etmektedir (Werner, 2000: 41; Yasa, 2015a: 17). Ayrıca 19.yüzyıl felsefesinin irrasyonel kanadında yer alan Arthur Schopenhauer da, Leibniz'in felsefi iyimserliğinin tam aksine, dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğunu söyleyerek felsefi kötümserliğin en önemli

temsilciliğini yapmıştır. Nitekim Schopenhauer alaycı bir üslupla, “*Leibniz, Voltaire'nin “Candide” adlı eserini okuma fırsatına sahip olsaydı, felsefi iyimserliğinin hiç ummadığı bir tarzda kabul edildiğine şahit olurdu*” demiştir. Kötülükler, iyiliklerin meydana gelebilmesi için bir ön koşuldur. Bu demektir ki, teodise olmadan hiçbir zaman *Candide*'miz var olamazdı (Werner, 2000: 41).

Çalışmanın bu bölümünde, kötülük felsefi bir problem olarak ele alınıp probleme yönelik muhtemel çözüm önerileri üzerinde duruldu. Sonraki bölümde, kötülüğü felsefi bir sorun olarak ortaya atan Epikuros'un kötülükle ilgili sorularını, Aydınlanma döneminde yeniden din felsefesinin gündemine getiren Hume özelinde cevaplamaya çalışarak, filozofun bu problemle neyi hedeflediği aydınlatılacaktır.

BÖLÜM II

2. DAVID HUME'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1. Doğal Din Üstüne Söyleşiler ve Temsil Sorunu

Hume, kötülük sorununu *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* adlı eserinde ele almaktadır. Bu eser Hume'un dinle ilgili en olgun eseri ve felsefi vasiyetidir. Hatta Hume bu eserini yazdığı en iyi eser olarak nitelendirir (Neiman, 2006: 177; Mossner, 2019: 114). Ayrıca, Hume bu eser üzerinde ölümüne kadar çalıştığı için en son eseridir diyebiliriz (Öymen, 2020: 15). Bu nedenle Hume'un dine, Tanrı'ya ve kötülük problemine yönelik görüşlerini bu eser üzerinden değerlendirmek yerinde olur. Nitekim çağdaş felsefede de kötülük sorunu gündeme geldiğinde Hume'un *Söyleşiler*'inin ayrı bir önemi vardır.

Hume, bu eserini diyalog şeklinde kaleme almıştır. Eserdeki konuşmacılar Philo, Cleanthes ve Demea'dır. Hume, herhangi bir söyleşide birden çok konuşmacının yazarı temsil edemeyeceğini söyler. Bu bağlamda *Söyleşiler*'deki karakterlerden birinin Hume olduğunu kabul etmek akla aykırı olmaz. Philo ılımlı kuşkucu, Cleanthes deneyci Tanrıcılığın savunusunu yapandır (Mossner, 2019: 131). Demea ise, Tanrı'nın varlığına yönelik apriori kanıtlar öne sürdüğünden, bir çeşit dogmatiktir. Tanrı'nın varlığına yönelik apriori kanıtlar öne sürmektedir (Peterson ve diğerleri, 2018: 372; Sessions, 2002: 149). Hume yorumcularından Stuber'a göre, bu üç karakterden hangisinin Hume'u temsil ettiğinin aydınlatılması çok önemlidir. Bu konuda Hume yorumcuları arasında fikir birliği olmamış, Hume'u bazen Philo, bazen Cleanthes, bazen de Demea'nın temsil ettiği

söylenmiştir. Hume’u kimin temsil ettiğinin tam olarak bilinmemesi, düşünürün Tanrı’nın varlığı ve kötülük sorunu gibi din felsefesi konularındaki düşüncelerinin doğru anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Stuber, bu mesele üzerinde ısrarla durmuş ve filozofun dini konularda benimsediği şüpheli duruşun bir neticesi olarak, görüşlerini açıkça ortaya koymadığını bunu da aslında bilinçli yaptığını söylemiştir (Taşkın, 2007: 78-79).

Ancak Hume, tutucu eğilimli olan yakın dostu Mintolu Gilbert Elliot’a yazdığı mektubunda *Söyleşiler*’de kendisini Philo’nun temsil ettiğini net olarak söylemektedir.¹⁷ Cleanthes’teki çoğu ve hatta Demea’daki bazı unsurların Hume’un fikirleriyle uyumlu olması bu durumu değiştirmez. Philo *Söyleşiler*’de XI. ve XII. bölümlere hâkimdir. Tartışmalarda da en son bitiriş sözlerini Philo söylemektedir. Yine 1776’da basımcısına yolladığı mektubunda aslında tartışmaları Philo’ya felsefi olarak kazandıracak yeterli imkânı verdikten sonra Cleanthes’i kazanan olarak gösterdiğini söylemektedir.¹⁸ Dahası *Söyleşiler*’de Philo’nun fikirleri yanlışlanmamış ve kendi savlarını hiçbir zaman terk etmemiştir (Mossner, 2019: 117-21). Ayrıca, *Söyleşiler*’in oluşumunda en çok konuşma hakkının Philo’ya verildiğini (Ayer, 2002: 133) ve saldırgan bir karakterde olanın da yalnızca Philo olduğunu (Tilley, 1988: 717) söyleyebiliriz. Yine *Söyleşiler*’de Philo, tümevarımdan hareketle Tanrı ile ilgili yargılar ileri süremeyeceğimizi söyler. Bu tür bir yaklaşım ise Hume’un genel bilgi teorisine uygun düşmektedir. Bu durum Hume’un Philo’nun ağızından konuştuğu iddiasını güçlendiren önemli bir husustur (Çelebi, 2010: 193). Bir diğer husus olarak, sanatsal yönden de Philo, isteyerek ya da istemeden Hume’un kendi imgesine göre oluşturulmuştur. Zira Philo, yaratıcı kuvveti ve soğukkanlı

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hume, David, *New Letters of David Hume*, ed. by Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner, Oxford: Clarendon Press, 1954, i. s. 154.

¹⁸ Bkz. Letters, ii, s. 323.

şakacı tavrıyla Hume'a birçok yönden benzerlik göstermektedir. Ayrıca Hume'da olduğu gibi, Philo'da da sürekli bir yalın sağduyu havası hâkimdir (Mossner, 2019: 131). Copleston ve Öymen de Hume'un, her zaman olmasa da, görüşlerini çoğunlukla Philo'nun ağzından anlattığını söylemişlerdir. Onlara göre de, Hume'a en yakın karakter Philo'dur. Nitekim Hume'un diğer eserlerini incelediğimizde din ve Tanrı konusundaki görüşleriyle, Philo'nun *Söyleşiler*'deki düşünceleri çoğunlukla uyumludur (Copleston, 1998: 114-15; Öymen, 2020: 54). Yine Hume'un diğer eserlerini de göz önüne aldığımızda filozofun kuşkucu bir yapıya sahip olduğunu çıkarsayabiliyoruz. Bu bağlamda *Söyleşiler*'de kuşkuculuğu en çok benimseyen karakter Philo'dur (Garrett, 2005: XXX). Bu nedenle hem Hume'un kendi deyişini hem de *Söyleşiler*'de Philo'nun konumunu göz önünde bulundurduğumuzda, Edwin Ewart Aubrey ve Julian Wolfe'un da belirttiği gibi, Hume'un sözcülüğünü Philo'nun yaptığını (Aubrey, 1936: 233; Wolfe, 1981: 63) söyleyebiliriz.¹⁹

David Hume, taşlamacılığın en görkemli zamanlarında yaşamış ve ironik biçem sahibi olan Swift'in yazılarından etkilenmiştir. Swift'in bu ironik tavrı, Hume'un *Söyleşiler*'i oluştururken yapıtının en temel öğretilerinin şekillenmesine etki etmiştir. Aslında Hume'un *Söyleşiler*'de Pamphilus²⁰ karakteri üzerinden ironik bir anlatım tercih etmesinin esas sebebini yaşadığı İskoçya'daki politik-toplumsal eleştiriye bağlayabiliriz. Hume, bu toplumsal eleştirilerden nasibini almamak için döneminin kabul görmüş öğretilerine öngörülü bir takım ödünler vermek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda filozof, *Söyleşiler*'de Philo yerine, görüşleri kendi toplumunun fikirleriyle oldukça benzer olan Cleanthes'i tartışmanın kazananı olarak göstermiştir. İşte Hume'un bu ironi içeren

¹⁹ Bütün bunlar dikkate alınarak, bu çalışmada Philo'nun Hume olduğu kabul edilecek ve Philo yerine Hume adı kullanılacaktır.

²⁰ *Söyleşiler*'i yöneten ve Hume'un ironik aldatıcılığının başkahramanı.

stratejisini anlayamamış olan günümüzdeki birçok Hume yorumcusu da filozofun düşüncelerini yanlış anlamıştır (Mossner, 2019: 113). Gerçekten de *Söyleşiler*'de özellikle kötülük sorununun tartışıldığı X. ve XI. bölümlerde Philo üzerinden kendi görüşlerini ortaya koyan Hume'un, tartışmalarda aslında kazanan taraf olduğunu çıkarabiliriz. *Söyleşiler*'i dikkatlice okuyan bir okur, bu çıkarımı kendisi rahatlıkla yapabilir.

Hume'un bu tür bir stratejik yöntemini eserinin en sonundaki görüşlerinden daha kolay anlayabiliriz. *Söyleşiler*'in son bölümü olan XII. bölümde Hume'u temsil ettiğini düşündüğümüz Philo, daha önceki bölümlerde söylediklerinin tam tersi yönde bir tavır alıp Cleanthes'a yaklaşarak, doğanın eserleriyle insan elinden çıkma eserler arasında benzerlik olduğunu, dolayısıyla nedenlerinin de benzer olması gerektiğini söyler. Bu bağlamda nasıl ki insan elinden çıkma ürünlerden akıllı bir insan zihnine ulaşıyorsak, doğanın ürünlerinden de bu ürünlerin nedeni olan yüce varlığın zihnini çıkarsayabiliriz. Bu nedenle Hume son bölümde Tanrı'sal varlığın apaçık bir gerçek olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler (Hume, 2019b: 249 vd.). İşte burası Solon ve Wertz'in de değindiği gibi, Hume'un döneminin politik atmosferinden sakınmak için uyguladığı stratejiyi fazlasıyla gözler önüne sermektedir (Solon ve Wertz, 1970: 199). Zaten Hume'un eserini diyalog şeklinde kaleme almasının nedeni de budur. *Söyleşiler*'in en sonunda ise Pamphilus bu tür bir stratejiyi "İtiraf ederim, tümünü ciddi bir biçimde gözden geçirince, Philo'nun ilkelerinin Demea'nınkilerden daha çok olasılık taşıdığını, fakat Cleanthes'inkilerin gerçeğe daha da yaklaştığını düşünmemek elimden gelmiyor" (Hume, 2019b: 266) diyerek aslında açıkça ortaya koymaktadır. O zaman Hume'un *Söyleşiler*'deki en temel çekingeni şu şekilde açıklayabiliriz: "Hume'un ılımlı kuşkuculuğunun sözcüğü olan Philo, felsefi tartışmada ister istemez kazanan olacak, yine de ustaca "Hasım" Cleanthes tarafından yenildiği gösterilecek" (Mossner, 2019: 120).

İşte Hume bu anlatımı ironi yoluyla yapmaktadır. Dolayısıyla başta *Söyleşiler* olmak üzere, Hume'un bütün eserlerinde ironik bir söylemin olduğunu görebiliriz.

Bu bağlamda Hume'un Tanrı, din ve kötülük problemi gibi konuları tartıştığı *Dinin Doğal Tarihi* ve *Söyleşiler* adlı eserleri filozofun ironik tavrı göz önünde bulundurularak okunmalıdır. Ayrıca, Hume'un bu eserlerini dikkatlice okuyan bir araştırmacı, filozofun ironik tavrı yanında, bu konuların onun bilgi felsefesi ve nedensellik eleştirisinden ayrı değerlendirilemeyeceğini de kolaylıkla anlayabilir. Başka bir ifadeyle Hume, gerek din konusunu gerek Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ile ilgili görüşlerini gerekse de kötülük sorununa yönelik düşüncelerini bilgi felsefesine özellikle de nedensellik eleştirisine dayandırmaktadır. Bu nedenle Hume'un, nedensellik eleştirisine ayrı bir önem atfettiği söylenebilir. Çünkü "Benzerlik ve ardışıklık ilkelerinden hareketle görünenden görünmeyene doğru bir çıkarsama ile varsayılan neden ile etki arasındaki bağın mahiyeti sorgulaması bağlamında yaptığı çözümler, aslında Hume'un metafiziğe ilişkin görüşünü de temellendirir" (Çelebi, 2010: 194). Nitekim Hume'un agnostik ve şüpheli tavrı da bu çerçevede anlamlandırılabilir. Ayrıca Hume, *Söyleşiler*'de kötülük sorununu, ileride etraflica ele alınacağı gibi, başka birçok amacın yanında, Cleanthes'in teleolojik delilini eleştirmek için bir araç olarak kullanmaktadır. Bu nedenle, kötülük sorunundan evvel Hume'un teleolojik delil eleştirisine değinilecektir. Ancak teleolojik ya da tasarım delili eleştirisinden önce de Hume'un kozmolojik delile ve nedenselliğe yönelik eleştirisine değinmekte yarar vardır. Çünkü "...teleolojik akıl yürütmenin temelinde kozmolojik akıl yürütme ve nedensellik ilkesi vardır" (Öymen, 2018). Hatta O'Connor'a göre, teleolojik argüman ya da tasarım delili aynı zamanda bir neden-sonuç argümanıdır (O'Connor, 2001: 64). Bu durum göz önünde bulundurulduğundan, şimdi öncelikle Hume'un nedensellik eleştirisi ele alınacaktır.

2.2. Nedensellik Eleştirisi

Hume'a göre, bütün bilgiler temelini dış duyu ve iç duyu algılarından almaktadır. Zihnimizdeki bütün açık ve seçik fikirler duysal izlenimlerimizden meydana gelir. Tecrübeden bağımsız olarak yalnızca matematiğin yargılarından bahsedebiliriz. Bunun haricinde zihnimizde apriori hiçbir bilgi yoktur. Aposteriori, yani temelinde tecrübe olan şeyler de yalnızca olgu durumlarıdır.

Bu çerçevede hafızamızın bizlere aktardığı geçmişe ve şu anki zamana ait bütün duyular tecrübelerimize bağlıdır ve olguları yansıtır. Fakat deneyimlerimiz, olgusal alanı tam olarak açıklayabilmek ve çıkarım yapabilmek için eksik kalırlar. Hume, bu problemi açıklamak için nedensellik düşüncesini öne sürer (Öymen, 2020: 70). Bu bağlamda, nedensellik ile ilgili görüşlerini *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde şu şekilde açıklamaktadır:

“Bize bir nesne gösterilse ve geçmiş gözlemlere başvurmadan bu nesneden çıkacak etki hakkında konuşmamız istense, sorarım size, zihnin bu işlemde ne gibi bir yol izlemesi gerekir? Bu nesneye etkisi olarak yükleyeceği bir olayı uydurmak ya da hayal etmek zorunda kalır ya açıktır ki, bu uydurma tümüyle rasgele olmak zorundadır. Zihin, en dakik inceleme ve yoklamalarıyla, neden sayılanda etkiyi bulamaz. Çünkü etki nedenden tümüyle farklıdır ve dolayısıyla nedenin içinden çıkarılamaz... Bir taş ya da maden parçası havaya kaldırılıp dayanaksız bırakılınca hemen düşer: ama işi *apriori* olarak ele alırsak, bu durumda, taş ya da madende yukarı ya da herhangi başka bir yöne değil de, aşağıya doğru bir hareket ideasını doğuracak bir şey bulabilir miyiz? Ve belirli bir etkinin, tecrübeye başvurulmadan ilk defa hayal edilmesi ya da uydurulması, her türlü doğal işlem konusunda nasıl rasgele ise, aynı şekilde, neden ve etki arasındaki, onları birbirine bağlayan ve o, nedenin işlemlerinden başka bir etkinin çıkmasını imkânsız kılan

düşünölmüş, bir bağ ya da bağlantıyı da rasgele diye görmek zorundayız” (Hume, 2017a: 35).

Göröldüğü gibi, Hume burada neden ve sonuç arasındaki ilişkinin tamamen rastgele olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, neden ve sonuç arasında var olan bir zorunluluktan söz edilemez. Hume bu düşüncesini güçlendirmek için aynı eserin başka yerlerinde de örnekler verir: Bir insan düşünelim. Bu kişi her türlü üstün zihinsel yeteneklerle dünyaya gönderilmiş olsun. Bu kişi nesnelere devamlı birbirlerini izleyen durumlarını hemen tecrübe edecektir. Fakat bu deneyiminden öte başka bir şey çıkarsayamayacaktır. İlk başta hiçbir akıl yürütme yoluyla neden ve sonuç idesini elde edemez. Zira tüm tabii işlemlerin yapıcıları olan birtakım kuvvetler asla duylara gelmezler. Dolayısıyla belli bir durumda bir olayın ötekinden evvel gelmesi, ikisi arasında neden-sonuç ilişkisi kurulabileceği anlamına gelmez, yani önce gelenin neden, sonra gelenin sonuç olduğu söylenemez. Bu durum mantığa da uygun düşmez. Bu ikisinin birlikte bulunmaları tamamen rastgeledir. Böyle bir çıkarım yapabilmek için herhangi bir neden de yoktur (Hume, 2017a: 48). “O zaman, tek kelimeyle söylersek, her etki nedeninden ayrı bir olaydır. Bu yüzden de nedende bulunamaz ve etkinin başlangıçta *apriori* uydurulması ya da kurulması tümüyle rasgele olmak zorundadır” (Hume, 2017a: 36). Hatta “Neden ve etki işlemleri hakkında tecrübemiz olduktan sonra bile, bu tecrübeden çıkan sonuçlarımız akıl yürütmeye ya da anlama yetisinin herhangi bir sürecine dayalı değildir” (Hume, 2017a: 38). Bu sonuçlar, izlenimlere dayanmayan düşüncelerin varsayımsal olan durumlarındandır (Priest, 2007: 158).

“(...) benzer duylabilir nitelikler gördüğümüzde, bunların benzer gizli güçleri olduğunu sayılı olarak kabul ederiz ve tecrübesini edindiklerimize benzer etkilerin meydana gelmesini bekleriz. Daha önce yemiş olduğumuz ekmeğe benzer renkte ve yapıda bir cisim verildiğinde, deneyi tekrar etmekte bir sakınca görmeyiz ve bizi benzer şekilde besleyeceğini ve ayakta tutacağını kesinlikle öngörürüz. İşte temelini bilmek

istediğim zihin ya da düşünce süreci budur. Herkesçe kabul edilir ki, duyuşsal niteliklerle gizli güçler arasında bir bağlantı bilinmemektedir ve dolayısıyla zihni bunların sürekli ve düzenli bir aradalıkları hakkında böyle bir sonuç çıkarmaya götüren, onların iç yapıları ile ilgili bildiği herhangi bir şey değildir. (Geçmiş tecrübeye gelince; bunun yalnızca bilme çerçevesine girmiş olan belirli objeler ve belirli süre hakkında dolaysız ve kesin bilgi verdiği kabul edilebilir ancak, benim üzerinde durmakta direteceğim ana soru, bu tecrübenin gelecek zamanlara ve bildiğimiz kadarıyla sadece görünüşte benzer olabilecek objelere neden yaygınlaştırıldığıdır.) Daha önce yediğim ekme beni besledi; yani o duyuşsal nitelikleri taşıyan cisim, o zaman öyle gizli güçlere sahipti; fakat bundan, başka ekmeğinde başka bir zamanda beni besleme ve benzer duyuşsal niteliklerin her zaman benzer gizli güçlerle birlikte olma gerekliliği çıkar mı? Bu sonuç hiç de zorunlu görünmüyor” (Hume, 2017a: 39).

Görüldüğü üzere Hume, nedensellik düşüncesinin temelinde benzerlik ve ardışıklık/bitişiklik ilkelerini koymaktadır. Bu çerçevede zihin, geçmişteki iki olayın sürekli art arda meydana gelmesine dayanarak gelecekte de benzer iki olayın yine ardışık olarak meydana geleceğini tasavvur eder. Ancak bu durum, geçmiş tecrübelerin oluşturduğu bir beklentiden ya da alışkanlıktan başka bir şey değildir, yani aslında bu alışkanlık sayesinde iki olay arasında zorunlu bir bağlantı kurma gereği duyulur. “O halde, tecrübeden doğan bütün çıkarımlar akıl yürütmenin değil, alışkanlığın etkileridir” (Hume, 2017a: 49). Hume bu durumu *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde şu şekilde açıklar: “Neden-sonuç tasarımı deneyimden türer; deneyim birbirine sürekli bağlı olan belirli nesnelere bize sunarak onları bu ilişki içinde görmemizi sağlayan bir alışkanlık üretir; biz de belirgin bir çarpıtma olmadığı sürece bu nesnelere başka bir ilişki içinde göremeyiz” (Hume, 2020a: 95). Diğer bir ifadeyle, “Neden-sonuç ile ilgili yargılarımız alışkanlık ve deneyimden türetilir; bir nesnenin bir başkası ile birleştiğini görmeye alıştığımız zaman imgelemimiz düşünmeyi önceleyen ve onun tarafından engellenemeyen doğal bir geçiş yoluyla nedenden sonuca geçer” (Hume, 2020a: 108).

Çünkü zihnimiz alışkanlık sayesinde nedenden sonuca geçmeye kodlanmıştır. Neden diye adlandırdığımız şeyi gördüğümüzde, zihnimizin sonuç diye düşündüğümüz şeyin tasarımını yapmaması olanaksızdır. Çünkü bu ikisinin geçmişte devamlı birlikte bulunmaları zihnimizde o kadar çok alışkanlık oluşturmuştur ki, zihnimiz bunları devamlı düşüncesinde bir araya getirir. Dolayısıyla birinin varoluşunu devamlı diğerinden çıkarırsar (Hume, 2020a: 97). Bu bağlamda “Nedenler ve sonuçlar arasındaki zorunlu bağlantı birinden ötekini çıkarırsamamızın temelidir. Çıkarırsamamızın temeli ise alışkısıl birlikten doğan geçiştir” (Hume, 2020a: 120). İki nesnenin sürekli bir arada bulunmalarından kaynaklanan alışkanlık ise, sadece ve sadece deneyimlerimizin kapsamında meydana gelir (Öymen, 2020: 43). Hume bunu *Söyleşiler*’de şu şekilde ifade etmektedir: “İki tür nesnenin her zaman birlikte olduğu gözlemlenince ben, alışkanlığa dayanarak, bunlardan birinin var olduğunu her gördüğümde, ötekinin var olduğunu da çıkarırsayabilirim: Buna, deneye dayalı kanıtlama diyorum” (Hume, 2019b: 175). Böyle bir kanıtlama da şimdiki zaman algılarımızın ve belleğimizin ötesine geçmemize, olgularla ilgili akıl yürütmelerimize ve çıkarımlarımıza imkân sağlar (Öymen, 2020: 70-71). O zaman Hume’a göre, bir yere kadar nedensellik düşüncesinin ampirik bir kaynağa sahip olduğu söylenebilir. Bu kaynak da alışkanlık ya da bir beklenti izlenimidir (Priest, 2007: 158-60). Ancak Hume nedensellik ilişkisinin izlenimi soruşturmasında, en son izlenimin alışkanlık olduğunu ifade etse de, aslında bu durum nedensellik ilişkisiyle ilgili nesnel anlamda bir izlenimimizin olamayacağı manasına gelmektedir. Aksi takdirde alışkanlığın bir bilgi meydana getirme yetisi olduğunu söylemiş oluruz ki, bu da Hume’un bilgi teorisine uygun düşmez (Çelebi, 2010: 184).

Aslında Hume, neden ile sonuç arasında bir bağın olduğunu kabul etmekte ancak bu bağın zorunlu bağlantı idesi olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü Hume, zorunlu bağlantıyı anlama yetimizin ulaştığı bir sonuç olarak saptamayacağımızı ve sadece

zihnimizin bir algısı olarak düşünebileceğimizi kabul etmek zorunda olduğumuzu söyler (Hume, 2020a: 272). Bu durumda, neden-sonuç ilişkisi zorunlu olmadığı için, mucizeleri de doğa yasalarına aykırı olduğu gerekçesiyle reddedemeyiz. Dahası, eğer neden-sonuç ilişkisi zorunlu değilse, doğa kanunlarının varlığını belirleyemeyeceğimiz için “*doğa kanununun ihlal edilmesi*” kavramı da anlamsız olacaktır (Taslaman, 2021: 124-25). Böylelikle Hume, aslında bilimin kendisinin metafiziksel varsayımlara bağlı olduğunu anlatmaya çalışmaktadır (Priest, 2007: 144). Bu bağlamda örneğin her ne kadar ateş yakıcı, su susuzluğu giderici ve ekmeğe de besleyici bir niteliğe sahip olsa da ateşin, suyun ve ekmeğin bu görevlerini yerine getirmediklerini düşünmek mantığa aykırı bir durum değildir.

“Görünüşte benzer olan başka nesnelerin benzer etkilerle geleceklerini öngörüyorum. İzin verirseniz kabul edeceğim ki, önermelerden biri ötekinden haklı olarak çıkarılabilir; aslında her zaman çıkarılmakta olduğunu da biliyorum. Fakat bu çıkarımın bir akıl yürütme zinciri ile yapıldığında diretirseniz, sizden bu akıl yürütmeyi ortaya çıkarıp göstermenizi isterim. Bu önermeler arasındaki bağlantı sezgisel değildir. Bu çıkarım gerçekten akıl yürütme ve kanıtla ile yapılıyorsa, zihnin böyle bir çıkarım yapabilmesini sağlayabilecek bir aracı gereklidir. Bu aracının ne olduğu ise, itiraf edeyim, benim anlama gücümü aşıyor; bunun gösterilmesi, böyle bir aracının gerçekten var olduğunu ve olgu sorunları hakkında vardığımız bütün sonuçların kaynağı olduğunu ileri sürenlere düşer” (Hume, 2017a: 40).

Bu çerçevede Hume, “Yalnızca belirtmek ister ki, nedensel çıkarsamaya inancımızın geçerliliğini kendisi tanıtlanamayan ve sezgisel olarak pekin olmayan bir ilkenin aracılığıyla tanıtlanamayız” (Copleston, 1998: 90). Taşkın’a göre Hume genellikle bu konuda yanlış anlaşılmıştır. Bu yanlış anlaşılmanın temelinde de felsefi bilgi noksanlığı gelmektedir (Taşkın, 2007: 166).

Hume'a göre, nedensel bir bağlantı ilk olarak zihne mümkün kılınır (Smith, 2005: 373). Nedensellik ilkesiyle ilgili zihindeki alışkanlık ve gelenek de hem varlığın ve olguların bilgisiyle ilgili bütün gayretleri hem de bütün eylemleri mümkün kılmaktadır. Eğer bu alışkanlık ve gelenek olmasaydı, bütün eylemler sona ererdi. Bu nedenle alışkanlık ve gelenek, insan hayatının en büyük rehberi olmak durumundadır. Bu açıdan, nedensellik analizi çerçevesinde, Hume'un tümevarıma dayalı çıkarsamaya ve nedensellik düşüncesine karşı çıktığı şeklindeki yorumlamalar tümüyle hatalıdır. Hume tersine, insanların tümevarıma dayalı çıkarsamalar yaptıklarını, zihnimizin bu şekilde işlediğini söyler. Zaten bilgi ve eylem alanında varoluşun devam edebilmesi de bu çıkarımlara bağlıdır (Öymen, 2020: 74). Bu nedenle, aslında bu ilke varsayıdır. Aksi takdirde ne davranabilir ne de uslamamada bulunulabilir (Copleston, 1998: 90). Bu bağlamda her ne kadar nedensel ilişkinin doğal bir ilişkiden ziyade, felsefi bir ilişki olduğu söylene de (Smith, 2005: 371) Hume, "*düşünceleri meydana getiren şey neden-sonuç ilkesidir derken*", aslında neden-sonuç ilişkisinin felsefi ve tabii bir ilişki olduğunu söylemektedir (Taşkın, 2007: 171). Dolayısıyla Hume'a göre, nedensellik düşüncesi insanın doğal yapısının bir sonucu olarak gerekli bir ilkedir. Smith'in de dediği gibi, doğal bir inanç olarak bu ilkeye inanmak dışında başka bir seçenek de yoktur (Smith, 2005: 388). Bu inanç da düşünsel yönden ziyade, duygusal yönle ilgilidir.

Sonuç olarak, Hume'un nedensellik eleştirisinden şunlar çıkarılabilir: Tabiattaki herhangi iki nesne arasında kavranabilecek hiçbir bağlantı örneği yoktur. Tüm olaylar, tamamen başıboş ve ayrı durumdadır. Bir olay bir diğerini izleyebilir, ancak hiçbir şekilde aralarında zorunlu bir bağlantı olduğu söylenemez. Çünkü böyle bir bağlantıyla ilgili hiçbir deneyim yoktur. Dolayısıyla olaylar birbirlerine bağlı değil, sadece birlikte görünürler. Bu bağlamda duyulara görünmemiş hiçbir şeyin idesi elde edilemediği için, zihinde hiçbir bağlantı veya güç idesi olamaz. Bunlar felsefi akıl yürütmelerde ve günlük

yaşamda kullanıldığında kesin olarak manasız ve belirsizdir (Hume, 2017a: 76). En nihayetinde Hume'a göre, bütün ideler duyusal izlenimlerden kaynaklandığı ve nedensellik idesini karşılayan herhangi bir izlenim olmadığı için, nedensellik ilkesi bir alışkanlıktan öteye geçememektedir. Priest'in de değindiği gibi, bu alışkanlık da yalnızca imgelemin psikolojik yönüyle ilişkilidir (Priest, 2007: 144). Çünkü nedensel ilişki algılanamaz (Priest, 2007: 158). Nedensellik ilkesinin varlığı ne rasyonel ne de deneysel olarak kanıtlanabilir.

Hume'un nedensellik ilkesiyle ne anlatmak istediği bu şekilde açıklığa kavuşturulduktan sonra, şimdi kötülük sorununu ele aldığı teleolojik delil eleştirisinin temeline koyduğu kozmolojik delil eleştirisine değinilecektir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, teleolojik akıl yürütmenin temelinde kozmolojik delil ilkesi vardır.

2.3. Kozmolojik Delil Eleştirisi

Kozmolojik delil veya evrenbilimsel kanıt, adından da anlaşılabilirliği gibi, kozmosdan ya da evrenden hareket eden ve evrende görülen birtakım işaretlerden Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan bir kanıttır (Yaran, 2017: 76). Bu kanıt, evrenin var oluşunu, belli bir zaman içerisinde mümkün bir varlık olarak var edilmiş olması durumunu, Tanrı'nın var olması için bir çıkış noktası olarak alır (Yaran, 2017: 85). Bu nedenle, bu delil '*âlem delili*' olarak da düşünülebilir (Aydın, 2019: 42). Kozmolojik kanıtın felsefe tarihindeki en eski ve en kuvvetli kanıt olduğu söylenebilir. Delilin ilk versiyonlarına Platon'un "*Kanunlar*" adlı eserinde ve Aristoteles'in "*Fizik*" ve "*Metafizik*"inde rastlayabiliriz (Yasa, 2016a: 45; Aydın, 2019: 43-44). Buna göre, Platon

evrendeki tüm hareketin kaynağını açıklamak için Kozmos'u idare eden bir Ruh'a başvurmuştur. Aristoteles ise bütün hareketi, en son evrede, kendisi Hareket Etmeyen Hareket ettirici olarak İlk Muharrrik'e dayanarak açıklar (Aydın, 2019: 43-44).

Kozmolojik delille ilgili esas mühim olan gelişmeye uğrayabilme potansiyeline sahip olmasıdır. Çünkü “*var olan her bir varlığın sebebi vardır*”, ifadesi gereğince delil devamlı gelişim ve değişime konu olabilir (Yasa, 2016a: 47). Nitekim bütün varoluşun kaynağını açıklamak için bilim dünyası geçmişte olduğu gibi hâlihazırda da birçok teori ortaya koymaktadır. İnsanlığın, canlıların ya da daha genel olarak var olan her şeyin kaynağına ulaşmak için gösterilen bu çaba, bilimin verileriyle din felsefesinde Tanrı kanıtlamalarından biri olan kozmolojik delili uzlaştırabilir ya da sonuçları itibariyle birbirlerinden ayrıştırabilir.

Batı düşüncesinde kozmolojik kanıt üzerine yapılan eleştirilerin büyük bir kısmı, Hume, Kant, S.J. Mill gibi düşünörlere aittir. Hume'un *Söyleşiler*'de kozmolojik delile yaptığı eleştirilere geçmeden önce, delilin savunuculuğunu yapan Demea'nın düşüncelerine değinmek yerinde olur.

Demea *Söyleşiler*'de “*filozofların Tanrı'yı kanıtlamak için öne sürdükleri apriori delillerin hepsi safsata mıdır?*”, “*Bu konu gündeme gelince, tecrübe ve ihtimallerin ötesine hiç geçemez miyiz?*” diye sormaktadır. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için hiçbir soyut ya da apriori delil getirilmediği konusunda Cleanthes'e sitem eder (Hume, 2019b: 167). Ona göre, Tanrı'nın niteliklerinin sonsuzluğunu böyle bir kanıtlamayla da ortaya koyabiliriz. Zaten başka türlü kanıtlamaya çalışmak neredeyse

imkânsızdır. Zira aposteriori kanıtlamaya bağlı kalırsak, sonlu olan bir etkiyle, yani doğanın eserlerinden hareket ederek sonsuz neden olan Tanrı'yı kanıtlayamayız. Tanrısal doğanın birliğini sadece doğanın ürünlerinden çıkarsamaya çalışmak, imkânsız olmasa bile, oldukça zordur (Hume, 2019b: 218). Başka bir ifadeyle Demea, Tanrı'nın varlığı gibi mühim bir meselenin aposteriori bir yöntemle olasılık olarak değil de, apriori bir şekilde akılla kanıtlamanın bir zorunluluk olduğunu, bunun haricindeki her türden kanıtlamanın ateistlerin lehine olacağını ifade eder (Öymen, 2020: 50). Bu eleştiriden sonra kendisi tamamıyla akla dayanan, apriori kanıt olarak bilinen ve aslında tasarımdan akıl yürütmeye benzerlikler gösteren kozmolojik delilini şu şekilde ortaya koyar: Herhangi bir varlığın kendi kendisini var etmesi, yani kendisinin sebebi olması imkânsızdır. Öyleyse varlık kazanmış her şeyin var olması için bir nedeni olmak zorundadır. Bu neden de, varoluşunun nedenini kendisinde taşıyan ve var olmadığını düşündüğümüzde apaçık bir çelişkiye düşeceğimiz zorunlu bir varlık olması gerekir. Böyle bir varlık da Tanrı'dan başka bir şey olamaz (Hume, 2019b: 218-19). Görüldüğü üzere, Demea burada Tanrı'nın varlığını deneyimden bağımsız olarak, “ilk neden” ve “zorunlu varolma” kavramlarıyla kanıtlamaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda, sonuçlardan nedene doğru ilerlendiğinde ya bu nedensellik arayışı sonsuza değin devam edecek ve bir ilk nedene ulaşılamayacak ya da bu sonuçlar zorunlu bir varlığa dayandırılacaktır. Fakat zorunlu varlık olan ilk nedene ulaşılamazsa, neden hiçbir şeyin değil de bir şeylerin var olduğunun açıklaması yapılamaz. Bir şeylerin var olmasının tesadüfen olduğunu söylemek, anlamsız bir şey olur. Çünkü hiçlik, bir şey meydana getiremeyen şeydir. Var olan bir varlık, başka bir varlıktan meydana gelir ve sonsuza kadar bir sebep arayışına girilemeyeceği için, her şeyin bir ilk nedeni olması gerekir (Öymen, 2020: 54). Aksi takdirde “...zorunlu bir varlığın olmaması durumunda, nasıl ki, hiçliğin ezelden beri varolması düşüncesi bize saçma görünüyorsa, dünyayı

oluşturan nedenler dizisinin varoluşu da aynı şekilde saçma görünürdü” (Soysal, 2016: 81). O zaman Demea’ya göre, hiçliğin yerine bir şeylerin var olmasının manası, varlığı zorunlu olan bir gücün var olmasıdır (Soysal, 2016: 81).

Hume *Söyleşiler*’de Demea’nın bir Tanrı’nın varlığıyla ilgili bu öncel (apriori) delilini kendisiyle özdeş olan Philo yerine, ironik bir şekilde Cleanthes’e çürütmektedir (Mossner, 2019: 118). “Bir olguyu apriori kanıtlar getirerek belitlemeye ya da kanıtlamaya kalkışmak apaçık bir saçmalıktır. Karşıtı bir çelişki içermedikçe hiçbir şey belitlenemez. Seçiklikle düşünülebilen şeylerin hiçbiri bir çelişki içermez. Neyin var olduğunu düşünebilirsek, onun var olmadığını da düşünebiliriz. Onun içindir ki, var olmayışı bir çelişki içeren hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla var olduğu belitlenebilecek hiçbir varlık yoktur” (Hume, 2019b: 220). Görüldüğü üzere, Cleanthes “zorunlu varlık” diye bir şeyin olamayacağını anlatmaya çalışmaktadır. Çünkü bir şeyin yokluğu, tıpkı var olması gibi, nasıl ki imkân dâhilindeyse, var olan bir şeyin de zorunlu olarak var olması gerektiğini söyleyemeyiz. Mossner’in da dediği gibi, bu, fenomenal dünyada Hume’un duyu ötesi alanı mantıksal yöntemle yok sayması anlamına gelmektedir (Mossner, 2019: 126). Ayrıca, “...bir tanrının varlığı bir olgunun kapsamı olarak düşünülebilir ve hiçbir olgunun kapsamının *apriori* olarak kanıtlanması mümkün değildir” (Ayer, 2002: 133).

Demea’nın apriori kanıtına göre, Tanrı’nın zorunlu bir varlık olduğu söyleniyor ve bu zorunluluk şu şekilde açıklanıyor: Eğer Tanrı’nın özünün ya da yapısının bilgisine sahip olunabilseydi, Tanrı için var olmamanın, tıpkı iki artı üçün beş etmemesi gibi, imkânsız olduğu anlaşılırdı. Ancak Cleanthes’a göre, bilişsel yetiler olduğu gibi kaldığı sürece, bunu, yani Tanrı’nın özünü bilmenin olanaksız olduğu açıktır. Yine de, daha evvel var olduğu düşünülen bir varlığın bir an için varolmadığını akıl etmek daima imkân

dâhilindedir. Zihnin kendisi de bir varlığın her zaman varlık halinde bulunduğunu varsaymak zorunda değildir. Bu nedenle “zorunlu varolma” ifadesinin hiçbir manası olamaz. Ayrıca zorunluluğun açıklamasına göre, varoluşu zorunlu olarak kabul edilebilecek varlık Tanrı değil de, maddi evrenin kendisi de olabilir. Tanrı yerine maddenin kendisini zorunlu varlık olarak almamak için hiçbir neden yoktur. Çünkü maddenin bütün özellikleri bilinemez. Belki de maddenin bazı nitelikleri vardır ki, bunlar bilinebilseydi maddenin var olmaması, iki artı üçün dört etmesi gibi, bir çelişki diye görülürdü (Hume, 2019b: 220-21). Bu nedenle, “...düzen ilkesinin Tanrısal zihinde bulunduğunu (*süpernaturalizm*) söylemek yerine, maddenin kendinde bulunduğu da (*natüralizm*) söylenebilir” (Kaya, 2019: 13). Burada Cleanthes’in anlatmak istediği şey, maddenin zorunlu olarak var olması gerektiği değildir. Asıl üzerinde durduğu mesele, Demea’nın Tanrı’nın zorunlu varlık olduğunu ileri sürerken kullandığı gerekçenin maddi nesne için de kullanılabileceğini öne sürerek, kozmolojik argümanın Demea’nın iddia ettiği oranda kuvvetli olmadığı iddiasıdır (Soysal, 2016: 88).

Ayrıca Hume’a göre de, varlıkla ilgili bir durum hiçbir zaman apriori, yani deneyimden bağımsız olarak kanıtlanamaz. Varlıkla ilgili apriori akıl yürütmeler, metafizik kafalı kişilerin haricinde kimseyi ikna edemez (Soysal, 2016: 93; Öymen, 2020: 54-55). Nitekim Hume’un bir deneyci olduğu göz önünde bulundurulursa, apriori argümanlarla ilgili bu yönde bir tavır takınmasının kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Sonuç olarak, Hume da kozmolojik argümanın çürütülmesi görevini verdiği Cleanthes’a katılarak Demea’nın argümanının apriori veya Cleanthes’in ifadesiyle metafizik olduğunu söyleyerek varlıkla ilgili hiçbir şey söylemediğini ileri sürer.

Hume'un nedenselliğe ve kozmolojik argümana yaptığı bu eleştirilerinden sonra, şimdi nedensellik ve kozmolojik argüman üzerinde yükselen teleolojik delil eleştirisi ele alınacaktır. Ayrıca Hume'un kötülük sorununa bakışını doğru yorumlayabilmek de, teleolojik delil eleştirisiyle yakından ilişkilidir.

2.4. Teleolojik Delil Eleştirisi

Teleolojik delil, belli bir düzenliliğin ve amacın var olduğu evrenden kalkarak, bir düzen koyucu ve amaçlayan varlık olarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan aposteriori nitelikli bir delildir. Bu çerçevede teleolojik kanıtla ilgili önemli olabilecek kavramlar var eden, düzen veren, amaçlayan vb. kavramlardır (Yasa, 2016a: 52). Her ne kadar teleolojik delilin William Paley (1743-1805) ile önem kazandığı söylene de, onun izleri çok daha öncelerde sürülebilir. Zira Platon "*The Republic*" adlı kitabında teleolojik kanıttan bahsetmektedir. Ona göre, evreni idare eden, var olan her varlığın sebebi olan bir akıl bulunmaktadır. Aynı zamanda "*Philebus*" diyalogunda Sokrates'in evrendeki düzenliliğe değindiğini de söyler (Yasa, 2016a: 52-53). Aynı şekilde Aristoteles de göksel varlıkların düzenli ve amaçlı hareketlerini analiz ederek bütün âleme bir düzen veren varlık düşüncesine ulaşılabileceğini söyler (Aydın, 2019: 70). Dolayısıyla teleolojik kanıtın ilk izleri Yunan felsefesine kadar sürülebilir. Ancak, kanıtın felsefe tarihi boyunca bazı değişimlere uğradığı da söylenebilir. Zira filozoflar teleolojik kanıtı farklı isimlerle ele almışlar ve birtakım eklemeler yapmışlardır. Nitekim teleolojik delile yönelik İslam düşüncesinde ve Batı felsefesinde farklı kavramlar kullanılmaktadır. Batı felsefesinde düzen ve amaç kullanılırken İslam filozofları teleolojik delili hikmet, inayet, güzellik, iyilik, aşk gibi kavramlarla zenginleştirmişlerdir.

18. Yüzyılda Hume ve Kant'ın eleştirileri teleolojik delilin önemini kaybetmesine sebep olmuştur. Hume'un deneyciliği şüpheciliğe kadar varmış ve eleştirilerini daha ziyade rasyonel teoloji delillerine, bilhassa da teleolojik kanıtlama üzerine yapmıştır. Mossner'a göre, Hume'un önem atfettiği tek delil olan tasarım delili, onun zekâsını nasıl ustalıklarla kullandığını gösteren, mantıksal ve imgesel yönden birçok eleştiri yönelttiği bir delil konumundadır (Mossner, 2019: 128). Hume bu eleştirilerine yine *Söyleşiler* adlı eserinde yer vermektedir. Eserde Hume'a karşı Tanrı'nın varlığının ve özelliklerinin aposteriori delilini, bilhassa da 18. Yüzyıldaki bilimsel şekliyle tasarım delilini öne süren karakter ise Cleanthes'tir.

Cleanthes bu delilin Tanrı'yı kanıtlamak için kullanılacak tek delil olduğuna dikkat çeker (Mossner, 2019: 127; Öymen, 2020: 49). Bu, evrenin doğasından Tanrı'nın varlığını ve nitelikleri çıkarma girişimidir (Wolfe, 1981: 63). Ona göre, doğada gözle görülür bir düzen vardır. Dünyadaki bu düzenlilik kaynağını zeki bir varlıktan alır. Bu kanıtlamayı insanla doğa arasında bir analogi ve neden-sonuç ilişkisi kurarak (Solon ve Wertz, 1970: 200) şu şekilde açıklar:

“Dünyaya şöyle bir bakın, tümünü de, her bir parçasını da düşünün: Onun bir tek büyük makineden başka bir şey olmadığını anlayacaksınız, bu makine sonsuz sayıda daha küçük makinelere bölünmüştür, bunların her birinin de daha küçük makinelere bölünmesi gide gide insan duyu ve yetilerinin izleyebileceği ve açıklayabileceği ölçünün ötesine varır. Bütün bu çeşitli makineler ve hatta en küçük parçaları bile, bir kez olsun onları derin derin düşünen bütün insanları hayranlığa salan bir dakiklikle birbirine uyarlanmıştır. Doğanın tümünde, araçların amaçlara pek ilginç bir biçimde uygun olması, insan aklının, insan tasarımının, düşüncesinin bilgeliğinin ve zekâsının ürünlerine-onları çok aşmakla birlikte- tıpkısı tıpkısına benzemektedir. Onun için, etkiler birbirine benzediğine göre, andırışmanın bütün kuralları uyarınca, bu bizi, nedenlerin de birbirine benzediği ve Doğayı Yaradanın- yaptığı işin görkemiyle orantılı olarak çok daha büyük

yetilere sahip bulunmakla birlikte- insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımını yapmaya götürür. Bu *aposteriori* kanıtlamayla ve yalnızca bununla, hem Tanrısal bir varlığın olduğunu hem de onun insan zihin ve zekâsına benzerliğini bir çırpıda göstermiş oluyoruz” (Hume, 2019b: 167).

Görüldüğü gibi, Cleanthes büyük bir makineye benzettiği dünyanın her bir parçasında bir uyum ve düzenlilik bulunduğunu ve bu düzenliliğin en nihayetinde bütünün kendisinde ortaya çıktığını söylemektedir. Ayrıca, değinildiği gibi, Cleanthes doğanın ortaya çıkardığı eserler ile insanın yetenekleriyle ortaya koyduğu ürünler arasında analogi kurmaktadır. Ona göre her ikisinde de bir düzenlilik ve gaye vardır. Doğanın ve insan zihninin meydana getirdiği ürünler birer sonuç olarak düşünülürse, nasıl ki sonuçlar birbirine benziyorsa nedenler de benzer. Cleanthes’a göre buradan, insan zihni ile Tanrısal zihin arasında kurulabilecek bir benzerliğe gidilebilir.

Hume, Cleanthes’in insanla doğa arasında kurduğu bu analogiyi “*benzerliğin zayıflığı*” ilkesini öne sürerek nedensellik bağlamında eleştirir. Günlük hayatımızda taşın yere doğru yuvarlandığını, ateşin yandığını ya da demirin katı bir madde olduğunu birçok kez tecrübe etmişizdir. Bu tecrübelerimize dayanarak daha sonra maddelerin bu özelliklerinin ortaya çıkacağını her defasında onaylarız. Çünkü önceki deneyimlerimizin aynı olması bize, benzerlerinin de aynı olacağı güvencesini verir. Dolayısıyla daha kuvvetli bir delil de istemeyiz. Ancak çok ufak da olsa örneklerin benzerliği azalırca doğrusal bir şekilde delilin gücü de zayıflar ve en nihayetinde çok daha güçsüz bir benzerliğe ulaşmış oluruz. Ayrıca yanılma ihtimalimiz de o oranda artar. Örneğin bizdeki kan dolaşımını tecrübe edince, bunun herhangi iki kişide de aynı olduğu konusunda şüpheye düşmeyiz. Ancak kedi ve köpeklerdeki kan dolaşımını deneyimleyince bu dolaşımın insanlarda ve diğer tüm hayvanlarda tıpatıp aynı olduğunu ileri sürmek,

kuvvetli olsa bile, benzerliğe dayandırdığımız kabulden başka bir şey değildir. Böyle yetkin olmayan benzerliklerin de insanları hataya düşürme ihtimalinin çok daha yüksek olduğu deneysel olarak kanıtlanmıştır. İşte Hume aynı durumun bir ev ve evren arasında kurulan analogi için de geçerli olduğunu söylemektedir. Bir ev gördüğümüzde bu evin bir mimarı olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Zira önceki tecrübelerimiz böyle bir şey uyandırır. Ancak Hume'a göre evrenin, aynı netlikle benzer bir sebep elde etmemize imkân verecek oranda evle benzerlik gösterdiğini asla söyleyemeyiz. Çünkü ona göre, ev ve evren arasındaki benzeşmezlik o kadar çarpıcıdır ki, burada en fazla öne sürebileceğimiz şey, benzer bir sebebe ilişkin bir öngörü, yakıştırma veya kabul olabilir. Diğer bir deyişle Hume'a göre, Cleanthes'in ortaya koyduğu teleolojik argüman ya da tasarım delili, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilen bir tahmin ya da yakıştırmadan başka bir şey değildir (Hume, 2019b: 168-69). Çünkü insan yapımı nesnelere evren arasındaki farklar, benzerliklerden daha dikkat çekici olduğu için, nedenlerinin de benzer bir türe sahip olduğu sonucunu çıkarabilmemiz için yeterli değildir (Priest, 2007: 174). Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine yönelik O'nun yarattığı düşünülen evrenden hareketle bir çıkarsama yapılamaz. Çünkü bu tür bir çıkarım, deneyimlerimizi aşmaktadır. Tanrı'yı bir neden, evreni ve içindekileri de bir sonuç olarak kabul edersek, tecrübe kapsamında olan sonuçlarla tecrübelerimizi aşan neden arasında hiçbir ilişki kuramayız. Dolayısıyla bu nedenin nasıl bir varlık olduğuyla ilgili, sonuçlarda deneyimlediğimizin ötesinde hiçbir şey söyleyemeyiz (Öymen, 2020: 42). Bu nedenle Hume'a göre, "Asıl ilginç olan hedef, deneyimin kendisinin, Tanrı'nın varlığına ve iyiliğine ilişkin saptamada bulunmak için karmaşık bir akıl yürütme sürecine ihtiyaç duymayacak kadar çok kanıt sunduğu iddiasıdır" (Neiman, 2006: 180). Ayrıca "...insanların niyet ve tasarılarından yola çıkarak, böylesine farklı ve bu kadar üstün bir Varlığın niyet ve tasarımları üzerinde akıl yürütmek, bütün analogi kurallarına açıkça aykırı görülse gerek" (Hume, 2017a: 144). Hume'a göre, yine ev ve evren arasında

kurulan analogiye sıkı sıkıya bağlı kalırsak, Cleanthes'in çıkarımına göre bir değil, birden fazla Tanrı'nın varlığını kabul etmemiz gerekir. Çünkü bir evi yapmak, bir gemiyi inşa etmek için birçok insanın birlikte çalıştığını düşünürsek evreni oluşturmak için de birden çok Tanrı'nın bir araya gelmesi gerekir (Hume, 2019b: 195). Ancak, bunun kabul edilmesi de teizmin geleneksel Tanrı anlayışına uygun düşmez.

Hume'un Cleanthes'in tasarım kanıtına yönelik diğer bir eleştirisi de evrendeki her şeyin birbirine ayarlanması ya da uyarlanmasından Tanrısal bir varlığın çıkarılamayacağı yönündedir. Ona göre, sonul sebeplerin kendi içlerinde düzenlenmiş olmaları Tanrısal bir tasarımın kesin delili olamaz. Ancak en iyi ihtimalle bu tasarıma belki işaret edebilir. Ayrıca bu düzenlilik kaynağını, tıpkı belleğimizin yaptığı gibi, maddenin kendisinden de almış olabilir. Çünkü madde, düzenlilik potansiyelini kendi bünyesinde taşıyabilir (Hume, 2019b: 170-71). Böyle düşünmek, "...maddi nesnelere doğal yapısı böyledir ve bu maddi nesnelere hepsi, kökenden bir düzen ve oran yetisine sahiptir, demekten başka bir şey değildir" (Hume, 2019b: 190). "Hareketin maddenin kendisinde başladığı, *apriori* olarak, zihinden ve zekâdan çıktığı ne kadar anlaşılabilirse, o kadar anlaşılabilir niteliktedir" (Hume, 2019b: 212). Bu nedenle Hume'a göre, dünyanın ustaca düzenlenmiş olduğunu kabul etsek bile, bu düzen maddenin kendi yapısından da doğmuş olabileceği için, böyle bir düzenden Tanrı'nın varlığını kesin olarak çıkaramayız. Zaten "Metafizik ve sınırsız bir varlığın ontolojik olarak bilinebilme şansı yok iken, empirist bir düşünürün görünen varlıktan hareketle görünmeyene doğru bir temellendirme yapması elbette beklenemez" (Çelebi, 2010: 192). Bu, deneyimimiz içindeki hiçbir şeyin ya da dünya ile ilgili hiçbir gerçeğin Tanrı'nın varlığını kesin olarak kanıtlayamayacağı anlamına gelir (Priest, 2007: 175). Çünkü Hume, gerçeklikle ilgili konuşmalarımızın anlamlı kabul edilebilmesi için tamamıyla tecrübeye dayanması gerektiğini söyler (Onur, 2017: 11).

Hume'a göre, maddesel dünyadaki düzenliliğin nedeni onunla benzerlik taşıyan ideal bir dünyaya da dayandırılmaz. Çünkü bu durumda, o ideal dünyayı da bir başkasına dayandırmak zorunda kalırız. Böyle olunca da bu zincir sonsuza kadar sürüp gidecektir. Bu nedenle Hume, bu dünyadan daha ötelere bakmamamız gerektiğini söyler. Maddi dünyanın, düzenlilik ilkesini kendisinde barındırdığını öne sürmek de aslında onun bir Tanrı olduğunu söylemek demektir (Hume, 2019b: 188). Yani Hume, insandan hareket ederek Tanrı'ya ulaşmaya çalışmak yerine bu dünya ile yetinmemiz gerektiğini, dolayısıyla nedensellik bağlamındaki sorgulamalarımızı da bu dünya ile sınırlandırmamız gerektiğini söyler. Maddi dünyada da, herhangi bir kaynak göstermeksizin, bir uyumluluğun olduğunu kabul edebileceğimizi, maddesel açıklama tarzının ilahi açıklamadan daha problemlili olamayacağını ifade eder (Öymen, 2020: 52). O zaman eğer madde düzen ilkesini kendi içinde taşıyorsa ve bu dünyadan daha ileriye adım atmayacaksa Hume'un materyalist bir söyleme yaklaştığını söyleyebiliriz. Çünkü Hume'un bu yaklaşımı, materyalizmde olduğu gibi, tüm gerçekliğin sadece maddeden oluştuğu fikriyle benzerlik göstermektedir. O'Connor da Hume'un *Söyleşiler*'deki bu ifadelerini göz önünde bulundurarak onun açıkça materyalist bir öneri sunduğunu söylemiştir (O'Connor, 2001: 76).

Ancak bu noktada Cleanthes araya girmekte ve düzenliliğin kaynağı konusunda Hume'a şu eleştiriyi yöneltmektedir: Herhangi bir şekil verilmemiş çelik parçalarını düşünelim. Bu parçalar kendi kendilerine bir araya gelip cep saati oluşturacak biçimde bir düzen oluşturamazlar. Aynı şekilde taş, harç ve tahta mimar olmaksızın kendi kendilerine bir araya gelip ev meydana getiremez. Ancak belleğimizdeki düşüncelerin, nedenini bilemediğimiz bir ekonomiyle cep saatini veya evin tasarımını oluşturacak

şekilde kendilerinden bir düzenliliğe girdiklerinin farkına varırız. Bu nedenle tecrübe, düzenlilik ilkesinin maddenin kendisinde değil, belleğimizde olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer sonuçlardan benzer nedenlere ulaşırız. Araçların hedeflere uydurulması, evrenin kendisinde de insanın meydana getirdiği makinede olduğu gibidir. Bu yüzden nedenler de birbirine benzerlik göstermelidir (Hume, 2019b: 171). Dolayısıyla Cleanthes'a göre, insan zihniyle Tanrısal zihni bir neden olarak düşünürsek ikisi arasındaki benzerlikten dolayı, nasıl ki evin nedeni mimar olduğu gibi, doğadaki düzenliliğin de nedeni Tanrı olmak durumundadır. "Doğanın düzeni ve ayarı, ereksel nedenlerin ilginç uyarlanması, her parça ve organın olağan kullanım biçimi ve amacı: Bütün bunlar, en açık bir dille zekâ sahibi bir nedeni ya da yaratıcıyı haber verir" (Hume, 2019b: 190).

Hume, Cleanthes'in bu eleştirisini haklı bulmamakta ve bu tür bir analogiyi yüce varlığa samimi olarak inanan birinin tahammül edemeyeceği bir aşağılanma olarak görmektedir. Hume, *"Evleri, uçakları, elektronik aletleri evrenle mukayese eder ve bunlar arasında belli oranlarda var olan benzerliklerden hareket edip nedenlerinin de benzer oldukları sonucuna varmak, doğru ve tutarlı bir akıl yürütmeye ne kadar uyuşabilir?"* diye sorar. Çevremizde gördüğümüz insan yapımı ve doğal nesnelere her biri evrenin temel unsurlarından sadece biridir. Bu, tabiatın bazı unsurlarının diğerleri üzerinde değişiklikler meydana getirmesine olanak sağladığını gördüğümüz etkin bir ilkedir. Ancak Hume'a göre, bir yargıyı parçalardan bütün olana aktarmak mümkün değildir. Çünkü parça ve bütün arasında var olan orantısızlık, her türden mukayeseyi ve çıkarsamayı imkânsız hale getirir. Dolayısıyla, örneğin bir kılın uzamasını gözlemlemekten insanın türeyişiyle ilgili hiçbir bilgi elde edemeyiz. Ya da bir yaprağın nasıl büyüdüğünü çok iyi deneyimlese bile, bu bize üzerinde büyüdüğü ağacın gelişip serpilmesiyle ilgili hiçbir şey söyleyemez. Bu nedenle Hume'a göre, tabiatın bir

unsurunun diğer bir unsur üzerindeki sonuçlarını, bütünsel olanın kökeniyle ilgili elde edeceğimiz önermelerin dayanağı olarak alamayız (Hume, 2019b: 171-73). Çünkü parça ve bütünde bazı özellikler ortak olabilirken bazıları olamaz (Priest, 2007: 176). Anlaşıldığı kadarıyla Hume, her olgu ya da olayı kendi içinde değerlendirmemiz gerektiğini söylemektedir. Buna göre, bir sistemin herhangi bir parçasında var olan bir düzenlilik, sistemin diğer parçalarıyla ilgili ya da bütünün genel düzeninin nedeniyle ilgili bir yargıya varmamızın nedeni olamaz. Çünkü böyle bir çıkarsama yapabilecek yetimiz yoktur. Ancak Aydın'ın da belirttiği gibi, parçalardaki düzenin ve amacın bütündeki düzen ve gayeye hizmet ettiği (Aydın, 2019: 77) iddia edilebilir. Dolayısıyla Hume'un bu eleştirisinde haklı olmadığı söylenebilir.

Hume, bir an için Cleanthes'in ileri sürdüğü tasarım kanıtını kabul etmemizi, yani evrende insan zihnini andıran bir zihnin bulunduğunu kesin olarak bildiğimizi düşünmemizi ister. Bu durumda unsurları birbiriyle uyumlu olarak düzenlenmiş, ayarlanmış olan evrenin mekanizmasını hangi hakla gelişiminin ilk evresinde bulunan ve kurulmuş olan düzenliliğe doğru giden evrene genelleyebiliriz? Gelişmesini bitirmiş olan canlının iç düzeni, davranışları ve beslenmesiyle ilgili gözlemlerimiz aracılığıyla bazı bilgileri öğrenebiliriz. Ama bu canlının anne karnındaki gelişim evreleriyle ilgili bir şey söyleyemeyiz. Çünkü bu canlının o zamanki durumuyla ilgili herhangi bir gözlemimiz yoktur. Aynı şekilde evrenin ilk oluşum aşamalarıyla ilgili de bir gözlemimiz olmadığı için herhangi bir yargı öne süremeyiz (Hume, 2019b: 174). Çünkü "Bu büyük sistemin çok küçük bir parçası, çok kısa bir süre boyunca ve yetkinlikten çok uzak bir biçimde bize kendini göstermiştir: Biz buna mı dayanarak bütünün kökeni üstüne kesin yargılar veriyoruz" (Hume, 2019b: 174). Başka bir deyişle, evreni bir resim olarak tasavvur edersek bu resmin küçük bir bölümünden hareket ederek bütünüyle ilgili öne sürdüğümüz yargı, geçerli ve zorunlu bir yargı olamaz (Maral, 2021). Hume'a göre, bu tür yargılar

asla doğru olamaz. Çünkü bizim evrenin kökeni üstüne herhangi bir deneyimimiz yoktur. Hume bu durumu şu sorularla anlatmaya çalışmaktadır: “Siz hiç doğayı, öğelerin ilk düzenlenişine benzeyen bir durumda gördünüz mü? Gözünüzün önünde hiç dünyalar oluştu mu? Ve siz, bu düzenin ilk ortaya çıkışından tamamlanışına değin, görüntünün bütün gelişmesini gözlemlene fırsatını buldunuz mu?” (Hume, 2019b: 177-78). Bu bağlamda, dünyanın yaratılışıyla ilgili hiçbir tecrübe edinilemediği için, bir sonuç olan dünyadan onun nedeni olduğu iddia edilen Tanrı çıkarılamaz. Ayrıca Hume’un teleolojik delile yönelttiği bu türden bir tümevarımsal hata aynı zamanda nedensellik eleştirisi olarak da görülebilir. Çünkü daha önce de değinildiği gibi, nasıl ki ekmeğin geçmişte insanları beslemesi yarın da besleyeceği anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde evrenin küçük bir bölümünden hareket ederek tamamıyla ilgili bir yargıda bulunmak mümkün değildir.

Ancak evrenin şu anki düzeniyle çok eski zamanlardaki düzenini açıklamak arasında fazla bir fark olmadığı iddia edilebilir. Bu bağlamda, evrene bir düzen vericinin olduğunu söyleyebilmek için evrenin ilk dönemleriyle ilgili pek bilgi sahibi olmaya gerek yoktur (Aydın, 2019: 78). Çünkü evrenin şu anki mevcut durumu da üstün zekâ sahibi bir varlık tarafından yaratıldığına dair birçok kanıt sunabilir. Bu nedenle, Hume’un tasarım deliline yönelik bu eleştirisi de pek makul görünmemektedir.

Söyleşiler’de Cleanthes, delilini güçlendirmek için “dil”, “ses”, “canlı kitaplık” ve “göz” örneklerini öne sürer. Örneğin, ciltlerle dolu olan kitaplığımıza girdiğimizi hayal etmemizi ister. Kitaplardan birini açtığımızda, onun ilk sebebinin zihni veya zekâyı anımsattığından hiçbir zaman şüphe edemeyiz. Bu kitap herkesi, bazen bir düşünceyi kabul etmeye zorlar, bazen de duygulara hitap eder. Bunların en temelde hiçbir mânâ taşımadıkları, kitabın ebeveynlerinin içeriğindeki fikir ve tasarımlardan meydana

gelmedikleri iddia edilemez. Yine Cleanthes, aynı şekilde gözün bir bölümünün düşünülmesini ister. Gözün yapısı, düzeni, işleyişi vb. o kadar muazzam ayarlanmıştır ki, buradan onu tasarlayan bir varlık düşüncesi anında içimize doğmaz mı? (Hume, 2019b: 178-81) Cleanthes'e göre, bütün bu örneklerden de çıkarılabileceği gibi, tasarlayan, düzen veren, uyarlayan bir varlık olarak Tanrı da evrenin nedeni olmak durumundadır.

Cleanthes'in bu örneklerine Demea karşı çıkararak Hume'un durumunu kurtarır. Ona göre bu örnekler çok daha büyük bir güçlük içermektedir. Bir kitabı okurken yazarın zihin ve amacına ulaşırız. Yazarın kitabı yazarken imgelemindeki düşüncelerini duyumsar ve idrak ederiz. Kısacası kitabı okurken sanki yazar oluruz. Ancak Tanrısal varlığa bu şekilde yönelemeyiz. Tanrı'nın sıfatları mükemmeldir. Ancak onları idrak edemeyiz. Bir doğa kitabının yazarı olarak düşünebileceğimiz Tanrı, her türden anlaşılır konuşma veya mantık yürütmeden çok, açıklanamaz bir gizemi barındırır. Ayrıca zihnimizdeki tüm duygular, bizim mevcut halimiz ve konumumuzla ilişkilidir. Ve bizim mevcut şartlar altında kendi varoluşumuzu korumayı ve etkinliğimizi devam ettirmeyi amaç edinmişlerdir. Bu nedenle, bu türden duyguları Tanrı'ya atfetmek mantığımıza uygun düşmez. Zaten evrendeki olgular da bu teoriyi onaylamaz. O zaman şu sonuca ulaşılabilir: Düşünce araçları söz konusu olduğunda insanın zekâsı hiçbir yönden Tanrısal zekâyla benzerlik göstermez (Hume, 2019b: 182-83). Ayrıca insana ait olan bu türden nitelikleri Tanrı'ya yüklemek antropomorfik²¹ bir Tanrı anlayışına da neden olur. Çünkü Hume, neden ve etki arasında bir oran ya da uyum olduğunu göz önünde bulundurursak, bunun Tanrı ve evren için de geçerli olduğunu iddia etmenin, Tanrı'yı yarattıklarıyla aynı olduğunu söylemekten başka bir anlama gelmeyeceğini söyler (Priest, 2007: 176; Kaya,

²¹ “İnsanbiçimcilik. 1 *Genel olarak* insana ait özelliklerin insan dışındaki varlıklara yüklenmesi durumu. 2 *Daha özel olarak* da, Tanrı'nın, tanrıların ya da doğal güçlerin insan şekline ve insanın niteliklerine sahip olduğunu söyleyen anlayış; ya da Tanrı'nın ya da tanrıların, insanın bilinç, niyet, irâde, duygu ve duyumuna benzer yeti ve özelliklere sahip olduğu inancı” bkz. Cevizci, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 2000, s. 26.

2019: 19). Bu bağlamda *Söyleşiler*'de Hume ve Demea, Cleanthes'in ortaya koyduğu Tanrı kanıtlamasını kabul etmemiz durumunda insan biçimci bir Tanrı tasavvurunu benimsemiş olacağımızı söylerler. "Oysa Tanrının bizim gibi olduğuna dair hiçbir kanıtımız falan yoktur" (Neiman, 2006: 184). "Gerçekte, Cleanthes, Tanrısal Varlığı insan zihin ve anlama yetisine benzer bir biçimde tasarladığımız zaman, ne söylemekte olduğunuzu düşünün" (Hume, 2019b: 185). İnsan ruhu birtakım yetilerin, arzuların, duyguların, düşüncelerin vb. bir araya gelmesinden başka bir şey değildir. Bütün bunlar bir benliğin içerisinde birliktelik kazanırlar. Ancak yine de birbirlerinden farklıdırlar. Kişinin ruhsal durumuna göre bir duygunun yerini belli bir zaman sonra diğeri alır, yani insan, belli aralıklarla bunların hepsini tecrübe eder. Ancak bu Tanrı için böyle olamaz. Çünkü Tanrı, bütün bunların hepsini tek bir eylemle yapar. Tanrı'nın sevgisi, nefreti, adaleti ve merhameti bir tek işlemle gerçekleşir. Tanrı'nın bir eyleminin ötekinden ayrı meydana geldiği ya da birinin diğerlerinden sonra oluştuğu söylenemez. Onlar arasında belli bir zaman farkı da yoktur. (Hume, 2019b: 185-86). Bu nedenle, insan zihnine ait bütün bu işlemler, Tanrısal zihindekinden mahiyetleri bakımından tümüyle farklıdır. Hume buna dayanarak insan zihniyle Tanrısal zihin arasında kurulmaya çalışılan analoginin, kaçınılmaz olarak antropomorfizmle sonuçlanacağını söyler.

Hume, yine Cleanthes'in teleolojik kanıtına *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde de eleştiri getirmektedir:

"Doğanın akışından hareket edip kanıtlamada bulunarak ve evrene başlangıçta düzen bahşeden ve düzeni hâlâ koruyan zekâ sahibi belirli bir neden çıkarsamakla, hem belirsiz hem de yararsız bir ilkeye kucak açmış oluruz. Bu ilke belirsizdir, çünkü konu insan tecrübesinin hiç erişemeyeceği bir yerdedir. Yararsızdır, çünkü bu nedenin bilgisi tümüyle doğanın akışından edinildiğinden, doğru akıl yürütme kurallarına göre, nedenden geriye giderek hiçbir zaman ne yeni bir çıkarım yapabiliriz, ne de doğanın gündelik ve

tecrübesi edinilmiş akışına bir şeyler ekleyerek, yeni tutum ve davranış ilkeleri getirebiliriz” (Hume, 2017a: 140-41).

Ancak teleolojik delile yönelik eleştirilerini *Söyleşiler*'de en özlü şekilde şöyle yapar:

“(...)bir adam, belki evrenin bir zaman, tasarı gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek ya da kestirebilecektir: Fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söyleyemeyecek ve teolojisinin her bir noktası, son derece geniş bir hayal ve varsayma başıboşluğuyla saptanmaya bırakılacaktır. Böyle bir kişinin bilebildiği kadarıyla, bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır: Bir çocuk tanrının ilk kaba denemesi olabilir, aksak işçiliğinden utanıp belki onu sonradan yüzüstü bırakmıştır: Yalnızca bağımlı, aşağı düzeyde bir tanrısal varlığın eseri de olabilir, öyle ki belki üstlerinin alay konusudur: Yahut çok yaşlanmış bir tanrının bunaklık çağının ürünüdür de, aldığı ilk hız ve etkin atılışla, onun ölümünden beri kendi başına bir macera yaşamaktadır” (Hume, 2019b: 197).

Hume buna dayanarak, evrenin bir tasarım sonucunda meydana geldiği tezinin, daha önce de değinildiği gibi, yalnızca bir hipotezden ve tahminden ibaret olduğunu söyler. Çünkü bu dünyaya çok daha geniş bir perspektiften bakıldığında çok fazla noksanlıkların olduğu, yetkin olmadığı kolaylıkla fark edilebilir. Dolayısıyla bu evreni bağımlı ve üstün olmayan bir Tanrı da tasarlamış olabilir. Çünkü Hume'a göre, Tanrı'ya sonlu varlıkların nitelikleri atfedildiğinde, bu tür sonuçların doğabileceği söylenebilir. Ona göre, Tanrı'yı insanla anlamaya çalışan teolojik bir sistemin olması, olmamasından daha kötüdür (Öymen, 2020:52). Ayrıca Tanrısal varlığa, sınırlı tanımıyla bile, mükemmellik atfetmek veya onun eylemlerinde yanlış düşmeden her zaman her şeyi en iyi şekilde yaptığını kabul etmek için kesin bir kanıt da yoktur. Çünkü doğanın işlerinde açıklanamayacak bir sürü problem vardır. Dünya mükemmel olarak düzenlenmiş olsaydı

bile, bu mükemmelliğin kendisini meydana getirene atfedilip atfedilemeyeceği konusu da belirsiz kalırdı. Tıpkı bir geminin marangozunun defalarca kez deneme yapmasının ardından güzel bir gemiyi inşa etmesi gibi, bu evren de bir rastlantıyla ortaya çıkana kadar yüzlerce kez denenmiş olabilir. Bu süreçte bir sürü evren derme çatma inşa edilmiş, pek çok emek boşa harcanmıştır (Hume, 2019b: 194-95). Bu durumda evreni meydana getiren Tanrısal varlık mükemmel olarak kabul edilirse, bunca deneme yanılma nasıl açıklanacak? Mutlak olarak mükemmel olan bir varlığın ilk denemesinde yetkin bir dünya meydana getirmesi gerekmez mi? Bu nedenle, dünyayı meydana getiren bir Tanrısal zihnin varlığı kabul edilse bile, böyle bir varlık mükemmel olamaz.

Bütün bu argümanlardan sonra Hume, evrenin akıllı bir zihinden türemiş olduğu fikri ne kadar anlaşılabilirse, akıllı olmayan nedenlerinin olabileceğini iddia etmenin de o oranda makul olduğunu söyler (Tweyman, 1987: 78). Bu doğrultuda Hume, evrenin nedeni olarak, akıllı bir zihin yerine, bitme ya da üremeyi önerir. Çünkü ona göre, evren insan yapıtları yerine daha çok hayvan bedenleriyle ve bitkilerle benzerlik gösterir. Dolayısıyla evrenin nedeninin de bitki veya hayvandan doğduğunu çıkarsayabiliriz. Bu noktada Demea, Hume'a karşı çıkararak bunun nasıl olabileceğini sorar. Hume ise *“bir ağacın tohumlarını yakınındaki topraklara döküp yeni ağaçların büyümesine neden olması gibi, dünya ya da gezegenler sistemi olarak düşünebileceğimiz büyük bitki de kendi içinde bazı tohumlar büyütür ve bunlar çevrelerindeki kargaşaya yayılarak başka dünyalar meydana getirirler”* cevabını verir (Hume, 2019b: 205-206). Yani bitki, saçtığı tohumlarla bir düzene yol açar, ama bunun bilincinde değildir. Başka bir ifadeyle, düzene yol açtığı farkında olmadan düzene yol açar (Öymen, 2020: 53). Bu nedenle Hume'a göre, evrenin yaradılışıyla bitkilerin gelişimi ve oluşumu arasında bir ilişki kurulabilir.

Sonuç olarak Hume, tasarımılanan dünyanın nedeninin doğasını açıklamak için analogi üzerinden geliştirilen bütün argümanların başarısız olduğunu iddia eder (Tweyman, 1987: 78). Dahası, Cleanthes'in teleolojik deliline yönelik eleştirileriyle, evrenin iddia edildiği gibi düzenli olmadığını, bir düzenliliğin olduğu kabul edilse bile, bu düzenden Tanrı'nın çıkarılamayacağını söyler. Çünkü böyle bir çıkarsama yalnızca deneyimden hareketle yapılabilir. Ancak deneyim, bu türden bir çıkarsama yapma imkânı vermez. Gilles Deleuze'un da ifade ettiği gibi, bazı çağrışım ilkelerinden yararlanarak dünyanın nedeni olarak Tanrısal bir varlığa ulaşılamaz (Deleuze, 2021: 86). En iyi ihtimalle "...evrende tasarımcı olduğu fikrine ulaşılsa bile, bu tasarımcının Tanrı olduğu sonucunu çıkarmak mantıksal olarak mümkün gözükmemektedir. **“Evrenin bir tasarımcısı vardır” önermesinden, mantıksal olarak “Tanrı vardır” önermesi çıkmamaktadır.** Bir diğer deyişle, **insan yapımı nesnelere insanların tarafından yapılmış olması, yapılmış gibi gözüken nesnelere bir yapıcısı olduğunu garanti etmemektedir.** Zira bu tür bir genelleme, olası bir açıklamadan fazlası değildir; rasyonel bir gerçek olduğu ileri sürülemez” (Maral, 2021). “Böylece, amaç ve düzen kanıtının gölgesinde oluşturulacak bir tanrıbilimin, başka bir deyişle “doğal teoloji”nin (natural theology) kurulması olanaklı değildir” (Taşkın, 2007: 79). Doğal teoloji anlayışı, rasyonel olarak savunulabilir bir teoloji için hiçbir temel oluşturamaz (Sessions, 2002: 215). Root'a göre de Hume, görünmez, zeki ve güçlü bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen ve 18. Yüzyılda birçok düşünür tarafından kabul gören teleolojik ya da tasarım delilinin inandırıcılığını reddetmektedir. Ayrıca Hume'a göre, bu tür bir kanıtın dinin ortaya çıkmasında herhangi bir etkisi de olmamıştır. Yani insanlar doğadaki düzen karşısında büyülendikleri için kendi içlerinde bir inanç geliştirmiş değillerdir (Root, 2019: 21).

Ancak Hume'un evrenin düzenliliğiyle ilgili düşünceleri söz konusu olunca, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'deki bu eleştirileriyle, *Dinin Doğal Tarihi*'ndeki bazı ifadelerinin uyumlu olmadığını kolaylıkla anlayabiliriz. *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de gördüğümüz gibi, Cleanthes'in teleolojik ya da tasarım kanıtına birçok eleştiri getirirken, *Dinin Doğal Tarihi*'nin bazı yerlerinde ise evrendeki düzenliliğe dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda, Hume *Dinin Doğal Tarihi*'nde sıradan insanların bilgisiz ve eğitim almadıkları için tabiatın her bir unsuruna düzenlilik veren yüce varlığı ya da zeki bir akıl keşfedecek kadar derinliğine akıl yürütemediklerini söyler. Çünkü bu insanlar, Tanrı'yı salt bir ruh ve mükemmel bir zekâ şeklinde tasavvur ettiklerinde tatmin olmazlar (Hume, 2019b: 69-71). Ancak Hume'a göre, "Görünmez bir zeki erkin var olduğunu kanıtlama yoluyla öğrenen bir kimse, mutlaka doğal nesnelere hayranlık uyandırıcı düzeninden hareketle akıl yürütmüş ve dünyanın her şeyin ilk nedeni olan o kutsal varlığın eseri olduğunu düşünmüş olmak gerekir" (Hume, 2019b: 57). Aynı eserin başka yerlerinde de evrendeki bu düzenliliği savunduğunu görebilmekteyiz. Ona göre, eğer insanlar evrendeki olayları dikkate alıp görünmeyen, zeki ve mutlak güçlü bir varlığa ulaşmaya çalışsalar adeta bir makine gibi işleyen ve uçsuz bucaksız bu yapıya düzen veren tek bir varlık olduğuna kanaat getirirlerdi (Hume, 2019b: 42-43). Çünkü Hume'a göre, her şeyde belli bir amaç, bir niyet ve bir tasarım olduğu apaçıktır. Eğer zihin bütün bu sistemin ilk ortaya çıkışını kavrayabilecek şekilde gelişirse, o zaman çok kuvvetli bir inanışla her şeyin zeki bir sebebi ya da meydana getiricisi olduğunu kavrar. Evrenin bütün çatısının her tarafında işleyen tek biçimli kurallarsa bizleri zorunlu olarak olmasa bile doğallıkla bu zeki ve biricik varlık üzerine akıl yürütmeye eğilimli kılar. (Hume, 2019b: 105).

Ancak Hume'un *Dinin Doğal Tarihi*'nde evrenin düzenliliğiyle ilgili bu görüşlerine rağmen, yine de *Söyleşiler*'deki eleştirileri dikkate alınmalıdır. Ayrıca, Hume bu eserinde ele aldığı Tanrı kanıtlamaları, kötülük sorunu vb. konular üzerine düşünceleri nedeniyle, kendi döneminde politik-toplumsal eleştirilere maruz kalmamak için, eserinin ölümünden sonra yayınlanmasını istemiştir. İşte bu nedenle, Hume'un evrenin düzenliliği üzerine görüşleri söz konusu olunca *Söyleşiler*'deki düşünceleri esas alınmalıdır.

Hume *Söyleşiler*'de teleolojik delile karşı yönelttiği analoginin gücü ve düzenlilik eleştirilerinden sonra, en şiddetli saldırısını kötülük sorunu üzerinden yapar. Nitekim Yaran'ın da belirttiği gibi, teleolojik kanıt hakkında yapılan eleştirilerden biri de, evrende düzenliliklerin olduğu gibi kötülüklerin de var olduğudur (Yaran, 2017: 89). Bu bağlamda, Hume'un da teleolojik delile yönelik eleştirilerinin doruk noktasını kötülük sorununun oluşturduğu söylenebilir. Çünkü Hume'un dünyada yaşanan bunca kötülükle anlatmak istediği şeylerden biri, orada bir düzensizlik ve karışıklık ortamının olduğu fikridir. Bu nedenle, şimdi önce Hume'un kötülük sorununa bakışı ele alınacaktır. Daha sonrasında da kötülük sorunuyla asıl neyi hedeflediği açıklığa kavuşturularak, çalışmanın ana sorunsalına cevap verilecektir.

2.4.1. Kötülük Sorunu

Hume, insanları hakiki din yoluna ulaştırmanın yolunun onlara yaşadıkları kötülüklerin ve çaresizliklerin farkına vardırılmadan geçtiğini söyler. Ona göre, bunun için herhangi bir kanıtlamaya ya da akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur. Çünkü zaten her insanın hissettiği bir şeyi kanıtlamamız gerekmez. Sadece bunun daha iyi farkına varabilmeleri

için etkili bir söyleme ihtiyaç duyarız (Hume, 2019b: 224). Bu çerçevede Hume ve Demea, toplumsal ilişkiler ve tabiat bağlamında dünyada kötülüğün, çaresizliğin ve sefilliğin ne denli çok olduğunu gösterebilmek için birçok örnek verir. Fakat Hume bununla yetinmez ve bu örnekleri kötülük problemi olarak bildiğimiz problemle ilişkilendirir. Kötülük problemi üzerinden de yeniden Cleanthes'in teleolojik ya da tasarım kanıtını daha özeldede antropomorfizmini eleştirir (Öymen, 2020: 56). Böylelikle de dünyadaki kötülükleri kullanarak Cleanthes'in teolojik konumunu sarsmış olur (Pike, 1963: 195-96). En nihayetinde kötülük sorununun Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak kullanılıp kullanılmayacağını tartışır.

Hume *Söyleşiler*'de kötülükleri, kötülük sorunu bağlamında birçok boyutuyla serimleyerek aslında bu dünyanın yaşama uygun olmadığını anlatmaya çalışır. Dünyada her türden kötülük olduğu konusunda Demea ile fikir birliği içerisinde. Onların görüşlerine daha ziyade Cleanthes karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda, Hume bu eserinde Philo aracılığıyla kötülük sorununu fiziksel, ahlaki, psikolojik ve biyolojik yönleriyle etrafıca ele almıştır. Kötülüğü bütün yönleriyle ele alan Hume, aslında bu dünyanın olabilecek en kötü dünya olduğunu söylemeye çalışır.

Bu bağlamda, Demea *Söyleşiler*'de hayatımızdaki hiçbir zamanın aslında bize mutluluk vermediğini şu ifadeyle anlatır: “Yaşamın en iyi anları bile öyle kaygı, sıkıntı vericidir ki, gelecek yine de bütün umutlarımızın ve korkularımızın ereği olmaktadır” (Hume, 2019b: 223). Hume da Demea'nın bu görüşüne katılarak hayatımızda bizi mutlu ettiğini düşündüğümüz anların bile kendi içlerinde kötülükler, çaresizlikler ve bunalımlar barındırdığını söyler. Ancak Hume'a göre bizler, yine de bu durumdan kurtulma ümidiyle geleceğe umutla bakmaya çalışırız. Geleceği bizim için bir kurtuluş olarak görürüz. Bu

nedenle, yönümüz devamlı ileriye dönüktür. “Kendinize sorun, herhangi bir tanıdığınıza sorun, yaşamlarının son on ya da yirmi yılını yeniden yaşamak isterler miydi? Hayır! Ama bundan sonraki yirmi yıl daha iyi olacak, diyeceklerdir” (Hume, 2019b: 230). Fakat gelecek de her türden sürpriz kötülüklerle dolu olduğu için çoğu zaman bizleri hayal kırıklığına uğratar.

Hume, doğanın ilginç oyunlarının bütün canlı varlıkların hayatına kötülükler sokarak onlara acı verdiğine dikkat çeker. Güçlü olanlar zayıflara saldırıp onları ezerler. Dolayısıyla zayıflar, güçlüler tarafından devamlı bir korku ve kaygı içinde tutulurlar. Zayıflar da güçleri yettiği kadarıyla, çoğu zaman güçlülere tepki verip kendilerini korumaya çalışırlar. Hume aynı şekilde bir hayvanın bedenine yapışan ya da iğnelerini ona batıran bir böceği hayal etmemizi ister. Bu böceğe de eziyet veren çok daha küçük canlılar vardır. Kısaca, bütün canlılar her yönden kendilerini sarıp zarar veren düşmanlarla boğuşurlar. Demea da bu noktaya işaret ederek insanların da diğer canlılarla aynı yazgıya sahip olduğunu ileri sürmüştür. Hatta Demea daha da ileri giderek bütün yeryüzünün lanetlenmiş ve kirletilmiş olduğunu söyler. Bütün canlılar arasında devamlı bir savaş vardır. Gereksinim, açlık ve yoksulluk kuvvetlileri ve cesurları uyandırır. Korku, kaygı ve telaş zayıf olanları ve sakatları sarsar. Yeni doğan bebeği düşünelim: Hayata gözlerini ilk açtığı andan itibaren acı ve sıkıntılara maruz kalır. Çünkü hayatın her evresi zayıflık, güçsüzlük ve umutsuzluklarla doludur. İşte bu durumun nedenlerinden biri de güçlülerin zayıfları ezme eğilimidir (Hume, 2019b: 225-26). Hume, bütün bunların biz insanlar arasında daha da şiddetli olduğuna dikkat çeker.

Hume’a göre, insan tabiatı irade ve duygulardan meydana gelen karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, Hume şunu sorar: “*İnsanın eylem ve tercihlerinde*

iradenin/aklın mı yoksa duyguların/tutkuların mı etkisi vardır?” Hume rasyonalist bir insan anlayışını reddederek ahlak değerleri ile insanın eylem ve tercihlerinin temelinde aklın değil duyguların, arzuların/tutkuların bulunduğunu ifade eder. İstencin eyleminde itici kuvvetin her zaman duyguların ve tutkuların olduğunu söyler. Bu nedenle, insan duygu ve tutkularının esiridir. Hume buna dayanarak, ahlak söz konusu olunca aklın tek başına işlevsiz olduğunu söyler. Ahlak kuralları aklın bir neticesi olamazlar. Akıl, sadece doğru ve yanlış elde etme sürecinde işe yarar.

Bu çerçevede Hume, insanların duygu ve tutku merkezli varlıklar olmalarından dolayı toplumsal hayatta diğer insanlarla ilişkileri söz konusu olunca sadece kendilerini düşünen bencil varlıklar olduklarını söyler. Hume’a göre, insanlardan kaynaklanan ahlaki kötülük de buradan doğmaktadır. Bu temelde, içinde yaşadığımız toplumun karşımıza her zaman yeni düşmanlar çıkardığını söyler. İnsan, insanın en büyük düşmanıdır. Bu düşmanlık o kadar aşırı boyuta ulaşır ki, baskı, haksızlık, küçümseme, hakaret, şiddet, savaş ve isyanla insanlar birbirlerine ıstırap çektirirler. Hatta ayrıldıklarında daha büyük kötülüklerin meydana geleceği kaygısı olmasaydı, inşa ettikleri toplumu bile dağıtırlardı (Hume, 2019b: 226-27). Diğer bir deyişle Hume’a göre, dünyada bir canlının diğer canlıya verdiği kötülükler bazen o kadar korkunç boyutlara ulaşmaktadır ki, bu durum dünyayı yaşanabilir bir yer olmaktan bile çıkarabilir. Çünkü bu kadar çok acı, ıstırap ve çaresizlik yaşamın kendisini anlamsız kılarak değersizleştirebilir. Bu durumda insan dünyayı ve oradaki kötülükleri sorgulayarak yaşamını sonlandırmayı bile isteyebilir. İşte kötülüğün bütün bu yönleri onun ahlaki boyutunu oluşturmaktadır.

Hume’da kötülüğün diğer bir boyutu onun insanlardaki psikolojik yönüdür. Buna göre, insan kendi zihninde ürettiği birtakım kurgularla kendi kendisine hayali düşmanlar

yaratır. Örneğin insan, fiziksel yönden duyduğu zevklerin aslında birer suç ya da günah olduğunu düşünür. Yine kendi düşünün ürünü olan cinsel boş inançlı fikirlere saplanarak kendi hayatının hazzını yok eder. Hatta insanın uyuması, rüya görmesi bile kaygılı korkulara kapılmasının başka yollarıdır. Tüm kötülüklerden uzaklaşıp sığınabileceği ölüm bile, insana birçok üzüntü, dert ve keder verir. Dolayısıyla birçok boş inanç, insanları tedirgin ederek onların korkuya kapılmalarına yol açar (Hume, 2019b: 226).

Ancak Hume'a göre, bütün bu kötülükler zihnimizin ve bedenimizin uyumsuz hallerinden doğan acıların yanında hiçbir şeydir. Hastanelerde türlü türlü hastalıklardan yatan nice insanı bir düşünelim. Bu insanların çektiği bunca acı ve ıstırap kötülük değil de nedir? Aynı şekilde zihnimizin karışık durumlarını göz önüne alalım: pişmanlık, utanç, sıkıntı, matem, kaygı, korku, ümitsizlik... Zihnin bütün bu karışıklıklarını hayatı boyunca tecrübe etmemiş insan yoktur. Bütün bunlar insanın içini karartıp hayata karşı küstürmeye yeter de artar bile (Hume, 2019b: 227). Hume kötülüğün bu türü ile insan doğasında meydana gelen olumsuz durumları anlatmaya çalışmaktadır (Çevik, 2003: 29). İnsanın içinden gelen kötülüğün bu türünü "*zihnin düzensizliği*" olarak adlandırır (Çevik, 2003: 31). Kötülüğün insan üzerindeki bütün bu etkileri de onun fiziki ya da biyolojik yönünü göstermektedir. Hume kötülüğün bu yönüne ayrı bir önem atfetmekte ve kendi bedenimizin dışından gelen kötülük türlerinden ayırmaktadır. Hume'a göre, sadece kendi bedenimiz ve zihnimizden doğan bu kötülükler bile insanı mutsuz etmeye yeter.

Hume, kötülüğün bütün bu boyutlarını *Söyleşiler*'de en özlü şekilde Demea'nın ağzından şöyle anlatmaktadır:

"Bu dünyaya ansızın, bir yabancı düşüverseydi, ona bu dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak hastalıklarla dolu bir hastane, suçlular ve borçlularla tıklım tıklım bir

hapishane, cesetler serpili bir savaş alanı, okyanusta dalgalarla boğuşan filo, tiranlıktan, kıtlıktan ya da salgınlardan eriyip gitmiş bir ulus gösterirdim. Ve yaşamın neşeli yanını göstermek ve hazları hakkında bir fikir edinmesini sağlamak için onu nereye götürmem gerekirdi? Bir baloya, bir operaya, saraya mı? Haklı olarak, ona yalnızca acı ve üzüntülerin bir başka türünü gösterdiğimi düşünebilirdi” (Hume, 2019b: 228).

Görüldüğü gibi, Hume burada kötülüklerin ontolojik gerçekliğine dikkat çekmekle kalmaz; aynı zamanda kötülüklerin gereğinden çok daha fazla olduğunu da belirtir (Aktürk, 2019: 38). Bu bağlamda, Hume’a göre hayatın bütün iyilikleri, zenginlikleri, güzellikleri bir olsa, yine de insanı çok mutlu edemez. Ancak bütün kötülükler birleşse, sürekli ıstırap çeken, mutsuz, huzursuz kısaca hayattan bıkmış bir zavallı meydana getirir. Bu kötülüklerin her birinden kurtulan kimse de olmamıştır (Hume, 2019b: 228). Ayrıca, Hume *Denemeler*’inde bütün bu kötülüklerden korunabilmek için, onlara karşı hazırlıklı olmanın da bize hiçbir faydasının olmayacağını söyler. Dahası, kötülükleri kendi doğamızın bir parçası olarak bakarsak tüm zevklerimiz yok edip kendimizi devamlı ıstırap içine sokmaktan başka bir şey yapmamış oluruz (Hume, 2017b: 72).

Sonuç olarak Hume, *Söyleşiler*’de verdiği bütün bu örneklerle dünyanın mevcut durumuyla ilgili birçok betimleme yaparak, insanların çektiği acılara değinmiş ve insan ıstırabının evrensel olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır (Neiman, 2006: 189; Kaya, 2019: 23). Başka bir ifadeyle, dünyada kötülüklerin her türünün yaşandığını anlatmakta ve değinildiği gibi, aslında bu dünyanın olabilecek en kötü dünya olduğuna dikkat çekmektedir. Hume’a göre, böyle bir dünya hayatında bunca kötülük varken insanın mutlu olabilmesi için hiçbir neden yoktur. Bu noktada Hume’un, Schopenhauer gibi, dünya hayatına kötümser bir pencereden baktığı söylenebilir.

Hume bu nedenle, *İntihar Üzerine* adlı denemesinde yaşamın acı, hastalık, yoksulluk ve ıstırap benzeri birçok istenmeyen kötülükle dolu olmasını gerekçe göstererek, kötülüklerden dolayı intiharın bile meşru olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, bütün bu kötülöklere göz yummak insanın yaşamını mutsuz, tatsız ve çekilmez bir hale getirebilir. Ayrıca, Hume açısından insanın kendi hayatına son verme yetkisi yalnızca Tanrı'ya ait olsaydı o zaman hayatımızı korumak için gösterdiğimiz çaba da bir suç olmaktan başka bir şey olmazdı. Örneğin üzerime doğru düşen bir taştan sakınmak için verdiğim çaba, tabiatın işleyişine engel olmam anlamına gelmektedir. Çünkü bu durumda ben, Tanrı'nın tabiata koymuş olduğu devinim yasalarını çiğnemiş, dolayısıyla da bu yasalarla belirlenmiş olan yaşam süresine müdahalede bulunmuş olurum (Hume, 2020b: 25-32). Bu nedenle Hume, insanın kendi yaşamına son vermesini kötü ya da günah bir davranış olarak görmez. Çünkü insanın hür iradesiyle aldığı bütün kararlar günah ya da suç sayılmaz. Aksine bu tür bir davranışın cesurca alınmış örnek davranış olduğunu söyler. Hatta bunca kötölük ve ıstıraptan dolayı intihar eden kişi, hem kendisine hem de topluma yarar sağlamış olur (Öymen, 2020: 45-46). Dolayısıyla Hume'a göre, intihar Tanrı'ya ve topluma karşı ödevlerimizin bir ihlali olarak görülemez (Deleuze, 2021: 84). Ancak Hume'a göre, ölümden korktuğumuz için intiharı göze alamayız. Yani varoluşumuzu devam ettiriyorsak hayatımızdan hoşnut olduğumuz için değil, ölümden çekindiğimiz içindir. İşte bizleri hayatta tutan gizli zincir budur (Hume, 2019b: 228-29).

Görüldüğü gibi, Hume *Söyleşiler*'de dünyada yaşanan kötölükleri kötölük sorunu bağlamında bütün yönleriyle ele aldıktan sonra, bu kötölöklere neden olan birtakım koşulların olduğunu söyler. Bu bağlamda, Hume'a göre bütün canlıların rahatını kaçırap

huzurunu bozan kötülüklerin hepsi şu dört koşulun bir araya gelmesiyle ortaya çıkar: Acı Çekmeye Yatkınlık, Genel Yasalar, Sınırlı Güç ve Yeti Dağıtımı, Özensiz İşçilik.

2.4.2. Kötülüğe Neden Olan Koşullar

2.4.2.1. Acı Çekmeye Yatkınlık

Kötülüklerin kaynaklandığı ilk koşul, acıyı, eyleme geçebilmek ve hayatın devam ettirilmesi adına adeta bir mahmuz gibi kullanan sistemdir (Neiman, 2006: 192). Hume'a göre;

“Kötülüğe yol açan *birinci* koşul, bütün yaratıkları gerek acılar gerek hazlarla eyleme kışkırtan ve onları benliği koruma gibi büyük bir çabada uyanık tutan hayvan yaradılışının o düzen ya da ekonomisidir. Oysa, çeşitli dereceleriyle yalnız başına haz, insanın anlama yetisine bu maksat için yeterli görünüyor. Bütün hayvanlar sürekli olarak bir haz duyma durumunda olabilirler; fakat doğanın susama, acıkma, yorulma gibi zorunluluklarından herhangi birinin dürtmesi üzerine acı çekme yerine hazzın bir azalışını hissederek yaşamlarını sürdürmeleri için zorunlu olan o nesneyi aramaya itilebilirler. İnsanlar acıdan kaçtıkları kadar hevesle hazzı koşarlar; en azından, öyle yaratılmış olabilirlerdi. Onun için, yaşam işlerini herhangi bir acı olmadan yürütmek pekâlâ olanaklı görünüyor. Öyleyse herhangi bir hayvan niçin bu duyguya açık olacak hale getirilmiştir? Eğer hayvanlar ondan bir saatliğine kurtulabilirlerse, sürekli bir bağışıklık içinde de yaşayabilirler; oysa görme, işitme ya da duyulardan herhangi birini vermek için olduğu gibi, bu duyguyu ortaya koyabilmek de organlarının belirli bir biçimde düzenlenmesini gerektirmiştir. Herhangi bir akla yakın görünüşü olmadığı halde, böyle bir düzenlemenin zorunlu bulunduğunu mu tahmin edeceğiz? Ve düşüncelerimizi en kesin gerçeğin üstüne kurar gibi, bu tahminin üstüne mi kuracağız?” (Hume, 2019b: 239-40).

Buradan anlaşılacağı gibi, Hume'a göre böyle bir düzenlemenin zorunluluğundan bahsedilemez. Bu zorunluluk, akla ve mantığa da uygun değildir. Bu nedenle, bütün canlılar acı çekmeye yatkın olmadan da yaratılabilirdi. Neiman'ın ifadesiyle;

“Tüm teodiseler bize, acının ekonomisini hatırlatır. Ama niye, zevkin derecelerinden başka bir şey hissetmediğimiz bir evren tasarlanmasın? Eğer aç idiyseyiz, sizi kendinizi beslemenize yöneltecek mekanizma, mutluluk yoğunluğunun azalmasına yol açabilirdi. Bu, sizi, mideye indirildiğinde yeniden mest edecek besine doğru yöneltecektir. Eğer kendimizi bir saat için acıdan kurtarabilirsek, neden bir ömür boyu olmasın? Akıl, güdülenimin nahoş olmasını mı gerektirir? Daha iyi bir mekanizma kurulamaz mıydı” (Neiman, 2006: 192).

Dolayısıyla Hume'un, acı çekmeye yatkınlığı kötülüğün zorunlu bir koşulu olarak görmediği söylenebilir. Çünkü bütün canlılar, acı yerine tamamıyla hazza duyarlı olarak da yaratılabilirlerdi.

2.4.2.2. Genel Yasalar

Hume, kötülüğe neden olan ikinci koşulun dünyanın genel yasalarla yönetilmesi olduğunu söyler. Bu ikinci koşul olmasaydı acı çekmeye yatkın olma, tek başına kötülüğe neden olamazdı. Hume'a göre, evrenin genel yasalarla idaresi sonsuz yetkin bir Tanrısal varlık için hiç de zorunlu olamaz. Ona göre, her şey, genel yasalar yerine, birtakım tek tek istemelerle idare edilseydi kötülükler ortadan kaldırılabilirdi. Elbette evrenin her farklı durumda ayrı ayrı yasalarla yönetilmesi, tabiatın akışında kesintiye neden olabilir ve kimse hayatını idare etmekte aklını ve mantığını kullanamazdı. Ancak en nihayetinde yine de, başka bir takım tek tek istemelerle tabiattaki bu aksayan işleyiş de düzeltilebilirdi.

Yüce varlık, tüm kötülöklere ve çaresizliklere, her nerede bulunsa, engel olabilirdi. Ayrıca şuraya da dikkat çekilmelidir ki, tabiatın akışının düzensiz bir yapıda olduğu gayet açıktır. Birçok olgu ve olay muğlak ve birçoku bizleri hayal kırıklığına uğratmaktadır. Sağlık ve hastalık, mutluluk ve üzgünlük, sebeplerini bilemediğimiz ve kendi içlerinde değışiklik gösteren daha başka birçok ilinek, hem insanların hem de toplumların kaderlerine büyük oranda etki eder. Hatta bütün yaşamımız bir yönüyle bu tür ilinelere bağılıdır. Bu nedenle evrendeki görünmeyen kötülöklere ve tehlikelerin farkında olan bir varlık, kendisini açığa çıkarmadan tek tek istemelerle tüm bunları insanların faydasına dönüştürebilirdi (Hume, 2019b: 240-41). Örneğin;

“Amacı topluma yararlı olan bir filo her zaman güzel bir rüzgâr bulabilirdi; iyi hükümdarlar sağlıklı ve uzun ömürlü olabilirler, erk ve yetke yerlerine geçmek için doğmuş kişiler iyi huylar ve erdemli yatkınlıklarla donatılabilirlerdi. Düzenli olarak ve bilgece yönetilen bunlar gibi birkaç olay, dünyanın yüzünü değıştirirdi; hem de nedenlerin gizli, değışken ve bileşik olduğu şeylerin şimdiki ekonomisinin yaptığından daha çok doğanın akışını bozuyor ya da insan davranışını şaşırtıyor gibi de hiç görünmezdi. Bebekliğinde Caligula'nın beynine yapılacak birkaç dokunma, onu bir Trajanus'a çevirebilirdi; ötekilerden biraz daha yüksek bir dalga Caesar'ı ve servetini okyanusun dibine gömerek insanlığın önemli bir bölümünü yeniden özgürlüğe kavuşturabilirdi” (Hume, 2019b: 241).

Kısaca, iyi ve yetkin bir tasarımcı, içerisinde kazânın çok daha az olduğu bir dünya meydana getirebilirdi. Veyahut da var olanların daha iyi olmalarını sağlayabilirdi (Neiman, 2006: 193). Çünkü “Gerçekten mükemmel bir inşaatçının, daima herkesin yararına çalışan genel yasalar tasarlayabileceğine kuşku yok” (Neiman, 2006: 192) tur. Ya da en azından bu genel yasalara rağmen canlıların savunma olanakları daha iyi tasarlanmış olsaydı, genel yasaların neden olduğu bu kötülöklere hissetmezlerdi (Çevik, 2003: 34). Çünkü “Evrende her şey genel yasalarla yönetildiğine ve hayvanlar acı

çekmeye yatkın kılınmış olduğuna göre, maddenin çeşitli sarsıntılarından ve genel yasaların çeşitli biçimlerde çakışma ve çarpmalarından birtakım kötülüklerin çıkmaması pek olanaklı değildir” (Hume, 2019b: 241). “Hume’a göre her tür felaketin gerçekleşmesi bundan dolayıdır. Eğer böyle düzenlenmeseydi her şeye gücü yeten iyi bir Tanrı istediği zaman kötülükleri ortadan kaldırabilirdi. Birkaç küçük müdahale çok daha az acının bulunduğu iyi bir dünya ortaya çıkarırdı” (Kaya, 2019: 24-25). Ancak Hume’a göre, “Tanrısalsal takdirin bu yolda işe karışmaması için iyi sebepler olabilir; fakat bu sebepleri biz bilmiyoruz: Bu gibi sebeplerin yalnızca var oldukları varsayımı, tanrısalsal niteliklere ilişkin çıkarılan sonucu *kurtarmak* için yeterli olabilir, ama besbelli ki o sonucu *kabul ettirmek* için yeterli olamaz” (Hume, 2019b: 241). Kısaca Hume, genel yasaların da kötülükler ve çaresizlikler için bir gerekçe olamayacağını, sonsuz güçlü ve iyi olduğu söylenen varlığın, tabiatın akışına müdahalede bulunarak genel yasaları canlılara zarar vermeyecek şekilde oluşturması gerektiğini söyler. Hume’a göre, bütün dünya ancak bu şekilde mutlu olabilir.

2.4.2.3. Sınırlı Güç ve Yeti Dağıtımı

Hume, kötülüğe neden olan koşullardan üçüncüsünün sınırlı güç ve yeti dağıtımını olduğunu söyler. Eğer bu olmasaydı, dünyada kötülükler çok nadir olurdu. Hume’a göre, her varlığa bütün güç ve yetiler kıt kanaat dağıtılmıştır. Yine de, her canlı korunabilmek için gerekli olan donanıma sahiptir. Ancak bu donanımlar o kadar kıt kanaat verilmiştir ki, bu güç ve yetilerdeki çok az bir azalma, o canlının tamamıyla yok olmasına neden olur. Güçlerden biri artınca, diğerlerinde onunla orantılı olarak bir azalma meydana gelir. Örneğin hızlarıyla ön plana çıkan canlılar, güçleri söz konusu olunca genel olarak daha zayıftırlar. En temel ayrıcalığı akıl ve kavrayış olan insan, diğer tüm canlılar arasındaki

en muhtaç, vücut üstünlüğü açısından en noksan olan varlıktır. Kendi çalışmalarıyla elde ettiklerinin haricinde korunmak için hiçbir donanımları yoktur. Kısaca tabiat, canlıların gereksinimleri söz konusu olunca çok ince hesap yapmış gibi görünmektedir. Onlara bu ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için ucu ucuna yetecek kadar güç ve yeti vererek adeta sert bir efendi gibi davranmıştır (Hume, 2019b: 241-42). Diğer bir deyişle, tabiat güç ve yeti dağıtımını konusunda canlılara hayatlarını devam ettirebilmeleri için olması gerekenin asgarisini bağışlayarak, çok cimri davranmıştır (Kaya, 2019: 25; Neiman, 2006: 194).

“Oysa, hoşgörülü bir ana ya da baba, kötü rastlantılara karşı korumak ve koşulların en bahtsız bir biçimde üst üste gelmeleri halinde bile, yavrusunun mutluluk ve genliğini sağlamak için bunları bol bol verirdi. Yaşamın bütün yolları, doğru çizgiden yanlılık ya da zorunlulukla en küçük bir ayrılmamanın bizi çaresizliğe ve yıkıma götüreceği tarzda uçurumlarla çevrilmiş olmazdı. Mutluluğu güvencelemek için bir yedek, bir depo ayrılır, erkler ve gereksinimler böylesine katı bir ekonomiyle ayarlanmazdı” (Hume, 2019b: 242).

Hume’a göre, bu kadar az verilmiş yetilerle bunca kötülüğün bulunduğu bir dünyada varlığımızı sürdürmeye çalışmak ise çok zordur. Aslında Tanrı’nın yarattıklarına bu donanımları vermemesi için hiçbir neden yoktur. Bu nedenle doğanın yaratıcısı gerçekten iyi ve güçlüyse, canlılara bu güç ve yetileri bol bol vermesi gerekmez miydi? Çünkü hoşgörülü bir Tanrı’dan beklentimiz, her durum ve koşulda, yarattığı varlıkların en iyi şekilde yaşayabilmeleri için gerekli donanımları fazlasıyla vermesi olmalıdır. Hatta Hume, bu kadarına bile gerek olmadığını şu sözlerle anlatır:

“İnsan yaşamının çoğu kötülüklerini sağaltmak için, insan kartalın kanatlarına, erkek geyiğin [honanın] hızına, öküzün gücüne, aslanın pençelerine, timsahın ya da gergedanın sert derisine sahip olmalıydı, demiyorum; bir meleğin ya da perinin kavrayışlılığını da istediğim yok. Daha büyük bir çalışma yönsemesi, daha canlı bir zihin etkinliği, daha sürekli bir iş yapma ve uygulama eğilimi olsun yeter. Bütün insan türü,

birçok bireyin alışkanlık ve düşünceye ulaşabildiği eşit bir çalışkanlığa doğal olarak sahip bulunsun; kötülüğün hiç mi hiç katışmayacağı en yararlı sonuçlar, bağışlanan bu niteliğin dolaysız ve zorunlu ürünleri olarak ortaya çıkacaktır” (Hume, 2019b: 243).

Hume, en azından bu yeteneklerin bile canlılara bağışlanmamış olmasına dikkat çekerek, bu durumun Tanrı'nın sonsuz gücü ve iyiliği gibi nitelikleriyle bağdaşmadığını söyler. Bu niteliklere gerçekten sahip bir “Tanrının gücü bu kadar sınırlı mıdır? Kaynakları bu kadar kıt mıdır? Yarattığı türler arasında dağıtılmak için mevcut olan nitelikler, bu kadar küçük müdür?” (Neiman, 2006: 194). Yoksa “Erki son derece sınırlı idiyse, daha az hayvan yaratıp mutluluklarını ve benliklerini korumaları için bunları daha çok yetilerle donatması daha iyi olurdu. Bir yapımcı, elindeki malzemeyle tamamlayamayacağı bir plana girişirse, o adama hiçbir zaman öngörülü denmez” (Hume, 2019b: 242-43). Çünkü akıllı bir yapımcı, ince eleyip sık dokumadan hiçbir zaman gösterişli büyük işler yapmaya kalkmaz. Bu nedenle evreni inşa eden yapımcının ya maksadında ya da yeterliliğinde bir noksanlık vardır (Kaya, 2019: 25). “Bir kez daha, karar verin: İyi niyet ya da yeterlilik. Bu inşaatçıda, bunlardan birinin olmadığı açıktır” (Neiman, 2006: 194).

2.4.2.4. Özensiz İşçilik

Hume'a göre evrendeki kötülüğün ve çaresizliğin kaynak aldığı dördüncü koşul, tabiatın yapısında kendisini açığa vuran özensiz işçiliktir. Aslında evrende bir amaç için tasarlanmış olmayan dolayısıyla ortadan kaldırıldıklarında evrenin genelinde bir bozukluk ortaya çıkarmayacak hemen hemen hiçbir parça ya da öge yoktur. Çünkü parçalardan her biri diğerleriyle bağlantılıdır. Bir tanesine bile yapılacak herhangi bir

dışsal müdahale diğerlerindeki düzeni de bozar. Ancak şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki, parçalardan her biri diğerleri ve bütünün geneli için ne kadar faydalı olursa olsun, sadece fayda sağlayacak şekilde özenle ayarlanmış değildirler. Parçalardan her biri zaman zaman aşırılığa kayma eğilimindedir. Sanki bu denli büyük bir sistemi inşa eden mimar, yapıya son eli vurmamış gibidir. Sistemin her bir parçasını ya da ögesini, kabaca düzenlemiştir. Örneğin su buharının dünyanın yüzeyine taşınması ve denizcilikle uğraşanlar için rüzgârlar çok önemlidir. Fakat bu rüzgârlar aşırı olunca fırtına, tayfun gibi doğal afetlere neden olur. Yağmurlar bütün bitki ve hayvanlar için olmazsa olmazdır. Ancak yağış miktarındaki dengesizlikler, bazen kuraklığa bazen de sele neden olarak canlılara zarar verir. Bu olumsuz durumlar, belki hiçbir zaman bir canlı türünün yok olmasına neden olacak kadar çok değildir. Ancak çoğu zaman canlıları yıkıma ve çaresizliğe sürüklemektedir (Hume, 2019b: 244-45). Başka bir ifadeyle, doğadaki her şeyin insan yaşamına sayısız yararı olabilir. Ancak Hume, var olan her şeyin bazen yanlış oranlarda meydana gelerek bazı dezavantajlara neden olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu gibi örneklere dayanarak, devasa boyuttaki doğa makinesinin ustalığının hiçbir şekilde yerli yerince ayarlanıp düzenlenmediğini söyler (Neiman, 2006: 195). Hume burada, aslında evrenin mevcut haliyle canlı yaşamına tam olarak uygun olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Çünkü çoğu zaman yararlı olan şeyler, ara sıra kendi işlevlerinin dışına çıkarak zararlı hale gelebilmektedir. Acaba doğanın her bir unsur ya da parçası başlangıçta çok daha dikkatlice ayarlanamaz mıydı? Doğanın bilgili ve öngörülü olduğu söylenen yaratıcısı, bu parçaları neden daha özenli bir işçilikle düzenlememiştir? Hume'a göre, bu gibi konular insan kavrayışını aştığı, dolayısıyla da olgusal olarak kanıtlanamadığı için, herhangi bir çözüm önerisi sunmak bir tahmin ya da hipotezden öteye geçemez.

Sonuç olarak Hume, doğal kötülüğün çok büyük bölümünün nedenlerini bu dört koşulun bir araya gelmesine dayandırmaktadır. Buna göre, “Bütün canlı yaratıklar acı duymaz olsalardı ya da dünya belirli istemelerle yönetilseydi kötülük hiçbir zaman evrene giremezdi: Hayvanların, kesin zorunluluğun gerektirdiğinden öte, çok sayıda erkleri ve yetileri olsaydı ya da evrenin çeşitli zemberek ve ilkeleri her zaman doğru bir mizaç ve ortamı koruyacak biçimde özenle çerçevelenseydi, şimdi hissettiğimize oranla çok daha az kötülük bulunurdu” (Hume, 2019b: 245). Hume’a göre, bu koşulların tümü, insan zihnine iyi bir planlamayla tamamıyla kaçınılabilir gibi gözükmektedir. İyi ve yetkin bir tasarımcı, hedefleri doğrultusunda çok daha iyi araçları seçebilirdi (Neiman, 2006: 192). “Dünya, kelimenin her anlamıyla, çok daha makul tasarlanabilirdi: Daha insani, daha sistematik, daha yasal olabilirdi” (Neiman, 2006: 198). Çünkü Hume kötülüğün zorunluluğunu ya da kaçınılmazlığını destekleyebilecek hiçbir hipotezin olamayacağını söyler (Tweyman, 1987: 79-80).

Hume, en nihayetinde bütün bu koşulların bir araya gelmesiyle meydana gelen kötülüklerin ortaya çıktığı doğayı şu şekilde tasvir eder:

“Bu evrene çepeçevre bir bakın. Canlandırılmış ve örgün, duyumlu ve etkin, ne uşuz bucaksız bir varlıklar bolluğu! Bu harikulade çeşitlilik ve verimliliğe hayran kalırsınız. Fakat bakmaya degecek olan yegâne varlıklar olan, şu canlı varoluşları biraz daha yakından inceleyin. Birbirlerine karşı ne kadar düşman ve yıkıcılar! Hepsi de, kendi mutluluklarına erişmek için ne denli yetersiz kalırlar! Onlara bakanlara, ne aşağılanası ya da nefret edilesi görünürler! Bütün bunlar, kör bir doğa fikrinden başka hiçbir şey düşündürmez; büyük bir canlılık verici ilke tarafından gebe bırakılan ve herhangi bir biçimde ayırt etmeksizin ya da bir ana baba özeni göstermeksizin kucağından sakat ve düşük çocuklar döküp duran bir doğa!” (Hume, 2019b: 246).

Hume'un, ortaya koyduğu bu denli karamsar bir doğa tablosuyla, aynı zamanda Cleanthes'in benzetme kanıtını da eleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu eleştiri bir yönüyle sanatkârca alaya almayı, diğer yönüyle de felsefi olarak inkâr etmeyi içerir.

Hume'un kötülük sorunu çerçevesinde kötülüklerle bakışına ve bu kötülüklerin temelinde olan koşullara değindikten sonra, şimdi çalışmanın asıl sorunsalı, yani kötülük sorununun Hume'da bir ateizm kanıtı olup olmadığı açıklığa kavuşturulacaktır. Ancak bundan önce de, Hume'un Tanrı anlayışına değinmek yerinde olur. Çünkü Hume'un, Tanrı'nın var olup olmadığı konusuna nasıl baktığını doğru anlayabilmek, kötülük sorununa bakışını doğru yorumlayabilmek için önem arz etmektedir.

2.5. Tanrı Anlayışı

Hume, tek tanrılı dinlerin temel öğretileri üzerine en kapsamlı açıklamalarını ve akıl yürütmelerini yine *Söyleşiler* adlı eserinde yapmaktadır. Bu eserde Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, evrenin ve insanın yaradılışıyla ilgili tek tanrılı dinlerin ortaya koyduğu öğretileri çürütmeye çalışır. Bu bağlamda Hume, Orta Çağ ve modern dönemde filozofların ve din adamlarının Tanrı ve din konusunda devamlı gündeme getirdikleri birçok akıl yürütmeyi bu eserde yine akıl yürüterek reddetmiş ve din felsefesini farklı bir boyuta taşımıştır. Hatta bazılarına göre, teolojinin sonunu getirmiştir (Öymen, 2020: 46-47). Gerçekten de gerek Orta Çağ düşünürlerinin gerekse de modern filozofların birçoğunun felsefi sistemlerinde Tanrı ve din, merkezi bir konumda yer almış, düşünürler öğretilerini bu kavramların üzerine kurmuşlardır. Bu tür bir yönelimden ilk kopuşu gerçekleştirenin Hume olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çerçevede Hume, modern dönemde ortaya çıkan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalistler ve Locke ve Berkeley gibi ampiristlerden farklı olarak ontolojisinde, epistemolojisinde ve etiğinde Tanrı kavramına hiçbir zaman merkezi bir rol vermemiş dolayısıyla da kuramlarını temellendirebilmek için bu kavramı hiçbir zaman kullanmamıştır (Öymen, 2020: 24).

Hume'un bazı eserlerinde Tanrı'nın var olduğuna yönelik birtakım ifadelerine rastlamak mümkündür. Söz gelimi, *Dinin Doğal Tarihi*'nin girişinde “Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıçılık ve Dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz” (Hume, 2019b: 37) demektedir. Yine aynı eserin başka yerlerinde de bir yaratıcının varlığıyla ilgili dikkate değer ifadelerinin olduğunu görebilmekteyiz. “İnsan düşüncesinin doğal ilerleyişine göre, bilisiz kalabalığın önce üstün güçler hakkında yaltak ve sırnaşık bir anlayışı olacağı, ancak daha sonra bu kavramı genişleterek doğanın bütün çatısını düzenleyen o yetkin Varlığa erişecekleri kesin görünüyor” (Hume, 2019b: 39). “Görünmez, zeki bir güce inanma yolundaki evrensel eğilim, özgün bir güdü değilse bile, en azından insan doğasının hep yanı sıra geldiğine bakılırsa, kutsal işçinin yaratısına koyduğu bir tür işaret ya da vurduğu bir damga sayılabilir; ve hiç kuşkusuz, evrensel Yaratıcının iz ya da mührünü taşımak üzere bütün öteki yaratılanlar arasından böylece seçilmiş olması kadar insanlığı onurlandıran hiçbir şey yoktur” (Hume, 2019b: 106). Hume'un, *Dinin Doğal Tarihi*'ndeki bütün bu söylemlerinden de anlaşılacağı gibi filozof, bir Tanrı'nın var olduğunu ve derinlemesine düşünen bir kişinin bunu fark edip Tanrı'ya ve dinin gerektirdiklerine inanmasının önünde hiçbir nedenin olamayacağını söyler gibi görünmektedir. Dahası, *İntihar Üzerine* adlı denemesinde de yine Tanrı'nın

var olduğunu ve O'nun takdirinin tikel olaylarda ortaya çıkmayıp genel ve değişmez yasalarda kendisini gösterdiğini söylemektedir (Hume, 2020b: 23). *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* adlı denemesinde ise “Her şeyin ilk nedeni olan Tanrı'ya değin her etkinin bir nedeni ve her nedenin de bir başka nedeni olduğuna göre olup biten her şeyi buyuran odur ve hiçbir şey onun ceza ya da öç nesnesi olamaz” (Hume, 2020b: 37) diyerek bir Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir.

Ancak Root'a göre, tam kesin olmamakla birlikte bir inanç söylemine yakınlaşan Hume'un bu ifadeleri *Söyleşiler*'deki eleştirileriyle birlikte değerlendirilmelidir (Root, 2019: 18). Nitekim daha önce de değinildiği gibi, Hume'un ölümüne kadar üzerinde çalıştığı eserinin *Söyleşiler* olduğu göz önünde bulundurulursa, Tanrı ile ilgili görüşlerini de bu eserinin ışığında değerlendirmek daha doğru bir tutum olacaktır. Çünkü önceki eserlerinde Tanrı'nın varlığına yönelik öne sürdüğü düşüncelerinde değişikliğe gitmiş olma ihtimali yüksektir. Ayrıca, belirtildiği gibi, Hume'un din ve Tanrı ile ilgili en olgun eseri, adeta felsefi vasiyeti olan *Söyleşiler*'dir.

Aslında Hume, *Söyleşiler*'in girişinde de Pamphilus'un ağzından bir Tanrı'nın var olduğuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Tanrı'nın *varlığı* kadar besbelli hangi hakikat olabilir ki: En bilisiz çağlar bunu teslim etmiş, en yüce dâhiler bu konuda yeni kanıtlar bulmak için tutkuyla çabalamışlardır. Bütün umutlarımızın dayanağı, ahlakın en güvenli temeli, toplumun en sağlam desteği ve düşüncelerimizden, aklımızdan bir an çıkmaması gereken tek ilke budur; hangi hakikat bunun kadar önemli olabilir? Fakat bu besbelli ve önemli hakikati incelerken, tanrısal varlığın *doğası* ile ilgili olarak sıfatları, buyrukları, tasarıları üstüne ne karanlık sorular ortaya çıkar? İnsanlar bunları, her zaman tartışıp durmuşlardır: Bunlar hakkında insan aklı herhangi bir kesin karara varmamıştır. Fakat bu konular öyle ilginçtir

ki, şimdiye dek en titiz arayışlarımızın sonucu şüphe, belirsizlik ve çelişkiden başka bir şey olmamasına karşın, onları araştırmadan da duramayız” (Hume, 2019b: 150-51).

Ancak Hume’un, *Söyleşiler*’i yöneten Pamphilus karakteri üzerinden ileri sürdüğü bu düşünceleri, yine onun ironik yöntemi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, Hume zamanının İskoçya’sındaki politik-toplumsal eleştirilerden sakınmak için, ironik bir tavırla Tanrı’nın varlığını tartışmaya açmıyormuş gibi yaparak sorunun yalnızca Tanrı’nın doğasına ilişkin olduğunu söyler. Hume’un İskoçya’da taşlamacılığın en görkemli zamanlarında yaşadığı hatırlanırsa, bu yönde bir tavır takınmasının nedeni daha iyi anlaşılabilir. Hâlbuki *Söyleşiler*’deki asıl tartışma konusu, Tanrı’nın varlığıyla ilgilidir. Mossner da *Söyleşiler*’in önsözündeki Hume’un aldatmacasının ironik başkahramanı olan Pamphilus’un bu ifadelerinin aldatıcı olduğunu söylemektedir. Yani Mossner’a göre de Hume, Tanrı ve O’nun doğasıyla ilgili Pamphilus üzerinden aldatmacı bir kılıf hazırlamıştır. Bu aldatıcı kılıf da, yukarıda değinildiği gibi, tartışma meselesinin Tanrı’nın var oluşunu içermeyip O’nun sıfatlarıyla ilgili olduğudur. Ancak ona göre de, tartışma Tanrı’nın özellikleri yanında var oluşunu da kapsamaktadır (Mossner, 2019b: 121-22). Diğer bir deyişle, Hume’un Tanrı’nın varlığını değil de, özelliklerini tartışmaya açıyormuş izlenimini vermesi aslında filozofun bir taktiğinden başka bir şey değildir (Tunçay, 2019: 10). Aubrey de Cleanthes’in tasarım argümanını ileri sürmekteki niyetinin Tanrı’nın varlığını ve doğasını açıklığa kavuşturmak olduğunu söyler (Aubrey, 1936: 232-33). Öymen açısından da “...Cleanthes konuyu sadece Tanrının özelliklerinden ve doğasından ibaret olmaktan çıkartır ve Tanrının varlığı konusuna da getirmiş olur. Zira ne olduğu bilinmeyen bir şeyin var olduğunu öne sürmek güçtür; varlığı hakkında bir şey söyleyebilmek için onun nitelikleri konusunda da bir şeyler söylemek gerekir” (Öymen, 2020: 49). “Çünkü bir şeyin varoluşu o şeyin doğasından ayrı olarak bilinemez” (Kaya, 2019: 7). Bu nedenle, Tanrı’nın varlığıyla ilgili öne sürülen her türden argüman aslında

O'nun doğasını da açıklayan yüklem içerir. Aynı şekilde Tanrı'nın doğasını belirlemeye çalışan bir argüman da O'nun var oluşuna yönelik bir tartışma ortaya koymuş olur (Onur, 2017: 10). Ayrıca, Pamphilus aslında *Söyleşiler*'de Tanrı'nın varlığı ve nitelikleriyle ilgili konuları insan zihninin değişmez bir sonuca erişemeyeceği karışık ve müphem olan felsefe konuları diye ima etmektedir. Hatta bu konularla hiç ilgilenilmemesi gerektiğini söyler. Bu meseleler, hiçbir insanın akıl sınırlarında kalarak net bir sonuca varamayacağı, akıllı olanların da ortak bir görüş üzerinde uzlaşamayacağı türdendir (Hume, 2019b: 150). Dolayısıyla Hume'a göre, Tanrı'nın doğası gibi O'nun varlığının da belirsiz ve şüpheli olduğu söylenebilir. *Söyleşiler* dikkatlice okunduğunda bu sonuç rahatlıkla çıkarılabilir. Nitekim *Söyleşiler*'de Tanrı'nın varlığı ve nitelikleriyle ilgili tartışma çoğunlukla birlikte ele alınmıştır. İşte bu nedenle, *Söyleşiler*'de Demea'nın öne sürdüğü Hume'un da kabul ettiği, "Sorun Tanrı'nın varlığına değil, doğasına ilişkindir. İnsan aklının kusurları nedeniyle, bunun bizim için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şey olduğunu teslim ederim" (Hume, 2019b: 164) ifadesi de Hume'un ironi yöntemi bağlamında değerlendirilmelidir.

Ayrıca *Söyleşiler*'in son bölümü olan XII. bölümde Hume'un Cleanthes'e yaklaşarak aslında aldatmaya yönelik bir strateji uyguladığını daha önce söylemiştik. Bu bölümde Hume'un Tanrı'nın varlığına ve dine yönelik şu ifadelerinde de samimi olmadığı, dolayısıyla yine ironik bir tutum içerisinde olduğu gözden kaçırılmamalıdır: "...doğanın açıklanamayacak beceri ve ustalığı üstüne kendini akıl yürüten durumda bulan birine oranla hiç kimsenin zihninde daha derinlemesine iz bırakmış bir din duygusu yoktur ve hiç kimse, Tanrısal varlık önünde ondan daha büyük bir huşuyla eğilmemektedir....bütün bilimler bizi hissettirmeksizin zeki bir ilk yaratana kabul etmeye götürür..." (Hume, 2019b: 250). Bu duygular Hume gibi bir filozofa oldukça uzaktır.

Çünkü bunlar sadece ve sadece inançtan kaynaklanır. Hume ise gençliğinden itibaren dini inançtan uzak durmuştur (Mossner, 2019: 134; Öymen, 2020: 38).

Tanrı'nın var olup olmadığı meselesi *Söyleşiler*'deki başlıca tartışma konusudur. Eserde bu meseleyi bu kadar çok gündeme getirmenin toplu etkisi, ironi aracılığıyla Tanrı'nın var oluşunun sadece kendiliğinden tek hakikat olarak ortada olması değil, aynı zamanda rasyonel olarak kanıtlanamayacağı anlamına da gelmektedir. İşte bu karşıt psikolojiyi Pamphilus deneysel olarak, Cleanthes de metafizik düzeyde kanıtlamaktadır (Mossner, 2019: 135). Ancak gerçekte “Akılla Tanrı'nın varlığı da kanıtlanamaz, yokluğu da. Dolayısıyla, kuşkucu²² filozof ne dogmatik (körükörüne) tanrıcı olabilir ne de dogmatik (körü körüne) tanrıtanımaz. Onun için, bilgeliğin gereği yargıyı askıya almaktır” (Mossner, 2019: 135). Hume'un da bir ılımlı kuşkucu olduğu (Smith, 2005: 378, 448; Tweyman, 1987: 77) göz önünde bulundurulursa, kuşkuculuk çoğu zaman yargıyı askıya almakla neticelenir. Bu askıya alma durumu ise agnostisizm ya da bilinemezlik olarak adlandırılabilir. Nitekim Hume *Söyleşiler*'de kendisine Tanrı'nın ne olduğu sorulsa, daha en baştan bunu bilemeyeceğini, bu meselenin insanın yetilerinin ulaşabileceği sınırların çok uzağında bulunduğunu ve kendisinin de bu durumun farkında olduğunu söylemektedir. Çünkü Hume'a göre çok iyi bildiğimiz konularda bile aklımızın noksanlıkları ve çelişkileri ortaya çıkabiliyorken deneyim sahamızdan bu denli uzakta bulunan bir mesele hakkında aklın güçsüz yakıştırmalarına güvenilemez (Hume, 2019b: 175). Hume bunu *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

²² “1- Düşünsel tutum olarak: a. Kesin bir tutumda olmama, karar verememe. b. Kuşkuyu ilke yapma; her değerden, anlatımdan, öğretilerden, inançtan ilkece kuşku duyma. 2- Yöntem olarak; apaçık olan doğruya, kesin bilgiye varmak için, sağlam bir dayanak bulana dek, bütün bilgilerin gözden geçirilerek eleştirilmesi, sınanması. (Ör. Descartes'ta). 3- Felsefe çığırısı olarak: Gerçekliğin özünü bilmenin olanaklı olmadığını ileri süren öğretiler: a. Salt, köktenci kuşkuculuk; her türlü bilgi olanağını yadsır. b. Ölçülü, görelî kuşkuculuk; yalnızca belli alanlarda bilgi olanağını kaldırır. // Kuşkuculuğun kurucusu Elisli Pyrrhon'dur. Yeniçağdaki temsilcileri: Montaigne, Bayle, daha ılımlı olarak Hume”. bkz. Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 2019, s. 121.

“Şimdi algılar haricinde zihinde hiçbir şey olmadığına ve tüm tasarımlar zihinde daha önceden var olan bir şeylerden türediklerine göre, buradan şu çıkar: Bizim tasarımlardan ve izlenimlerden farklı türde herhangi bir şeyi tasarlamamız ya da bunların tasarımını oluşturmamız olanaksızdır. Dikkatimizi mümkün olduğunca kendi dışımızdaki şeylere verelim: imgelemimizi göklere ya da evrenin en son sınırlarına dek kovalayalım; hiçbir zaman kendimizin bir adım ötesine geçemeyiz ya da bu dar alandaki algıların haricinde hiçbir tür varoluş kavrayamayız. Bu imgelemimizin evrenidir; burada üretilmeyen hiçbir tasarımımız yoktur” (Hume, 2020a: 59).

Görüldüğü gibi Hume, bilgisine erişilebilecek varlık alanının yalnızca deneyim alanıyla sınırlı olduğunu, bunun ötesiyle ilgili herhangi bir izlenim edinilemediğini, dolayısıyla da tasarımı oluşturulmadığı için böyle bir alanın var oluşunun bilinemeyeceğini söylemektedir. Diğer bir deyişle, insanın bilişsel yetileri yalnızca deneyim alanıyla sınırlıdır. Bunun ötesine geçip Tanrı ve ruh gibi kavramlara erişmeye çalışmak sadece bir varsayımda bulunmaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle Hume’a göre, hiçbir zaman bir Tanrı ideası elde edilemez. Dolayısıyla, Tanrı’nın varlığı ve doğası söz konusu olunca, Hume’un bu ifadelerinden onun agnostik bir düşünür olduğu çok daha iyi anlaşılabilir.²³ Çünkü agnostik bir düşünür olarak Hume, dini inancın olumlu öğretilerinden olduğu kadar dinde kabul görmeyen dogmalardan da uzak durmaktadır. Bu nedenle Hume Tanrıtanımaz olarak da nitelendirilemez. Zaten “Hume asla kendini bir ateist olarak adlandıracak kadar ileri gitmedi” (Neiman, 2006: 196). Nitekim Hume’un genel tutumu göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı’nın varlığının inkârıyla ilgili doğrudan hiçbir ifadesine rastlanmaz. Aksine kendisini ateist olmakla itham edenlere reddiyeler yazmıştır (Ayer, 2002: 40; Copleston, 1998: 116; Çelebi, 2010: 190). Öymen de bu noktaya dikkat çekmiş ve Hume’un yayımlanmış eserleri incelendiğinde onun ateist değil de, agnostik olduğunun çıkarılabileceğini söylemiştir. Hume’a göre, Tanrı’nın var

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Frederick Copleston, Felsefe Tarihi/Berkeley-Hume, 1998, s. 116-117.

olup olmadığı asla bilinemez. Hiç kimsenin görmediği tecrübe etmediği bir varlığın var olduğu iddia edilemez (Öymen, 2020: 38-45). Çünkü "...herhangi bir varlığın varoluşu sadece nedeninden ya da etkisinden yola çıkarak yapılan kanıtlamalarla ispat edilebilir ve bu kanıtlamalar tamamıyla tecrübe üzerine kuruludur" (Hume, 2017a: 161). Hume bunu yine *İnceleme*'de şu şekilde ifade eder:

"Hiçbir zaman, tasarımını oluşturamadığımız bir nesnenin varolduğuna inanma konusunda elimizde geçerli bir sebep yoktur. Çünkü varoluşu ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimiz nedensellikten türediği ve nedenselliği ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimiz de nesnelerin deneyimlenmiş birlikteliğinden türediği için, aynı deneyim bize bu nesnelere hakkında bir fikir vermeli ve vargılarımızdaki tüm gizemi ortadan kaldırmalıdır" (Hume, 2020a: 124).

Buradan da çıkarılabileceği gibi Hume'un, epistemolojisiyle de ilişkilendirilerek Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını savunduğu söylenebilir (Öymen, 2020: 24). Nitekim Hume, neden-sonuç ilkesinin zorunluluğuna yönelik eleştirilerini agnostik felsefesini temellendirmek için yapmıştır (Taslaman, 2021: 126). Hatta henüz öğrencilik zamanlarında Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilirliğine kuşkuyla bakmış ve bu konu hakkında taslak bir metin bile yazmıştır. Fakat metni daha sonra yok etmiştir (Öymen, 2020: 36). Bunun nedeni de yine dini çevrelerden gelebilecek muhtemel eleştirilere bağlanabilir. Bu bağlamda, Hume'a göre Tanrı'nın var olup olmadığını kanıtlamaya çalışmak demek, insanın bilişsel yetilerini duyu ötesi bir alanda kullanmaya çalışması demektir. Hume'a göre, bu türden her türlü uğraş sonuçsuz kalacaktır. Çünkü bilgi edinme sahamız, yalnızca izlenimlerini elde edebileceğimiz fenomenal alanla sınırlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu da, izlenimlerini alamadığımız deneyim alanının ötesinde kaldığı için cevapsız kalacaktır.

En önemli Hume yorumcusu olarak kabul edebileceğimiz Norman Kemp Smith ise, Hume'un inancının pozitif içeriğiyle ilgili öne sürülebilecek en cömert şeyin pek az olduğunu söylemektedir (Root, 2019: 18). Smith, Hume'un *Söyleşiler*'de "*İlahi Varlık*" fikrine öteki eserlerine göre çok daha açık sözlerle karşı çıktığını söyler. Smith'e göre Hume, genel olarak kullanılan anlamlarıyla din ve Tanrı gibi kavramları, aslında olmayan kavramlar olarak görür. Ona göre, Hume bu durumu kuşkuculuk bağlamında açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca Smith, Hume'u yazdıklarından ve "*İlahi takdir*" yorumlarından hareketle, "*İlahi takdir*" düşüncesini reddeden bir ateist olarak tanımlar (Taşkın, 2007: 195-98). Yine kuşkucu tavrı sebebiyle Hume'un, bazı kesimler tarafından kendi döneminde ve günümüzde ateist ve din karşıtı olduğu düşünülmüştür (Taşkın, 2007: 83). Örneğin, günümüz felsefecilerinden Stephen Priest'e göre Hume, Tanrı'nın var olduğuna dair sağlam hiçbir argümanın olmadığını, genelde inanılan herhangi bir dinin, özelde de Hristiyanlığın Tanrı'sının tarih boyunca insanoğluna birçok zarar verdiğini düşünür. Priest buna dayanarak Hume'u bir ateist olarak yorumlar (Priest, 2007: 171-72). Ona göre, *Söyleşiler*'de Hume'u temsil eden Philo septik bir ateisttir (Priest, 2007: 174). Garrett'e göre de Hume, dine özellikle de kendi dönemindeki Kalvinist çevrelere karşı ateist bir tavır takınmıştır (Garrett, 2005: XXX). Aslında Hume'un ateizm ve agnostisizmden hangisini benimsediği meselesi, ateizmi nasıl tanımladığımızla ve Hume'u eserlerinin haricinde anlamak isteyip istemeyeceğimizle ilişkilidir. Ateizmden bilgisel ve varlıksal bir içerikten bağımsız olarak, yalnızca dinsizliği anlıyorsak ya da Tanrı'ya yönelik bir inançsızlığı kastediyorsak, dini eserlerin en temel yargıları söz konusu olunca bilinemezci bir tavır takınan, hayatında da dindar olduğunu söyleyemeyeceğimiz Hume'u ateist olarak kabul edebiliriz. Ancak bu tür bir ateizmi, Tanrı'nın var olmadığı yargısının epistemolojik bir savunusu olarak değerlendiremeyiz. Çünkü Hume, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun epistemolojik olarak kanıtlanamayacağını söylemekteydi. Bunun aksi yönündeki her girişim, anlama yetimizi

aşan dogmatik inançlardan başka bir şey değildir (Öymen, 2020: 39). Bu nedenle, Hume'un ancak agnostisizm temelli bir dinsiz yaşamı benimsediği söylenebilir (Noxon, 1964; Öymen, 2020": 25). Ona göre dini agnostisizm savunulabilir tek pozisyonudur (Noxon, 1964: 258).

Sonuç olarak, Hume'a göre, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun kanıtlanmaya çalışılması bilgi ve akıl yürütme konusu olamaz. Tanrı'nın var oluşuyla ilgili tecrübe ve akıl yoluyla bir inanç geliştirilemeyeceği için, yalnızca iman yoluyla O'nun var oluşundan ve niteliklerinden bahsedilebilir (Öymen, 2020: 38). Hume'un ifadesiyle, "Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil; ve hiçbir şekilde altından kalkamayacağı böylesine bir sigaya²⁴ çekilme, onu tehlikeye düşürecek emin bir yöntemdir" (Hume, 2017a: 128). Hume'un itirazı bu inancın temellendirilmeye çalışılmasıdır. Buradan Hume'un dine karşı çıkan, dinsiz bir düşünür olmadığı çıkarılabilir. Ona göre, dinin temelini de rasyonel ve mantıksal çıkarımlar değil, inanç meydana getirir (Aydın, 2019: 79). Bu manada Hume'a göre, teizm de ateizm de eş değerdeki dogmatik inançlardır. Zira her ikisi de insanın anlama yetisinin ötesindeki meselelerle ilgili yargılar ileri sürmektedir. Bu bağlamda Hume aklın ve tecrübelerin, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu veya nitelikleri söz konusu olunca, bir sonuca ulaşmaya müsaade etmediğini söyler (Öymen, 2020: 38). "...epistemolojisinin deneyici karakteristiğinden taviz vermez ve her türlü metafiziğe karşı agnostik bir tutum ortaya koyar" (Çelebi, 2010: 186-187). Diğer bir deyişle, Tanrı'nın varlığı ve doğası söz konusu olunca, kendisini deneyim ile sınırlandırdığı için, bu konuda hiçbir şey söyleyememektedir. Çünkü "Ona göre metafizik olan her şey doğası itibari ile bilgisel olarak kesinleştirilemez" (Çelebi, 2010: 193). Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı söz konusu

²⁴ Sorgulamak.

olunca metafiziksel uslamaların geçerliliğini kabul etmemektedir (Copleston, 1998: 116). En nihayetinde, “*Hume, Tanrı'nın varlığı gündeme geldiğinde ateist bir tutumdan ziyade agnostik bir tavır takınmıştır*” denilebilir. Hume'un yayımlanmış metinlerinden bu sonuç çıkarılabilir.

2.6. Kötülük Sorunu Bir Ateizm Kanıtı Olabilir Mi?

Hume *Söyleşiler*'de Cleanthes'in teleolojik deliline, daha özelde de antropomorfizmine, dünyadaki kötülüklerden hareket ederek yeniden eleştiride bulunur. Hume'un bu eleştirisi *Söyleşiler*'de verdiği şu örnek üzerinden anlaşılabilir: Evren hakkında hiçbir bilgisi olmadığını varsaydığımız sınırlı bir akla sahip bir kişiye, evrenin sonsuz güçlü, iyi ve bilgili bir yüce varlık tarafından inşa edildiğini önceden söyleseydik. Bu kişi, yaratıcının bu niteliklerine dayanarak onun ürünü olan bu evrenin de, mükemmel olması gerektiğini düşünürdü. Evrende bunca kötülüğün ve çaresizliğin olacağını aklından bile geçirmezdi. Dolayısıyla, dünyaya gönderildiğinde şeylerin dağınık ve karmakarışık görünüşünden hareket ederek bir inanç geliştirmek için herhangi bir neden de bulamazdı. Bu kişi anlama yetisinin sınırlı olduğunu farkında olabilir. Ancak bu farkındalık, üstün bir varlığın iyiliğiyle ilgili bir çıkarsama yapması için yeterli değildir. Çünkü böyle bir akıl yürütmeyi bilmediklerinden değil, bildiklerinden hareketle yapması gerekir. Bildikleri de nesnelere dünyadaki sayısız kötülükler ve çaresizlikler olduğu için böyle bir çıkarım mümkün görünmemektedir (Hume, 2019b: 237). Bu durumda, Hume Cleanthes'a dönerek şöyle söyler:

“(...)bütün bu düşüncelerden ve daha önerilebilecek sonsuz benzerlerinden sonra, sizin hâlâ antropomorfizmde diretmeniz ve Tanrısal Varlığın manevi sıfatlarının, adaletinin, iyicilliğinin, merhametinin, dürüstlüğünün, insan yaratıklarındaki bu

erdemlerle aynı doğal yapıda olduğunu ileri sürmeniz mümkün mü? Erkinin sonsuzluğunu kabul ediyoruz: O ne isterse olur: Fakat ne insan mutlu, ne de başka bir hayvan: Öyleyse, onların mutluluklarını istemiyor. Bilgeliği sonsuzdur: Herhangi bir amaca varacak aracı seçmekte hiç yanılmaz: Fakat doğanın akışı insanların ya da hayvanların mutluluğuna yönelmemekte; öyleyse, doğa bu amaçla kurulmamış. İnsan bilgisinin tüm kapsamı içinde bunlardan daha kesin ve daha sarsılmaz hiçbir çıkarım yoktur. Öyleyse, onun iyicilliği ve yargılayıcılığı hangi bakımdan insanların iyicilliğine ve yargılayıcılığına benziyor?” (Hume, 2019b: 230-31).

Hume burada meseleyi bir şüpheli olarak tartışmamaktadır. Daha ziyade o, varsayımsal-tümdengelim yöntemini kullanarak Cleanthes’in hipotezini test etmeye çalışır (Tweyman, 1987: 78). Bu durumda, Hume’a göre Tanrı’ya insani nitelikler atfedilerek O’nun adaletinden, yardımseverliğinden ve merhametinden söz edilemez (Öymen, 2020: 56). Çünkü Tanrı’nın bu niteliklere hangi anlamda sahip olduğunu bilmiyoruz. Dolayısıyla Tanrı ile insan arasında hiçbir şekilde analogi kurulamaz (Öymen, 2020: 48). Çünkü daha önce de değinildiği gibi, “Fikirlerimiz deneyimizden öteye erişemez: Bizimse tanrısal sıfatlar ve işleyişler üstüne hiçbir deneyimiz yoktur...” (Hume, 2019b: 166). Hume bu tür bir çıkarımın kesin ve yanılmaz olduğunu düşünür (Wolfe, 1981: 64).

Söyleşiler’de Hume da, tıpkı Demea gibi, kötülüğün ve çaresizliğin kanıtlanmasını dinin ortadan kalkmasının yolu olarak gören Cleanthes’a karşı çıkmaktadır. Ona göre, Cleanthes’in bu iddiası ister istemez doğal ve vahiyle açıklanmış dinbilimin esaslarında şüphelere neden olacaktır. Ancak Hume, bir an için Cleanthes’in savunusunu yani insanların mutluluğunun, kötülüklerden ve çaresizliklerden çok daha fazla olduğunu kabul etmemizi ister. Bu durumda, yine de hiçbir şey başarmış olamayız.

Zira kötülükler az da olsa, bu bile mutlak güçlü, bilgili ve iyi olduğu söylenen bir varlıktan beklediğimiz bir şey olamaz (Hume, 2019b: 234). Hume bunu şu sözlerle ifade eder:

“Dünyada çaresizlik (hiç olmaması gerekirken) neden var? Besbelli, rastlantıdan ötürü değil. Öyleyse, bir nedenden, Tanrısal Varlığın niyetinden mi ötürü? Oysa, o kesinlikle iyicidir. Niyetine aykırı olarak mı var? Oysa o tümerklidir [kâdir-i mutlaktır] Böylesine kısa, böylesine açık, böylesine kesin olan bu akıl yürütmenin sağlamlığını hiçbir şey sarsamaz: Ancak bu konuların her türlü insan kavrayışını aştığını ve bizim olağan doğruluk-yanlışlık ölçülerimizin bunlara uygulanamayacağını söyleyebiliriz; ben, en başından beri bu konu üstünde ısrarla durdum, ama siz hep küçümseme ve aşağılamayla dudak büktünüz” (Hume, 2019b: 234-35).

Hume, bu tür bir akıl yürütmeye ilk bakışta kötülükleri Tanrı aleyhine bir delil olarak kullanmış gibi görünüyor. Ancak dikkat etmek gerekir ki, Hume, bu meselelerin zihnin kavrayış gücünü aştığını dolayısıyla günlük yaşamda yargılara atfedilen doğru ve yanlış nitelermelerinin, Tanrı'nın doğası ve nitelikleriyle ilgili yargılar söz konusu olunca hükmünü yitirdiğine dikkat çekmektedir. Bu noktada, Hume'un bilgi teorisinde benimsediği “*zihnimizde izlenimi olmayan ide bulunmaz*” görüşü, Hume'un Tanrısal varlığın doğasına ve sıfatlarına bakış açısını yorumlamada anahtar bir ifade olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, daha önce de değinildiği gibi, Hume'a göre, zihinde hiçbir izlenimi olmadığı için, Tanrısal varlığın kendisi, doğası ve nitelikleriyle ilgili hiçbir bilgi elde edilemez. Bu durumda, bilgisinin içeriğine ulaşılamayan niteliklere, günlük yaşamda kullanılan olağan tanımlamalarla yaklaşılamaz. O zaman, Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik bir tavır takınan Hume'a göre, Tanrı'nın var olduğu kabul edilse bile, böyle bir varlığın nitelikleri insanlarınkinden mahiyetleri itibariyle çok farklıdır. Daha açık konuşmak gerekirse, örneğin “*Tanrı'nın gücü her şeye yeter*” ya da “*Tanrı iyi bir varlıktır*” ifadelerinde geçen “*gücü yetmek*” ve “*iyi varlık*” gibi kavramlar bizim

algıladığımız anlamda değildir. Ancak Wolfe'un da belirttiği gibi, Hume'a göre Cleanthes, Tanrı'ya atfettiği bu kavramların insanlarınkiyle aynı yapıda olduğunu düşünür (Wolfe, 1981: 63).

Hume'a göre, bu tür bir çıkarım kabul edilmediği, yani Tanrı'nın varlığının ve niteliklerinin bilinebileceği savunulduğu takdirde, dünyada herhangi bir kötülük meydana geldiğinde bunun açıklamasını yapabilmek antropomorfistler için oldukça zor olacaktır. Çünkü Tanrı'nın niteliklerinin insanlarınkiyle benzer olduğunu söylemek, Hume'a göre Tanrı'nın kötülükleri engellemek zorunda olduğu anlamına gelir. İyi, güçlü ve bilge bir Tanrı'dan beklenen budur. Bu nedenle, kötülükler ilk neden olduğu kabul edilen Tanrı ile ilişkilendirilmeden bir neden göstermeliyiz. Ancak her etkinin bir sebebi, onun da başka bir sebebi olması gerektiği ilkesinden hareketle, bu ilerleyişimiz ya hiç durmadan devam edecek ya da bütün kötülükleri Tanrı'yla ilişkilendireceğiz (Hume, 2019b: 247-48). İşte Hume bu çerçevede, insanla Tanrı arasında kurulacak bir analoginin, kötülüklerin nedenini Tanrı ile ilişkilendirmek anlamına geleceğini söyler. Ancak bu tür bir analogiyi kanıtlayabilmek için olgusal hiçbir kanıt yoktur. O zaman, Tanrı'nın iyi, güçlü ve bilgili olmasının içeriği bilinmediği için O'nun kötülükleri engellemesi gerektiği de iddia edilemez. Nelson Pike'ye göre de Hume, Tanrı'nın mutlak güçlü, iyi ve bilgili olması gibi sıfatlarını günlük sıradan anlamlarıyla kullanmamış, aksi takdirde Tanrı'nın zorunlu olarak kötülükleri engellemesi gerektiği sonucunun çıkarılabileceğini söylemiştir (Pike, 1963: 181).

Ayrıca, Hume bu görüşünü desteklemek için canlı mekanizmasının aksaklıklarından örnekler de verir. İster küçük olsun, isterse de iyileşmez hastalıklara yakalanan insanların halini bir düşünelim. Nıkristen, diş ağrısından, migrenden,

romatizmadan muzdarip olan onlarca insan bu dertlerden kurtulmayı ümit eder. Ancak bırakın kurtulmayı, her birinin acısı gün geçtikçe daha da artar. Bu durumda Hume tekrar Cleanthes'e dönerek, *“O zaman, eğer Tanrı'nın merhameti ve iyiliği siz antropomorfistlerin düşündüğü yapıdaysa bunca insan neden eziyet çekiyor? Tanrı'nın nitelikleri insanlarınkine benzerlik gösteriyorsa, bu hastalıkları ortadan kaldırması gerekmez mi? Sizin düşündüğünüz anlamda Tanrısal iyilik kendini nasıl gösteriyor?”* diye sorar. Hume, bu tuhaf olguları sonsuz yetkin olan, ancak kavrayamayacağımız özelliklerden çekip çıkartarak izah edemeyeceğimizi öne sürer (Hume, 2019b: 231-32). Hume'a göre, en azından yüce varlığın bu iyicilliği kabul edebileceğimiz apriori nedenlerle kanıtlanabilseydi, kötülüğe dair öne sürülen bütün olgu ve olaylar, bu ilkeyi çürütmek için yeterli olamazdı. Hatta kötülüklerle Tanrısal varlığın iyiliğini bir şekilde bağdaştırabilirdik. Ancak bu iyiliği apriori olarak kanıtlayamadığımız ve olgulardan da çıkaramadığımız göre, bu çıkarımı temellendiremeyiz (Hume, 2019b: 245-46). Hume, yine Tanrısal varlığın doğruluğunun da biz insanlardakine benzemediğini söyler. Çünkü bu çıkarımı yapabilmek için de elimizde herhangi bir neden yoktur. Üstelik yüce varlıkta bizim hissettiğimiz anlamda ahlaki duyguların olmadığını düşünmek için çok daha makul sebeplerimiz olabilir. Çünkü çoğu kişinin kanaatine göre, dünyada manevi kötülük manevi iyilikten çok daha fazladır (Hume, 2019b: 247). Buradan da anlaşılacağı gibi, Hume'a göre üstün ve yüce olduğu kabul edilen bu varlığın sıfatları, insanın kavrayış gücünün çok ötesinde kalmaktadır. Hume bu tür bir çıkarımın temeline ise, doğal ve manevi kötülükleri yerleştirir. Ona göre kötülükler, Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilinemeyeceğinin ontolojik temeli konumundadır. Bu nedenle, değinildiği gibi, Tanrısal bir varlık olsa bile, O'nun bilinmeyen sıfatlarının insanlardaki niteliklerle benzer olduğu düşünülerek, kötülüklere müdahale etmesi gerektiği söylenemez.

İşte bu nedenle, Hume *Söyleşiler*'de Epikuros'un yüzyıllar önce dile getirdiği sorularının da bu bağlamda değerlendirilmesini ister: “Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?” (Hume, 2019b: 231). Şüphesiz bu sorgulamadan ateizm lehine bir argüman çıkarılabilir. Ancak Hume'un niyetinin bu yönde olduğu söylenemez. O, yalnızca Cleanthes'in Tanrı'yı, özellikle de ahlaki niteliklerinin insanlarınkiyle benzer olduğunu söylediği Tanrı'yı kanıtlama çabalarını baltalamak ister (Sessions, 2002: 156). O zaman Hume'un bu tür bir akıl yürütmeye kötülük kanıtının temel gayesi olan ateizmi hedeflemediği söylenebilir. Burada daha çok bir belirsizlikten bahsedilmektedir (Çevik, 2003: 33). Diğer bir deyişle, kötülükler Tanrı'nın olmadığına yönelik bir ateizm kanıtı değil, O'nun varlığının ve niteliklerinin bilinemeyeceğiyle ilgili bir agnostisizm kanıtı olabilir. Nitekim Hume yine *Söyleşiler*'de verdiği şu örnekle, hem kötülük sorunu üzerinden Cleanthes'in teleolojik delilini eleştirir hem de agnostisizmini güçlendirmeye çalışır: Bir ev hayal edelim. Bu evin hiçbir odası, kapısı, penceresi, merdiveni kısacası hiçbir bölümü güzel ya da rahat olmasa, hemencecik mimarını suçlarız. Hatta mimarın, evin bölümleri başka şekilde yapılsaydı çok daha büyük kötülüklerin ortaya çıkacağını anlatmaya çalışması bile, bize boş gelirdi. Belki mimarın sözleri doğru bile olabilir. Ancak biz en başından beri, “*mimar becerikli ve iyi niyetli olsaydı, evi bu kötülüklerin ve rahatsızlıkların ortaya çıkmayacağı bir projeye inşa ederdi*” diye düşünürüz. Mimarın bu projenin nasıl çizileceğini bilmiyor olması hatta bizim de bilmeyişimiz, hiçbir zaman böyle bir projenin olamayacağı anlamına gelmez. Kısaca, bir evin yapılışındaki uygunsuzlukları ve şekilsel olarak bozuklukları görürsek, başka hiçbir şey düşünmeden doğrudan mimarı suçlarız (Hume, 2019b: 238). Hume'a göre, aynı durum dünya için de söz konusudur. Buna göre;

“(…) genel olarak bakıldıkta ve bu yaşamda bize görüldüğü haliyle dünya, bir insanın ya da onun gibi sınırlı bir varlığın, çok güçlü, bilge ve iyicil bir Tanrısal Varlıktan

beklentisine aykırı mıdır? Değildir demek, garip bir önyargı olurdu. Bundan şu sonuca varıyorum ki, dünya belli bir takım varsayımlar ve yakıştırmalar doğru kabul edilerek, böyle bir Tanrısal Varlık fikriyle ne denli tutarlı olabilirse de, bize hiçbir zaman onun varoluşuna ilişkin bir çıkarsama yapma olanağı veremez. Tutarlılık mutlak olarak yadsınmamaktadır, yalnızca çıkarım yadsınıyor” (Hume, 2019b: 238-39).

Nitekim O’Connor’a göre de Hume, *Söyleşiler*’de en nihayetinde acı ve kötülüklerle bu kadar yetkin niteliklere sahip bir Tanrı’nın tutarlı olup olmamasından çok, bunca kötülük içeren dünyanın mevcut durumundan Tanrı’nın varlığının çıkarılamayacağı üzerinde durur. Başka bir ifadeyle, Hume kötülük-Tanrı meselesinde tutarlılık sorunundan çok çıkarım sorunu üzerine yoğunlaşmıştır (O’Connor, 2001: 164). Çünkü böyle bir çıkarsama yapabilmek için elimizde olgusal hiçbir kanıt yoktur. Zaten kötülüklerle ve çaresizliklerle dolu bir dünya da böyle bir çıkarsama yapabilmeyi imkânsız kılmaktadır. O zaman, “Kötülüğün var olduğu bir dünyadan ve yaşamdan Tanrı’nın varlığı çıkmaz, aksine, Tanrı’nın varlığına yönelik kuşku çıkar” (Öymen, 2018). Aktürk’e göre de evrende çok büyük miktarda var olan kötülükler, Tanrı’nın varlığıyla ilgili kuşuklara sebep olmaktadır (Aktürk, 2019: 38). Ya da başka türlü söylenecek olursa, her ne kadar kötülükler kusursuz olarak iyi olan sonsuz bir Tanrı’nın varlığını çürütmek için yeterli olmasa da, yine de O’nun varlığına karşı güçlü bir kanıt sunduğu söylenebilir (Wolfe, 1981: 70). O zaman, Hume’da kötülük sorunu, bir noktaya kadar Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasının önünde bir engeldir denilebilir. Ancak bu problem, Tanrı’nın olmadığına dair bir ateizm kanıtı ya da bir inanç sorunu olarak görülemez. Hume’un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, filozof kötülük sorunuyla daha çok agnostisizmini temellendirmeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle, kötülük sorunu üzerinden ateist bir ontolojiyi desteklememiş, kendi agnostik felsefesine ontolojik bir temel kazandırmak istemiştir. Çünkü iyi, güçlü ve bilge bir Tanrı’nın varlığı kesin olarak kabul edilirse, bunca kötülüğün açıklaması yapılamaz. Bu nedenle “*Hume, kötülüklerle*

dayanarak sadece bilinemezci bir tavır takınmayı tercih etmiştir” denilebilir. İşte burası bizlere, Hume’un kötülük sorununu nasıl yorumladığının açıklamasını vermektedir.

Caner Taslaman da bu noktaya dikkat çekmiş ve kötülük sorununun Hume’da bir ateizm kanıtı olmadığını söylemiştir. Ona göre, “Hume’un bu yaklaşımındaki niyetinin, kötülüğün varlığının Tanrı’nın varlığıyla uzlaşmaz olduğunu söyleyerek, kötülüğün varlığından ontolojik sonuçlar çıkarmak veya teizmin argümanlarına güveni sarsarak agnostik felsefesini desteklemek olduğu söylenebilir” (Taslaman, 2021: 170-71). Hume’da kötülüğün bir ateizm kanıtı olmadığına dair başka yorumlar da vardır. Aslında çalışmada da değinildiği gibi, bu tür yorumlara göre, Hume’un kötülük sorunuyla anlatmak istediği şeylerden biri, teizmin nizam ve gaye kanıtı, kötülükler varken savunulamaz. Başka bir ifadeyle Hume, kötülüklerle dayanarak evrenin düzenli olmadığını, düzenlilik delilinin ontolojik bir temelden yoksun olduğunu söyler (Demirtaş, 2020: 151; Aydın, 2019: 223-24; Çevik, 2003: 28). Zira Hume’a göre, kötülüğün, yani düzensizliğin varlığında hemfikir olan kişilerin, teizmin nizam ve gaye kanıtıyla Tanrı’nın varlığını delillendirmeye çalışmaları bir tezatlık oluşturmaktadır. Ancak evrendeki düzensizlikten de Tanrı’nın var olmadığı doğrudan çıkarılamaz. Sadece düzen ve gaye kanıtının Tanrı’nın varlığını kanıtlamada uygun olmadığı söylenebilir (Haklı, 2002: 196-99).

Mustafa Çevik, konuya biraz daha farklı yaklaşarak Hume’un, problemi Tanrı’nın sıfatlarının mutlak olup olmadığı üzerinden çözmeye çalıştığını söylemiştir. Ona göre, Hume açısından Tanrı’nın mutlak iyi ve güçlü olduğuna ne akıl yürütmeye ne de evreni gözlemleyerek ulaşamayacağımız için, kötülük sorununu tartışmaya açmış olması da aslında çok anlamlı değildir. Zira Tanrısal varlığın mutlak güçlü ya da mutlak iyi

olduğuna yönelik hiçbir bilgimiz yoktur. Bu nedenle, kötülük problemiyle ilgili bu sorular yanıtlanacak olursa Şöyle bir sonuca ulaşılabilir: Tanrı'nın kötülüğü engellemek isteyip istemediği bilinemez. Çünkü Tanrı'nın mutlak iyi olduğu hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Diğer taraftan, O'nun, ktlğe engel olmak istese bile, buna gücünün yeterli olup olmadığı da bilinemez. Çünkü Tanrısal varlığın mutlak güçlü olduğu hakkında da hiçbir bilgimiz yoktur. O zaman evredeki kötülüklerin Tanrı'yı ilgilendirip ilgilendirmediği konusunda bir Şey söylenemez (evik, 2003: 34-35). Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın varlığıyla kötülüğün varlığının mantıksal olarak uyumlu olduğu söylenebilse bile, dünyadaki bunca kötülükten dolayı yaratıcının mutlak olarak iyi, güçlü ve bilge bir yaratıcı olduğu iddia edilemez (Pike, 1963: 194). Çünkü Hume'un dediği gibi, her Şeyi bilen, her Şeye gücü yeten ve kusursuzca iyi olan bir varlık tarafından yaratılan bir dünyada, bunca kötülük önceden beklenen bir Şey olmamalı (Pike, 1963: 197). Stanley Tweyman de, Hume'un kötülük problemini ve ktlğe neden olan koşulları Tanrı'nın sınırlı olduğunu kabul ederek aşmaya çalıştığını söyler (Tweyman, 1987: 79). Julian Wolfe ise, Tanrı'nın ahlaki niteliklerinin kavranılamaz olduğu kabul edilirse, kötülüklerle Tanrı'nın varlığının uzlaştırılabileceğini iddia eder. Çünkü kötülükler, antropomorfik mahiyetteki ahlaki niteliklere sahip sonsuz bir Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak çürütmektedir. Ona göre Hume'un tutumu da bu yöndedir (Wolfe, 1981: 64). Ancak Hume'un, kötülük sorunu üzerinden sadece Tanrısal varlığın niteliklerinin mutlaklığına ya da mahiyetine değil, O'nun varlığına da kuşkuyla baktığı yinelenirse, bu yorumların eksik olduğu söylenebilir. Çünkü bu türden yorumlar, kötülükler bağlamında Tanrı'nın varlığına yönelik agnostik bir tavır almamış, O'nun varlığını doğrudan kabul ederek problemi yalnızca nitelikler üzerinden çözmeye çalışmıştır.

Hume'un, kötülük sorununu Tanrı'nın yokluğunu ortaya koyan bir delil olarak öne sürdüğünü söyleyenler de olmuştur. Onlara göre, daha önceden hiçbir tartışmada

Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak kullanılmayan kötülükler, Hume ile birlikte ateist bir delil olarak kullanılmaya başlanmıştır (Öktem, 2018: 658; Haklı, 2002: 209). Bu sayede ateistler, kötülük sorunuyla kendilerini daha sağlam bir zemine oturtabilmişlerdir. Din felsefesinde Hume'un kötülük sorununu nasıl yorumladığı gündeme gelince, bu görüşün en çok taraftar toplayan yorum olduğu söylenebilir. Ancak Hume'un *Söyleşiler*'de kötülük sorununu Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğine yönelik bir delil olarak öne sürdüğü hatırlanırsa, bu tür bir yorumun da doğru olmadığı söylenebilir. Ayrıca, Peterson ve diğerlerinin dediği gibi, bu sav, acı ve ıstırapın hiç bulunmadığı bir dünyanın ahlaki tercihleri de ortadan kaldıracağı gerçeğini göz ardı etmektedir. Bu durumda dünyada ahlaki büyüme ve gelişmeden de bahsedilemez. Çünkü hiç kimse acıya maruz kalmadığında doğru ve yanlış eylemler arasında hiçbir fark bulunmaz. Hiçbir eylemin zararlı sonuçları olmayacağı için ahlaki olarak hiçbir eylem yanlış da olmaz. Aynı şekilde hiçbir eylem de yanlışa oranla ahlaki olarak doğru olamaz (Peterson ve diğerleri, 2018: 431).

Sonuç itibariyle, Hume'a göre Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu epistemolojik olarak kanıtlayamaz oluşumuz, O'nun varlığına yönelik bir inanç geliştiremeyeceğimiz anlamına gelmediği gibi, kötülük sorunu temelinde üzerinde durulan hastalık, ölüm ve savaş vb. olaylar da bir Tanrı'ya inanabilmemizin önündeki engeller olarak görülemez. Zaten *Söyleşiler*'de de problem gerek Philo, gerek Demea ve gerekse de Cleanthes tarafından bu bağlamda ele alınmamıştır (Çevik, 2003: 29). *Söyleşiler*'de üzerinde durulan asıl konu, kötülükler nedeniyle Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının yalnızca epistemolojik savunusunun yapılamayacağıdır. Kötülük sorunu, Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilinemeyeceğinin ontolojik temeli konumundadır.

O zaman Hume'a göre, eğer bir Tanrı'nın varlığı, mutlak iyiliği ve bilgeliği kabul edilirse, belirtildiği gibi, bu akıl ışığında değil, yalnızca inanç üzerinden yapılabilir. Çünkü O'Connor'un da dikkat çektiği gibi, Hume'a göre evrenin temel ilkesi ve nihai kaynağı bilinemeyeceği için (O'Connor, 2001: 190) iman dışında Tanrı'ya inanmanın hiçbir yolu yoktur. Bu durumda, doğada kötülüğün görünüşleri de ikincil bir konuma iner. Ya da cevaplanamaz bir şey olarak problemin çerçevesi korunur: Akıl için kötülükler tamamıyla belirsiz kalır. Ya kötülükler yanılısamaya yakındır ki, o zaman problem ortaya çıkmaz veya akıl tamamıyla çaresizdir ki o zaman da yanıt bulunamaz (Neiman, 2006: 198).

Hume'un Tanrı anlayışı temelinde kötülük sorununu nasıl yorumladığı açıklığa kavuşturularak çalışmanın asıl sorunsalı cevaplandıktan sonra, şimdi *Söyleşiler*'deki hayali karakterlerin kötülük sorununun çözümüne yönelik görüşlerine değinilecektir. Çünkü en nihayetinde *Söyleşiler*'den Philo, Cleanthes ve Demea'nın kötülük sorunuyla ilgili çözüm denemelerinin olduğu da çıkarılabilir.

2.7. Doğal Din Üstüne Söyleşiler'de Kötülük Sorununa Yönelik Çözümler

Demea'ya göre, bu evrendeki kötülükler aslında gelip geçici ve görelî bir niteliğe sahiptir (Çevik, 2003: 36). Şöyle ki;

“Evrene oranla bu yaşam bir andan ibarettir. Şimdiki kötü olgular, onun için, başka yerlerde ve varoluşun gelecek bir döneminde düzeltilecektir. O zaman insanların, daha geniş bir görünüme açılacak gözleri de, genel yasaların bütün ilintilerini görecekle ve Tanrısal Varlığın iyicillik ve dürüstlüğünü, yüce takdirinin bütün çıkmazları ve çapraşıklıkları içinden hayranlıkla izleyeceklerdir” (Hume, 2019b: 232).

Bu nedenle, bizler evrene bir bütün olarak bakabilseydik, kötülüklerin bütününe iyiliğine nasıl katkı sağladığını görebilirdik (Wolfe, 1981: 68). Görüldüğü üzere, Demea'nın çözümü, Tanrı'nın kötülöklere izin vererek aslında daha büyük iyilikler için ortam hazırladığı yönündedir. Dolayısıyla Demea'ya göre, insanın çaresizliği ve kötölöğe maruz kalması Tanrı'nın gücüne ve iyiliğine aykırı bir durum değildir. Pike, Demea'nın bu yaklaşımını Gazali ve Leibniz'in de öne sürdüğü “*mümkün dünyaların en mükemmel*” şeklindeki çözüm önerisine benzetir. Hatta ona göre, kötölük sorununa karşı bu tür bir çözüm önerisiyle Demea'nın da, tıpkı Gazali ve Leibniz gibi, bir teodise geliştirdiği söylenebilir (Pike, 1963: 188-192). Bu türden bir teodiseye göre, mümkün dünyaların en iyisinde bulunan acılar ve kötölöklere mantıksal olarak böyle bir dünyanın vazgeçilmez birleşenleridir. Dolayısıyla, bu durum Tanrı'nın dünyada kötölöklere neden müsaade ettiğinin ahlaki olarak yeterli nedenlerini verebilir (Pike, 1963: 190; Wolfe, 1981: 68).

Cleanthes, Demea'nın bir hipotezi başka bir hipoteze dayandırdığını söyler ve bunun tamamıyla boşlukta bir yapı inşa etmek olduğunu dile getirerek karşı çıkar. Ona göre, Tanrı'nın iyiliğini, adaletini kanıtlamanın tek yolu insanın çaresizliğini, kötölüğünü yadsımaktan geçer. Çünkü Cleanthes, Demea ve Philo'nun kötölük konusunda çizdikleri tabloyu çok abartılı bulmakta ve onların çıkarsamalarının olgulara ve deneye aykırı olduğunu söylemektedir. Yine Cleanthes'a göre, Demea ve Philo'nun hüzünlü görüşlerinin çoğu düşseldir. Sağlıklı olma durumu hastalıktan, haz ıstıraptan, huzurlu olma çaresizlikten çok daha yaygındır (Hume, 2019b: 233). Dünyada mutlak bir kötölük, çaresizlik ve sefillik yoktur (Öymen, 2020: 56). Ayrıca Cleanthes'a göre, mümkün dünyaların en iyisinde kötölüğün zorunlu bir bileşen olduğunu kabul edebilmek için

hiçbir dayanağımız da yoktur. Bu tür bir çıkarım, sadece bir varsayımdan ibaret olabilir. Cleanthes buna dayanarak Demea'nın teodisesinin tatmin edici olmadığını söyler (Wolfe, 1981: 68). Görüldüğü üzere, Cleanthes kötülük sorununu, kötülüğün iyiliğe oranla çok daha az olduğunu, asıl olanın iyilikler olduğunu öne sürerek aşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle Cleanthes'in kötülükleri bir sorun olarak görmediği söylenebilir. Çünkü ona göre kötülük, sadece iyiliğin olmamasından başka bir şey değildir. Bu yönüyle aslında Cleanthes'a göre de, kötülüklerin gelip geçici bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir.

Ayrıca, Cleanthes'e göre kötülüğün her türünün açıklaması, Tanrı sınırlı ölçüde yetkin kabul edilerek de yapılabilir (Wolfe, 1981: 69). Cleanthes'in ifadesiyle;

“Fakat Doğanın yaratıcısını, insanlığı kat kat aşmakla birlikte, ancak sınırlı ölçüde yetkin varsayarak, o zaman doğal ve manevi kötülüğün doyurucu bir açıklaması verilebilir ve her ters olgu açıklanıp uyarlanabilir. O zaman, daha büyük bir kötülükten sakınmak için daha küçük bir kötülük seçilebilir; istenilen bir amaca varmak için ufak tefek rahatsızlıklara katlanılabilir; Ve kısacası, bilgelikle düzenlenen ve zorunlulukla sınırlanan iyicilik pekâlâ tıpkı şimdiki gibi bir dünya yaratabilir” Hume, 2019b: 236).

Bu durum Pike'nin verdiği bir örnek üzerinden açıklanırsa, çok daha anlaşılır olacaktır: Bir ebeveyn hasta olan çocuğunun iyileşmesi için, ona çok acı bir ilacı içmesi konusunda diretebilir. İlacın tadından dolayı, ebeveynin bu tutumu ilk başta çocukta bir rahatsızlığa neden olabilir. Ancak bu ufak kötülük, ilacı içmediği için hastalığının ilerlemesinden çok daha iyidir. İşte evrendeki kötülükler karşısında Tanrı'nın tutumu da bunun gibidir. O zaman, Tanrı'nın ahlaki olarak yeterli bir nedeni olduğu için, O'nun kötülükleri engellemesi gerektiği sonucu çıkarılamaz (Pike, 1963: 182-84). Cleanthes burada kötülüklerin çözümünü mantıksal bir çerçeveye oturtmaya çalışmaktadır. Zira Tanrısal varlığın niteliklerinin zorunlu olarak sınırlandırıldığı varsayılarak, birtakım

kötülükler müsaade edildiğinin düşünülmesi, aslında en nihayetinde bütün insanlığın ve evrenin iyiliği içindir. Bu nedenle, “...Tanrı’nın eğer zorunluluklar karşısında gücü sınırlıysa mükemmel bir evreni yapmamasından dolayı onu suçlamayız” (Çevik, 2003: 37). Ancak gücü, bilgeliği ve iyiliği mutlak olmayan bir varlık, Tanrı olarak kabul edilebilir mi? Burası da ayrı bir tartışma konusudur. Bu noktada problemi aşabilmek için, sınırlı olma durumu, en nihayetinde Tanrı’nın daha büyük iyilik ve güzellikler için kendi kendini sınırlaması olarak düşünülmelidir Zira nitelikleri baştan sınırlandırılmış bir Tanrısal varlık olamaz. Daha doğrusu böyle bir varlık, Tanrı tanımına uygun olmadığı için, Tanrı olarak kabul edilemez.

Söyleşiler’den, Hume’u temsil ettiği kabul edilen Philo’nun da, en nihayetinde kötülüğün ve çaresizliğin çözümüne yönelik bir öneri ortaya koyduğu çıkarılabilir. Hume’a göre, evrende kötülüğü arzu eden bir varlıkla iyiliklerin olmasını dileyen varlığın çatışmasının hiçbir izi yoktur. Tıpkı duyu sahibi varlıklar olarak insanlarda acılar ve hazların bir karşıtlık içinde olması gibi, tabiatın tüm işleyişleri de zıtlıklar sayesinde yürümektedir. Örneğin, sıcaklık ve soğukluk, güzellik ve çirkinlik, yaşlılık ve kuruluk gibi birbirine karşıt olan durumlar doğanın işleyişinin temelinde bulunmaktadır (Hume, 2019b: 247). Ve tıpkı sıcak ve soğuk gibi, iyi ve kötü de ancak karşıtıyla açıklanıp anlam kazanabilir (Tweyman, 1987: 82). Bu doğrultuda Hume, *Dinin Doğal Tarihi*’nde de her ne kadar anlaşılmaz ve kabul edilemez olurlarsa olsunlar iyilik-kötülük, mutluluk-mutsuzluk gibi birbirine zıt olan unsurların kendilerini her yerde ortaya koyarak tutarlı bir tasarım meydana getirdiklerini ve evrende yalnızca bir amacın bulunduğunu kanıtladıklarını söylemektedir (Hume, 2019b: 105). “Hiçbir şey katıksız ve tek parça halinde değildir. Bütün yararların yanı sıra sakıncalar da gelir. Varlığın ve varoluşun bütün durumlarında, çekilen acıları karşılayacak evrensel bir denkleştirici öge vardır” (Hume, 2019b: 105). Hatta Hume, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde

“Sonsuz bilgelikle tasarlanmış olsa bile, evrenin genel yasaları dahi her tikel işleyişte bütün kötülükleri ve sıkıntıları önleyemez” (Hume, 2019a: 177) demektedir. Bu nedenle Hume’a göre, “Varılacak gerçek sonuç şudur ki, bütün şeylerin ilk kaynağı, bütün bu ilkelerden tümüyle ayrıdır ve nasıl soğuktan çok sığağa yahut yaşlıktan çok kuruluğa ya da ağırlıktan çok hafifliğe önem vermiyorsa, kötülükten çok iyiliğe önem verdiği de yoktur” (Hume, 2019b: 247). O zaman çıkarılabilecek en muhtemel sonuç, her şeyin ilk kaynağının ne iyi ne de kötü niyetli olduğudur. Dolayısıyla dünyadaki iyilik ve kötülüğe karşı da tarafsızdır (Tweyman, 1987: 83-84). Diğer bir ifadeyle, evrenin ilk nedeni evrendeki iyilik ve kötülük söz konusu olunca nötr davranmıştır (Pike, 1963: 195; Çevik, 2003: 34). Hume bu hipotezi, evreni gözlemleyerek elde ettiği verilerden hareketle öne sürmüştür. Ona göre, deneyim kapsamındaki hiçbir şeyle Tanrı’nın iyiliği kötülüğe tercih ettiği temellendirilemez. Bu nedenle, Tanrı’yla iyiliğin meydana gelmesi arasında hiçbir ilişki kurulamaz (Tweyman, 1987: 83). Hume, şimdiye kadar kötülük sorununun çözümüne yönelik en muhtemel çözümün bu pozisyon olduğunu vurgular (Tweyman, 1987: 85). Ayrıca bu bakış açısı, Hume’un *Söyleşiler*’in genelinden rahatlıkla çıkarılabilecek şüpheciliğinden uzaklaştığını gösterir (Pike, 1963: 195).

Bu bağlamda Hume, en nihayetinde evrenin ilk nedenleriyle ilgili dört ayrı varsayımın ortaya konulabileceğini söyler: 1- Mutlak bir iyi niyetle var edilmiştir, 2- Mutlak bir kötü niyetle var edilmiştir, 3- İyilik ve kötülük birbiriyle karşıtlık içerisinde olacak şekilde var edilmiştir, 4- Ne iyilikten ne de kötülükten herhangi biri gözetilerek var edilmiştir. Olguların karmakarışık bir yapıda olması, ilk iki varsayımı geçersiz kılmaktadır. Evrenin genel kanunlarının tek biçimli ve sürekli olması da üçüncü varsayımı çürütmektedir. Bu nedenle en makul çözüm, evrenin inşasında iyilik ve kötülük arasında herhangi bir ayırım yapılmadığı seçeneğidir (Hume, 2019b: 247). Çünkü

belirtildiği gibi, doğada iyiliklerin olduğu kadar kötölüklerin de bulunması doğanın işleyişinin ana ilkelerinden biridir.

SONUÇ

Bu çalışmada odaklanılan temel nokta, kötülük problemi üzerine felsefi bir soruşturma yapmak ve bu soruşturmayı başlatan Epikuros'un kötülük problemiyle ilgili sorularını, 18. Yüzyılda din felsefesinin gündemine yeniden getiren Hume özelinde cevaplamaya çalışarak, problemin Hume'da ne ifade ettiğini aydınlatmaya çalışmaktı. Din felsefesinde kötülük problemi gündeme geldiğinde herkesten önce teistlerin problem üzerine kafa yorması gerekir. Çünkü kötülüklerle rağmen bir Tanrı'nın varlığına inanabilmeleri için öncelikle probleme cevap vermesi gereken teistlerdir. Bu nedenle kötülük problemi söz konusu olunca ateistler hücum pozisyonunda; teistler ise savunma durumundadır. Bu bağlamda, çalışmada probleme önce teizmin ve ateizmin penceresinden bakılmıştır. Ateistler kötülük probleminin, kötülüğün varlığının ontolojik olarak kabul edilmesinin yanında, Tanrı'nın sıfatları mutlak olarak savunulduğunda bir mantık hatası olarak ortaya çıktığını öne sürerken; teistler, kötülük problemiyle ilgili ateistlerin öne sürdüğü önermelerin birbiriyle çelişik olduğunun temellendirilemediğini iddia ederek ve kötülüğün muhtemel nedenlerinin izahını yaparak problemi aşmaya çalışmışlardır.

Kötülük türleri, insan iradesinden bağımsız olarak meydana gelen doğal ya da fiziki kötülük, insanın özgür iradesiyle neden olduğu ahlaki kötülük ve bazılarının doğal ve ahlaki kötülüklerin temelinde olduğunu söylediği metafiziksel kötülük olarak üçe ayrılmaktadır. Ancak birtakım insanlar, metafiziksel kötülüğün bir ayrıntı olduğunu iddia etmekte ve onu kötülüğün türleri sınıflandırmasına dâhil etmemektedir. Hâlbuki felsefe tarihine baktığımızda kötülüğün metafiziksel türünün Leibniz tarafından ortaya atıldığını ve kendisinden sonra da birçok düşünür tarafından kabul gördüğünü görebilmekteyiz.

Kötülüğün metafiziksel türüne göre, bütün varlıklar sonlu oldukları için mutlak olarak yetkin değildirler. Çünkü sonlu olan her şey, kendisinde noksanlık barındırır. Bu bağlamda, gerek akıllı varlıklar olarak insanlar, gerek diğer canlılar, gerekse de bütün cansız varlıklar metafiziksel bakımdan eksik oldukları için doğal ve ahlaki kötülöklere neden olurlar.

Teizm karşıtı söylem geliştirenler iddialarını, bahsedildiği üzere kötölük probleminin mantıksal formu yanında, kötölüğün diğer türleri üzerinden de temellendirmeye çalışarak kötölüklerle mutlak yetkin niteliklere sahip bir Tanrı'nın bir arada olabileceğinin kabul edilemeyeceği konusunda teistlere yeniden itirazda bulunurlar. Bu doğrultuda, bu çalışmada kötölük probleminin diğer türleri olan varoluşsal kötölük problemi ve olasılıkçı kötölük problemi üzerinde de durulmuştur. Problemin bu iki versiyonunun, mantıksal türe göre kötölük problemine daha ılımlı yaklaştığı söylenebilir. Buna göre, olasılıkçı kötölük problemini savunanlar dünyadaki kötölüklerin çeşitliliğinden ve birçok gereksiz kötölüğün var olduğu iddiasından hareket ederek *“Tanrı muhtemelen yoktur”* önermesine ulaşmışlardır. Buradaki itiraz, teizmin argümanlarının mantıksal kötölük probleminde olduğu gibi çelişmezlik ilkesine aykırı olduğuyla ilgili değil, yalnızca akla yatkın ya da makul olmadığına yöneliktir. Problemin varoluşsal formu ise, kötölük sorununun kuramsal boyutunun yanında hakiki yaşam yönüyle de ilgilidir. Buna göre, varoluşsal kötölük problemini ortaya atanlar, bir insanın bu dünyada özgür ve mutlu bir birey olarak var olması gerektiğinin önemine atıfta bulunarak insanın kötölöklere maruz kalmasını sorgulamakta ve bundan dolayı Tanrı'ya adeta varoluşsal bir başkaldırıda bulunmaktadır. Kötölük probleminin bu türünü ileri sürenler, Tanrı'ya karşı, dünyanın yönetimiyle ilgili kullandığı araçlardan dolayı, memnuniyetsizliklerini dile getirirler.

Din felsefesinde kötülük probleminin çözümü söz konusu olunca teistler, sadece ateistlerin kullandıkları iddiaların geçerliliğini çürütmeye çalışarak savunma örnekleriyle yetinmemişler, aynı zamanda Tanrı'nın kötülükler için neden izin vermiş olabileceğinin muhtemel nedenleri üzerine kafa yorarak birçok teodise denemesine de girişmişlerdir. Bu bağlamda, çalışmada “Tanrı adaleti” ya da “Tanrı savunması” gibi anlamlara gelen “teodise” kavramı, düşünce tarihinde teodiseleriyle ön plana çıkan Irenaeus, Augustinus ve Leibniz örnekleri üzerinden ele alınmıştır. Irenaeus’çu teodiseye göre, kötülükler aslında Tanrı'nın amacının bir parçasını oluşturur. Tanrı, kötülükler için müsaade ederek insanları her yönden olgunlaştırmaya çalışmaktadır. Ona göre kötülükler, insanın kendi özüne dönme sürecinde bir basamak görevi görürler. Bu anlamda, kötülüklerin Tanrı'nın adaletiyle çeliştiği iddiası doğru değildir. Diğer taraftan, Augustinus’un kötülüklerin izahını felsefi ve teolojik yönden yapmaya çalıştığı söylenebilir. Buna göre, kötülüğün felsefi yönü onun yokluksal bir doğaya sahip olduğu fikridir. Kötülüğün, bağımsız olarak ontolojik bir varlığından bahsedilemez. Teolojik boyutu ise, kötülüğün insanın tercihleriyle ortaya çıkan bir şey olduğu anlamına gelir. Ona göre, özünde iyi olan insan zaman zaman özgür iradesini kötüye kullanarak ahlaki kötülükler için neden olur. 17. Yüzyılda kötülük probleminin çözümü için geliştirdiği teodisesiyle meşhur olan Leibniz ise bu evrenin, Tanrı'nın amacı doğrultusundaki en iyi evren ve kötülüklerin de bu amacın gerçekleşebilmesi için gerekli bir koşul olduğunu savunarak kötülük probleminin üstesinden gelmeye çalışır. En nihayetinde, kötülüğün nedenleri üzerine fikir üretmeye çalışan teodiselerin bazılarının belli oranda başarılı oldukları söylenebilir. Nitekim bu teodiselerden bazıları birçok taraftar da toplamıştır. Ancak, hiçbir teodise örneği kötülük sorununun çözümü için kesin bir çıkış yolu olarak görülemez. Çünkü bu problemin, herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir şekilde çözüme kavuşturulabileceği iddia edilemez.

Çalışmanın ikinci bölümünde, ilk bölümde tartışılan ve kötülüğü felsefi bir sorun olarak ortaya atan Epikuros'un kötülükle ilgili soruşturması Aydınlanma filozofu Hume özelinde incelenmiştir. Çünkü Hume, Epikuros'un kötülük problemi bağlamında sorduğu soruların hala cevaplanamadığını düşünmüş ve bu nedenle problemi 18. Yüzyılda din felsefesinde yeniden canlandırmıştır. Çalışmada, Hume'un din felsefesinde etraflıca tartıştığı Tanrı'nın var olup olmadığı konusunun, teistler tarafından ileri sürülen - kozmolojik ve teleolojik- Tanrı kanıtlamalarıyla ilgili eleştirilerinin ve daha özeldede kötülük sorunu üzerine yaptığı yorumlarının filozofun bilgi teorisinden özellikle de nedensellik eleştirisinden bağımsız olarak ele alınamayacağı sonucuna ulaşıldı. Çünkü belirtildiği gibi, Hume'un metafiziğe ilişkin bütün görüşleri, bilgi felsefesine ve nedensellik bağlamında yaptığı çözümlerine dayanır. Hume'un eserlerini dikkatlice okuyan bir araştırmacı, filozofun metafiziğinin, bilgi teorisinden ayrı değerlendirilemeyeceğini rahatlıkla anlayabilir.

Bu çerçevede önce Hume'un bilgi teorisi kapsamında nedensellikle ilgili düşüncelerine göz atıldı. Buna göre Hume, temelinde benzerlik ve ardışıklık/bitişiklik ilkelerinin olmasından dolayı nedenselliğin aslında bizdeki alışkanlıktan doğduğunu söyler. Ancak bu alışkanlık, bütün bilgimize ve eylemimize olanak sağlayan bir şeydir. Bu anlamda, alışkanlık ve gelenek bizim en büyük rehberimiz konumundadır. Dolayısıyla, çalışmada Hume'un nedenselliğe karşı çıktığı yönündeki yorumların doğru olmadığı üzerinde duruldu. Çünkü Hume, zihnimizin düşünme sürecinde nedensellik ilkesini kendiliğinden varsaydığını, aksi takdirde bilgi ve eylem alanında hiçbir çıkarımda bulunamayacağımızı söyler. Bu açıdan bakıldığında Hume'a göre, "*nedensellik ilkesi insan doğasının en doğal ilkesidir*" denilebilir. Bu doğrultuda Hume, *Söyleşiler*'de bilgi teorisi ve nedensellik ilkesi çerçevesinde hem Demea'nın kozmolojik deliline deneyimden bağımsız olmasından dolayı, hem de Cleanthes'in teleolojik deliline

analojinin gücünün zayıflığı ve düzenlilik ilkesine yaptığı itirazlar bağlamında eleştiride bulunur. Buna göre Hume, Cleanthes'in doğanın eserleriyle insan elinden çıkma ürünler arasındaki benzerlikten dolayı nedenlerinin de benzer olması gerektiği iddiasının, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilecek kadar kuvvetli bir analogi olmadığı üzerinde sürekli ısrar eder. Ayrıca, analogiye sıkı sıkıya bağlı kalmak antropomorfist bir Tanrı tasavvuruna da neden olur. Bu nedenle Hume'a göre, burada en iyi ihtimalle ürünlerin nedenlerinin de benzer olduğuyla ilgili bir tutarlılıktan bahsedilebilir. Ancak, hiçbir şekilde bir çıkarımda bulunulamaz. Çünkü çıkarım yapabilmek için elimizde olgusal olarak yeterli kanıtımız yoktur. Buradan da anlaşılacağı gibi, Hume'un teizmin ileri sürdüğü geleneksel Tanrı kanıtlamalarına yönelik eleştirileri filozofun bilgi teorisinden ayrı değerlendirilemez.

Hume *Söyleşiler*'de Cleanthes'in teleolojik delilini çürütmek için en ağır saldırılarını kötülük sorunu bağlamında yapar. İnsan hayatında kötülüğün ne denli çok olduğu konusunda Demea ile fikir birliğinde olan Hume, yapılması gerekenin insanların dikkatlerini kötülük sorunu üzerine çekmek olduğunu söyler. Bu doğrultuda Hume, *Söyleşiler*'in X. ve XI. bölümlerinde dünyadaki kötülük manzaralarından çokça örnekler vererek kötülüklerin insanlar üzerindeki fiziki, ahlaki, biyolojik ve psikolojik etkilerinden dolayı, bu dünyanın aslında olabilecek en kötü dünya olduğunu ima eder. Ona göre insan da eylemlerinde ve kararlarında rasyonel değil, tamamen duygusal davranır. İnsan, duygu ve tutkularının tutsağı olan bir varlıktır. Bu tutsaklık, toplumsal bir varlık olan insanın toplum içinde benmerkezci davranmasına neden olur. Bu anlamda, Hume'un insan anlayışının egosantrik(benişincilik) bir yapıda olduğu söylenebilir. Hume'a göre, bu tür bir yapıda olan insan ahlaki kötülükler yapmaktan geri durmaz.

Hume'a göre, bunca kötülükle bir arada yaşamak insana mutluluktan çok acı ve keder vermektedir. Hume, buna dayanarak dünyanın aslında insan yaşamına elverişli olmadığını düşünür ve bu nedenle intiharın bile kötü bir davranış olarak görülemeyeceğini iddia eder. Bu bağlamda çalışmada Hume'un, Schopenhauer'da olduğu gibi, dünya hayatına yönelik bakış açısının genel olarak kötümser-karamsar olduğuna dikkat çekildi. Söz gelimi, Schopenhauer'a göre de yaşadığımız dünya acı ve ıstıraplarla dolu bir dünyadır. Dünyanın hangi tarafına bakarsak bakalım karşımıza kötülükten, acıdan ve ıstıraptan başka bir şey çıkmaz ve bütün bunlar hayatın ayrılmaz bir unsurudur. Nerede bir canlılık ya da yaşam varsa, kaçınılmaz olarak orada bulunurlar. Yine Hume'da olduğu gibi Schopenhauer'da da hayatın kötülükleri, korkuları ve kaygılarından dolayı insan kendi isteğiyle yaşamını sonlandırabilir. Çünkü bunca kötülükle bir arada yaşamak, insana acıdan başka bir şey vermez. Ayrıca hem Hume'un hem de Schopenhauer'in, kötümserlikleriyle, Hristiyanlığın iyimser öğelerini yerden yere vurmaya çalıştıkları söylenebilir. Örneğin, Schopenhauer ve Hume "*kusursuz yaratılış*" ve evrende var olduğu iddia edilen "*mükemmel düzen*" gibi iyimser inançları kabul etmezler. Bu nedenle, her iki filozofun da Leibniz'in aksine, bu dünyayı aslında olabilecek en kötü dünya olarak yorumladıkları söylenebilir. Ancak Schopenhauer'in eserlerinden Hume'a göre çok daha radikal bir kötümser filozof olduğu çıkarılabilir.

Dahası, Schopenhauer ile birlikte problem klasik formundan sıyrılarak başka bir boyutta ele alınmaya başlanmıştır. Schopenhauer öncesinde kötülük problemi, teorik bakımdan ele alınarak kötülüklerle Tanrı arasındaki bir problem olarak görülürken; Schopenhauer'dan itibaren varoluşsal anlamda tek tek insanlar arasındaki bir probleme dönüşmeye başlamıştır. Bu bağlamda, kötülük problemi ve problemin çözümü için yüzyıllardır geliştirilen teodiseler de Schopenhauer'da tarihsel sürecin yanında düşünürün terminolojisi ve yaşam biçimi vb. sebeplerden dolayı farklı bir tarzda irdelenmiştir.

Sorunun adı aynıdır, ancak içeriği farklıdır. Bunun yanında, sorunun çözümü için Schopenhauer'in geliştirdiği metot da bir tür teodise denemesidir. Ancak, filozof oldukça ince bir ayrıma gitmiştir. Schopenhauer'in bakışıyla kötülük, problem olarak kötümserlik adını almış, teodise de ahlak ve daha özelden insan sevgisi formuna evrilmiştir. Ona göre, kötümserliğin çözümü insan sevgisiyle mümkündür. Yine Kierkegaard ve Nietzsche'ye göre de artık problem, kötünün varlığını, sebebini, kaynağını açıklığa kavuşturmak ve farklı bir çözüm sunmak haline gelmiştir. Bu nedenle, 19. Yüzyılda Nietzsche ve Kierkegaard'ın gündeme getirdiği nihilizm problemi, şekil değiştiren kötülük problemini çözümlenebilmek için yeni bir teşebbüs olarak görülmektedir. Nietzsche bunu şu şekilde ifade eder: "Pesimizm, nihilizmin bir ön hazırlık şeklidir....Pesimizmin en son nihilizme kadar mantığı: İçinde çalışan nedir? Değersizlik fikri, anlamsızlık fikri: Ahlak değerlendirmelerinin diğer tüm yüce değerlerin arkasına ne derece saklandıkları. Sonuç: *Manevi değer değerlendirmeleri yargıda bulunma, inkâr etme yoludur; ahlaklılık ise kişinin varolma istencine arkasını dönme yoludur*" (Nietzsche, 2017: 30).

Ayrıca, çalışmanın bu bölümünde Hume'un Tanrı anlayışı bağlamında kötülük sorununun nasıl yorumlanması gerektiği üzerinde duruldu. Buna göre, her şeyden önce filozofların çoğunlukla içinde yaşadıkları toplumun inanç sistemine aykırı bir felsefi sistem kurmaktan çekindikleri göz önünde bulundurulursa, Hume'un da taşlamacılığın en yoğun zamanlarında yaşadığı İskoçya'daki politik-toplumsal eleştirilerden sakınmak için Tanrı'nın varlığı üzerine görüşlerini açıkça söyleyemediği ve düşüncelerini çoğu zaman ironik bir yöntem kullanarak açıklamaya çalıştığı kabul edilmelidir. Bu çerçevede, başta *Dinin Doğal Tarihi* ve *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* olmak üzere birçok eserinde geçen bir Tanrı'nın varlığıyla ilgili dikkate değer ifadeleri Hume'un ironik yöntemi bağlamında değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, Hume'un bu ifadelerinden hareket edilerek, filozofun Tanrı'nın var olduğu yargısının epistemolojik savunusunu yaptığı

iddia edilemez. Çünkü çok kez belirtildiği gibi, Hume'un metafiziğe ilişkin bütün düşünceleri onun bilgi teorisi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Daha özelde de nedenselliğe yönelik yaptığı bütün analizleri aslında her türden metafiziğe yaptığı eleştiri olarak okunmalıdır. Ampirist bir düşünür olarak Hume, sadece fenomenal varlık alanıyla yetinilmesi gerektiğini iddia eder. Hume'a göre, metafizik olan her şey tabiatı itibariyle bilgisel açıdan kesinleştirilemez. Neden ile sonuç arasındaki bağın gerçekte keşfedilebilme olanağı yoktur. Bu zorunlu bağlantı ilkesinin *apriori* olduğu da söylenemez. Söz konusu metafizik bağ bilgisel olarak kanıtlanamadığı için, Tanrı'nın da var olan her şeyin ilk sebebi olduğu bilgisi kesinleştirilemez. Bu açıdan, evrende meydana gelen nedensel kanunlar arasındaki bağ deneyimlenemiyorsa, Hume'a göre fenomenal alandan numenal alana geçiş yapmanın imkânı yoktur. Hume'un bu epistemolojik tespitleri aynı zamanda ontolojik açıdan Tanrı'nın var olup olmadığı meselesi için de geçerli tespitlerdir. Bu bağlamda, Hume nedensellik ilkesinin Tanrı konusuna uygulanamayacağını iddia eder. Tanrı'yı bütün evrenin ilk nedeni olarak tasavvur etmek, akla ve deneyime aykırı bir durumdur. Zira nedensellik ilkesi, yalnızca tecrübe kapsamında anlaşılabilir ve kurulabilir bir ilkedir. Nedenselliğin kurulabilmesi için, neden ve sonucun yanında aralarındaki ardışıklığın da tecrübe edilmesi gerekmektedir. Ancak Tanrı için durum böyle değildir. Tanrı'yı hiçbir zihin deneyimlememiştir. Ayrıca, Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde tasarımını oluşturamadığımız hiçbir şeyin var olup olmadığını bilemeyeceğimizi ima eder (Hume, 2020a: 59, 124). Yine *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde de bir varlığın var olup olmadığının kanıtlanabilmesinin tamamıyla deneyimden hareketle mümkün olduğu konusunda ısrar eder (Hume, 2017a: 161). İşte bu nedenle, çalışmada Hume'a göre Tanrı'nın varlığının epistemolojik olarak bilinemeyeceği ve bu bağlamda Hume'un ateist değil, agnostik olduğu savunuldu. Çünkü bir şeyin var olup olmadığının bilgisi tecrübe yoluyla elde edilemese de, en nihayetinde onun var olmadığı da söylenemez. Bu anlamda,

Hume aslında Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu meselesini askıda bırakmayı tercih etmiştir. Bu askıya alma durumu ise, onun kuşkuculuğu göz önünde bulundurularak yorumlanmalıdır. Çünkü kuşkuculuk, çoğunlukla yargıyı askıda bırakmakla sonuçlanır. Ancak Hume'a göre, Tanrı'nın var olduğunu epistemolojik olarak kanıtlayamaz oluşumuz, O'nun varlığına yönelik bir inanç geliştiremeyeceğimiz anlamına da gelmez. O, yalnızca epistemolojik düzlemde kaldığı sürece Tanrı'nın varlığının bilinmeyeceğini iddia eder.

Hume'un kötülük sorununu nasıl yorumladığını doğru anlayabilmek de onun Tanrı anlayışını doğru kavrayabilmekten geçer. Bu doğrultuda, Tanrı'nın varlığına yönelik agnostik bir tavır takınan Hume'un, kötülükleri de agnostisizmini güçlendirmek için bir araç olarak kullandığı söylenebilir. Buna göre, Hume *Söyleşiler*'de kötülüğü bütün boyutlarıyla serimledikten sonra Cleanthes'in, nitelikleri insanlarınkiyle benzer olduğunu söylediği Tanrı'sını yeniden tartışmaya açar. Hume'a göre, Cleanthes'in iddia ettiği gibi, Tanrı'nın gücü, bilgeliği ve iyiliği biz insanlardakiyle aynı yapıda olduğu kabul edilirse, böyle bir Tanrı kötülükleri engellemek zorundadır. Zaten iyi, güçlü ve bilge bir Tanrı'dan da başka bir şey beklenemez. Bu durumda Hume, dünyada kötülüklerin halen var olmasına atıfta bulunarak Tanrı'nın sıfatlarının bilinmeyeceğinin yanında O'nun varlığına da kuşkuyla bakar. Hume'un buradaki tutumu da yine onun bilgi teorisi bağlamında yorumlanmalıdır. Buna göre, Hume açısından düşüncelerimiz tecrübelerimizle sınırlıdır. Tanrı'sal bir varlık olsa bile, O'nun nitelikleriyle ilgili tecrübemiz olmadığı için hakkında hiçbir fikir de üretemeyiz. Biz, yalnızca izlenimlerini alabildiğimiz fenomenal alanla ilgili yargıda bulunabiliriz. Hume buna dayanarak, var olduğu kabul edilen Tanrı'nın gücü ve bilgeliği yanında iyiliği, adaleti ve merhameti gibi manevi niteliklerinin de, Cleanthes'in iddiasının aksine, biz insanlardakinden mahiyetleri

bakımından çok farklı olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle, Hume'a göre Cleanthes'in insanla Tanrı arasında kurduğu analoginin geçerliliği kabul edilemez.

Ancak, Hume burada durmaz ve kötülüklerin varlığının Tanrı'nın sıfatlarının yanında O'nun varlığının da bilinemeyeceğiyle ilgili bir kanıt sunduğunu iddia eder. Bu bağlamda, Hume *Söyleşiler*'de bütün bu kötülüklerle dayanarak genel olarak dünyaya bakan bir kimsenin bu dünyayı mutlak iyi, güçlü ve bilge bir Tanrı'nın meydana getirmiş olmasını mantıklı bulmayacağını söyler. Ona göre, her ne kadar insanla Tanrı arasında kurulan analogilerin, yakıştırmaların ya da varsayımların tutarlılığı kabul edilse bile, bunların hiçbiri Tanrı'nın var olduğunu çıkarsamamız için yeterli olamaz. Hume'un burada vurguladığı nokta, tutarlılığın yadsınmasıyla ilgili değildir. O, hangi tür kanıt sunulursa sunulsun Tanrı'nın var olduğuyla ilgili bir çıkarımda bulunamayacağımızı savunur (Hume, 2019b: 238-39). Çünkü çıkarımı sadece tecrübelerimizden hareketle yapabiliriz. Kötülüklerle dolu olan fenomenal dünya ise, bize Tanrı'nın var olduğuyla ilgili bir çıkarsama yapma imkânı vermez. Ancak Hume'a göre, kötülükler Tanrı'nın olmadığıyla ilgili bir ateizm kanıtı ya da bir inanç sorunu olarak da yorumlanamaz. Bu bağlamda, Hume'un kötülük sorunu üzerinden ateist bir ontoloji geliştirmeye çalıştığı iddia edilemez. O, kötülük sorunuyla bir taraftan teizmin geleneksel teleolojik delilinin geçerliliğini çürütmek isterken; diğer taraftan kendi agnostik felsefesine ontolojik bir temel kazandırmak istemiştir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın var olup olmadığı meselesine agnostik bir pencereden bakan Hume, bu görüşünü temellendirmek için kötülük sorunundan destek alarak agnostisizmi için ontolojik veriler elde etmeye çalışmıştır. En nihayetinde, Hume'un kötülük sorununu Tanrı'nın varlığının ve niteliklerinin bilinemeyeceğiyle ilgili bir agnostisizm kanıtı olarak ileri sürdüğü söylenebilir. Burası bize kötülük sorununun Hume'da ne ifade ettiğinin açıklamasını vermektedir. Ayrıca, Hume'un da Aydınlanma düşünürlerinin kötülük problemini neden gündemde

tuttuklarına paralel olarak bu problemle, Aydınlanma Çağı'na kadar hem siyasal hem de sosyo-ekonomik yapıyı belirleyen Hristiyanlığın etkisini yok etmeye çalıştığı söylenebilir.

Hume'un kötülük sorunu üzerinden ateizme gitme niyetinin olmadığı, filozofun problemi ele alma biçiminin ateist/materyalist felsefenin kötülük problemine yaklaşımından farklı olmasından da çıkarılabilir. Buna göre, ateist/materyalist öğreti mantıksal kötülük problemi bağlamında, kötülüklerle Tanrı'nın mutlak olduğu söylenen sıfatlarının çelişik olduğunu iddia ederek, problemin ya Tanrı'nın reddedilmesi ya da en azından "*mutlak kudret*" sıfatının ve ahlaki yetkinliğinin kabul edilmemesiyle çözülebileceğini savunmaktadır. Aslında Hume'un da eserlerinden ateist/materyalist felsefe gibi, kötülük probleminin mantıksal formu üzerine yoğunlaştığı çıkarılabilmekle birlikte, problemi Tanrı'nın varlığının ve doğasının bilinemeyeceğine dayanak yaparak aşmaya çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla, Hume'a göre ateist/materyalist felsefelerin kötülük probleminin en güçlü formu olduğunu iddia ettikleri mantıksal kötülük probleminden bir ateizm değil, bahsedildiği gibi, agnostisizm kanıtı çıkar. Ayrıca, Hume kötülük probleminden çıkardığı bu sonuçlarla idealist/teist felsefelerden de ayrılmaktadır. Felsefi anlamda idealizm, dünyanın yalnızca düşüncelerin, zihnin, ruhun ya da daha doğrusu, fiziksel dünya var olmadan önce var olan İdea'nın bir yansıması olduğu görüşünden hareket eder. Buna göre, öyle ya da böyle bir Tanrı'nın ya da İdea'nın varlığını kabul eden idealist/teist öğretiler, kötülük problemini de Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine halel getirmeden, kötülüklerin muhtemel nedenlerinin izahını yaparak aşmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla, Hume'a göre kötülük problemi agnostik anlamda Tanrı'nın varlığı aleyhine bir problem iken; idealist/teist felsefelere göre problem çözüme kavuşturulduğu için, son kertede aslında bir problem olduğu bile tartışmalıdır.

Çalışmada *Söyleşiler*'deki karakterlerin kötülük sorununun çözümüyle ilgili bazı önerilerinin olduğuna da dikkat çekildi. Bu bağlamda, Demea'nın çözümü kötülüklerin bütünün düzeni ve ahengi için zorunlu olarak bulunması gerektiği yönündedir. O'na göre kötülükler, mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünyanın işleyiş mekanizmasında çok önemli misyonlara sahiptir. Cleanthes'in çözüm yöntemi ise, kötülüklerin mutlak varlığını yadsımaktan geçer. Cleanthes açısından kötülüklerin devamlılığı yoktur. Evrene büyük oranda iyilikler hâkimdir. Kötülük, varlıkların kendi yapılarında ara sıra ortaya çıkan işleyiş bozukluklarından doğmaktadır. Bu nedenle, kötülüklerin bir töz değil ilinek olduğu kabul edilmelidir. Yine Cleanthes'a göre, doğal ve ahlaki kötülüğün açıklamasını Tanrı'nın gücünün sınırlı olduğunu varsayarak da yapabiliriz. Ancak buradaki sınırlılık, Tanrı'nın çok daha büyük iyiliklerin meydana gelebilmesi için, bir anlamda kendi kendini sınırlandırması olarak düşünülmelidir. Aksi takdirde, sınırlı bir Tanrı'nın Tanrı olarak kabul edilip edilemeyeceği de bir tartışma konusu olacaktır. *Söyleşiler*'den, Hume'un da bir çözüm denemesinin olduğunu çıkarabilmekteyiz. Hume'a göre, her şey karşıtıyla anlamlıdır ve varlık kazanır. Zaten doğanın işleyişi de bu karşıtlıklar üzerinden yürür. Birbirinin zıttı olan her şey, evrenin tasarımının bir parçasını oluşturur. Bu nedenle, evren inşa edilirken iyilik ve kötülük arasında bir tercih yapılmamıştır. Hume buna dayanarak, evrenin ilk nedeninin de ne iyi ne de kötü olduğunu söyler.

Söyleşiler'deki karakterlerden hangisinin çözüm denemesinin daha makul olduğu, kötülük probleminde hangi pencereden bakıldığına göre elbette değişiklik gösterecektir. Ancak burada öncelikle üzerinde durulması gereken mesele, kötülüklerin reel varlığının kabul edilmesi konusudur. Çünkü kötülüklerin zihinden bağımsız ontolojik bir varlığa sahip oldukları ortadadır. Bu bağlamda, kötülüklerin ontolojik gerçekliğini kabul

etmeyen felsefi/dini öğretilerin tatmin edici olmadığı kanaatindeyiz. Ancak gerçekten de ateistlerin iddia ettikleri gibi, kötülüklerin bir töz olarak var olmaları Tanrı'nın varlığıyla ya da bir yaratıcıya inanmayla çelişen bir durum mudur? Bu soruya verilecek cevabın elbette bireyin dini kimliği, eğitimi, kültürü, genel olarak hayata ve evrene bakışı vb. faktörlere göre farklılık göstermesi muhtemeldir. Ancak biz, sadece kötülüklerin varlığına dayanarak bir Tanrı'nın olmayacağını iddia etmenin oldukça zayıf bir akıl yürütme biçimi olduğunu düşünüyoruz. Elbette bunca kötülüğün varlığı ve insanoğluna verdiği acı ve ıstıraplar inkâr edilemez. Ancak bu durumda kötülüklerin yanında bunca iyiliği nereye koyacağız? Hatta iyiliklerin kötülüklerden çok daha fazla olduğu bile söylenebilir. Bu noktada, kötülük problemine karşı deyim yerindeyse “*iyilik problemi*” ileri sürülebilir. Bu karşı atağın, ateistlerin kötülük problemine dayanarak Tanrı'nın varlığını çürütme çabalarını büyük oranda geçersiz kılacağı iddia edilebilir. Fakat nasıl ki sadece kötülükler gerekçe gösterilerek epistemolojik düzlemde Tanrı'nın varlığının reddedilmesi gerektiği kanaatimizce yanlış bir çıkarım ise; sadece iyiliklere dayanarak da bir yaratıcının var olduğu epistemolojik olarak kanıtlanamaz. Bu bağlamda, fenomenal dünyadaki iyi veya kötü hiçbir olgu ya da olaydan hareket edilerek Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun mutlak anlamda kanıtlanamayacağını düşünüyoruz. Çünkü Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusu bilginin değil, inancın konularıdır. İnanan insan için iyilikleri var eden varlıkla kötülüklerle izin veren varlık aynı olabilir. İnanmayan ise, hayatında tecrübe ettiği en küçük bir kötülüğü ya da olumsuz durumu bile Tanrı'nın varlığı aleyhine kullanabilir. Dolayısıyla, kötülük sorununun çözümü konusu, biraz da Tanrı kavramına karşı nasıl bir duruş sergilediğimizle ilgilidir. Bu nedenle, ateizm ve teizm kötülük problemi çerçevesinde birbirlerine karşı hangi argümanı ileri sürerlerse sürsünler hiçbirinin kesin olarak galip geleceğini söyleyemeyiz. Kötülük problemine karşı bu tür bir tavrın, makul olan en doğru tavır olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, (2019), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.

Akdemir, Ferhat, (2017), **Korkunç Kötülükler ve Tanrı**, Ankara: Elis Yayınları

Aktürk, Eyüp, (2014), **Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük**, Felsefe Dünyası, Sayı: 59, C. 1, s. 150-167.

Aktürk, Eyüp, (2019), **Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük**, Ekev Akademi Dergisi, Sayı: 62, s. 35-50.

Aristoteles, (2019), **Metafizik**, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Divan Kitap Yayınları

Aubrey, Edwin, Ewart, (1936), **Hume's Dialogues Concerning Natural Religion by Norman Kemp Smith and David Hume**, The Journal of Religion, The University of Chicago Press. Vol. 16, No: 2, pp. 232-234.

Augustine, St., (2016b), **İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük**, (Çev. Metin Yasa), Tanrı ve Kötülük, İçinde, Ankara: Elis Yayınları, s. 87-91.

Augustine, St., (2016b), **Eksik Neden Olarak Kötü İrade**, (Çev. Metin Yasa), Tanrı ve Kötülük, İçinde, Ankara: Elis Yayınları, s. 91-92.

Avcı, Mahmut, Saygılı, Serdar, Denizler, Nurullah, Bayrakdar, Nazım, (2018), **Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi**, Konya: Eğitim Yayınevi

Ayer, A., J., (2002), **Düşüncenin Ustaları/Hume**, (Çev. Cemal Atila), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi

Aydın, Ali, Osman, (2018), **Eğitim: Bitmeyen Kavgamız...**, <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/ali-osman-aydin/egitim-bitmeyen-kavgamiz-25833.html>, (Son Erişim Tarihi: 18. 06. 2022)

Aydın, Mehmet, (1991), **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Ankara: TDV Yayınları

Aydın, Mehmet, (2019), **Din Felsefesi**, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

Borowitz, Eugene, (1973), **The Mask Jews Wear**, New York: Simon and Schuster, p. 99, Aktaran Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David,

(2020), **Akıl ve İnanç/Din Felsefesine Giriş**, (Çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları

Camus, Albert, (2019), **Düşüş**, (Çev. Hüseyin Demirhan), İstanbul: Can Sanat Yayınları

Cevizci, Ahmet, (2000), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları

Cevizci, Ahmet, (2005), **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık

Copleston, Frederick, (1998), **Berkeley/Hume**, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi

Çelebi, Emin, (2010), **David Hume'da Nedensellik Bağlamında Tanrı Problemi**, Felsefe Dünyası, Sayı: 52, s. 182-195.

Çevik, Mustafa, (2003), **David Hume'da Kötülük Sorunu**, Dini Araştırmalar, Cilt: 6, Sayı: 16, s. 25-38.

Deleuze, Gilles, (2021), **Ampirizm ve Öznellik**, (Çev. Ece Erbay), İstanbul: Norgunk Yayınları

Demirtaş, Mehmet, (2020), **Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu Mudur?**, Felsefe Dünyası, Sayı: 72, s. 143-171.

Doğaner, Umut, Tuna, (2018), **Felsefenin Öcülüğünde Çocuk, Eğitim ve Devrim-I**, <http://umutfelsefeokulu.blogspot.com/2018/01/felsefenin-oculugunde-cocuk-egitim-ve.html>, (son erişim tarihi: 18.06.2022)

Dostoyevski, Feodor, (2000), **Karamazov Kardeşler**, Cilt 1, (Çev. Metin İlkin), İstanbul: Oda Yayınları

Fidan, Fatih, (2015), **Kötülük Probleminin Felsefi Açından İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı

Garrett, Don, (2005), **Introduction**, Smith, Norman Kemp, Philosophy of David Hume, İçinde, New York: Macmillan division of St. Martin's Press. pp. XXV-XL.

Gelir, Mehmet, Zeki, (2019), **Kötü Kelimesinin Kökeni Üzerine**, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 1, s. 83-99.

Haklı, Şaban, (2002), **Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 195-211.

Hızır, Nusret, (1949), **Önsöz**, Leibniz, G., W., Metafizik Üzerine Konuşma, (Çev. Nusret Hızır), İçinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. I-XXXI.

Hick, John, (2010), **Evil and the God of Love**, New York: Palgrave Macmillan Publishers

Hick, John, (2018), **Ruh-oluşturma Teodisesi**, Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, Din Felsefesi Seçme Metinler, (Çev. Osman Baş), İçinde, s. 423-436.

Hume, David, (1954), **New Letters of David Hume**, Edited by Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner, Oxford: Clarendon Press.

Hume, David, (2017a), **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Say Yayınları

Hume, David, (2017b), **Denemeler**, (Çev. Banu Karakaş), İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Hume, David, (2019), **Din Üstüne**, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: İmge Kitabevi

Hume, David, (2019a), **Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma**, (Çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ), İstanbul: Say Yayınları

Hume, David, (2019b), **Dinin Doğal Tarihi**, (Çev. Mete Tunçay), Din Üstüne, İçinde, Ankara: İmge Kitabevi

Hume, David, (2019b), **Doğal Din Üstüne Söyleşiler**, (Çev. Mete Tunçay), Din Üstüne, İçinde, Ankara: İmge Kitabevi

Hume, David, (2020a), **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, (Çev. Ergün Baylan), Ankara: BilgeSu Yayınları

Hume, David, (2020b), **Yaşamım, İntihar Üzerine, Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine**, (Çev. Mehmet Hazar Gönüllü), İstanbul: Ganzer Kitap

Kant, I., (2016), **Eğitim Üzerine**, (Çev. A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları

Kaya, Mustafa, (2019), **Hume'da Tanrı'nın Varlığı Aleyhine Bir Delil Olarak Kötülük**, Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar, B. 1, s. 6-30.

Leibniz, G., W., (1949), **Metafizik Üzerine Konuşma**, (Çev. Nusret Hızır), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

Leibniz, G., W., (1988), **Monadoloji**, (Çev. Suut Kemal Yetkin), İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları

Leibniz, G., W., (2019), **Theodise İmanla Akıl Uyumluğu Üzerine Konuşma**, (Çev. Hüseyin Batuhan), Ankara: Fol Kitap Yayınevi

Mackie, J., L., (1964), **Evil and Omnipotence**, God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil içinde, Ed. Nelson Pike, Prentice-Hall, INC. Englewood Cliffs, New Jersey, pp. 46-60.

Mackie, J. L., (2016b), **Kötülük ve Mutlak Güç**, (Çev. Metin Yasa), Tanrı ve Kötülük, İçinde, Ankara: Elis Yayınları, s. 99-118.

Mackie, J., L., (2018), **Kötülük ve Mutlak Kudret**, Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, Din Felsefesi Seçme Metinler, (Çev. Osman Baş), İçinde, pp. 387-397.

Manafov, Rafiz, (2019), **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İstanbul: Elis Yayınları

Maral, Kürşat, (2021), **Tanrı'nın Varlığına Yönelik Teleolojik Argümanlar ve David Hume'un Bu Argümanlara Yönelik Eleştirileri**, <https://evrimagaci.org/tanrinin-varligina-yonelik-teleolojik-argumanlar-ve-david-humeun-bu-argumanlara-yonelik-elestirileri-10095>, (son erişim tarihi: 27.10.2021)

McCloskey, H., J., (1964), **God and Evil**, God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil, İçinde, ed. Nelson Pike, Prentice-Hall, INC. Englewood Cliffs, New Jersey, pp. 61-84.

Mohapatra, A. R., (2016b), **Kötülük Problemi**, (Çev. Metin Yasa), Tanrı ve Kötülük, İçinde, Ankara: Elis Yayınları, s. 125-132.

Mossner, C., Ernest, (2019), **Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı**, (Çev. Mete Tunçay), Din Üstüne, İçinde, Ankara: İmge Kitabevi, s. 111-145.

Neiman, Susan, (2006), **Modern Düşüncede Kötülük**, (Çev. Ayhan Sarıgüney), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Nietzsche, F., (2017), **Güç İstenci**, (Çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları

Noxon, James, (1964), **Hume's Agnosticism**, The Philosophical Review: Duke University Press, Vol. 73, No. 2, pp. 248-261.

- O'Connor, David, (2001), **Hume on Religion**, London and New York: Routledge
- Onur, Ferhat, (2017), **Hume ile Hesaplaşma: Philo, Tasarım Argümanına Karşı**, Possible Düşünme Dergisi, Sayı: 11, s. 8-20.
- Ormsby, Eric, L., (1984), **Theodicy in İslamic Thought: The Dispute Over al-Gazzâli's "Best of All Possible Worlds"**, Princeton University Press, New Jersey, p. 62,
- Aktaran Metin Yasa, (2016b), **Tanrı ve Kötülük**, Ankara: Elis Yayınları
- Öktem, Ülker, (2018), **Platon Felsefesinde Kötülük Problemi**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt: 58, Sayı: 1, s. 641-661. <http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/4735> (son erişim tarihi: 12.11.2020)
- Öymen, Örsan, K., (2018), **Bunları Bilmeden Ateizmi Anlayamazsınız**, <https://odatv4.com/makale/bunlari-bilmeden-ateizmi-anlayamazsiniz-0601181200>, (son erişim tarihi: 14.11.2021)
- Öymen, Örsan, K., (2020), **Hume**, Ankara: Say Yayınları
- Özdemir, Metin, (2014), **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, İstanbul: Furkan Yayınları
- Özdemir, Metin, (2017), **İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, (2018), **Din Felsefesi Seçme Metinler**, (Çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Humeyra Özturan ve Osman Baş), İstanbul: Küre Yayınları
- Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, (2020), **Akl ve İnanç/Din Felsefesine Giriş**, (Çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre yayınları
- Pike, Nelson, (1963), **Hume on Evil**, The Philosophical Review: Duke University Press, Vol. 72, No. 2, pp. 180-197. <https://www.jstor.org/stable/2183103>, (son erişim tarihi: 10.11.2020)
- Plantinga, Alvin, (1975), **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, New York: Cornell University Press.
- Plantinga, Alvin, (1978), **The Nature of Necessity**, New York: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin, (2002), **God, Freedom, and Evil**, ed. by Harper & Row, New York: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.

Platon, (1943), **Timaios**, (Çev. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi

Platon, (2016), **Theaitetos**, (Çev. Birdal Akar), Ankara: BilgeSu Yayıncılık

Priest, Stephen, (2007), **The British Empiricists**, London/New York: Routledge

Root, H., E., (2019), **Dinin Doğal Tarihi Üstüne**, (Çev. Mete Tunçay), Din Üstüne, İçinde, Ankara: İmge Kitabevi, s. 15-33.

Rowe, William, (2018), **Delilci Kötülük Argümanı**, Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, Din Felsefesi Seçme Metinler, (Çev. Osman Baş), İçinde, s. 436-446.

Sessions, William, Lad, (2002), **Reading Hume's Dialogues**, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Smart, Ninian, (1964), **Omnipotence, Evil and Süpermen**, God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil, İçinde, ed. Nelson Pike, Prentice-Hall, INC. Englewood Cliffs, New Jersey, pp. 103-112.

Smith, Norman, Kemp, (2005), **Philosophy of David Hume**, New York: Macmillan division of St. Martin's Press.

Solon, T.P.M., ve Wertz, S.K., (1970), **Hume's Argument From Evil**, The Southwestern Journal of Philosophy, University of Arkansas Press, Vol. 1, No. 1/2, pp. 198-206.

Soysal, Soner, (2016), **David Hume'un Kozmolojik Argüman Eleştirisi**, ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Sayı: 9 (1), s. 77-96.

Swinburne, Richard, (2001), **Tanrı var mı?**, (Çev. Muhsin Akbaş), Bursa: Arasta Yayınları

Taslaman, Caner, (2021), **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı**, İstanbul: İstanbul Yayınevi

Taşkın, Ali, (2007), **Hume Araştırmaları**, İstanbul: Birey Yayıncılık

Taylan, Necip, (2013), **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul: İFAV Yayınları

Necip, Taylan, (2015), **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul: Mahya Yayınları

Tilley, Terrence, W., (1988), **Hume on God and Evil: Dialogues X and XI as Dramatic Conversation**, Journal of the American Academy of Religion, Oxford University Press, Vol. 56, No. 4, pp. 703-726.

Tunçay, Mete, (2019), **Çevirenin Önsözü**, David Hume, Din Üstüne, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: İmge Kitabevi

Tweyman, Stanley, (1987), **Hume's Dialogues on Evil**, Hume Studies, Vol. 13, No. 1, pp. 74-85.

Warburton, William, (1996), **Remarks on Mr. David Hume's Essay on The Natural History of Religion**, Hume On Natural Religion, ed. by Stanley Tweyman, İçinde, Bristol.

Werner, Charles, (2000), **Kötülük Problemi**, (Çev. Sedat Umran), İstanbul: Kaknüs Yayınları

Wolfe, Julian, (1981), **Hume on Evil**, Scottish Journal of Theology, Vol. 34, No. 01, pp. 63-70.

Yaran, Cafer, Sadık, (2016), **Kötülük ve Teodise**, Ankara: Vadi Yayınları

Yaran, Cafer, Sadık, (2017), **Din Felsefesine Giriş**, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları

Yaran, Cafer, Sadık, (2018), **Din Felsefesine Giriş**, İstanbul: Rağbet Yayınları

Yasa, Metin, (2015a), **Kötülük Sorunu**, Ankara: Elis Yayınları

Yasa, Metin, (2015b), **Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi**, Ankara: Elis Yayınları

Yasa, Metin, (2016a), **Din Felsefesi/Soru-Sorgu-Sonuç**, Ankara: Elis Yayınları

Yasa, Metin, (2016b), **Tanrı ve Kötülük**, Ankara: Elis Yayınları

ÖZET

İnsanoğlunun tarih sahnesine çıkışı kadar eski bir geçmişi olan kötülük problemi, her çağ ya da dönemde özellikle kötülük üzerine kafa yoran birçok entelektüel insanın ilgi alanı olmuştur. Çünkü kendi hayatlarına derinden etki eden bu soruna karşı kayıtsız kalamamışlar ve sorunun kaynağına yönelik birçok teori ortaya atmışlardır. Bu çalışmanın amacı, ilk olarak Epikuros'un öne sürdüğü kötülük sorunu üzerine felsefi bir soruşturma yapmak ve ardından bu sorunu, 18. Yüzyılda din felsefesinin gündemine yeniden getiren David Hume özelinde ele alarak, Hume'un bu sorunu tartışmaktaki niyetinin ne olduğunu açıklığa kavuşturmadır. Bu çerçevede, çalışmanın ilk bölümünde problem, kötülüğün felsefi bir sorun olarak varlığını kabul eden teizm ve ateizm bağlamında tartışıldı. Ayrıca, kötülük türlerinin ne olduğuna değinilerek, daha çok ahlaki kötülüğün bir problem oluşturduğuna dikkat çekildi. Yine bu bölümde, kötülük probleminin türleri açıklanarak, ateistlerin en şiddetli saldırılarını mantıksal kötülük problemi üzerinden yaptıkları üzerinde duruldu. Kötülük probleminin çözümüne yönelik din felsefesinde bazı filozoflar, "teodise" denemelerine de girişmişlerdir. Çalışmada bu teodiselerden ön plana çıkanlar ele alınmış, ancak bunlar insan zihninin ürünü oldukları için farklı inanç kesimlerinden insanların üzerinde uzlaşabilecekleri çözümler sunamadıkları vurgulanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Hume'un, Tanrı anlayışının, teizmin geleneksel Tanrı kanıtlamalarına yönelik eleştirilerinin ve kötülük problemini yorumlama biçiminin filozofun bilgi teorisinden özellikle de nedensellik eleştirisinden ayrı değerlendirilemeyeceği savunuldu. Buna göre, bilgi teorisinde deneyci olan Hume'a göre Tanrı'nın var olup olmadığı asla bilinemez. Ancak iman yoluyla Tanrı'nın varlığından ve niteliklerinden bahsedilebilir. Bu bağlamda, Hume'un ateist değil, agnostik olduğu iddia edildi. Hume, kötülük problemini de bu çerçevede yorumlar. Ona göre kötülükler, bir ateizm kanıtı ya da bir inanç sorunu değildir. Kötülük problemiyle hem teizmin

geleneksel teleolojik delilini eleştirir, hem de kendi agnostik felsefesine ontolojik bir temel kazandırmaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Kötülük, Kötülük Sorunu, Tanrı, Teizm, Ateizm, Agnostisizm.

ABSTRACT

The problem of evil, which has a history as old as the emergence of human beings on the stage of history, has been the field of interest of many intellectuals who have been thinking about evil in every age or period. Because they could not remain indifferent to this problem, which had a profound effect on their lives, they put forward many theories about the source of the problem. This study aims to first make a philosophical investigation on the problem of evil put forward by Epicurus and then to clarify what Hume's intention was in discussing this problem by dealing with David Hume, who brought this problem back to the agenda of philosophy of religion in the 18th century. In this context, the problem was discussed in the context of theism and atheism in the first part of the study, which accept the existence of evil as a philosophical problem. In addition, it was pointed out that moral evil constitutes a problem by mentioning what types of evil are. Again in this section, the types of the problem of evil were explained, and it was emphasized that atheists made their most violent attacks on the problem of logical evil. In the philosophy of religion aimed at solving the problem of evil, some philosophers have also attempted "theodicy". In the study, the prominent ones of these theodicies were discussed, but it was emphasized that they could not offer solutions on which people from different belief segments could agree, as they are the product of the human mind.

In the second part of the study, it was argued that Hume's understanding of God, theism's criticisms of traditional God proofs, and his interpretation of the problem of evil cannot be separated from the philosopher's theory of knowledge, especially from the critique of causality. According to Hume, who is an empiricist in the theory of knowledge, it can never be known whether God exists or not. Only through faith can we talk about the existence and qualities of God. In this context, it has been argued that Hume was not an atheist but an agnostic. Hume also interprets the problem of evil in this framework.

According to him, evil is not a proof of atheism or a question of belief. Through the problem of evil, he both criticizes the traditional teleological argument of theism and tries to give an ontological basis to his agnostic philosophy.

Keywords: Evil, The Problem of Evil, God, Theism, Atheism, Agnosticism.

