

Doğal Kötülük Sorunu Bağlamında Şifa Delilinin Analizi ve Eleştirisi

Araştırma
Research

Şahin Efil

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Ed. Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslam
Düşünce Tarihi A. B. D.

Assoc. Prof., İnönü University, Faculty of Arts and Sciences, Department of
History of Turkish-Islamic Thought

Malatya, Türkiye

✉ sahin.efil@inonu.edu.tr

🌐 <https://orcid.org/0000-0001-9666-3092>

Yazar
Author

Efil, Şahin. "Doğal Kötülük Sorunu Bağlamında Şifa Delilinin Analizi ve
Eleştirisi". *Tevilat* 2/2 (2021), 257-273.

📄 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1030354>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2021-11-30

ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2021-12-24

www.tevilat.com

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bilgi
Info

Doğal Kötülük Sorunu Bağlamında Şifa Delilinin Analizi ve Eleştirisi

Şifa delili, Tanrı'nın varlığının delilleri içinde yer alan, mantıksal ve felsefi bir format içinde geliştirilen yeni bir delil formudur. Bu delilin açığa çıkmasında doğadaki ve içimizdeki şifa kaynakları ile Kur'an'da merkezinde "şifa" kavramının bulunduğu, şifa delilinin öncüllerini ve sonucunu örneklendiren ve açıklayan birçok ayetin olması etkili olmuştur. İlgili delile karşı yapılabilecek muhtemel eleştirilerin daha ziyade onun birinci ve dördüncü öncülleri ile sonucuna yönelik olması daha güçlü belirleyici bir rol oynamaktadır. Ancak bu eleştiriler, şifa delilinin gücünü sarsacak ve yapısını deformasyona uğratacak kadar güçlü değildir. Burada tartışmaya ve eleştiriye konu olan bir başka husus, sevgi, şefkat, merhamet, adalet, ilim, irade ve kudret sahibi olan, hastalandığımızda bize şifa veren bir Tanrı fikri ile yeryüzünde hemen her türden hastalık, özellikle kronik ve ölümcül hastalıklar neticesinde açığa çıkan doğal kötülüklerin varlığının nasıl açıklanabileceği sorusu ve sorunudur. Şifa deliline yönelik eleştirilerin gerisinde daha ziyade bu delilin sonucu ile doğal kötülük sorunu arasında açığa çıkan gerilimler yatmaktadır. Burada temel soru ve sorun şudur: Bir yanda şifa veren bir irade, bir yanda da kronik ve ölümcül hastalıklar söz konusudur. Böyle bir Tanrı anlayışı ile bu hastalıklar nasıl bir arada düşünülebilir ve onlar nasıl bağdaşabilir veya uzlaştırılabilir? Bu iki uç nokta arasında nasıl bir ilişki kurulabilir ve onlar arasındaki uçurumu aşmak nasıl mümkündür? Bu makalenin temel amacı, doğal kötülük sorunu bağlamında şifa deliline dair bazı analizler ve eleştiriler yapmaktır. Bu bağlamda ilgili delilin felsefi bakımdan zayıf ve güçlü yönlerini açığa çıkarmak, bu konuda derli toplu bir değerlendirme yapmaktır.

Özet

Anahtar kelimeler: Felsefe, Tanrı, Kur'an, şifa delili, teodise.

Analysis and Criticism of the Argument from Healing in the Context of the Problem of Natural Evil

Argument from healing is a new form of evidence developed in a logical and philosophical format, included in the evidences for the existence of God. The sources of healing in nature and within us and the fact that there are many verses in the Qur'an that have the concept of "healing" in their center, exemplifying and explaining the antecedents and results of the argument from healing have been effective in the emergence of this evidence. Possible criticisms of the relevant evidence are more likely to be directed at its first and fourth premises and conclusion because these premises play a more critical and more decisive role in this evidence than the others. However, these criticisms are not strong enough to undermine the strength of the argument from healing and deform its structure. Another consideration that is the subject of discussion and criticism here is that the question and problem of how can the existence of natural evils--which arise as a result of nearly all kinds of diseases on earth and especially by way of chronic and fatal diseases--be explained by the idea of a God who has love, compassion, mercy, justice, knowledge, will and power, and whose cure can heal our illness. Rather, the tensions between the result of this evidence and the problem of natural evil lie behind the criticism of the healing evidence. The main question and problem here is that on the one hand, there is a will that heals, and on the other, there are chronic and deadly diseases. With such an understanding of God, how can these diseases be considered together and how can they be reconciled or reconciled? How can these two extremes be related and how is it possible to bridge the gap between them? The main purpose of this article is to make some analyses and criticisms of the argument from healing in the context of the natural evil problem. Revealing philosophically weaknesses and strengths dimensions of the relevant evidence is to make a tidy assessment on this issue in this context.

Abstract

Keywords: Philosophy, God, Qur'an, the argument from healing, theodicy.

Giriş

İslam Felsefesi ve Din Felsefesi ile ilgilenen hemen herkesin bildiği üzere İslam ve Batı düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili klasik deliller arasında *şifa delili* adı altında bir delil yoktur. Ülkemizde bu delili ilk defa felsefi olarak formüle eden ve onun din felsefesinin standart konularından birisi olan Tanrı'nın varlığının delilleri arasında yer alması gerektiğini öneren felsefecimiz Cafer Sadık Yaran'dır.¹ Ancak biz bu delili Yaran'ın ortaya koyduğundan biraz daha farklı bir felsefi format içinde formüle ederek ele aldığımızı vurgulamalıyız. Yeni bir delil ortaya koyma çabamızda özellikle iki temel faktörün etkili olduğu söylenebilir. İlki, doğanın hemen her tarafında, hayvanlarda ve içimizde bulunan sağlık ve şifa kaynaklarıdır. Diğeri ise, Kur'an'da merkezinde *şifa* kavramının bulunduğu, şifa delilinin öncüllerini ve sonucunu örneklendiren ve açıklayan birçok ayetin olmasıdır.² Bu bağlamda en fazla dikkat çeken ayetlerden biri şudur: "Beni yaratan ve bana doğru yolu gösteren O'dur. Beni yediren, içiren O'dur. *Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur*. Benim canımı alacak, sonra beni diriltecek O'dur. Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum O'dur."³ Bu ayetlerin, özellikle hem şifa delilinin tarihsel zeminine işaret ettiği hem de mahiyeti hakkında bazı önemli bilgiler verdiği ve bu konuda birtakım ipuçlarını içinde barındırdığı için ayrı bir yeri ve önemi olduğunu düşünürüz.

İlgili delili, temelde iki açıdan veya iki alt başlık altında incelemenin, analiz etmenin ve eleştiriye tabi tutmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. İlk olarak, delil ana hatlarıyla ortaya konduktan sonra, onun bazı ateistik itirazlara cevap verme ve müminin inancını tahkim etme gibi bir potansiyele sahip olduğu, dolayısıyla delilin gücü vurgulanacaktır. İkinci olarak, delilin birinci ve dördüncü öncülleri ile sonucuna yönelik itirazlar ele alınacak, ardından da ilgili delil doğal kötülük sorunu bağlamında tartışmaya açılacaktır.

1. Şifa Delili ve Gücü

Şifa delili, daha önce *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu* adlı bir kitap çalışmasının ana bölümü olarak tarafımızdan kapsamlı bir biçimde ele alındığı için burada sadece temel konuya bir zemin ve bir basamak teşkil etmesi için bu delil hakkında ana çizgileriyle birtakım bilgiler verip ardından da bu hususta bazı eleştiri ve analizler yapmaya çalışacağız. Şifa delili yukarıda atıf yaptığımız kaynakta mantıki bir delil formatı içinde tarafımızdan şu şekilde formüle edilmiştir:

- 1- *Doğa sağlık ve şifa kaynaklarıyla doludur.*
- 2- *Doğadaki sağlık ve şifa kaynaklarının bir açıklaması olmalıdır.*
- 3- *Doğadaki sağlık ve şifa kaynakları, şifa verici bir iradeyle ya da rastlantıyla açıklanabilir.*

¹ Yaran'ın şifa delilini nasıl ele aldığını görmek için bkz. Cafer S. Yaran, "Din-Sağlık İlişkisi ve Şifa Delili", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/25 (2005), 69-74.

² Şahin Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 184.

³ Şuara, 26/78-82; Nahl, 16/68-69; Yunus, 10/57.

4- Doğadaki sağlık ve şifa kaynaklarını şifa verici bir iradeyle açıklamak rastlantıyla açıklamaktan daha makul ve daha muhtemeldir.

5- O halde, doğadaki sağlık ve şifa kaynakları şifa verici bir iradenin varlığını gerektirmektedir. O da Tanrıdır.⁴

Şifa deliline yönelik muhtemel eleştirilerin birinci ve dördüncü öncül ile sonuç üzerinden gerçekleşme olasılığı daha fazla ve daha güçlü görünmektedir. Çünkü bu öncüller diğerlerine göre daha kritik ve daha belirleyici olsa gerektir. Ancak bu durum, diğer öncülleri tamamen göz ardı edeceğimiz anlamına gelmemelidir. Şifa delilinin felsefi yapısını ve mahiyetini bilmeden bu hususta doğrudan eleştiri ve analiz yapmak bizi konunun odak noktasından uzaklaştıracaktır.

Birinci öncül: Şifa delilinin “doğa sağlık ve şifa kaynaklarıyla doludur” şeklinde ifadesini bulan birinci öncülünü kısaca açıklamak gerekirse şunlar söylenebilir: Doğanın kendisi kadar içi de şifa kaynaklarıyla doludur. Tamamlayıcı ve modern tıbbın açığa çıkardığı şifa örnekleri o kadar farklı ve yaygındır ki, onları doğanın hemen her yerinde bulmak ve gözlemlemek mümkündür. Bunlar arasında besin kaynağı olarak kullanılan yüzlerce gıda maddesi, bitki, sebze ve meyve de bulunmaktadır. Yine hayvanların ve insanların doğasında var olan *şifa gücü* bir başka dikkat çekici ve önemli örnektir. Şifa gücünü, “insanın sağlığını koruması, güçlendirmesi ve hastalandığında şifa bulabilmesi için doğuştan getirdiği, yaralanmalara, mikroplara ve hastalıklara karşı doğal bir refleks olarak harekete geçen” bir güç ve imkân şeklinde tanımlamak mümkündür.⁵ Nitekim Hipokrat, “doğamız hastalıklarımızın hekimidir” yahut “içimizdeki doğal güçler, hastalığın gerçek şifacılarıdır”⁶ derken bu güce işaret etmektedir. Bütün bunlar, şifa delilinin birinci öncülü için örnek teşkil etmekte ve onu güçlü bir biçimde desteklemektedir. Ayrıca Hipokrat, içinde yaşadığımız doğanın muazzam şifa kaynaklarıyla dolu olduğunu vurgulamaktadır.⁷

Dördüncü öncül: Genel olarak açıklama ihtiyacı, insanın teorik bilgi ihtiyacı kadar varoluşsal ihtiyacına da işaret etmektedir.⁸ Açıklama ihtiyacı, “sanıldığı kadar basit bir eylem değil, aksine uzun ve yorucu bir düşünsel çabayı gerektirir. Herhangi bir şeye açıklama getirmek, aynı zamanda o şeyi anlamlandırmak ve onun etrafında bir *anlam örgüsü* inşa etmek, yorumlamak ve onun insanla ve insanın içinde yaşadığı dünya ile anlamsal ilişkisini ortaya koymak demektir.”⁹ Bu bağlamda doğadaki sağlık ve şifa kaynaklarının, insan ve hayvanların içindeki şifa gücünün açıklaması iki şekilde yapılabilir: Bunlardan biri rastlantı, diğeri de şifa verici bir iradedir. Hemen belirtelim ki, inanan bir insan için -ister bilim adamı ve filozof, isterse sıradan bir kimse olsun- Tanrı gelişigüzel (rastgele) iş yapan bir varlık değildir. O'nun yapıp etmelerinin bir mantığı ve hikmeti vardır. Nitekim Aristo, bu hususa şöyle

⁴ Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 189.

⁵ Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 225.

⁶ Kate Kelly, *A History of Medicine: Early Civilizations*, (New York: Facts On File Inc., 2009), XIV, 109.

⁷ Lois L. Magner, *A History of Medicine*, (London&New York: Taylor & Francis Group, 2005), 95.

⁸ Cafer S. Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 43.

⁹ Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 238.

işaret etmektedir: “Bu kadar muhteşem eserin rastlantının ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı söylenemez.”¹⁰ Bu konuda Aristo gibi düşünen birçok düşünür ve bilim adamı vardır. Onlar için de bu âlemde var olan hiçbir şey rastlantıyla açıklanamadığı için hemen her şey bir tasarımın ürünüdür.¹¹ Kur’an da “Biz göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boş yere yaratmadık”¹² diyerek bu âlemde rastlantıya ve anlamsızlığa yer olmadığını altını çizer. Böylece Tanrı bu alemin savruk, başıboş ve kaotik bir biçimde yaratmamış, tam tersine onu mükemmel bir nizam içinde var etmiştir. Kısacası, sağlık ve şifa kaynaklarının, sadece doğanın belli bölgelerinde değil, bir bütün olarak onun tamamında, makro ve mikro yapısında, hayvanlarda ve insanlarda var olduğu düşünüldüğünde çevremizdeki şifa kaynaklarının ve içimizdeki şifa gücünün en makul açıklaması rastlantı olamaz.¹³

Öncüllerin Sonucu: Rastlantsal açıklamanın şifa delilinin öncüllerini örneklendiren ve sonucunu destekleyen şifa kaynaklarını açıklayabilecek bir güce sahip olduğu söylenemez. Bu durumda geriye bir diğer açıklama tarzı olan *şifa verici irade* kalmakta yahut öncüllerden böyle bir sonuç çıkmaktadır. Buna göre doğadaki sağlık ve şifa kaynakları, içimizdeki şifa gücü Şifa Verici İrade’ye işaret etmektedir. Bu açıklama, rastlantsal açıklama ile kıyaslandığında daha ikna edici, daha rasyonel, daha muhtemel ve daha etkili bir yaklaşım tarzıdır. O, en azından insanın fikrî, hissî ve tecrübi dünyasına daha çok hitap etmekte ve daha ikna edici görünmektedir. Bu nedenle, şifa kaynaklarını şifa verici bir iradeyle açıklamak sadece bir temenni ve inanç konusu değil, aynı zamanda ilmî, dinî ve felsefi sonuçların da ortaya çıkardığı ve pekiştirdiği bir yaklaşımdır. Öyle görünüyor ki, Tanrı, bir yandan, insanı en güzel şekilde yaratmak suretiyle sevgisini, şefkat ve merhametini gösterir iken, bir yandan da insan hastalandığında ona şifa vermektedir.¹⁴

Bilindiği üzere, bilim ve felsefe tarihinde ileri sürülen hemen her teze (görüş) karşı antitez gecikmeden gelmiştir. Eğer insanlık tarihi boyunca ileri sürülen görüşlere ve eleştirilere yönelik karşı eleştiriler yapılmamış olsaydı veya yapılan eleştiriler yeterince ciddiye alınmamış olsaydı, bu durumda ne insanoğlu bugünkü kültür ve medeniyet seviyesine ulaşabilirdi, ne de mevcut ilmî ve fikrî gelişmeler kaydedilebilirdi. Bu nedenle yapıcı ve nitelikli eleştiriler, ilmî, fikrî ve dinî düşüncenin gelişmesinin temel dinamiği, adeta olmazsa olmazdır. Felsefe tarihinde geliştirilen ve birçok versiyonu olan Tanrı’nın varlığına dair deliller konusunda da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Bu delillerin tamamının önemli ölçüde dinî, felsefi ve mantıki açıdan ciddiye alınabilecek birçok eleştiriye tabi tutulduğunu biliyoruz. Bu eleştiriler, Orta Çağ’dan bugüne değin söz konusu delillerin varlığını

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 984b-15.

¹¹ İbn Sina, “İnayet ve Kötülüğün İlahî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine”, (çev. haz. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 299; W. A. Dembski, “Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması”. *Tasarım: Evrenin Bilinmeyen Tarihi*. çev. Orhan Düz, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 20-21.

¹² Sâd, 38/27.

¹³ Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 243.

¹⁴ ‘Şifa Delili ve Gücü’ başlığı altında buraya kadar özet olarak verilen bilgiler, büyük ölçüde *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu* adlı eserin ikinci bölümünden yararlanılarak kullanılmıştır.

bütünüyle ortadan kaldırmamış, aksine onları beslemiş, geliştirmiş, zenginleştirmiş ve güçlendirmiştir.

Bu yüzden, tabiri caizse henüz emekleme döneminde bulunan ve yeni geliştirilmiş olan şifa delilinin eleştiriye maruz kalması hem doğal hem de gelişmesi ve güçlenmesi bakımından gereklidir. Bu yüzden, Yaran'ın dediği gibi "din felsefesi içinde ele alındığında her delilin kendisine yöneltilen ve yöneltilebilecek olan itirazlarla birlikte ele alınması kaçınılmazdır."¹⁵ Bu durum, delillere bir dinamizm ve güç kazandırdığı gibi onların güçlü ve zayıf yönlerini fark etmemize de imkân vermektedir. Ayrıca, şifa deliline karşı yapılması beklenen eleştiriler, ağırlıklı olarak birinci ve dördüncü öncül ile sonuca yönelik görünmektedir. Şimdi bu delile yöneltilmesi muhtemel olan eleştirilerin neler olabileceğini ve ilgili delilin gücünü, din felsefesine olan muhtemel katkısını, bunlara karşı verilebilecek olan felsefi cevapların ne ölçüde rasyonel ve diğerine göre daha muhtemel ve daha makul olabileceğini biraz daha yakından inceleyelim. Bir delilin güçlü ve zayıf yönlerinin açığa çıkması ancak sorular ve ciddi eleştiriler sayesinde mümkün olmaktadır.

Şifa deliline teknik anlamda *Kur'an delili* demek doğru olmamakla birlikte bu delilin adını, ilham ve gücünü önemli ölçüde Kur'an'dan aldığı söylenebilir. Zaten İslam düşünce tarihinde "İslam âlimlerinin kullandıkları bütün deliller, ortaya koydukları mantıki şekilleri nasıl olursa olsun ilham ve gücünü Kur'an'dan almaktadır."¹⁶ Ateistler, şifa delilinin Kur'anî dayanaklarını kabul etmediği için doğal olarak daha işin başında iken söz konusu delile sadece bundan dolayı da karşı çıkabilirler. Bu yüzden, onların hiçbir şekilde doğruluğuna inanmadıkları bir kitaptan hareketle ona delil getirmek ne işe yarar ne de böyle bir şey anlamlı bir çaba olur. "Peki, o zaman klasik ontolojik delile (*a priori* olarak) benzer şekilde delil getirmenin ne anlamı var?" diye bir soru sorulabilir. Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir: Şifa delilinin dayanaklarını sadece şifa kavramına ve bu kavramın içinde yer aldığı ayetlere bağlayarak açıklamaya çalışmak, ateistler için ne kadar boş ve anlamsız bir çaba ise, müminler için de o kadar anlamlı bir şeydir. Ancak hemen belirtelim ki, burada şifa delilinin sadece Kur'an'a dayandığı takdirde rasyonel ve anlamlı olabileceğini iddia etmiyoruz. Zira bu delil, Kur'an'dan ziyade dış dünyadaki bilgi ve tecrübeden hareket etmektedir. Diğer bir deyişle şifa delilinin açığa çıkmasında Kur'an önemli bir rol oynamakla birlikte dış dünyadaki sağlık ve şifa kaynakları çok daha önemlidir. Burada Tanrı'nın varlığına ilişkin bir delil geliştirmenin gerisinde sadece ateistleri ikna etmek değil, aynı zamanda ilgili delili geliştiren kimsenin ve müminlerin dinî inançlarını rasyonel bir zemine oturtturarak tahkim etme anlayışı da yatmaktadır.

Sadece inananlar için bir anlam ifade eden ve onların inanç dünyasına hitap eden, inanmayanlar için ise anlamsız olan bir delilin teorik ve pratik olarak ne işe yarayacağı ve insana katkısının ne olacağı sorulabilir. Şifa delilinin açığa çıkmasında iki temel unsurun önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bunlardan biri, Kur'an, diğeri de doğadaki şifa kaynakları, insan

¹⁵ Yaran, "Din-Sağlık İlişkisi ve Şifa Delili", 72.

¹⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 63.

ve hayvandaki şifa gücüdür. Buna göre şifa delili, bir yandan ilham ve gücünü Kur'an'dan alırken, diğer yandan da Kur'an bu delilin öncüllerini ve sonucunu örneklendirmekte ve açıklamaktadır. Bununla birlikte bu delilin öncülleri ve sonucu doğada var olan şifa kaynakları tarafından da güçlü bir biçimde desteklenmekte ve bu kaynaklara bağlı olarak açıklanmaktadır. Bu bakımdan, şifa delili, daha ziyade *aposteriori bir delildir*. Kısacası bu delil hem Kur'an'dan hem de dış dünyadan (doğa) güç ve destek alan ve bu şekilde kendini ele veren bir delildir. Bu nedenle ilgili delil, müminler kadar ateistleri de yakından ilgilendirmektedir. Bir ateist mümkün olduğu kadar önyargısız ve sağduyulu bir biçimde bu delile ve onun gerisinde yatan felsefi düşünceye dikkat kesildiği takdirde şifa delilinin ve onun dayandığı ayetlerin ve onların işaret ettiği ve dış dünyada son derece zengin ve çeşitlilik arz eden şifa kaynaklarının düşünsel ve felsefi bir anlamı ve değeri olduğunu anlayacaktır. Çünkü özellikle ileri düzeyde okumalar yapan, düşünen ve yazıp çizen insanların yapmaları gereken, nereden gelirse gelsin bir düşünceyi, önce ciddiye alıp üzerinde iyice düşünüp taşınmak, sonra gerekçeleriyle birlikte onu kabul veya reddetmektir. Böyle bir tutum içinde olmak, onurlu olduğu kadar sağduyuya da uygundur. Daha önemlisi, *hakikate açık olmak ve açıklık durumunu ölçünceye değin devam ettirmek*, felsefi tutumun da doğal bir sonucudur. Felsefede bu açıklık durumuna *philosophia* kavramıyla işaret edildiğini biliyoruz.

Şifa delilinin ateistler tarafından ciddiye alınabilecek olan asıl yönü, belki de mantıki ve felsefi bir format içinde formüle edilmesi, *a posteriori* bir çerçevede sunulmasıdır. Diğer bir deyişle şifa delili, ontolojik delil gibi salt teorik olarak ele alınan bir husus değildir. Tam tersine bu delil, birtakım kavramların zihinsel analizinden hareket etmek yerine dış dünyadaki şifa kaynaklarından ve içimizdeki şifa gücünden yola çıkmaktadır. Ancak bu durum, söz konusu delile karşı ciddi bir itirazın olmayacağı ve onun eleştiriye tabi tutulmayacağı anlamına gelmez. Burada belki delilin öncüllerine ve bu öncüllerden böyle bir sonucun felsefi ve mantıksal olarak çıkarılabileceğine itiraz edilebilir. Ya da çok daha farklı bir mantıksal çıkarımda bulunmak suretiyle Tanrı'nın varlığını değil de yokluğunu veya rastlantıyı merkeze alan bir sonuç da çıkarılabilir. Ne var ki, ortada onca şifa kaynakları ve somut örnekler var iken, böyle bir sonuca gitmek makul ve kabul edilebilir bir tutum değil, ancak bir kurgu olabilir. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Şifa delili, güçlü bir delil midir veya ne kadar güçlüdür? Ona ne ölçüde güvenebiliriz? Şifa delili, Tanrı'nın varlığına dair diğer delillerle karşılaştırıldığında biraz daha "açık ve sağduyuya" daha "yakın olan bir delildir." Çünkü o, bir taraftan "tabiatı incelememizi" ve oradaki şifa kaynaklarını fark etmemizi ve onlardan olabildiğince yararlanmamızı isterken, diğer taraftan da "gücünü tabiat kaynağından"¹⁷ ve içimizdeki şifa gücünden almaktadır. Bu delilin doğrudan insanın sağlık ve hastalığıyla ilgili olması hem onun anlaşılmasını kolaylaştırabilir hem de bu delile karşı insanların daha fazla ilgi duymasına yol açabilir. Kısacası bu delil, gücünü ve dinamizmini mantıksal çıkarımlardan ve bir takım kavramsal analizlerden

¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 74.

ziyade doğadaki sayısız diyebileceğimiz şifa kaynaklarından ve içimizdeki şifa gücünden almaktadır.

Yine de bu düşünceler, şifa delilinin felsefi gücünü ve işlevselliğini sorgulamamızı gerekli kılmaktadır. Burada sorulması gereken temel sorulardan biri şudur: Her şeyden önce, şifa delili gerçekten de ciddiye alınabilecek bir delil hüviyetine sahip midir? Felsefi açıdan, şifa delili, bir anlam ve değer ifade edebilir mi? Daha da önemlisi, onun din felsefesine veya dinî düşünceye bir katkısı var mıdır? Bu delil, her şeyden önce *a posteriori* dayanaklara sahip olduğu için güçlü görünmektedir. Dolayısıyla o, sadece teorik düzeyde kalan yahut tecrübi ve rasyonel dayanaklardan yoksun olan bir delil değil, aynı zamanda pratiğe ve tecrübeye dönük veçheleri olan bir delildir.¹⁸ Diğer bir deyişle daha önce işaret edildiği gibi, söz konusu delil, sadece doğanın belli bir bölümünde değil, büyük ölçekli ve küçük ölçekli yapıların tamamında var olan şifa kaynaklarına dayandığı için güçlü görünmektedir. Gücünü ve değerini de büyük ölçüde buradan almaktadır.

Ayrıca, şifa delili, bizi insanın sağlık ve mutluluğu “üzerinde... düşünmeye zorlamakta... düzenli, tutarlı ve... iyimser bir dünya görüşüne gitmeyi kolaylaştırmaktadır.”¹⁹ Bu dünya görüşünün gerisinde içimizdeki şifa gücü, dünyanın hemen her tarafında bulunan binlerce farklı şifa kaynakları ve bu kaynakları harekete geçirmeye çalışan mevcut tıbbın imkanları yatmaktadır. Ancak dünyada birçok hastalığın veya doğal kötülüğün varlığı dikkate alındığında şifa delilinin bize sunmaya çalıştığı bu iyimser dünya görüşüne çeşitli şekillerde karşı çıkılabilir. Buna göre ilgili delil, özellikle doğal kötülük problemi açısından bazı eleştirilere açık görünmektedir. Bir delilin çeşitli eleştirilere açık olması, ille de o delilin güçsüz olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü yapıcı olmak koşuluyla eleştiriler, bir delili zayıflatabileceği gibi eskisinden çok daha güçlü hale de getirebilir. Kaldı ki, sorgulayıcı veya eleştirel olmak, felsefenin temel karakteristiğidir. Şimdi sözü doğal kötülük sorunu bağlamında şifa delilinin çeşitli yönlerden eleştirisine ve analizine getirmek istiyoruz.

2. Doğal Kötülük Sorunu ve Şifa Delili

Nasıl ki, düşünce tarihinde ateizmin teizme yönelttiği en ciddi ve köklü eleştiriler kötülük problemi konusunda karşımıza çıkmışsa,²⁰ aynı şekilde şifa deliline yöneltilebilecek olası eleştiriler de daha çok bu noktada yoğunlaşacak gibi görünmektedir. Bu delile yöneltilen eleştiriler arasında doğal kötülük sorunuyla ilgili bu eleştirinin daha çok ciddiye alınması, dinî ve felsefi sonuçları açısından belki de tartışılmaya değer önemli eleştirilerin bu noktada yoğunlaşmasına bağlıdır. Bu yüzden, kötülük soruna dair eleştirilerin diğer eleştirilere göre tartışılmaya daha açık bir yapı arz etmesinde ve ciddiye alınmasında şaşılacak bir şey yoktur.

¹⁸ Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 186-189.

¹⁹ M. S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: TDV, 1991), 218.

²⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 147.

Felsefe tarihinde özellikle ateist düşünörlere göre bu alem genel olarak kötölüklerle doludur. Platon kötölükten kötü ruhları, Plotinus ise maddenin kendisini sorumlu tutmaktadır. Farabî, İbn Sina ve İbn Arabî gibi düşünörlere için ise kötölük arızî bir şeydir.²¹ Böylece bu filozoflar, tek Tanrı fikri ile kötölüğün makul bir açıklamasının yapılabileceğini düşünmektedirler. Kim ne söylerse söylesin bilinen bir gerçek vardır ki, o da bu alemde şu veya bu biçimde kötölük adı verilen şeyin gerçekte var olduğudur. Bu âlemdeki kötölüklerin önemli bir kısmı insanların özgür iradeleriyle yanlış tercihte bulunmalarından kaynaklanırken²², bir kısmı da insanın dışında başka faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmaktadır.²³ Din felsefesinde ilkinde *ahlâkî kötölük*, diğeri de *doğal kötölük* adının verildiğini biliyoruz. Buna göre, “insanların hiçbir sorumluluğu olmayan birçok hastalıklar ve acı çekmeler, hatta insanlar daha var olmadan önce hayvanların çektikleri acılar vardır.”²⁴ Acaba bu hastalıklar, kategorik olarak daha çok felsefe ve ilahiyatta tartışıla gelen kötölük türlerinden hangisine girmektedir? Hemen belirtelim ki, türü ne olursa olsun, bu hastalıkların genel olarak doğal kötölüğün önemli bir parçası olduğu açıktır. Zira doğal kötölük,

yangın, sel, heyelan, kasırğa, deprem, gelgit dalgası ve kıtlık gibi olayların ve kanser, cüzzam, tetanos gibi hastalıkların ve buna ilaveten körlük, sağırılık, dilsizlik, çarpık organlar ve delilik gibi birçok duygulu varlığın yaşamın tüm imkânlarından yararlanmasına engel olan sakat bırakıcı özörlere ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamına gelir.²⁵

Doğal afetler bir yana, doğal kötölüklerin önemli bir bölümünü hastalıklar ve bunların sonucunda meydana gelen acı ve ıstıraplar, en sonunda gelen ölüm teşkil etmektedir. Doğal kötölüğün nedenlerinden biri, “doğal afet denilen *doğal olaylar*”, diğeri de “doğuştan gelen veya sonradan ortaya çıkan *hastalıklar*”dır.²⁶ Kısacası doğal kötölüklerin *doğal afetler* ile çeşitli şekillerde karşımıza çıkan *hastalıklardan* oluştuğu anlaşılmaktadır. Bizi burada konumuz gereği doğal afetlerden ziyade doğal kötölüklerin bir uzantısı olan hastalıklar daha çok ilgilendirmektedir. Ancak doğal afetler de birçok insanın ve hayvanın sakatlanmasına ve çeşitli hastalıklara maruz kalmasına, dahası ölümlerine yol açması nedeniyle ikinci dereceden konumuzun ilgi alanına girmektedir.

İster doğuştan gelsin isterse sonradan ortaya çıksın hastalık *hastalık*’tır. İnsana şu veya bu biçimde acı vermekte, onu ruhsal ve bedensel olarak rahatsız ve mutsuz etmektedir. Ancak gerek doğuştan gerekse sonradan ortaya çıkan kronik ve ölümcül hastalıklar, insan için çok daha büyük bir sorun teşkil etmektedir. Bu hastalıklarda dikkat çeken husus, onların sıradan ve basit

²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 2008-210, 148-149; İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Nuri Gençosman. (İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1992), 338.

²² Alvin Plantinga, “Özgür İrade Savunması”. *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. çev. Cenan Kuvancı. (der. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 780-796.

²³ E. H. Madden & P. H. Hare, *Evil and the Concept of God*, (Illinois: Charles C. Thomas, 1986), s. 6; Cafer S. Yaran, *Tanrı İnançının Akliliği*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 126.

²⁴ Yaran, *Tanrı İnançının Akliliği*, 126.

²⁵ Madden & Hare, *Evil and the Concept of God*, s. 6’dan naklen, Cafer. S. Yaran, *Kötölük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 28.

²⁶ Yaran, *Kötölük ve Theodise*, 29.

hastalıklar olmadığı, tam tersine Covid-19 gibi bütün dünyanın yaşama tarzını ve iletişim biçimini kökten etkileyen, dünya çapında kitlesel ölümlere yol açan hastalıklarla kanser ve AIDS gibi en azından bugün için tedavileri pek mümkün olmayan kronik hastalıklar yanında, delilik, körlük, sağırlık, dilsizlik ve çarpık organlar gibi sakat bırakıcı özürler veya başka türden ciddi hastalıklar olmasıdır. Özellikle son iki hastalık türü dikkate alındığında onların en önemli özelliği, hayatı boyunca insanla birlikte varlığını sürdürmesi, ona büyük bir elem ve acı vermesi, insanın hareket özgürlüğünü ve sosyal ilişkilerini kısıtlaması veya tamamen ortadan kaldırmasıdır. Kısacası, bu hastalıkların temel karakteristiği insan hayatını altüst etmesi veya bir bütün olarak hayatı yaşanmaz hale getirmesidir. Söz konusu hastalıklar, kaçınılmaz bir biçimde ciddiye alınmayı hak eden ve üzerinde kafa yorulması gereken önemli bir kötülük sorununa dönüşmektedir.

Ateistler yeni bir delil ileri sürerek veya inanan bir kimse birinci ve dördüncü öncül ile sonucu dikkate alarak şifa deliline karşı çıkabilir. Bir ateist, *“doğa sağlık ve şifa kaynaklarıyla doludur”* şeklindeki şifa delilinin birinci öncülüne karşı *“en basitinden en karmaşığına değin doğada pek çok hastalık (doğal kötülük) vardır”* şeklinde bir itirazda bulunabilir. Geliştirilen teodiselerin hastalıkların varlığını yok sayarak ve bunların sözde problemler olduğunu iddia ederek değil, onların varlığını ve gerçekliğini kabul ederek bir çözüm önerisinde bulunmaları çok daha gerçekçi ve doğru bir yaklaşım olacaktır. Hemen belirtelim ki, ilgili problemin çözümü için, öncelikle, ateistin iddia ettiği *“doğada pek çok hastalık ve kötülük vardır”* önermesinin doğruluğunun ampirik verilere dayalı olarak araştırılması ve ortaya konması gerekir. Ardından da söz konusu itirazın felsefi olarak cevaplanması zorunludur. Özellikle doğal kötülükler ve onların doğal bir uzantısı olan ve çeşitli biçimlerde insanın karşısına çıkan hastalıklar söz konusu olduğunda *“âlemin top yekûn yapısında - ve tarihinde- ne kadar kötülüğün olduğunu bilmediğimiz”* gibi *“âlemde ortaya çıkan kötülükleri üst üste koymamız da mümkün değildir.”* Bu durumda *“topyekûn evrende gereğinden fazla kötülük var mı, yok mu, bu konuda bir şey söyleyemeyiz.”*²⁷

Doğal kötülük sorunu açısından bakıldığında insanlık tarihinin başlangıcından bugüne değin ortaya çıkmış olan hastalıkları, bunların insanlara verdiği acı ve ıstırapları tek tek sayarak ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü bir yanda, volkanik patlamalar, tsunami, sel baskını ve deprem gibi doğal felaketlerin yol açtığı yaralanma, sakat kalmalar ve ölüm, diğer yanda da insanlık tarihinin başlangıcından bugüne değin Covid-19 örneğinde olduğu gibi ağrı, acı ve ölümlere neden olan bireysel ve kitlesel hastalıklar söz konusudur. Diyelim ki, kitlesel ölümleri ve kalıcı yaralanmalarla sonuçlanan hastalıkları ve bunlara ne kadar insanın maruz kaldığını tespit ettik. Peki diğerlerini nasıl tespit edeceğiz? Dünyanın hemen her yerinde tek tek ne kadar insanın, hangi hastalıklardan muzdarip olduğunu nasıl bileceğiz? Öyle görünüyor ki, bu

²⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 152, 209. Tıpkı gül ve diken metaforunda olduğu gibi, bu alemde kötülük ve iyiliğin yan yana ve iç içe olduğu durumlar da vardır. Bunlardan biri diğerini gerektirebilir ve birbirlerini anlamlı hale getirebilir. Ne var ki, birçok hastalığın ve doğal afetin gül-diken metaforuyla açıklamasını yapmak mümkün değildir.

sorulara kesin olarak cevap vermek mümkün değildir. Bununla birlikte Kant'ın deyişi ile "insanın kaderinde hayatta hoşlanılan şeylerle karşılaştırıldığında aşırı miktarda acı bulunduğunu kabul etmek yanlıştır."²⁸ İbn Sina da "çoğunlukla ve her zaman tabiatta egemen olan... iyiliğin gerçekleşmesidir"²⁹ diyerek Kant'a eşlik etmektedir. Her iki filozof da bu konuda daha iyimser düşünmektedir.

Doğanın şifa kaynaklarıyla dolu olduğuna ilişkin öncül, bir duygu ve temenni konusu değil, içinde yaşadığımız dünyada yüzlerce canlı ve somut örneklerle desteklenebilen bir realitedir. Buna göre doğanın bizzat kendisi sağlığa ve şifaya uygun olduğu gibi oradaki bitkiler, meyve ve sebzeler de gıda ve şifa kaynağı durumundadır. Dahası, her insan ve hayvanda şifa gücünün bulunması oldukça önemlidir. Birinci öncül, gücünü teorik ve spekülatif argümanlardan ziyade bütünüyle ampirik ve bilimsel verilerden, yani doğadaki yüzlerce şifa kaynağından almaktadır. Bu bakımdan, birinci öncüle yöneltebilecek muhtemel eleştiriler, bu öncülü ve onun dayandığı argümanları zayıflatacak ya da yıkabilecek güçte değildir.

Şifa delilinin "doğadaki şifa kaynaklarını şifa verici bir iradeyle açıklamak, rastlantıyla açıklamaktan daha makul ve daha muhtemeldir." şeklindeki dördüncü öncülüne de karşı çıkılabilir. Şifa kaynaklarının doğanın sadece belli noktalarında değil, tam tersine bir bütün olarak makro ve mikro yapılara değin doğanın tüm birimlerinde ve yapısında var olduğu dikkate alındığında onların varlığını kör tesadüfe veya rastlantıya bağlamak mümkün değildir. Rastlantısal açıklama olsa olsa, çok zayıf, naif ve irrasyonel bir açıklama şekli olabilir. Eğer doğada var olan şifa kaynakları, sadece bazı bölgelerde olmuş olsaydı, belki rastlantısal açıklamayı makul ve geçerli bir açıklama biçimi olarak kabul edebilirdik. Öte yandan, insan başta olmak üzere her canlıda şifa gücünün bulunması, neredeyse bitki ve meyvelerin tamamının çeşitli hastalıklara karşı şifa kaynağı olması³⁰ gerçeğinden hareketle soracak olursak, hangi akıl ve sağduyu bütün bunları rastlantıya bağlayarak ikna olabilir ve başkalarını ikna edebilir? Dolayısıyla mevcut örnekler ve veriler, rastlantısal açıklama biçimini haklı ve meşru gösterebilecek bir yapıya, yeterliliğe ve güce sahip görünmemektedir.³¹ Kısacası "inanın bir insan için Tanrı asla rastgele (gelişigüzel) iş yapmaz, O'nun yapıp etmelerinin kendi içinde bir mantığı ve bir hikmeti vardır. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığına şu veya bu biçimde inanan bilim adamları ve filozoflara göre doğada rastlantıya yer yoktur."³²

Şifa delilinin birinci ve dördüncü öncülüne itiraz edenler veya onları ikna edici bulmayanlar, ister istemez ilgili delilin sonucuna da itiraz edeceklerdir. Ancak sözü edilen öncülleri kabul edenler, bu öncüllerin bizi ilettiği sonucu da

²⁸ Immanuel Kant, "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, çev. Muhsin Akbaş, (der. Recep Alpyağlı, İstanbul: İz Yayınları, 2011), 758.

²⁹ İbn Sina, "İnayet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine", 304.

³⁰ Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 205-219, 224-237.

³¹ Kozmik uyuşumlar, insancı ilke ve büyük patlama gibi bilimsel gelişmeler, 20. yüzyıldan itibaren olgu ve olayların nihai açıklamasının rastlantıya dayandırılmasını önemli ölçüde gözden düşürmüş ve zayıflatmıştır. Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*, (London: Simon&Schuster, 1992), 203.

³² Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 240.

kabul etmek durumundadırlar. Zira özellikle bu iki öncül sonucu belirleme noktasında daha belirleyici ve kritik bir rol oynamaktadır. Çünkü doğanın şifa kaynakları bakımından çeşitlilik arz etmesi ve zengin olması, bu kaynakların daha makul bir açıklamasını gerektirmektedir. Kur'an da benzer hususlara işaret ederek kendisine iman edenleri makul bir tutum takınmaya çağırmaktadır. Buna göre,

Kur'an, sadece kendisinin şifa verici olduğuna işaret etmiyor, aynı zamanda sebze ve meyveler, bitki ve şifalı sular gibi şifa verici kaynaklara da işaret ediyor. Bir bütün olarak bakıldığında elbette ki, doğadaki şifa kaynakları, Kur'an'ın dile getirdikleriyle sınırlı değildir. Orada bunların dışında da çeşitli türlerde yüzlerce, binlerce, belki de milyarlarca şifa verici bitki, meyve, sebze ve daha başka şifa kaynakları bulmak mümkündür.³³

Bu bilgiler ve onların işaret ettiği gerçeklik dikkate alındığında doğal kötülük problemi açısından şifa deliline yapılabilecek en ciddi itirazlardan biri şu olabilir: Şifa delili, sevgiden, merhametten, özellikle sağlık ve şifadan söz etmektedir. Oysa bu dünyada birçok hastalık ve bunların neden olduğu son derece ciddi elem ve acılar, hatta ölümler vardır. İlim, irade, kudret ve iyilik sahibi, adaletli, sevgi dolu, merhametli ve şifa verici bir Tanrı ile doğal kötülüklerin bir uzantısı olan kronik ve ölümcül hastalıkların varlığı nasıl açıklanabilir? Nasıl oluyor da Tanrı bir yandan sevgi ve merhametinin bir gereği olarak insanoğluna şifa bahşederken, diğer yandan da onlara büyük acılar ve kederler yaşatan, ölümlere yol açan pek çok kronik ve ölümcül hastalığın varlığına izin veriyor? Eğer bu soruların ve söz konusu problemin anlamlı ve ikna edici bir cevabı varsa, bu durumda nasıl bir teodise (savunma) geliştirilebilir? Bu teodisenin hem Tanrı'nın sevgisini, merhametini, adaletini ve şifa vericiliğini zedelememesi hem de O'nun kronik ve ölümcül hastalıklar başta olmak üzere çeşitli hastalıklara, onların yol açtığı ağrı ve kederlere neden izin verdiğini ikna edici bir biçimde açıklayabilmesi gerekir. Özellikle doğuştan veya sonradan açığa çıkan kronik hastalıkların Tanrı'nın nezdinde insanları ikna edecek bir açıklamasını yapmak son derece önemlidir.

Ancak hemen belirtelim ki, böyle bir teodise geliştirmenin hiç de kolay olmadığını daha işin başında iken fark etmek zor değildir. Konumuz gereği burada bizi doğal afetlerden ziyade Tanrı'nın varlığı ve şifa vericiliği ile doğal kötülüklerin önemli bir uzantısı olan hastalıkların varlığı daha çok ilgilendirmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada herhangi bir teodise geliştirme amacı gütmüyoruz. Ancak erken Hıristiyan Orta Çağ düşüncesinin önde gelen filozofu Augustinus'un kötülüğün yokluğuna ilişkin felsefi görüşü üzerinde durmak ele almaya çalıştığımız konu açısından yararlı olabilir. Ona göre,

kötü dediğimiz, iyinin yokluğundan başka bir şey midir? Sözelimi, 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 sadece artık yok olurlar. Zira bu tür bir kötü, bir töz değildir; yara ve hastalık, bir töz olarak iyi olan bedensel

³³ Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*, 249.

tözün bir eksikliğidir. Öyleyse *kötülük, bir ilinektir... sağlık denen iyiliğin yokluğudur*.³⁴

Hastalıklar, felsefe tarihinde doğal bir kötülük sorunu olarak görülmüş ve o şekilde tartışılmıştır. Augustinus için hastalık kötülüğü, sağlık ise iyiliği temsil etmektedir. Burada öne çıkan ve üzerinde durulan temel husus, sağlıktan ziyade çeşitli şekillerde açığa çıkan hastalıklardır. Bu durumda konumuz açısından hastalıklar, kötülük sorununun ana eksenini oluşturmaktadır. Ayrıca bize göre, yukarıdaki alıntıda altı çizilen hususlar, sadece tedavi edilebilir hastalıklar için geçerlidir. Ancak doğuştan veya daha sonra açığa çıkan kronik ve ölümcül hastalıklar söz konusu olduğunda onları birer *araz* olarak görmek ve açıklamak doğru değildir. Augustinus, bu tür hastalıkları dikkate almamış veya yok saymıştır. Artık insanın doğal bir parçası haline gelmiş, hayat boyunca ona hayatı zindan eden ve sonunda da insanı ölüme götüren kronik hastalıkları *araz* değil, *cevher* olarak telakki etmek bize daha doğru gelmektedir. Bu tür hastalıklar arızî (geçici) olmadığına göre onları bir araz olarak görmek, hastalığı ciddiye almamak veya onun açığa çıkardığı kötülüğü örtbas etmekle aynı kapıya çıkmaktadır. Zira hastalığı sağlığın yokluğu şeklinde tanımlamak, doğal kötülük sorununun çözümüne pratik olarak hiçbir katkı sağlamamaktadır.

John Hick ise, Augustinus'un yukarıda yer alan düşüncelerini şöyle yorumlar: Augustinus, var olan her şeyin, bozulmadığı ve kötü edilmediği sürece iyi olduğu kanısındadır. Türü ne olursa olsun, hiçbir kötülük veya hastalık, Tanrı'nın sebep olduğu bir şey değildir. Hastalık, özü ve doğası gereği iyi şeylerin yanlış gittiğini veya bozulduğunu göstermektedir. Örneğin körlük, aslında bir "şey" değildir. Burada var olan şey gözdür ve o, doğası gereği iyidir. Körlüğün kötü olması, gözün tam olarak fonksiyonunu yerine getirememesinden kaynaklanmaktadır.³⁵ Ancak nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, ortada insan hayatının doğal akışını bozan, ona ciddi bir biçimde acı ve ızdırıp veren önemli bir sorun yahut hastalık vardır. Gözleri kör olan bir kimse, olaya kesinlikle burada olduğu gibi bakmayacaktır. Diğer bir deyişle, o, körlüğün kötü olmasını gözün tam olarak fonksiyonunu yerine getirememesinden ileri geldiğini düşünerek teselli olmayacak, ister istemez bu meseleyi kötülük soruyla ilişkilendirecektir. Kimi körlükler tedavi edilebilir olduğu halde kimilerinin de yol açtığı sorunlar insanın hayat boyunca çekmek zorunda olduğu önemli bir sorun olarak varlığını devam ettirebilir. Her iki göz de görmüyor ve tedavisi mümkün değil ise, böyle bir insanın tek başına yaşayabilmesi, seyahat etmesi ve kendi doğal ihtiyaçlarının önemli bir kısmını karşılayabilmesi mümkün değildir. Bu durumda körlüğün kötü olmasının gerisinde Augustinus ve Hick'in savunduğunun aksine gözün fonksiyonunu yerine getirememesinden daha derin ve daha ciddi bir gerekçe yatmaktadır. Öyle görünüyor ki, bu filozoflar, meseleye salt teorik olarak bakmış ve olayın varoluşsal boyutunu tamamen göz ardı etmişlerdir.

³⁴ Augustinus, "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük". *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. (ed. Cafer S. Yaran&çev. Metin Yasa Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 119.

³⁵ John Hick, *Philosophy of Religion*, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1990), 42.

İster doğal afetler, isterse basit ve ileri düzeyde hastalıklar olsun, felsefe tarihinde *ruh yapma*,³⁶ *özgür irade*,³⁷ *imtihan* ve *ceza*³⁸ olmak üzere doğal kötülük sorununun tek Tanrı inancıyla ilişkisi bağlamında dört farklı teodise geliştirildiği söylenebilir. Bu teodiseleri burada tek tek ele almak ve analiz etmek bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle burada söz konusu teodiseler hakkında belli başlı hususlara kısaca işaret etmekle yetineceğiz. Buna göre, kimi insanların hayat boyu kronik ve ölümcül hastalıklara maruz kalmasının gerisinde Tanrı'nın onları ruhsal açıdan geliştirme ve terbiye etme, özgür iradelerini kullanmalarına izin verme, imtihan etme ve günahlarına karşılık ceza verme gibi nedenler yatmaktadır. "Ahlaki kötülüğün özgür irade ile doğal kötülüğün ruhsal gelişim ve terbiye ile ilişkili görülmesi, kötülüğün teizm açısından büyük bir problem olmasını önleyecek güçtedir."³⁹ Burada özgür irade ile kötülük sorunu arasında kurulan ilişki ve açıklama makul olmakla birlikte ruhsal gelişim ve terbiye, yani *ruh yapma* meselesine dair açıklama pek ikna edici değildir. Hemen her türden hastalığın açığa çıkması belki belli ölçüde ruhsal gelişim ve terbiye fikri ile açıklanabilir. Ancak özellikle yeryüzünde onca kronik ve ölümcül hastalıklar söz konusuyken böyle bir teodise anlamını önemli ölçüde yitirmektedir. Ayrıca doğal kötülüklerle ilgili *imtihan* ve birtakım *günahların cezası* olarak hastalıkların açığa çıktığına ilişkin kutsal metinlerde zaman zaman yer alan ifadeler⁴⁰ de bize sorunu tamamen çözebilecek bir güç ve imkân vermemektedir. İmtihan ve günah-ceza gibi hususlarla ilgili ayetler, olaya kısmen ışık tutmakla birlikte sorunun genel boyutlarını açıklayacak bir sonuca işaret etmemektedir. Diğer bir deyişle, tek tek bu teodiselerin her birinin veya tamamın çeşitli hastalıkların açığa çıkmasında kısmen bir rol oynuyor olsalar da gerçekte bu hususta Tanrı'nın niyetinin veya muradının tam olarak ne olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Nitekim Muhammed İkbâl, haklı olarak bu hususa şu şekilde işaret etmektedir:

³⁶ John Hick, "Ruh Yapma Teodisesi". *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. çev. Ferhat Akdemir. (der. Recep Alpyağılı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 768-779.

³⁷ Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 780-796.

³⁸ İmtihan ve ceza konusunda ikinci bölüme bk. Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1985).

³⁹ Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı*, 134.

⁴⁰ Tevrat'ta birçok ayette Tanrının emirlerine uyulmadığı takdirde insanlara işledikleri günahların cezası olarak çeşitli hastalıklara maruz bırakılacağı açıkça vurgulanmaktadır (Mez.106: 29.; Çık.5: 3.; Yer.44: 13.; Ysa.53: 5.; Yer.30: 15). Bazen Tanrı, insanların kendilerine gelmelerini ve O'na dönmelerini sağlamak için imtihan gereği olarak onlara birtakım hastalıklar verebileceğini söyler (Ysa.19: 22). Bu bağlamda "Eski Ahit, çoğu hastalığı, günahkârlara karşı Tanrının intikamı şeklinde yorumlar. Örneğin Tesniye bölümünde Tanrı kendisine itaat etmeyenleri delilik, körlük, şiddetli ateş, tümörler, çibanlar ve uyuz gibi her türlü fiziksel hastalıklarla tehdit etmektedir." (Armando R. Favazza, "The Bible: Relevant Issues for Clinicians". *Religion and Spirituality in Psychiatry*, (eds. Philippe Huguélet & Harold G. Koenig). New York&Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 44). Ancak Tanrının buyruklarına uyulduğu ve kendisinden af dilendiğinde hastalıklar iyileşebilir (Çık.15: 26.). Kısacası Tanrının öfkesi, hastalık şeklinde tezahür ederken (Say.16: 46.; Ta.21: 22.), merhameti de şifası olarak açığa çıkmaktadır. (Yas.7: 14.; Ysa.19: 22). Tevrat'taki kadar olmasa da Kur'an'da da bazen Tanrının insanı imtihan etmek ve günahların cezası için onun birtakım kötülüklerle maruz bırakıldığına işaret eden ayetler vardır. Örneğin "Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz" (Enbiya, 21/35; Bakara, 2/155).

Her ne olursa olsun, kâinata bir yandan manevî ve ahlâkî, diğer yandan da maddî ve bedenî şer ve kötülüklerle karşılaştığı bir gerçektir...*Şer izafiyetle şerri düzeltme ve gidermeye kabil kuvvetlerin varlığı bizim için bir teselli kaynağı da olamaz. Çünkü...şer bütün dehşetle ortada bulunan bir gerçektir. O halde cevaplanması gereken soru şudur: Allah'ın küllî kudreti, O'nun iyilikseverliği, sevgisi, merhameti ve şifa vericiliği "evrendeki korkunç ve bolca bulunan şer ve" doğal "kötülüklerle nasıl bağdaşabilir? ...Büyük tahribat yapan, aynı zamanda hayatı besleyen ve güçlendirip genişleten müthiş semavî kuvvetlerin tam mana ve önemini anlamamıza imkân yoktur.*⁴¹

Gerek doğal afetlerin gerekse basit ve ölümcül hastalıkların açığa çıkmasında insanoğlunun bir rolü varsa, o zaman bu kötülüklerin nedenini başka yerde değil, insanda aramak gerekir. Çünkü bu durumda doğal kötülükler, insanın özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklandığı için ahlaki kötülük sorununa dönüşmekte ve onların sorumlusu insanın kendisi olmaktadır. Nitekim bazı doğal afetlerin açığa çıkmasında insanın ahlaki kötülüğünün önemli bir rol oynadığına Tevrat, İncil ve Kur'an'da işaret edilmiştir.⁴² Ancak burada sorulması gereken soru şudur: Hangi doğal afetin ve hastalığın insanoğlunun hangi iradi tercihinden dolayı gerçekleştiğini nasıl ve nereden bileceğiz? Diğer taraftan, insanın dışında gerçekleşen ve onun dahli olmaksızın açığa çıkan kronik ve ölümcül hastalıklar söz konusu olduğunda durum farklı bir boyut kazanmaktadır. Zaten burada üzerinde durmaya çalıştığımız husus da budur.

Felsefe tarihinde doğal kötülük soruyla ilgili olarak öne sürülmüş olan ruh yapma, özgür irade, imtihan ve ceza gibi farklı teodiselerin kronik ve ölümcül hastalıklar söz konusu olduğunda bu türden kötülükler karşısında belli bir açıklama (savunma) yapma güçleri olsa da neticede onların kuşatıcı, derin ve ikna edici cevaplar üretemedikleri görülmektedir. Dolayısıyla tek Tanrı anlayışı ile bu dünyadaki doğal kötülükler arasındaki uçurumun nasıl aşılacağı veya bu hususta nasıl bir teodise geliştirileceği meselesi belirsizliğini korumaya devam etmektedir. Bu nedenle sadece şifa delili değil, aynı zamanda felsefe tarihinde açığa çıkan diğer deliller de özellikle kronik ve ölümcül hastalıklar gibi doğal kötülükler karşısında suskundur.

Sonuç

Sonuçta, şifa delili, Tanrı'nın varlığının delilleri içinde yer alan mantıksal ve felsefi bir format içinde geliştirilen yeni delillerden biridir. Onun açığa çıkmasında doğadaki ve içimizdeki şifa kaynakları ile Kur'an'da yer alan *şifa* kavramı ve bu kavramın geçtiği birçok ayet etkili olmuştur. Buna göre bu delil, ilhamını Kur'an'dan, gücünü de içimizdeki şifa gücünden ve dış dünyadaki şifa kaynaklarından almaktadır. O, klasik ontolojik delil gibi bir takım soyut kavram analizlerinden yola çıkan bir delil değil, tam tersine açık ve somut şifa kaynaklarına dayanan bir delildir. Bununla birlikte şifa deliline yönelik genel ve özel olmak üzere iki tür eleştiri olduğu söylenebilir. Burada genel eleştirilere

⁴¹ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1990), 113-115.

⁴² Aydın, *Din Felsefesi*, 151.

açık olan noktaların daha ziyade birinci ve dördüncü öncül ile onların bizi ilettiği sonuçta yoğunlaştığı söylenebilir. Özel eleştiriler ise daha çok doğal kötülükler, özellikle ölümcül ve kronik hastalıklarla ilişkili görünmektedir. Ancak bu eleştiriler genel olarak, bu delilin temel dayanaklarını yıkabilecek, onu tamamen gözden düşürebilecek yahut zayıflatacak güçte değildir. Zira şifa delili, bir yandan doğadaki şifa kaynaklarını fark etmemizi ve onlardan olabildiğince yararlanmamızı isterken, diğer yandan da gücünü tabiatın ve içimizdeki şifa gücünden almaktadır. Bu nedenle bu delil, Tanrı'nın varlığına dair diğer klasik delillere göre daha güçlü ve daha ikna edici görünmekte, daha kolay anlaşılmalıdır. Dolayısıyla hemen her kesimden insan onun gücünü ve önemini kolayca fark edebilir.

Ne var ki, şifa delilinin eleştiriye açık en kritik noktası doğal kötülükler hususunda açığa çıkmakta gibidir. Bu delile yöneltilebilecek en güçlü eleştiriler, daha ziyade bu noktada yoğunlaşabilir. Diğer eleştiriler de önemli olmakla birlikte onlar doğal kötülükler konusundaki eleştiriler kadar güçlü olmayabilir. Zira bu delilin iyi, adaletli, şifa verici, sevgi ve merhamet sahibi bir Tanrı anlayışı ile doğal kötülüklerin önemli bir parçasını teşkil eden kronik ve ölümcül hastalıkların nasıl uzlaştırılabileceğine yahut onların nasıl eşzamanlı olarak birlikte savunulabileceğine dair ikna edici ve kuşatıcı bir cevap üretmesi kolay görünmüyor. Burada temel sorun, Tanrı'nın kronik ve ölümcül hastalıklara niçin izin verdiği ve onlara maruz kalan insanların ölüncüye değin neden acı ve ızdırap dolu bir hayat yaşamak zorunda kaldıkları sorusudur. Kaldı ki, şifa delilinin böylesine önemli bir sorunu bertaraf edebilecek güçlü bir iddiası da yoktur. Bu nedenle şifa delilinin tek başına özellikle doğal kötülüklerin üstesinden gelebilecek kuşatıcı bir teodise fikrini açığa çıkarmasını beklemek, bu delile abartılı ve iddialı bir güç atfetmek, ona fazla yüklenmek demektir. Zira herhangi bir delilin öne sürdüğü iddia ne kadar güçlü olursa, bu durum ilgili delilin o kadar zayıf olduğunu göstermektedir. Ancak şifa delilinin doğal kötülüğün dışında kalan hususlarda yapılan çeşitli eleştirilere karşı makul ve ikna edici cevaplar verdiği de bir gerçektir.

Şifa delilinin de içinde olduğu delillerin her birinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan veya açıkça ortaya koymaktan ziyade onların bir *iz* veya *işaret* olarak görülmesi bize daha doğru gelmektedir. Tanrı'nın varlığını delillerle kanıtlama fikri hem çok iddialıdır hem de Kur'an'ın dile getirdiği *gayba iman* konusunu zedelemektedir. Çünkü Kur'an, bir yandan çeşitli konulara işaret ediyor, bir yandan düşünmeye çağırıyor, bir yandan da gayba iman edilmesini istiyor. Oysa bu delillerin bir *işaret* olarak yorumlanması, bu sorunları ortadan kaldırdığı gibi onları daha mütevazı ve daha makul hale getirmektedir. Şifa delili, bizi kesin olarak Tanrı'nın varlığına götürebilecek bir delil olmaktan ziyade O'nun izini doğadaki ve içimizdeki şifa kaynaklarından hareketle sürebileceğimiz bir *izlek* (işaret) olabilir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aydın, M. S. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV, 1991.
- Aydın, M. S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Augustinus, "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük". çev. Metin Yasa. *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. (ed. C. S. Yaran). Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'da Şer Problemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1985.
- Davies, Paul. *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*. London: Simon&Schuster, 1992.
- Dembski, W. A. "Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması". *Tasarım: Evrenin Bilinmeyen Tarihi*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Efil, Ş. *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Favazza, Armando R. "The Bible: Relevant Issues for Clinicians". *Religion and Spirituality in Psychiatry*, (eds. Philippe Huguélet & Harold G. Koenig). New York&Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 31-47.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1990.
- Hick, John. "Ruh Yapma Teodisesi". *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. çev. Ferhat Akdemir. (der. Recep Alpyağılı). İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kant, Immanuel. "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine". *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. çev. Muhsin Akbaş, (der. Recep Alpyağılı), İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Kelly, K. A. *A History of Medicine: Early Civilizations*, New York: Facts On File Inc., 2009.
- Madden, E. H. & Hare, P. H. *Evil and the Concept of God*. Illinois: Charles C. Thomas, 1986.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Nuri Gençosman. İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1992.
- İbn Sina. "İnayet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine". (çev. haz. Mahmut Kaya). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- İkbal, M. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1990.
- Magner, L. L. *A History of Medicine*. London&New York: Taylor & Francis Group, 2005.
- Plantinga, Alvin. "Özgür İrade Savunması". *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. çev. Cenan Kuvancı. (der. Recep Alpyağılı). İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Yaran, C. S. *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Yaran, C. S. *Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Yaran, C. S. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yaran, C. S. "Din-Sağlık İlişkisi ve Şifa Delili". *EKEV Akademi Dergisi*. 9/25 (2005), 53-74.

