



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 501-526

**KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ YENİDEN KONUMLANDIRMA: GÜNCEL BİR TARTIŞMANIN**  
**ANALİZİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Relocating the Problem of Evil: Analysis and Evaluation of A Current Discussion**

**Elif Nur ERKAN BALCI**

Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi,  
[elifnurerknbalci@gmail.com](mailto:elifnurerknbalci@gmail.com), ORCID: 0000-0002-8993-3522.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	13.08.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	21.09.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	501-526

**Atıf / Cite as:** Erkan Balcı, Elif Nur. “Kötülük Problemini Yeniden Konumlandırma: Güncel Bir Tartışmanın Analizi Ve Değerlendirilmesi” (Relocating the Problem of Evil: Analysis and Evaluation of A Current Discussion). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 501-526. DOI: 10.17859/pauifd.1161524.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 501-526*

## **KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ YENİDEN KONUMLANDIRMA: GÜNCEL BİR TARTIŞMANIN ANALİZİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ\***

**Elif Nur ERKAN BALCI\*\***

### **Öz**

Çağdaş din felsefesinde kötülük problemini tartışmada hakim olan mantıksal veya delişsel kötülük problemi Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birbiriyle tutarsız olduğunu savunmaktadırlar. Plantinga'nın özgür irade savunusu mantıksal kötülük argümanının tezlerini çürüterek kötülük probleminin teizm açısından mantıksal bir tutarsızlığa sebep olmadığını göstermeye çalışmıştır. Kötülük probleminin bilinen bu tartışma seyri ateist filozof James Sterba'nın *İyi Bir Tanrı Mantıksal Olarak Mümkün mü?* (2019) başlıklı kitabında yeniden analiz edilir. Sterba bu eserinde Plantinga'nın özgür irade savunusunun kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının mantıken uyumunu gösteremediğini iddia eder. Sterba'ya göre, kötülüğün özellikle korkunç kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı ahlaki bir mantıkla gerekçelendirilemez. Sterba bunu göstermek için teizmin klasik kötülük problemi argümanlarını ele alır ve hiç birinin Tanrı'ya ahlaki açıdan haklı kılamayacağını ileri sürer. Sterba söz konusu argümanlarını geniş bir felsefi tartışmanın konusu kılmak amacıyla *Religions* dergisinde özel bir sayı hazırlayarak kendi argümanlarının teistlerce çürütülmesini ister. Bir grup çağdaş din felsefecisi söz konusu sayıda Sterba'ya cevap verir. Bu çalışmada Sterba'nın ahlaki kötülük argümanı ve teizme yönelik eleştirileri incelenecek ve bahsedilen dergide kendisine verilen cevaplar sınıflandırılıp analiz edilecektir. Son olarak da bu cevaplara yönelik genel bir değerlendirme yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, Kötülük Problemi, Mantıksal Kötülük Problemi, Tanrı, James Sterba.

### **Relocating the Problem of Evil: Analysis and Evaluation of A Current Discussion**

#### **Abstract**

The logical or evidential problem of evil, which dominates the discussion of the problem of evil in the contemporary philosophy of religion, argues that the existence of God and evil are inconsistent. Plantinga's free will defense refuted the arguments of the logical evil argument and showed that the problem of evil does not cause a logical inconsistency in terms of theism. This familiar course of discussion of the problem of evil is reanalyzed in atheist philosopher James Sterba's book, *Is a Good God Logically Possible* (2019). In this work, Sterba argues that Plantinga's free will defense fails to show the logical compatibility of evil's existence with God's existence. According to Sterba, the existence of evil, especially terrible evil, and the existence of God cannot be morally justified. To illustrate this, Sterba takes theism's classical arguments for the problem of evil and argues that none of them can morally justify God. In order to make his arguments the subject of a broad philosophical discussion, Sterba makes a special issue in the journal *Religions*, asking for his arguments to be refuted by theists. A group of contemporary philosophers of religion responds to Sterba on the issue in question.

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, elifnurerkanbalci@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8993-3522.

In this study, Sterba's moral evil argument and his criticisms of theism will be examined, and the answers given to him in the journal will be classified and analyzed. Finally, a general evaluation will be made of these answers.

**Keywords:** Morality, Problem of Evil, Logical Problem of Evil, God, James Sterba.

### Structured Abstract

In this study, we are interested in the theses of James Sterba's book *Is a Good God Logically Possible?* and the analysis of different theistic answers. Sterba redesigns the discussion from a moral perspective, different from the logical and evidential bifurcation of the problem of evil known in the contemporary philosophy of religion for a long time. Sterba points out that contemporary philosophy; especially Plantinga's free will defense does not approach the problem of evil with a moral perspective but an epistemological perspective. In contrast, the problem of evil is moral but not epistemic. The question of the moral problem of evil is: Can evil and the existence of God be morally justified? Sterba's answer is a clear no. Sterba focuses on the terrible evils. His main criticism is that a Plantingian defense of free will is morally invalid given the amount and degree of evil in the world. Sterba also analyses other theistic arguments on the problem of evil, such as soul-making theodicy, skeptical theism, and thinking God is not a moral agent. For Sterba, all these arguments cannot morally justify why God allows terrible evils in the world. They all function as ending up violating fundamental human rights. The existence of a terrible evil that violates significant human freedoms cannot be morally justified in any way. While a just state strives to guarantee these rights, why does not a good and just God try to prevent the usurpation of human rights by terrible evils? Sterba makes the arguments in his book the subject of extensive discussion and invites a group of philosophers of religion to respond to his argument by preparing a special issue in Religions titled "Is the God of Traditional Theism Logically Compatible with All Evil in the World?" This study classifies the most striking counter-arguments to Sterba's argument into five groups. These arguments are "moral kindergarten," "collective freedom," skeptical theism, thinking God is not a moral agent and the limited power of God. When we generally evaluate these arguments, the moral kindergarten argument, a free will defense, comes to the fore. However, the main weaknesses of the arguments are that they do not explain what kind of god-human relationship they rely upon. In our opinion, such an explanation is a fundamental issue in the moral justification of any evil argument. Sterba's effort is crucial in bringing the discussion of the problem of evil as a moral problem to the agenda of the contemporary philosophy of religion. With this study, the main expectation is that the arguments based on moral justification for solving the problem of evil will also be on the agenda of Muslim religious philosophers. The weakness of the counter-responses we have classified in this study can be eliminated from Islamic thought, which establishes a solid and rational moral relationship between God and human beings.

### GİRİŞ

Tanrı varsa niçin kötülük var? sorusu kökleri antik Yunan'da<sup>1</sup> olmasıyla birlikte felsefi bir problem olarak daha çok modern felsefenin tartışma konusudur. David Hume'un kendi çağında sorduğu şu soru hala tartışmanın başlangıç sorusunu oluşturur: "Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse o güçsüzdür. Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse o iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12.

<sup>2</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209.

Soru temelde teolojik bir soru olmasına rağmen ahlak, metafizik, epistemoloji ve estetiği de ilgilendiren oldukça geniş bir perspektife sahiptir. Sorunun cevaplanmasında hangi kaynağın kullanılacağı nasıl bir dünya tasavvur ediyor oluşumuzla yakından ilgilidir. Çağdaş analitik din felsefesinin dünyayı anlamlandırmada epistemolojik bir lense sahip oluşu kötülük probleminin modern felsefedeki gibi epistemik bir problem olarak anlaşılmasına bir devamlılık sağlamıştır.<sup>3</sup> Kötülük probleminin epistemolojik bir problem olarak ele alınmasında iki teori öne çıkar. Birincisi mantıksal kötülük argümanı ya da diğer ifadeyle modal mantığın kullanıldığı kötülük argümanları, diğeri de delilsel (evidential) kötülük argümanlarıdır.<sup>4</sup> Her iki argüman kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının epistemik tartışmasına odaklanmıştır. Mantıksal kötülük problemi *a priori* ve tümdengelimli bir argüman yapısına sahiptir. Bu argüman iyi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün genel olarak varlığının ya da belirli tür ve miktarda kötülüğün varlığının birbiriyle mantıksal bir tutarsızlık içerisinde olduğunu göstermeye çalışır.<sup>5</sup> Çağdaş felsefede mantıksal kötülük argümanına en önemli katkı iki analitik din felsefecisinden gelir. Sorunu din felsefesinin gündemine taşıyan ateist filozof John Mackie kötülüğün ve Tanrı'nın varlığına yönelik ilk mantıksal argümanı şöyle ortaya koyar:

“En basit haliyle sorun şudur: 1. Tanrı her şeye kadirdir 2. Tanrı tamamen iyidir. 3. Yine de kötülük var. Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi görünüyor, öyle ki bunlardan herhangi ikisi doğru olsaydı üçüncüsü yanlış olurdu. Ama aynı zamanda üçü de çoğu teolojik düşüncenin temel unsurlarıdır; ilahiyatçı, öyle görünüyor ki .... tutarlı bir şekilde bu üç önermeye bağlı kalamaz.”<sup>6</sup>

Teist Alvin Plantinga ise aynı epistemik mantığa başvurarak bir “Özgür İrade Savunusu” geliştirir. O, burada kötülük probleminin mantıksal açıdan bir tutarsızlık içermediğini Mackie'yi de ikna edici bir şekilde cevaplamıştır.<sup>7</sup>

Plantinga'nın mantıksal kötülük argümanındaki başarısı sonrasında ateistler delilsel kötülük problemi geliştirmeye odaklanmışlardır. Delilsel kötülük problemi *a posteriori* ve kanıtlayıcı olmayan bir argüman yapısına sahiptir. Bu argümanda Tanrı'nın yaratabileceği mümkün dünyaların en iyisinin en az miktarda kötülük içeren bir dünya olması gerektiği iddia edilir. Burada odaklanılan şey, kötülüğün gereksizliği ya da iyiye nazaran fazlalığıdır. Bu açıdan delilsel kötülük argümanına

<sup>3</sup> Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 15-16.

<sup>4</sup> Delilsel kötülük argümanı için bk. İsmail Şimşek, “William L. Rowe ve ‘Kötülüğün Anlamsızlığı’”, *Journal of International Social Research* 11/55 (2018).

<sup>5</sup> Michael L. Peterson, “Recent Work on the Problem of Evil”, *American Philosophical Quarterly* 20/ 4 (1983), 321.

<sup>6</sup> John. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind* 64/254 (April 1955), 200-201.

<sup>7</sup> Bk. John L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 154. Önde gelen ateistlerden William Rowe da aynı sonuca ikna olmuştur. Bk. William Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16/4 (October 1979), 335.

göre “yaratılmış olan bu dünya göz önüne alındığında... Tanrı'nın var olduğu inancından ziyade var olmadığı inancı akla daha makul gözükmektedir.”<sup>8</sup>

Çağdaş ateist ahlak ve siyaset filozofu James P. Sterba 2019'da yayınladığı *İyi Bir Tanrı Mantıksal Olarak Mümkün mü?* başlığını taşıyan kitabında kötülük probleminin epistemolojinin değil ahlakın bir konusu olduğunu<sup>9</sup> dolayısıyla ne mantıksal ne de delilsel kötülük problemi argümanlarının konuyu çözmeye işe yarayacağını ileri sürer. Sterba, Plantinga'nın tezinin başarısız bir savunuyu olduğunu ve Mackie'nin sorduğu sorunun ahlaki açıdan hala cevaplanmamış olduğu iddiasına sahiptir. Kötülük probleminde çağdaş felsefenin kazanımlarını yadsımayan Sterba'ya göre teizmin epistemik akıl yürütmesiyle şekillenmiş mantıksal ve delilsel kötülük problemi argümanları problemi çözmek yerine sadece epistemolojik olarak yeniden ifade etmeye hizmet etmişlerdir. Sterba ahlak felsefesinin konuya dahil edilerek ahlaki bir akıl yürütmenin kötülük problemini düşünmede yeni bir serüven olacağını ve bu serüvenin hem teistler hem de ateistler açısından sorgusuz sualsiz kabul edilebilecek bir çözümü amaçlayacağını söyler. Mantıksal veya delilsel kötülük argümanında yer almayan, ahlaksal kötülük probleminin sorduğu soru şudur: Kötülük ve Tanrı'nın varlığı ahlaki açıdan gerekçelendirilebilir mi?<sup>10</sup> Ya da dünyadaki mevcut kötülüğün miktarı ve derecesi iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığı ile ahlaki açıdan gerekçelendirilebilir mi? Sterba kitabında bu sorulara net bir şekilde hayır cevabını verir. Sterba bu sorunun önemini “hiç bir şey çağdaş din felsefesinin geleceğinde bundan daha önemli olamaz”<sup>11</sup> şeklinde ortaya koyar. Ona göre Tanrı ile kötülüğün varlığı ahlaki açıdan gerekçelendirilemezdir.

Söz konusu eseriyle Sterba problemi sadece yeniden tartışmaya açmakla kalmaz aynı zamanda çağdaş din felsefesi tarihinde örneği az bulunacak bir girişimi de başarır. O, kitabında ortaya koyduğu iddiaları geniş bir tartışmanın konusu kılmak amacıyla *Religions* dergisinde 2021 yılında “Geleneksel Teizmin Tanrısı Mantıksal Olarak Dünyadaki Tüm Kötülüklerle Uyumlu mu?” başlıklı özel bir sayı hazırlayarak, kitabındaki argümanlarına cevap vermek için aralarında William Hasker'in de bulunduğu bir grup din felsefecisini davet eder.<sup>12</sup> Sterba bu girişimi ile konunun teizm

<sup>8</sup> Peterson, “Recent Work on the Problem of Evil”, s. 324. Ayrıca bk. Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 55-56.

<sup>9</sup> Kötülük probleminin aynı zamanda etik bir problem olması yeni bir durum değildir. Nitekim modern felsefede Rousseau'dan Arendt'e kadar kötülük bir ahlak problemi olarak işlenir. Bk. Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, 19. Sterba'nın buradaki yeniliği, problemin çözümünde epistemik mantıksal akıl yürütmenin yerine ahlaki bir akıl yürütmenin kullanılmasını önermesidir.

<sup>10</sup> James P. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 5.

<sup>11</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?* 7. Sterba eskiden bir teist olduğunu ancak kötülük problemini çalışmaya başlayınca ateizmi tercih ettiğini ve kitabındaki argümanını yere serecek teist bir argümanla karşılaşırsa yeniden teist olacağını ilan eder. Bu bağlamda Sterba'nın eseri sadece felsefi değil kişisel hayatında da somut bir karşılık bulan/bulacak bir merakın da ürünüdür. Bk. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?* 191-192.

<sup>12</sup> Bu makaleyi yazdığım sırada Sterba yine aynı dergide “Şimdi Mantıksal Bir Kötülük Argümanımız Var mı?” başlıklı ikinci bir özel sayı davetini yayınlayarak bu sefer

açısından tartışılmasına önemli bir katkı sağlar. Öyle ki tartışmaya katılan on altı çağdaş din felsefecisi hem Plantinga'nın özgür irade savunusunu hem de din felsefesinde önceden bilinen teizmin kötülük problemiyle ilgili argümanlarını yeniden gözden geçirir ve ahlaki bir içerikle günceller. Bu önemin altını çizerek bu çalışmanın amacı, öncelikle Sterba'nın yeni ahlaksal kötülük argümanını ortaya koymak ve bu argümanlara yönelik teist felsefecilerin güncel cevaplarını beş gruba ayırarak analiz etmektir. Ardında da bir değerlendirme yapılarak söz konusu güncel cevapların bugün teistik felsefeye ne derece katkı sunuyor olduğu ve gelecekte teizmin konuyla ilgili hangi cevaplarını güçlendirmesi gerektiğine yer verilecektir.

### 1. Sterba'nın Ahlaksal Kötülük Argümanı

Sterba'nın argümanı kötülüğün varlığından Tanrı'nın var olmadığına ilerleyen tamamen Mackieci tümdengelsel bir argümandır. O, Mackie'nin sorusunu şöyle revize eder: "Mutlak iyi ve aynı zamanda mutlak kadir olarak varsayılan Tanrı *dünyadaki kötülüğün derecesi ve miktarı göz önüne alındığında*<sup>13</sup> mantıksal olarak mümkün müdür?"<sup>14</sup> Sterba bu sorunun ahlaki bir akıl yürütmeye cevaplanmasını ister. Teistik felsefenin buna yönelik tüm cevapları kötülüğün varlığının epistemik gerekçelendirilmesine yöneliktir. Söz konusu gerekçelerin çağdaş felsefede en güçlüsü Plantinga'nın özgür irade savunusudur. Şimdi bu savunuyu Sterba'nın ahlaken nasıl "geçersiz" kılmış olduğunu ortaya koyalım.

#### 1.1. Özgür İrade Argümanının Ahlaken Geçersizliği

Plantinga'nın aşağıdaki ifadeleri onun Mackie'nin mantıksal kötülük argümanına cevaben yazdığı "özgür irade savunusu" argümanının odak noktasıdır:

"Önemli ölçüde özgür [significantly free] (ve kötü eylemlerden daha fazla iyi eylemleri özgürce gerçekleştiren) varlıkları içeren bir dünya, hiçbir özgür yaratık içermeyen bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir, ancak onların sadece doğru olanı yapmalarına sebep olamaz veya onları belirleyemez. Çünkü eğer bunu yaparsa, o zaman insanlar önemli ölçüde özgür sayılmazlar... Ahlaki iyiliğe kabiliyetli yaratıklar yaratmak, Tanrı'nın aynı zamanda ahlaki kötülüğe kabiliyetli yaratıklar yaratmasına bağlıdır... Ancak, özgür varlıkların bazen kötü eylemde bulunması gerçeği, ne Tanrı'nın her şeye gücü yetmesine ne de O'nun iyiliğine karşıt sayılmaz; çünkü Tanrı ahlaki kötülüğün ortaya çıkmasını ancak ahlaki iyilik olasılığını ortadan kaldırarak önleyebilirdi... Özgür İrade Savunmasının özü, Tanrı'nın ahlaki iyiliği (veya bu dünyanın içerdiği kadar ahlaki iyiliği) içeren bir evreni, aynı zamanda ahlaki kötülüğü de içeren bir evren yaratmadan yaratamayacağı iddiasıdır."<sup>15</sup>...

---

yaklaşık 46 din felsefecisini kitabındaki argümanlarına karşı çıkmak için davet etti. Söz konusu sayı aynı derginin 2022 yılının sonlarında tamamlanacaktır. Ben de bu sayıya davet edilerek Sterba'nın argümanlarına karşı bir argümanla cevap verdim. Bk. Balcı, Elif Nur, "A Modified Free-Will Defense: A Structural and Theistic Free-Will Defense as a Response to James Sterba", *Religions* 13/ 8 (2022).

<sup>13</sup> İtalik bana ait.

<sup>14</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 1.

<sup>15</sup> Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing PAUİFD, 9 (2) 2022

“Bu durumda bir özgür irade savunucusu önemli ölçüde özgürlüğün imkanının söz konusu özgürlüğe sahip varlıkların kötülük yapma potansiyellerini de mantıksal olarak varsaymak zorunda olduğunu söyleyecektir.”<sup>16</sup>

Burada Sterba Plantinga'nın “önemli ölçüde özgür olmak” ifadesini tartışmanın merkezine çeker. Öncelikle Plantinga'nın önemli özgürlükten anladığı şeyi burada ifade etmeye ihtiyaç vardır. Plantinga açısından kişinin önemli derece özgür olması onun herhangi bir ahlaki seçimde bulunabilmesi demektir. Bu durumda yalan söylemek, askere gitmeyi reddetmek gibi ahlaki tercihlerle ilgili olan eylemler ya da tutumlar Plantinga açısından ahlakla ilgili eylemlerdir ve bu konuda tercihte bulunabilen insan önemli ölçüde özgür demektir. Buna karşılık örneğin kahvaltıda ne yiyeceğimize dair seçimimiz ahlaki bir seçim olmadığı için kişinin önemli özgürlüğü ile ilişkisizdir.<sup>17</sup>

Sterba ise burada önemli özgürlükler (significant freedoms) ve önemsiz özgürlükler (additional freedoms) arasında farklı ve dikkat çekici bir ayrım yapar. Sterba'ya göre önemsiz özgürlükler kötülük problemini oluşturmazlar. Çünkü onlar sıradan kötülüklerle sebep olurlar ve bu nedenle Tanrı'nın bazı ahlaki iyilerin varlığı için bazı sıradan ahlaki kötülüklerin varlığına izin vermesi anlaşılabilir. Ancak Sterba'ya göre, burada problemi oluşturan kötülük, diğer ifadeyle korkunç kötülükler (horrible evils) önemli özgürlüklerle ilişkilidir. Plantinga'dan farklı ve daha sınırlayıcı olarak Sterba, önemli özgürlükleri kişinin herhangi bir ahlaki tercihiyle ilgili olarak anlamaz. Önemli özgürlükler kişinin kendisi için hayati olan tüm yaşamsal gereksinimlerini karşılayabilmesinde herhangi bir engelle karşılaşmaması anlamında hayati önemdeki özgürlükleridir. Bu durumda bireyin temel haklarına sahip olması onun için önemli özgürlük sınıfındadır. Bu özgürlüklerin ihlal edilmesi ise önemli insan özgürlüğünün gasp edilmesi demektir. Örneğin birinin herhangi bir saldırıya, tecavüze uğramaması, kaçırılmaması, yaşamını tehdit edecek durumlara maruz kalmaması onun önemli özgürlükleriyle ilgilidir.<sup>18</sup> Bu durumda Sterba'nın önemli özgürlükten anladığı şey hukuku da ilgilendiren hayati haklarla ilgili oldukça spesifik ve negatif bir özgürlük anlayışı iken Plantinga'nın önemli özgürlüğü basitçe tüm ahlaki tercih ve eylemde bulunma özgürlüğü ile ilişkili geniş, genel ve pozitif bir özgürlüktür.

---

Company, 1977), 30-31. Plantinga'ya göre kötülük problemini kullanarak teizmi reddetmek isteyen ateistler artık kötülüğün ve Tanrı'nın birlikte var oluşunun mantıksal olarak imkansız olduğu tezinden vazgeçmelidirler. Bunun yerine kötülük örneklerine veya miktarına bakarak Tanrı'nın var olmasının olası veya imkansız olduğu tezini ilerletmelidirler. Bk. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 59. Plantinga'nın işaret ettiği bu alternatif argüman yukarıda işaret ettiğimiz “delilsel kötülük problemi” argümanıdır. Nitekim, yine analitik filozoflardan William Rowe, Stephen Wykstra, Paul Draper vb. kötülük problemini bu zemin üzerinde mantıksal olarak ele almaya devam etmişlerdir.

<sup>16</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 44.

<sup>17</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 30.

<sup>18</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 11,14.

Sterba'nın önemli özgürlükler konusunda Plantinga'nın dahil etmediği bu hak perspektifini kötülük problemi tartışmasına dahil etmesi onun Plantinga'nın özgür irade savunusu, eleştirisinin çıkış noktasıdır. Bu durumda Sterba önemli özgür irade savunusu yaşamsal haklar perspektifini özgürlük konusuna dahil ettiğinden dolayı mantıksal değil etik perspektifli bir savunudur. Sterba argümanını şöyle ifade eder: "Tanrı kişinin önemli özgürlüğünün ihlaliyle sonuçlanan korkunç kötülükleri niçin engellememektedir?"<sup>19</sup> Diğer bir ifadeyle Plantingacı bir özgür irade savunusu kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının insanın özgür iradesiyle mantıksal olarak uyumlu olduğu düşüncesi üzerine inşa edilir. Buna karşılık Sterba'nın önemli özgürlüklerin korunması bağlamında geliştirdiği etik argüman, korkunç kötülükler<sup>20</sup> olarak nitelenebilecek, kişinin önemli özgürlük ihlallerine, dolayısıyla insani hak gasplarına izin verilmesinin Tanrı'nın varlığı ile ahlaken uyumlu olmayışı üzerine kurulur.

Önemli özgürlüklerin ihlaline sebep olan korkunç kötülüklerin iyi ve kadir-i mutlak bir Tanrı ile ahlaken uyumsuz oluşunu Sterba, adil bir devlet ile adil bir Tanrı arasında kurduğu bir-analojiyle daha da netleştirir. Buna göre adil bir devlet, vatandaşlarının temel haklarını koruma adına bazı vatandaşlarının özgürlüklerine müdahale eder. Adil bir devletin kanunları, vatandaşlarının olası bir saldırıdan korunma özgürlüğünü garanti altına almak için dizayn edilmişlerdir. Eğer saldırı gerçekleşirse bu durumda devlet saldırganın eylemini uygun bir karşılıkla sınırlar. Bu tarz kısıtlayıcı kanunlar, vatandaşlar tarafından hiçbir zaman saldırganın özgürlüğüne müdahale olarak anlaşılmaz. Adil bir devletin buradaki konumu, özgürlüğün ahlaken kabul edilemez dağılımını önlemektir. Yani adil bir devlet herkese eşit şekilde özgürlük vermek şeklinde değil, gerektiğinde bazı kişilerin özgürlüklerinin kısıtlanması anlamında bir özgürlük dağıtımı yapar.<sup>21</sup> Sterba burada şunun altını çizer: "potansiyel kurbanların özgürlüğü lehine, potansiyel saldırganların özgürlüklerini kısıtlama pratiği, adaletli olmaya büyük önem veren toplumların karakteristiğidir."<sup>22</sup>

Tanrı en azından adil bir devlet kadar niçin kurbanların önemli özgürlüklerinin kaybına mal olan kötülükleri önlememektedir? Sterba burada, en azından Tanrı'nın söz konusu eylemi tamamen önlemese bile kısmen önlemesi gerektiğini vurgular. Örneğin bir çocuğun kaçırılması olayında, Tanrı olayın gerçekleşmesini tamamen önlemek yerine en azından çocuğu kaçıran kişinin arabasının lastiğini patlatıp çocuğun kurtarılabilmesi için zaman kazandıramaz mı? Bu şekilde Tanrı, saldırganın önemli olmayan özgürlüğünü çocuğun önemli özgürlüğünü garanti altına almak için

<sup>19</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 20.

<sup>20</sup> Korkunç kötülükler şeklinde kötülüğün miktarı ve derecesine dair bir açıklama Plantinga'nın savunusunda yer almaz. Çünkü Plantinga kötülüğün miktarını ölçecek herhangi bir yolun olmadığı kanaatindedir. Plantinga ayrıca "Tanrı'nın daha az kötülük içeren bir dünya yaratması gerekirdi" eleştirisine de mevcut dünyanın daha fazla kötülük içerdiği düşüncesinin apaçık olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Bk. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 55.

<sup>21</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 13.

<sup>22</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 14.



kısıtlayarak, ahlaken adil bir özgür irade dağıtımı yapabilir. Ancak Tanrı bu yolu tercih etmemektedir.<sup>23</sup> Sterba bunu şöyle ifade eder:

“Açıktır ki dünyadaki çok çeşitli vakalarla ilgili olarak, Tanrı, ahlaki olarak kurbanların önemli özgürlüklerini, saldırganın ahlaki olarak kullanma hakkı olmadığı özgürlüğünü kısıtlayarak güvence altına almayı seçmemiştir. Sonuç olarak, Tanrı’nın farklı şekilde davrandığında önleyebileceği önemli ahlaki kötülükler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, eğer Tanrı bu tür ahlaki kötülüklere izin vermekte haklıysa, bunun özgür irade savunusundan daha farklı gerekçelere dayanması gerekir.”<sup>24</sup>

Sterba açısından, Tanrı’nın mevcut özgür irade dağıtımı, önemli özgürlüklerin yok edilmesine sebep olduğu için kötülük probleminde özgür irade savunusu ahlaken savunulamazdır. Ancak burada Plantinga’nın özgür irade savunmasının özellikle Mackie’nin ileri sürmüş olduğu mantıksal tutarsızlık eleştirisine yönelik olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla Plantinga, Sterba’nın sorduğu tarzdaki sorulara cevap vermeyi hedeflememiştir. Bu durumda Sterba’nın eleştirisi Plantinga’nın kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığının mantıksal uyumunu ortaya koymasından çok, onun özgür iradeyle olan ilişkisi üzerinedir. O, özgür iradeyi hakla ilgili bir zeminden bağımsız anlamaz. Bu nedenle Plantinga’nın özgür irade anlayışına hak perspektifini yerleştirdiğinde, özgür irade savunusunun ahlaken geçersiz olduğunu söyler. Bu bağlamda Sterba açısından “kötülüğü ne geçmişte ne de şimdi gerekçelendirebilecek bir özgür irade savunusu olamaz.”<sup>25</sup>

Çağdaş teist felsefenin kötülük problemini gerekçelendirmede kullandığı tek açıklama alanı elbette özgür irade savunusu değildir. Sterba, kitabında başka hangi ahlaki gerekçelerle kötülük probleminin mantıksal olarak çözülemez olduğuna teistik felsefenin bilinen diğer argümanlarını inceleyerek cevap verir. Şimdi Sterba’nın başvurduğu bu argümanları temel karakteriyle ortaya koyalım.

## 1.2. Araçsal Kötülük Argümanının Ahlaken Geçersizliği

Özgür irade savunusundan farklı olarak, teistik açıklamalarda karşımıza çıkan hikmet, imtihan, cennet, ruh-yapma gibi Tanrı’nın iyi bir amaç uğruna kötülüğe izin verdiği<sup>26</sup> gerekçeleri, ahlaki gerekçeler olarak anlaşılabilir. Sterba bu tarz bir

<sup>23</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 20-23.

<sup>24</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 23-24.

<sup>25</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 24.

<sup>26</sup> Sterba burada Tanrı’nın kötülüğe izin vermesi ile onu yapması arasında bir fark olduğu şeklinde olası bir itirazın farkındadır. Elbette normal koşullarda bir kötülüğü yapmak ona izin vermekten daha kötüdür. Ancak korkunç kötülüklerde ve kişi onu kolaylıkla önleyebileceği durumlarda bir kötülüğe izin vermek onu yapmakla ahlaken eşittir. Ayrıca burada Tanrı’nın bir eylemin kötü sonuçlarını bilerek eyleme izin vermediği itirazı da olabilir. Diğer bir ifadeyle Tanrı bize özgürlük vererek bu özgürlüğün kötülükle sonuçlanabileceğini yalnızca öngörür. Sterba böyle bir iddianın da mantıksal olarak mümkün olmadığını ileri sürer. Çünkü eğer bir Tanrı varsa dünyada olup biten her şey onun aktif ya da izin verici iradesiyle gerçekleşir. Bir eylemin sonucu olarak kötülüğün ortaya çıkışı yine Tanrı’nın izin verici iradesiyledir. Bk. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 51.

gerekçelendirmenin hem geleneksel hem de çağdaş etik ilkelerle çatışma içinde olduğunu iddia eder. Sterba'nın buradaki etik ilkedeki kastı, klasik teist felsefedeki Pavlusçu ilke ile çağdaş ahlak felsefesinde aynı anlamda olan çifte etki doktrini olarak bilinen ilkedir. Bu ilke Aquinas'ın doğal hukuk geleneğinde de benimsenmiş olan ve temelde İncil'de Pavlus'un Romalılara verdiği şu ahlaki öğüte dayandırılır: "Kötülük yapalım da bundan iyilik çıksın' demeyelim"<sup>27</sup> Başka bir ifadeyle iyi bir amaç uğruna kötü bir araca başvurmak ahlaken caiz değildir. Bununla birlikte Sterba söz konusu ilkeye istisna teşkil edecek şekilde kötülüğün şu üç bağlamda ahlaken yapılabilir olduğuna işaret eder: 1)Önemsiz kötülükler. Örneğin kalabalık bir yerden çıkabilmek için birinin ayağına basmak durumunda oluşumuz. 2)Yapılan kötülüğün kolaylıkla telafi edilebildiği kötülükler. Örneğin intihar etmek üzere olan birine yalan söylemek. 3) Çok daha büyük bir kötülüğü savuşturmanın tek yolunun kötülük yapmak olması durumları. Örneğin yirmi rehineyi kurtarmak için birinin feda edilmek zorunda olunması.<sup>28</sup>

Sterba'ya göre, Pavlusçu ya da çifte etki doktrini temel alındığında Tanrı'nın dünyada kötülüğe izin vermesi gerekçelendirilemez. Peki Tanrı'nın bu izni üç istisna içinde değerlendirilebilir mi? Sterba bunun mümkün olmadığını düşünür. Çünkü bu istisnalar, insanın zayıflığı ile ilgili iken Tanrı için zayıflık söz konusu değildir. Örneğin intihar etmekte olan birine yalan söyleme istisnası Tanrı için geçerli olmayacaktır. Çünkü Tanrı yalan söylemeden kişinin intiharını önleyebilir. Tanrı daha büyük bir ahlaki kötülüğü önlemek için başka bir kötülüğe müsaade etmeye gereksinim duymamalıdır. Sterba'ya göre Pavlusçu etik ilke Tanrı'nın mevcut derece ve ölçüdeki kötülüğe göz yummasıyla uyumlu değildir.<sup>29</sup>

Teistik felsefede Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin iyi gerekçelerinden biri olan ruh-yapma teodisesi, Sterba'nın eleştirisine konu olan ilgi çekici bir örnektir. Ruh-yapma teodisesi, kişinin ahlaken olgunlaşması amacıyla kötülüğün varlığını gerekçelendirir.<sup>30</sup> Peki, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi, ruh-yapma teodisesi ile ahlaken gerekçelendirilebilir mi? Sterba'ya göre, eğer korkunç kötülükler önemli özgürlük kaybıyla sonuçlanıyorsa bu durumda ruh-yapma imkânı da zarar görmüş hatta ortadan kalkmış olmaktadır. Tanrı, saldırganın önemsiz özgürlüğünü kısıtlamayı kurbanın önemli özgürlüğünün ihlal edilmesine izin verdiğinde kurbanın ancak önemli özgürlüğünü kullanmasıyla elde edeceği ruh-yapma fırsatına zarar vermektedir.<sup>31</sup> Bu Sterba açısından teizmin ruh-yapma teodisesi için çok temel bir sorundur.

Ruh-yapma teodisesi ile ilgili diğer bir sorun, Tanrı'nın kötülüğe izin vererek kişiyi ruhsal bir iyileşmeden mahrum bırakması ve böylece onu ahlaki iyilere ulaşma noktasında daha dezavantajlı kılmasıdır. Tanrı ahlaken olgunlaşması için başına

<sup>27</sup> *Kutsal Kitap* (Erişim 11 Ağustos 2022), Rom: 3:8 Pavlusçu ilke için bk. John Mizzoni, *Ethics: The Basics* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2017), 121-132.

<sup>28</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 49-50.

<sup>29</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 50, 57-58.

<sup>30</sup> John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 256-258. Ayrıca bk. Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 129,136-137.

<sup>31</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 35-36.

kötülük gelmesine izin verdiği kulunun çektiği ızdırapları sebebiyle dünyada tamamlamadığı ruh-yapma fırsatına bedel olarak, ona ahirette, örneğin cennet gibi başka iyileri vaat etmesi ahlaken gerekçelendirilebilir değildir. Çünkü burada Tanrı'dan beklenen öncelikli şey, Tanrı'nın ruh-yapma süreci sekteye uğramış birinin durumunu, ahirette sunacağı farklı iyilerle telafi etmesi değil bunun yerine bu sürecin sekteye uğramasına baştan engel olup, kişinin kendi çabasıyla ahlaki iyileri hak etmesini sağlamasıdır. Bu noktada Sterba'nın verdiği atlet örneği dikkat çekicidir. Yarıştan haksız bir şekilde el çektirilen bir atlet düşünün. Bu durumda atlete verilecek uygun karşılık, yarıştığı süre içinde ona iyi yarıştığı için ödül vermek değil ona bu yarışı tamamlaması için bir fırsat tanımaktır.<sup>32</sup> Sterba burada Marilyn Adams'ın "organik birlik" düşüncesine atıfta bulunur. Adams'a göre kişinin bu dünyada çektiği ızdıraplarla öteki dünyada elde edeceği iyiler arasında organik bir ilişki vardır.<sup>33</sup> Sterba ise burada hiç bir organik bağ olmadığını, bu dünyada kendisinin tercih ve kabul etmediği korkunç kötülüğe maruz kalan birinin yaşadığı deneyimle, Tanrı'nın onun için öteki dünyada hazırladığı iyiler arasındaki ilişkinin organik değil sonradan oluşturulmuş bir ilişki olduğunu düşünmektedir.<sup>34</sup> Bu itiraza ileride yeniden değineceğiz.

### 1.3. Şüpheli Teizme Sığınmanın ve "Tanrı Ahlaki Fail Değildir" İddiasının Ahlaken Geçersizliği

Kötülük probleminde teizmin başvurduğu diğer bir açıklama olan şüpheli teistik tavır, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin sebeplerinin bizim tarafımızdan bilinemeyeceği tezidir.<sup>35</sup> Kötülük probleminde sıklıkla referansta bulunan Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanının dördüncü bölümünde Ivan, Alyoşa'ya özellikle çocuklara yapılan korkunç kötülüklere karşılık hiç bir gerekçenin olamayacağını söyler.<sup>36</sup> Ivan'a göre bilebildiğimiz hiç bir şey, bir çocuğun niçin korkunç bir kötülüğe maruz kaldığını gerekçelendiremez. Sterba da kitabında, yaşanmış korkunç kötülük örneklerinde aynı tavra sahiptir. Bu durumda şüpheli teizm, kötülüğün gerekçelendirilmesinde bir çözüm sunabilir mi? Tanrı'nın bizim bilmediğimiz sebepleri mi vardır?

Sterba burada, kötülük probleminde şüpheli teizmin çağdaş savunucularından Michael Bergmann'ın tezlerine odaklanır. Bergmann'a göre dünyada şahit olduğumuz iyi ve kötülükler, iyi ve kötünün gerçek temsilleri olmak zorunda değildir. Aynı şekilde kötülüğe izin vermenin gerekçesi olarak düşündüğümüz iyiler gerçek iyi gerekçeyi temsil etmiyor olabilir. Dolayısıyla Bergmann için bazı eylemler, kendi içinde ahlaki

<sup>32</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 37.

<sup>33</sup> Marilyn Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (New York: Cornell University Press, 1999), 31.

<sup>34</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 37.

<sup>35</sup> Şüpheli teizmin ilk teorisyeni için bk. Paul Draper, "The Skeptical Theist", *The Evidential Argument From Evil*, ed. Daniel H. Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 175-192. Ayrıca bk. Michael Bergmann, *Skeptical Theism and the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University press, 2009), 374-399.

<sup>36</sup> Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 717-731.

olarak yanlış olsa da bir şeyin ahlaki doğruluğu veya ahlaki yanlışlığı sadece genel sonuçlarıyla bilinebilir.<sup>37</sup>

Sterba bu şüpheli teistik tavrın ahlaken mantıksız olduğunu öne sürer. Çünkü Tanrı'nın, bizim kendi çabamızla genel sonuçlarını hiç bir zaman tam olarak idrak edemeyeceğimiz bize göre korkunç olan eylemlere izin vermesi yine ahlak dışıdır. Çünkü bir kötülüğün ahlaki gerekçesi, kötülüğe maruz kalan taraflarca makul bir şekilde anlaşılırsa söz konusu gerekçe haklı çıkarılabilir. Ancak eğer biz tanrısal nedenlerin bize tam olarak açık olmaması dolayısıyla kötü olan şeyin sebebini bilemeyecek isek, kötülüğün ahlaki gerekçesi de bizim için bilinemez kalacaktır. Bu durumda kötülüğün ahlaki bir gerekçesi değil bizim erişemediğimiz tanrısal bir gerekçesi var olacaktır.<sup>38</sup> Bu ise bizim açımızdan anlamsız bir gerekçedir.

Çağdaş teist felsefenin Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin bir diğer gerekçesi de şüpheli teizmle ilişkili olarak değerlendirilebilecek Tanrı'nın bizim gibi ahlaki bir fail olarak düşünülmemesi gerektiği argümanıdır. Çağdaş din felsefecilerinden Brian Davies, Aquinasçı bir bakışla Tanrı'nın bizim gibi ahlaki bir fail olmadığını, dolayısıyla kötülük probleminde ahlaken yargılanması gereken bir Tanrı'dan bahsedilemeyeceğini ileri sürer.<sup>39</sup> Davies'e göre insan, burada bir "kategori hatası"<sup>40</sup> yapmaktadır. Halbuki Tanrı, şeylerin doğal düzeninden tamamen farklıdır, onları yoktan yaratır ve yaşamlarını sürdürür, ancak yarattığı şeylerden hiçbir şekilde etkilenmez. Ama kötülük probleminde filozoflar dolaylı olarak, Tanrı'nın kendisinin doğal düzenin bir parçası olduğunu ya da en azından, bu düzen içindeki varlıklar gibi onun da bu doğal düzenle nedensel bir ilişki halinde olduğunu varsayarlar. Buradaki sorun Tanrı'yı yanlış bir "kategori"de değerlendirmektir.<sup>41</sup> Davies'e göre, biz Tanrı'yı insani erdemlere sahip biri gibi düşünemeyiz. Aynı şekilde Tanrı belirli bir rasyonaliteyle hareket etmekle yükümlü değildir. Davies, temelde bunu Tanrı ile onun yarattıkları arasında bir fark olması gerektiği görüşüne yaslar.<sup>42</sup>

Sterba burada Tanrı'nın ahlaki bir fail olmama iddiasının Tanrı'yı kötülükle ilişkisiz kılmak için geliştirilmiş olduğunun altını çizer. Sterba'ya göre Tanrı'yı ahlaki bir fail olarak düşünmemek, teizmin Tanrı'sını şüpheli teizmdeki gibi anlaşılmaz kılacaktır. Teizmde Tanrı ahlaki emirler veren bir Tanrı'dır. Tanrı'nın kendisinin ahlaki bir fail olmaması durumunda, bu ahlaki emirler anlaşılabilirliğini yitirir. Nitekim yarattıklarına ahlaki emirler veren bir Tanrı'nın kendisinin de yarattıklarıyla en

<sup>37</sup> Michael Bergmann, *Skeptical Theism and the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 374-381.

<sup>38</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 74-77.

<sup>39</sup> Bk. Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 114.

<sup>40</sup> Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London: Continuum, 2006), 103.

<sup>41</sup> Edward Feser, "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil", *Religions* 12/ 268 (2021), 2

<sup>42</sup> Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, 117. Ayrıca bk. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 110-113.

azından benzer bir ahlaki rasyonaliteye sahip olması beklenir. Aksi durumda ilahi emirlerden Tanrı'nın neyi kastetmiş olduğu anlaşılacaktır.<sup>43</sup>

## 2. Sterba'ya Cevaplar

Buraya kadar genel hatlarıyla teizmin kötülük probleminde kullandığı klasik gerekçelere yönelik Sterba'nın ahlaksal kötülük argümanı üzerinden yaptığı eleştirilere yer verdik. Söz konusu dergide Sterba'nın iddiaları farklı argümanlarla cevap buldu. Bu cevapların hemen hepsi teistik ve birbirinden farklı cevaplar olsa da Sterba'nın eleştirileri paralelinde beş grupta sınıflandırılabilir.

### 2.1. "Ahlaki Anaokulu" ("Moral Kindergarten") Argümanı

Sterba'nın, Plantinga'nın özgür irade savunusuna yönelik eleştirisi dikkat çekici karşı eleştirilere muhatap olur. Burada üç ahlaki eleştiriden söz edebiliriz. 1. Tanrı bir anaokulu işletmecisi değildir. 2. Özgür iradenin kısmen askıya alınıp ızdırabın önlenildiği bir dünyanın ahlaken daha iyi bir dünya olmasının garantisi yoktur. 3. İnsanın ahlaki gelişimi için düzenli şekilde yönetilen bir evren gereklidir. Şimdi bu ahlaki gerekçeleri inceleyelim.

Sterba'nın odaklandığı hak perspektifli negatif özgürlük anlayışında, Tanrı'nın her durumda insanın önemli özgürlüklerini içeren haklarını garanti altına alması gerekmektedir. Bu görüş ilk olarak "ahlaki anaokulu" argümanı ile reddedilmektedir. Herkesin haklarının garanti altına alındığı bir dünya tanrısal müdahaleyi dünyada sürekli kılacak ve bu durumda yaşadığımız dünya ahlaki bir anaokuluna dönüşecektir. William Hasker bu argümanı şöyle açar:

"Bu durumda, Tanrı oyuncak legolar üzerinde tartışarak karakterlerimizin gelişmesine izin veren ancak herhangi biri gerçekten incinmeden önce müdahale etmeye de hazır olan bir "ahlaki anaokulu" ("moral kindergarten") işletiyor olurdu. Aslında anaokulu benzetmesi burada fazla olumludur. Çünkü sıradan bir anaokulunda çocuklar, sürekli gözetim altında olmayacakları sonraki bir yaşam için eğitilirler - ancak Sterba'nın dünyasında ahlaksal çocuklar olan bizler, bu yetişkin aşamasına asla ulaşamayız."<sup>44</sup>

Hasker'in ahlaki anaokulu argümanı aslında çağdaş felsefede farklı biçimlerde de dile getirilmiştir. Örneğin David Lewis bunu "çocuk parkı problemi" ("playpen problem")<sup>45</sup> ya da Swinburne "oyuncak dünyası" ("toy world")<sup>46</sup> problemi olarak eleştirir. Farklı ifadeler olsa da hepsi aynı soruyu cevaplamak için kullanılır: "Tanrı neden özgür yaratıklarını bütün kötülüklerin zararsız olduğunu garantilediği bir dünyaya yerleştirmemiştir? Ya da Tanrı bize ahlaki iyilik için gerekli olan özgürlüğü sağlarken, yanlış yapmaktan kaynaklanacak olası ızdırabı neden ortadan

<sup>43</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*,135.

<sup>44</sup> William Hasker, "James Sterba's New Argument from Evil", *Religions* 12/21 (2021),4.

<sup>45</sup> David Lewis, "Evil for Freedom's Sake?", *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 154-155.

<sup>46</sup> Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford:Clarendon Press, 1998), 249.

kaldırmadı? <sup>47</sup> Chen'e göre Tanrı yaratıklarını böyle bir çocuk parkına yerleştirmemiştir. Çünkü Tanrı'nın dünyada özgür yaratıklar yaratmasının nedeni, özgürlüğün ancak tehlikede olduğunda anlamlı olmasıdır. Özgürlüğün önemi, yalnızca eylemlerimizin "iyi ya da kötü içsel karakterine" değil, aynı zamanda onlardan çıkan iyi ya da kötü ciddi sonuçlarına da bağlıdır. Bu ise Tanrı'nın bütün kötülükleri risksiz ve kurbansız olarak yarattığı bir anaokulu dünyasında mümkün olmayacaktır.<sup>48</sup>

Özgür iradeyi savunan ikinci açıklama biçimi ilahi müdahalelerin olduğu bir dünyanın, Sterba'nın düşüncesinin aksine ahlaken daha iyi bir dünya olmayacağı ile ilişkilidir. Ona göre, önemli özgürlüklerin insanlara doğru bir şekilde dağıtılmadığı bir dünyada insanın ahlaksal gelişimi de sekteye uğramaktaydı. Ancak Chen'e göre ilahi müdahalelerle hakların garanti altına alınması, Sterba'nın düşündüğü gibi daha ahlaklı bir dünyayı oluşturmayı garantilemez. Örneğin, Sterbacı bir yorumla baktığımızda, Tanrı, bir taraftan Stalin'in özgürlüğünü korurken diğer taraftan onun mahkumları Gulag'taki kamplara götürmesini engelleyemez. Ama Tanrı, mahkumların yara almadan kurtulması için bunu düzeltebilir. Ayrıca yine Sterba gibi düşünersek Tanrı, Stalin'in, eyleminin bu şekilde etkisiz bir sonuca sahip olduğunu keşfetmesine de izin vermeyebilir. Burada Sterba özgür yaratıkların olduğu, ancak ızdırabın olmadığı bir dünya tasavvur etmektedir. Fakat Chen, burada Sterba'ya şunu sormayı gerekli görür: Neden Tanrı'dan beklenen bu müdahalelerinin ahlaken daha iyi bir dünyayı meydana getireceğini düşünmeliyiz? Acı çekmeyi önlemeye yönelik herhangi bir müdahale, ahlaki açıdan daha kötü seçimler yapan yaratıkların olduğu bir dünya ile pekala sonuçlanabilir. Plantingacı bir özgür irade savunması, özgür yaratıkların olmadığı ve dolayısıyla ahlaki iyilik için fırsatların olmadığı bir dünyanın, hem iyi hem de kötü eylemler gerçekleştiren özgür yaratıkların olduğu bir dünyadan daha az değerli olduğu varsayımına sahiptir. Canlılara özgür irade bahşetmenin tüm amacı, ahlaki iyiliğin mümkün olmasına izin vermektir. Ne iyi ne de kötü olan bir oyun dünyası, gerçek dünyadan ahlaki olarak daha kötüyse, o zaman kesinlikle sadece kurbansız kötülüğün olduğu Sterbacı bir dünyanın da gerçek dünyadan daha iyi olacağını düşünmemiz için bir neden yoktur.<sup>49</sup> Sterba böyle bir dünyanın daha iyi olacağından emindir, ancak kitabında buna dair ikna edici bir gerekçe sunmamaktadır.

Özgür irade savunusu bağlamında kötülüğün gerekçelendirilmesini destekleyen üçüncü argüman biçimi Atfield'in savunduğu kozmik düzenliliklere başvuran argümandır. Bu argümana göre, yaşamlarımızı özgürce yaşamak ve ahlaken gelişmek istiyorsak, Tanrı'nın sık müdahalesi olmayan düzenli bir dünyaya ihtiyacımız vardır. Nitekim modern bilim anlayışına göre Tanrı yasa benzeri bir evren yaratmış ve onun işleyişine çoğu zaman müdahale etmemektedir. Evrenin düzenli hareketinin, Tanrı tarafından sekteye uğratılabileceği düşüncesi ise modernizm sonrası bir düşüncedir. Bu argüman biçimi klasik teizmin Tanrı'nın doğal yasalara

<sup>47</sup> Cheryl K., Chen, "God and the Playpen: On the Feasibility of Morally Better Worlds", *Religions* 12/266 (2021), 1.

<sup>48</sup> Chen, "God and the Playpen", 2

<sup>49</sup> Chen, "God and the Playpen", 4-5.

müdahale edebileceği gerçeğini tamamen yadsımaz. Bununla birlikte Tanrı'nın nadiren de olsa doğa yasalarına müdahale ettiği durumlarda da Tanrı insani özgürlüğü ve insanın ahlaki statüsünü değiştirmeyecek şekilde bir ayarlama yaparak insanın özgür iradesini zedelememektedir.<sup>50</sup>

## 2.2. Kolektif Özgür İrade Argümanı

Kolektif özgürlük argümanı olarak ifade edebileceğimiz ikinci argüman ise temelde çağdaş din felsefesinde iyi bilinen ve yukarıda Sterba'nın da eleştirmiş olduğu ruh-yapma teodisesiyle bağlantılıdır. Tekrarlayacak olursak ruh-yapma teodisesine göre kötülüğün varlığı "insani iyiliğin yavaş yavaş gelişmesi için Tanrı tarafından verilmiş bir fırsat"tır.<sup>51</sup> Salamon, kolektif özgürlük argümanı ile ruh yapma teodisesini revize ederek "genişletilmiş" veya "ilişkisel" bir ruh-yapma görüşünü savunur. Tanrı insanlara dünyada kolektif bir özgürlük vermiştir. Ruh oluşturma bireysel bir mesele değildir, daha ziyade kişinin özgürlüğünü gasp edenlerin ruh-yapım süreci de dahil olmak üzere başkalarının ruh yapımıyla yakından bağlantılıdır. Sokrates'in düşmanlarına zarar vermeme ilkesi ve Hz. İsa'nın düşmanlarını sevme çağrısı, bu düşüncenin anlamsız olmadığını bir göstergesi olarak örneklendirilebilir.

52

İkinci olarak, insanın ahlaki serüvenini anlamının tek yolu onun bireysel olarak başardıklarıyla değil aynı zamanda insanın genel bir iyiyi üretme, başkasının iyisine katkı sunma gibi kolektif çabalarıyla da ilgilidir. Bu şekilde bir iyiyi elde etme uğraşı bireysel bir ruh-yapım sürecinden çok daha kapsayıcıdır. Örneğin toplumsal refahın, bireylerin tek tek ekonomik eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkması gibi bireysel tüm iyiler de birbiriyle ilişkiseldir. Burada Sterba'nın temel yanılması ruh-yapma teodisesini bireysel bir mesele olarak düşünmesi ve bunun kişinin özgür iradesinin elinden alınmasıyla bireysel olarak sekteye uğrayacağı ve bir daha elde edemeyeceği bir şey olarak düşünmesidir. Halbuki iyi bir hayata dair bu türden ilişkiyel iyiler ağının oluşu, saldırganların ruh-yapımı ile saldırıya uğrayanların ruh-yapımı arasındaki Sterba tarafından ima edilen katı karşıtlığı ortadan kaldırır. Bireylerin yaşamlarında yer alan iyilikler ve kötülükler, teistik bir dünya görüşü içinde oldukça karmaşık bir biçimde birbirleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda bazı bireylerin deneyimlediği kötülüğün diğer bireylerin deneyimlediği iyilik tarafından telafi edilebilir olduğu düşünülmektedir.<sup>53</sup>

## 2.3. Cennet Argümanı

Sterba yukarıda Adams'ın dünyadaki kötülüklerle öte dünyadaki iyiliklerin organik bir ilişkiye sahip olduğu tezini eleştirmiş, bu türden bir ilişkinin zoraki bir

<sup>50</sup> Robin Attfield, "Reconciling the God of Traditional Theism with the World's Evils", 11/10 (2020), 6-9.

<sup>51</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, 256-258.

<sup>52</sup> Janusz Salamon, "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention" ,*Religions* 12: 418 (2021), 7-8.

<sup>53</sup> Salamon, "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention", 7-10.

ilişki olduğunu ifade etmişti. Walls ise cennet argümanı ile Adams'ın organik birlik düşüncesini destekler. Walls'a göre ölümden sonra hayat ve cennet doktrini kötülük probleminde ciddiye alınmak zorundadır. Cennet ümidi ya da özlemi, teizmin ayrılmaz bir parçasıdır, bu nedenle kötülük sorunuyla ilgili herhangi bir tartışmada ihmal edilemez bir içeriktir. Cennet doktrini, korkunç kötülükler de dahil tüm kötülüklerle karşılık vermek ve onları tamamen ortadan kaldırmak için teistik açıdan kökten çözüm olarak görülür. Bu dünyada korkunç kötülükler için izin vermesine rağmen, Tanrı'nın mükemmel iyi olarak haklı çıkarılabileceğinin yegane yolu cennetin varlığıdır. Ancak bu, özgürlüklerini kötüye kullananların haklı olduğu veya kötülüğün kendisinin iyi olduğu anlamına gelmez. Burada varılacak sonuç, kötülüğün varlığına rağmen Tanrı'nın mükemmel iyiliğinin sonunda kendini gerekçelendirecek ve aklayacak olmasıdır. Bu doktrine göre kötülükler maruz kalanlar öte dünyada yaşadıkları kötülüğün nasıl bir iyilikle karşılık gördüğünü tam olarak idrak edebileceklerdir. Cennete ulaşan herkes, nihai güzelliği ve iyiliği sorgulanamayacak kadar önemli ve kesintisiz bir iyilik halini yaşayacaklardır.<sup>54</sup>

Inwagen'in ifade ettiği gibi, "her gözyaşını silecek bir Tanrı olmalı; karşılığını verecek bir Tanrı olmalı" <sup>55</sup> şeklinde bir beklenti, teizmde yalnızca varoluşsal olarak değil rasyonel olarak da garanti edilen ve Tanrı'nın var olduğuna dair salt mantıksal olasılığın umutsuzca sarıldığımız bir olasılık olmadığını gösteren de bir beklentidir. Walls'a göre, teistlerin, yalnızca Tanrı'nın var olduğuna değil, O'nun kusursuz sevgisinin ve iyiliğinin tamamen haklı çıkacağına inanmaları için yeterli rasyonel güvenceleri vardır. Bu iyiliğin üstün doğası göz önüne alındığında, onu elde eden herhangi bir kişi, bu hayatta ne kadar acı çekmiş olursa olsun, eninde sonunda tamamen mutlu olacaktır. Buna karşılık, bunu başaramayan herhangi biri, bu hayatta ne kadar zevk veya tatmin yaşarsa yaşasın, mutsuz olacaktır. Tanrı ile sevgi dolu bir ilişkiye sahip olmak, insanın elde edebileceği en büyük iyiliktir ve bu ilişkinin kaybı, insanın başına gelebilecek en büyük kötülüktür.<sup>56</sup>

Tanrı ile yakın bir ilişkinin, herhangi bir sınırlı iyilikle karşılaştırılmayacak kadar yüce bir iyi olduğu gerçeğine ek olarak, Tanrı bu hayatta yaşadığımız ızdırap ve acı ne kadar büyük olursa olsun yaşamı yeniden mükemmel şekilde şekillendirecektir. Kötülük, hayatımızı birçok yönden yıkabilir. Bu, bizim gibi sonlu varlıklar için oldukça üzücü bir gerçektir. Bu gerçekliğin daha kötüsü ise söz konusu kötülüğü telafi etmenin, bizim kapasitemizin çokça üstünde oluşudur.<sup>57</sup>

Walls'a göre teizmin tanrısal telafiye yönelik güveni, kötülük sorununda teizm ile ateizm arasındaki nihai farkı da ortaya koymaktadır. Burada ateizm, kötülük problemi karşısında çaresizdir. Teistler ise sonsuz güce ve yaratıcı kaynaklara sahip bir Tanrı'nın kötülüğü tamamen telafi edeceğinden emindir. Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi ancak Tanrı'nın varlığı hayal edebileceğimizden daha iyi bir duruma geri

<sup>54</sup> Jerry L., Walls, "Heaven and the Goodness of God", *Religions*, 12: 316 (2021), 1-2

<sup>55</sup> Walls, "Heaven and the Goodness of God", 3. Ayrıca bk. Peter Van Inwagen, "Quam Dilecta" *God and the Philosophers*, ed. Thomas V. Morris (New York: Oxford University Press, 1994), 47.<sup>[1]</sup><sup>[2]</sup><sup>[3]</sup>

<sup>56</sup> Walls, "Heaven and the Goodness of God", 4.

<sup>57</sup> Walls, "Heaven and the Goodness of God", 4. Ayrıca bk. Marilyn M. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 148.<sup>[1]</sup><sup>[2]</sup><sup>[3]</sup>



döndürdüğünde haklı çıkar. İşte cennet doktrini, varoluşumuzun bir şekilde insanlık tarihinin en kötü trajedilerinden bazılarını karışmış olması durumunda bile yaşamlarımızdan tamamen memnun olabileceğimiz bir şekilde geçmişin kurtarılabilirliğine dair umudu temsil eder. Diğer bir ifadeyle, cennet, korkunç şekillerde acı çeken ve erken ölümlerden ölen kişilerin unutulmaya terk edilmeyeceğine dair bir güvencedir. Walls, savaşlarda ölen sayısız insanın, bizlerin memnun olacağımız hayatları yaşayabilmemiz için feda edilmesi gereken insanlar olmadığını, Tanrı'nın onların sadece bu hayatta kurtuluş elde etme fırsatının eksikliğini telafi etmeyeceğini aynı zamanda onlara herkes gibi tam doyum ve mutluluğu deneyimleme fırsatını da vereceğine inanır. Buna sahip olamayacak olanlar, Tanrı'nın özgürce sunduklarını kabul etmeyen, onun lütuf nimetini ısrarla ve kararlı bir şekilde reddedenler olacaktır. Bütün bunlar göz önüne alındığında, hiç kimse kötülüğün varlığı sebebiyle yaşamayı reddetmemeli ya da daha kötüsü varlığından pişmanlık duymamalıdır. Bu ise hayatta acılar karşısında üzülmeyi engellemek değil ancak cennetteki inananın tüm acısının silineceği, tüm gözyaşlarını kurutacağı bir ümidin temsilidir. Bu ümit varlığımızın bir taraftan trajedilere bağlı olduğunu kabul ederken diğer taraftan da bu trajedilerden memnun olmanın çelişkisini de temellendirir.<sup>58</sup>

#### 2.4. “Tanrı Ahlaki Bir Fail Değildir” Argümanı

Sterba yukarıda Tanrı'nın ahlaki bir fail olarak görülmemesini savunan Davies'in teorisini eleştirmişti. Sterba'ya yönelik bu cevap grubunda ise Davies'in açıklaması güncellenmektedir. Öncelikle Davies'in tezini burada biraz daha netleştirmeliyiz.

Davies çağdaş din felsefesinde kötülük problemini tartışırken ateist ya da teistlerin, Tanrı'yı oldukça insan biçimci bir şekilde anladığına işaret eder. Davies bunu “teistik şahsiyetçilik<sup>59</sup> olarak kavramsallaştırmaktadır. Davies'e göre Tanrı ahlaken iyi bir Tanrı'dır ancak ahlaki bir fail değildir. Tanrı hiçbir şekilde "bir" fail olmadığı gibi, aslında "varlıklar arasında bir varlık" da değildir.<sup>60</sup> Bu ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi Davies'in “kategori hatası” dediği şeydir. Davies'in tezi referans alınarak ve güncellenerek Sterba'nın itirazına karşılık verilmektedir.

Örneğin Bishop, Tanrı'nın gücünün bireysel bir failin gücü olarak ve Tanrı'nın iyiliğinin de bireysel bir failin iyiliği gibi anlaşılamayacağını düşünmektedir. Tanrı'nın varlığı da ahlaki bir fail olarak Tanrı'nın varlığı meselesi değildir.<sup>61</sup> Huffling'e göre de insanın ahlaki bir fail olduğunu söylemek, yerine getirmesi gereken yükümlülükleri olduğunu söylemektir. Teistler ve ateistler genel olarak insanların başkalarına nasıl

<sup>58</sup> Walls, “Heaven and the Goodness of God”, 5-8.

<sup>59</sup> Bk. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 13-20.

<sup>60</sup> John Bishop, “On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for ‘Logical’ Arguments from Evil”, *Religions* 12/186 (2021), 8. Ayrıca bk. Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 91.

<sup>61</sup> Bishop, “On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for ‘Logical’ Arguments from Evil”, 8.

davranması gerektiği konusunda bu tür bir yükümlülük altında olduklarını kabul ederler. Bu yükümlülükler insanın insan olması nedeniyledir. Yükümlülüğü insan doğası ile ilişkilendirme, klasik ahlak felsefesinde net bir şekilde görülür. Örneğin, Aristoteles, ahlaki olarak iyi veya erdemli olmayı basitçe, insanın insan olması nedeniyle kendi doğasına özgün sahip olduğu belirli güçlerin gerçekleşmesi olarak anlar.<sup>62</sup> Aynı doğrultuda Feser iynin anlamının iyi olarak nitelenen şeyin doğasıyla ilgili olduğuna dikkat çeker. Burada o, Aquinas'ın doğal hukuk düşüncesine başvurarak, ahlakın, şeylerin doğal düzeninde nasıl temellendirildiğini genel bir şekilde açıklar. Ahlaki düzen doğal düzenin bir parçasıdır. İnsanlar bu doğal düzenin bir parçası oldukları için doğal hukuka bağlıdırlar ve bu yasalara uymadıkları takdirde kendi türlerine özgü doğalarını geliştirme imkanından yoksun kalırlar.<sup>63</sup>

Huffling burada kritik bir ayrıma işaret eder. Bir şeyin iyi doğası, aynı kategorideki başka bir şeyin nasıl olması gerektiğinin de modelini oluşturur. Bu ise iki şeyi gerektirir: Birincisi bir şeyin iyi olduğunu söylemek için kişi o şeyin ne olduğunu ve ikincisi nasıl olması gerektiğini veya nasıl işlev görmesi gerektiğini bilmesini gerektirir. Bir insan, kendi türünün örneği olan başka bir insanın doğasının ne olduğu ve nasıl olması gerektiği veya bir insanın nasıl davranması gerektiği konusunda bir fikre sahiptir. Ancak Tanrı'nın doğası insan tarafından bilinemez. Bu nedenle, kişi Tanrı'nın ne yapması gerektiğini veya nasıl davranması gerektiğini tasavvur edemez. Bu anlamda Tanrı bilinemezdir. O'nun varlığı teistik deliller ve rasyonel sorgulama yoluyla ispat edilebilir ancak O'nun tam olarak ne olduğu bilinmemektedir. Bütün bunlar, insani dilin Tanrı hakkında konuşmanın gerçek, tek anlamlı bir yolunu sunmadığını ve insanın Tanrı'nın gerçek doğasının ne olduğu konusunda belirli bir düzeyde bilinemezlikle baş başa bırakıldığını söylemek demektir.<sup>64</sup>

Feser bunu bir analogiyle açıklar. Bir romanın yazarı kendi romanının ya da bir ressam kendi çizdiği resmin bir parçası değildir. Aynı şekilde Tanrı da yarattığı doğal düzenin bir parçası değildir. Bir yazarın kendi yazdığı romanın ve bir ressamın kendi yaptığı resmin var olması için gerekli bir önkoşul olması gibi, Tanrı da kendi yarattığı doğal düzenin var olması için gerekli bir önkoşuldur. Ancak ne yazar romanın bir karakteridir ne de ressam çizdiği resimdeki imgelerden biridir, aynı şekilde Tanrı da yarattığı düzenin bir parçası değildir.<sup>65</sup> Teistik şahsiyetçilik düşüncesi de Tanrı'yı ahlak yasasının bir yaratıcısı olduğunu ve bu nedenle onun da ahlaki bir fail olduğunu düşünür. Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıklardan zorunlu olarak farklı olduğu kabul edildiğinde bu fark teistik şahsiyetçiliği reddetmek için temel gerekçeyi oluşturur.<sup>66</sup>

Bu açıklamaların sonucu olarak Bishop'a göre Tanrı hiçbir şekilde bir fail olarak

<sup>62</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba", 3. Ayrıca bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 7-9.

<sup>63</sup> Feser, "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil", 5.

<sup>64</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba", *Religions*, 4-5

<sup>65</sup> Feser, "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil", 5-6

<sup>66</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba", 4.

varsayılmayacağı için ve Sterba'nın eleştirisi iptal edilmektedir.<sup>67</sup> Huffling ise daha da ileri giderek Sterba'nın eleştirdiği tüm teodiselerin de aslında aynı hatalı düşünceden kaynaklandığı sonucuna varır. Kötülüğün varlığı karşısında aklanması gereken ve ahlaki bir fail olan bir Tanrı yoktur.<sup>68</sup>

## 2.5. Sınırlı Kudret Argümanı

Sınırlı kudret argümanı çağdaş felsefede Charles Hartshorne'un tezine yaslanır<sup>69</sup> ve bu argümana bazı yeni eklemeler yapılır. Öncelikle Sterba'nın reddettiği Tanrı'nın her durumu denetleyebilen, en azından iyi bir sonuç elde etmek için küçük ayarlamalar yapabilen, mutlak güce sahip müdahaleci bir Tanrı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>70</sup> Bu durumda Sterba açısından kötülük sorunu, dünyanın düzenli süreçlerini sürekli olarak izleyen ve ayarlayan bir Tanrı'nın muhtemelen var olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Buna cevap olarak sınırlı kudret argümanı, Tanrı'nın ahlaki bir fail olmadığı düşüncesi paralelinde Tanrı'nın ne olmadığı meselesine ilişkindir. Burns, Tanrı'nın doğası konusunda Sterba'nın yanılmış olduğunu ileri sürer. Buradaki temel itiraz, iyi bir Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak mümkün olduğu, ancak söz konusu Tanrı'nın Sterba'nın tanımladığı türden bir Tanrı olmadığıdır.<sup>71</sup> Bu durumda Sterba'nın öne sürdüğü şekliyle bir kötülük problemi yoktur.<sup>72</sup> Argümanın ayrıntılarına geçmeden önce Hartshorne'nin tezine kısaca değinmeliyiz.

Hartshorne, felsefede paradoksların "hatalı düşündüğümüzün işaretleri"<sup>73</sup> olduğunu ve bu nedenle kötülük problemindeki paradoksun hatalı bir düşünceden kaynaklandığını ileri sürer. Buradaki temel teolojik hata, Tanrı'yı her şeye kadir olarak düşünmektir. Her şeye gücü yetenin yapılabilecek her şeyi yapma gücü olduğunu söylemek, saçmadır, çünkü böyle bir güç olamaz. Eğer Tanrı böyle bir güce sahip olsaydı, bireyin kendine ait bir eylemi olamazdı ve bu durumda tüm kötülüklerin sebebi de Tanrı olurdu.<sup>74</sup> Hartshorne, bunun yerine tanrısal güce dair bir modifikasyon önerir. Tanrı her şeye gücü yeten değil yeterince güçlü bir varlıktır. Tanrı tek ve evrensel bir kozmik güç tarafından yapılabilecek ve yapılması gerekli olan her şeyi yapar.<sup>75</sup> Bu modifikasyon, önemli insan özgürlükleri için bir alan yaratır.<sup>76</sup>

<sup>67</sup> Bishop, "On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for 'Logical' Arguments from Evil", 7 -9.

<sup>68</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil?", 3.

<sup>69</sup> Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984) ve Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (New Haven and London: Yale University Press, 1948).

<sup>70</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 90.

<sup>71</sup> Elizabeth Burns, "Evil and Divine Power: A Response to James Sterba's Argument from Evil", *Religions* 12/ 442 (2021), 11.

<sup>72</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 8.

<sup>73</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 4.

<sup>74</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 134 ve Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 3.

<sup>75</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 134.

<sup>76</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 8.

Hartshorne, kozmik güç olan Tanrı'nın kötü sonuçların riskini azaltmak için özgürlüğe müdahale etmediğini çünkü pratikte hiçbir zararın olmadığı bir durumu yaratmanın mutlaka arzu edilen bir durum olmayacağını savunur. "Yaşamda risk veya tehdit azsa, fırsat veya vaat de aynı derecede az olacaktır."<sup>77</sup> Büyük sevinçler ve mutluluklar yaşamak için yoğun şeyler yaşayabilmeliyiz, bu ise ancak büyük kötülüklerin deneyimlenmesiyle mümkündür. Hartshorne'ye göre ideal özgürlük miktarı, bu nedenle "(a) çok uysal ve zararsız bir düzen ile (b) çok vahşi ve tehlikeli bir düzen arasında altın bir ortalamadır."<sup>78</sup> Hartshorne burada ebeveyn ile Tanrı arasında bir analogi kurar. Akıllı ebeveynler çocukları için her şeyi belirlemez, bu da bir çatışma riski olduğu anlamına gelir. Yani "yaşam basitçe bir karar verme sürecidir, bu da riskin hayatın kendisinde var olduğu anlamına gelir. Tanrı da başka türlü yapamazdı. Risksiz bir dünya düşünülemezdir."<sup>79</sup>

Yaşamın çatışma riskini taşımasıyla birlikte Tanrı aynı zamanda toplum üzerinde bir etkiye sahiptir. Burada Sterba'nın adil devlet ile Tanrı arasında kurduğu analogi sınırlı kudret sahibi ve toplumsal etkiye sahip Tanrı ile adil devlet arasında yeni bir analogiyle değiştirilebilir.<sup>80</sup> Hartshorne'ye göre sınırlı Tanrı, adil bir devletten farklı olarak insanın düşünme biçimini olumlu yönde etkiler. Bu insanın ahlaki kararlarının Tanrı tarafından değiştirilmesi anlamına gelmese de Tanrı insanı belirli bir yönde manipüle edebilir anlamındadır. Hartshorne dünyayı kontrol etmenin bu ilahi yöntemini "ikna" olarak adlandırır ve bunun "tüm metafizik keşiflerin en büyüklerinden biri" olduğunu öne sürer. Tanrı bize "yeni durumlar için yeni fikirler" ilham ederek bizi ikna eder.<sup>81</sup> Hasker burada Tanrı'nın kadiri mutlak olmayışını tanrısal bir zayıflık olarak anlamaz. Tanrı tüm güce sahip olmasa da, "herhangi bir varlığın sahip olabileceği en büyük güce" sahiptir ve bunu zayıflık olarak görmek "yeterli zaman ve sabır gösterildiğinde ikna edici sevginin amaçlarına ulaşma yeteneğini ciddi şekilde küçümsemektir."<sup>82</sup>

Harthornecu tezden ilham alarak söz konusu cevaplar, Tanrı'nın her şeyi gereğinden fazla yöneten bir "mikro yönetici"<sup>83</sup>, "süper bir ahlak faili"<sup>84</sup> olmadığı Tanrı'nın sadece insanın eylemlerini pozitif anlamda etkileyen bir "sosyal bir etkileyici" ("social influencer")<sup>85</sup> olarak düşünmenin daha tutarlı ve yararlı olduğunu öne sürer. Burns Tanrı'yı, "gücünü iyiliğin teşviki için pozitif bir enerji kaynağı olarak bir sosyal etkileyici olarak düşünmenin daha tutarlı ve yararlı olduğu"<sup>86</sup>nu ifade eder. Benzer şekilde Willmot'a göre Tanrı dünyayı bir bütün olarak etkiler ve aynı zamanda tüm özellikleriyle dünyadan etkilenir. Bu etkileşimde Tanrı, dünya üzerinde bir tür

<sup>77</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 136.

<sup>78</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 136.

<sup>79</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 12.

<sup>80</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 8-9.

<sup>81</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 139-142.

<sup>82</sup> William Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* (Abingdon: Routledge, 2004), 137. Ayrıca bk. Burns, "Evil and Divine Power", 10.

<sup>83</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 1.

<sup>84</sup> Brett Willmot, "God and the Problem of Evil: An Attempt at Reframing the Debate", *Religions* 12/ 218 (2021), 7.

<sup>85</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 1.

<sup>86</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 1.

egemen etki uygular, ancak bu etki, sonlu aktüel varlıkların gerçek gücü ve özgürlüğü tarafından sınırlandırılır. Sonlu bireyler, kendi varoluş durumlarına uygun güçlere kusursuz bir biçimde sahiptirler. Bu da Tanrı'nın mükemmelliğinin bir sonucudur. Tanrı'nın mükemmelliğini ifade etmenin bir başka yolu, ahlaki değeri olabildiğince arttırmaktır. Gerçek ahlaki değeri üretmeye yönelik insani potansiyel her zaman insanın tersini de üretebildiği önemsiz olmayan gücü sebebiyle kötülüğün hatta korkunç kötülüğün varlığını mümkün kılar. Bu bağlamda özellikle ahlaki kötülük, daha büyük ve daha düşük değerler arasında seçim yapma kapasitesine sahip ahlaki failerin bulunduğu dünyanın potansiyel bir karakteristiği olmak zorundadır.<sup>87</sup> Bu şekilde anlaşıldığında, dünyada var olan kötülük, Sterba'nın anladığının aksine Tanrı'nın varlığı sorusuyla ilgisiz hale gelmektedir.

### 3. Tartışma ve Değerlendirme

Sterba'nın teizmin kötülük argümanlarına yönelik eleştirilerinin onun kötülük problemini ahlaki bir perspektifle inşa etmesiyle uyumlu eleştiriler olduğunu söyleyebiliriz. Plantinga'nın da işaret ettiği gibi kötülüğü nesnel bir şekilde ölçebileceğimiz bir ölçüte sahip olmasak da sıradan bir ahlaki fail olan insan, hangi kötülüğün bir diğerine göre daha kötü olduğuna kişisel ve çoğunlukla da nesnel bir şekilde kanaat getirebilir. Bu bağlamda Sterba'nın kötülüğü korkunç kötülükler ve sıradan kötülükler şeklinde ayırması etik bir perspektif içinde mümkün bir ayırmadır. Nitekim bu ayrımlar sıradan bir insanın dahi yapabileceği ayrımlardır ve din felsefesi de kötülük problemini tartışırken meselenin bu yaşamla ilgili pratik boyutunu tartışmaya dahil etmelidir. Bu bağlamda Sterba'nın teizme yönelttiği soru geçerli ve ciddiye alınması gereken bir sorudur. Tanrı korkunç kötülüklerle ya da önemli özgürlüklerin ihlaline sebep olan kötülüklerle niçin izin vermiştir? Bu ahlaken nasıl gerekçelendirilebilir?

Bu çalışmada teist felsefecilerin cevaplarının her birinin ahlaki bir teodise denemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu cevapların hangisinin diğerine göre başarılı olduğunu söylemek bu çalışmada değerlendirilebilecek bir konu değildir. Çünkü bu teoriler klasik ya da çağdaş felsefenin farklı teorilerine eklemlenerek ilerletilmişler ve bu nedenle bir devamlılık içerisinde hala inşa halinde olan ve daha da geliştirilebilecek olan teorilerdir. Kanaatimizce burada yapılması gereken şey tüm bu teodise denemelerinde ortak olan önemli bir sorunun altını kalın bir şekilde çizmektir.

Bu sorun tüm argümanların Sterba'nın sorusuna aşırı odaklanmış olmaları ile ilgilidir. Buradaki aşırılığın sebebi ancak bir kaç adım geriye çekilip soruyu daha geniş bir perspektifle görememekle ilgilidir. Nitekim her bir teoriyle Sterba'nın eleştirilerine mikro çözümler ya da mikro açıklamalar getirilmektedir. İhtiyaç duyulan makro perspektif ise Tanrı-insan ilişkisi perspektifidir. Tutarlı bir ahlaki teodise öncelikle nasıl bir ahlaksal Tanrı-insan ilişkisi tasavvur ettiğini açıklamalıdır. Bu ilişkinin açıklaması kötülüğün niçin var olduğunu veya Tanrı'nın niçin kötülüğe

<sup>87</sup> Willmot, "God and the Problem of Evil: 6-8.

izin verdiğini açıklayabileceğimiz temel teistik çerçeveyi de belirleyecektir. Burada gördüğümüz, teizmin revize edilmiş cevaplarının hiç biri ne türden bir ahlaksal Tanrı-insan ilişkisine atıfta bulduklarına dair net bir bilgi vermemektedir.

En basit bir izahla, bir insanın niçin falanca şekilde davrandığı sorusu onunla ilgili beklentilerimizle de ilgili bir sorudur. Örneğin, “Ayşe Zeynep’e falanca şekilde davranmamalıydı” şeklinde bir ahlaki yargıda bulunduğumuzda bu yargıyı temelde anlamlı kılan ve gerekçelendiren şey Ayşe ve Zeynep arasındaki ilişkiye dair önceden var olan bilgimizdir. Mesela Ayşe ve Zeynep kardeştir, kardeşler birbirlerini severler ve birbirlerine karşı ahlaki açıdan sorumludurlar. Ya da Ayşe ve Zeynep birbirlerinin komşusudur ve komşular bu şekilde davranmazlar, vb. Aynı akıl yürütme “Tanrı korkunç bir kötülüğe izin vermemeliydi” ahlaki yargısında da geçerlidir. Burada hangi ve nasıl bir Tanrı’dan bahsediyor olduğumuz, bu Tanrı’nın kötülüğe muhatap olacak olan insanla olan ilişkisinin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmamız ve bu bilgiyi bir gerekçe olarak kullanmamız gerekmektedir. Bu referanslara sırtımızı dayamadan, ne tür bir Tanrı-insan ilişkisi bağlamına oturduğu belli olmayan bir kötülük argümanı geliştirmek, başarısız olmaktan öte sonuçsuz bir girişim olmaya mahkumdur. Çalışmada da yer verdiğimiz Tanrı’nın ahlaki bir fail olmayışı, ya da Tanrı’nın evrenle etkileşim içinde olan bir varlık olduğuna dair açıklamalar, sadece Tanrı’yı ilgilendiren açıklamalardır. Burada olması gereken şey Tanrı’nın insanla olan ilişkisinin de ayrıntılı bir analizidir. Böyle bir analizin eksiksiz bir şekilde yapılmasından sonra Sterba’nın “iyi ve kadiri mutlak olan bir Tanrı, insanın önemli derecedeki özgürlüğünün ihlaliyle sonuçlanan korkunç bir kötülüğe niçin izin vermektedir? sorusu cevaplanabilir. Soru kanaatimizce oldukça haklı bir şekilde sorulmuş etik bir sorudur. Bu soruya çağdaş teizmin bahsettiğimiz bağlamların içinden cevap verebilmesi ya da cevap vermeye olabildiğince yaklaşması oldukça önemlidir. Bu amaçla, gelecekte kötülük problemi çalışmaları öncelikle söz konusu ilişkiyi açıklamaya kendilerini adanmışlardır. Böyle bir açıklama, Sterbacı ateistik argümanları ikna etmeye elbette yeterli olmaz. Örneğin Sterba Tanrı ve insan arasında ortaya konacak ilişkinin kendisini de pekala reddedebilir. Ama burada teistler için odaklanılması gereken nokta, hangi türden bir Tanrı-insan ilişkisi ortaya koyacak olmalarıdır. Daha sonra bu ilişkinin Sterba’nın sorusuna cevap verip veremeyeceği tartışılır. Burada ateizmin iknasından ziyade ortaya konulacak olan Tanrı-insan arasındaki ahlaki ilişkinin teistik bir kötülük argümanına tutarlı bir şekilde entegre edilip edilemeyeceği konusu temel mesele olmalıdır.

Tanrı-insan arasında ne türden bir ilişki olduğunun ayrıntılı tespiti yapılırsa bu çalışmada yer verdiğimiz cevaplar içinde tespit edebildiğimiz sorunlar da kendiliğinden çözülebilir. Öncelikle söz konusu cevaplar içinde Sterba’nın argümanına en güçlü cevap “ahlaki anaokulu” argümanıdır. Kötülüğün varlığını Tanrı’nın insana verdiği özgür irade ile açıklamak teizmin hala en iyi ve en güçlü argümanıdır. Özgür iradenin yalnızca insanın eylemlerinin ciddi sonuçlarıyla karşılaştığı bir dünyada anlamlı olacak olması Sterba’nın korkunç kötülüklerin varlığı eleştirisine ahlaki bir cevaptır. Ancak Tanrı’nın insanı, eylemlerinin ciddi sonuçlarıyla karşılaşacağı bir dünyada niçin yaratmış olduğu, ahlaki açıdan gerekçelendirilmelidir. Tanrı insana özgür irade vererek neyi hedeflemektedir? Böyle bir soru ancak Tanrı’nın kullarıyla arasında nasıl bir ahlaki ilişki var etmiş olduğu, Tanrı’nın

insandan, insanın da Tanrı'dan ahlaken neyi beklediği konusunun açıklığa kavuşturulmasıyla cevaplanabilir.

Benzer şekilde ruh-yapma düşüncesinin kolektif bir ruh yapma şeklinde yeniden ifadesi, öncelikle şu sorulara cevap verilirse anlaşılır olacaktır: İnsanın acı çekmesinin bireysel ya da kolektif bir ahlaki olgunlaşmayı sağlıyor oluşu ne türden bir Tanrı-insan ilişkisine dayanır? Bu nokta açıklanmazsa insanın kolektif bir şekilde bir başkasının ruh-yapımına katkı sunması amacıyla kendisiyle ilgili olmayan bir kötülüğe katlanması, ahlaken gerekçelendirilemez. Örneğin İslam düşüncesinde Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin temeli adalet prensibine dayanır. Buna göre Tanrı hiç kimseyi bir başkasının suçu sebebiyle cezalandırmaz, diğer bir ifadeyle kimsenin ahlaki olgunlaşması görevini bir başkasına yüklemeyiz. Benzer türden bir açıklama kolektif ruh-yapma teorisini ortaya koymada da gereklidir. Ne türden bir Tanrı-insan ilişkisi böyle bir teoriyi onaylar? Bunu bilmek önemlidir.

Bir başka argüman cennet doktrini argümanıdır. Cennet, insanı kötülük karşısında rahatlatan güçlü bir teistik beklentidir. Bu beklentinin yine ne türden bir Tanrı-insan ilişkisi içinde anlaşılır olduğunun izahı gereklidir. Bu açıklama yapılmaz ise bu durumda Tanrı, kullarını sırf cennete koymak için acı çektirmektedir gibi sadistçe bir çıkarım pekala yapılabilir. Bu durumda Tanrı'nın dünyada kötülüğe izin vermesi ahlaki olarak gerekçelendirilemez.

Tanrı'nın kötülüğe izin verme sebeplerinin tam olarak bilinmeyeceği şeklindeki şüpheli teistik iddia da benzer şekilde bir problemi barındırır. Tanrı ve insan arasındaki ahlaki ilişkinin insana kapalı olan tarafları nelerdir? Tanrı niçin bu şekilde bir ilişki dizayn etmiştir? Şüpheli teizmle bağlantılı değerlendirebileceğimiz, Tanrı'nın ahlaki rasyonalitesinin anlaşılacağı çünkü O'nun kulları gibi ahlaki bir fail olmadığı, dolayısıyla insanlardan beklediğimiz ahlaki davranışı Tanrı'dan beklemeyeceğimiz argümanı ise tenzih argümanı olarak düşünülebilir. Ancak Tanrı'yı insana ait olan davranışları yapmaktan tenzih ettiğimizde Tanrı'yı ne olarak tasavvur etmemiz gerektiği de açıklanmalıdır. İnsanın ahlaki bir fail olmasıyla Tanrı'nın ahlaki bir fail olmasının aynı şey olmaması neden Tanrı'yı yine de ahlaki bir fail olmaktan çıkarsın? Buradaki aşırı tenzih düşüncesi hangi türden bir Tanrı ve insan ilişkisini varsaymaktadır? Tanrı'nın ahlaki bir fail olduğunu söylemek, Tanrı'nın insanla eşdeğer bir ahlaki rasyonaliteye sahip olduğunu mu söylemektir? Yoksa Tanrı'nın eylemlerinin insan tarafından tam olmasa da kısmen anlaşılabilir olduğunu mu söylemektir? Bunları açıklamak, argümanı da kendi içinde güçlendirecektir.

Bu tartışmanın bize öğreteceği en temel şey, kötülük probleminin hala teizmin ciddiye alması gereken, probleme yönelik cevaplarını geliştirmesi gereken bir alan olduğudur. Kötülük problemini sadece epistemolojik bir problem olarak görmeye devam etmek, sadece formal biçimde Tanrı'yı kötülüğün karşısında aklamaya çalışmak, kısır bir çabadır.<sup>88</sup> Kötülük problemine yönelik zengin cevaplar Sterba'nın isabetli bir şekilde ortaya koyduğu gibi ahlak alanında keşfedilmeyi beklemektedir.

<sup>88</sup> Peterson, "Recent Work on the Problem of Evil", 335.

Bu bağlamda bu çalışma kötülük probleminin eksenine yönelik bir düzeltme ve probleme yönelik teistik cevapların nasıl geliştirilebileceğini örnekleyen bir çalışma olarak gelecekteki çalışmalara ilham olabilir.

### SONUÇ

Bu çalışmada Sterba'nın *İyi Bir Tanrı Mantıksal Olarak Mümkün mü?* kitabının tezleriyle ve ona yönelik farklı cevapların analiziyle ilgilendik. Bu sayede din felsefesindeki kötülük problemi argümanlarının güncel bir tasnifini yaptık. Sterba tartışmayı kötülük probleminin çağdaş din felsefesinde bilinen mantıksal ve delilsel çatallaşmasından farklı olarak ahlaki bir perspektifle yeniden dizayn etmektedir. Sterba, başta Plantinga'nın özgür irade savunusu olmak üzere, çağdaş felsefenin kötülük probleminde ahlaki bir perspektifle yaklaşmadığını, hâlbuki kötülük probleminin temelde ahlaki bir sorun olduğuna işaret eder. Ahlaki kötülük probleminin sorusu şudur: Kötülük ve Tanrı'nın varlığı ahlaki olarak gerekçelendirilebilir mi? Sterba'nın burada odaklandığı kötülükler korkunç kötülüklerdir ve onun temel eleştirisi Plantingacı bir özgür irade savunusunun dünyada kötülüğün miktarı ve derecesi göz önüne alındığında ahlaken geçersiz bir savunuyu olmasına yöneliktir. Sterba eserinde özgürlüğü insani haklar üzerinden inşa eder. Buna göre insanın yaşamsal haklarının korunması, onun temel özgürlüğüdür. Adil bir devlet bu hakların garanti altına alınması için çabalarırken, özgür irade savunusunda iyi ve adil bir Tanrı niçin korkunç kötülüklerle insani hakların gasp edilmesine engel olmaya çalışmamaktadır? Sterba burada özgür irade argümanı dışındaki teizmin geleneksel argümanlarını da masaya yatırır. Ancak sonuç aynıdır. Hiçbiri kötülüğün varlığını ahlaken gerekçelendirememektedir.

Sterba kitabındaki argümanları geniş bir tartışmanın konusu kılar ve argümanına cevap vermesi için *Religions* dergisinde "Geleneksel Teizmin Tanrısı Mantıksal Olarak Dünyadaki Tüm Kötülüklerle Uyumlu mu?" başlıklı özel bir sayı hazırlayarak bir grup din felsefecisini argümanına cevap vermek için davet eder. Söz konusu sayıda Sterba'nın argümanına cevap veren karşı argümanlardan en dikkat çekici olanları bu çalışmada beş grupta tasnif edildi. Bu argümanlar sırasıyla ahlaki anaokulu, kolektif özgürlük, şüpheci teizm, Tanrı'nın ahlaki bir fail olmayışı ve sınırlı kudret argümanlarıdır. Bu argümanlar, geçmişte kendilerinden önceki argümanları referans alarak Sterba'nın sorusuna cevap vermek üzere yeniden geliştirilmeye çalışılmış argümanlardır. Bu argümanların genel bir değerlendirmesini yaptığımızda temelde bir özgür irade savunusu olan ahlaki anaokulu argümanı öne çıkar. Bununla birlikte argümanların temel zafiyeti, her birinin Sterba'nın sorusunu cevaplarırken nasıl bir Tanrı-insan ilişkisini kendilerine referans aldıklarını açıklamıyor oluşlarıdır. Kanaatimizce bu türden bir açıklama her bir argümanın ahlaken gerekçelendirilmesinde çok önemli bir meseledir.

Kötülük probleminin ahlaki bir problem olarak ele alınması tartışmasının çağdaş din felsefesinin gündemine taşınması anlamında Sterba'nın çabası önemlidir. Bu çalışmayla kötülük probleminin çözümüne yönelik ahlaki haklı bir gerekçelendirmeye dayalı argümanların, Müslüman din felsefecilerinin de gündemine girmesi temel beklentidir. Bu çalışmada tasnif ettiğimiz karşı cevapların söz konusu zafiyeti Tanrı-insan ilişkisi arasında ahlaki açıdan güçlü ve net bir ilişki



kuran İslam düşüncesi içerisinden giderilebilir.

### KAYNAKÇA

- Adams, Marilyn. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. New York: Cornell University Press, 1999.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Attfield, Robin. "Reconciling the God of Traditional Theism with the World's Evils". *Religions* 11/10 (2020), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel11100514>
- Balci, Elif Nur. "A Modified Free-Will Defense: A Structural and Theistic Free-Will Defense as a Response to James Sterba". *Religions* 13/8 (Ağustos 2022), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel13080700>
- Bergmann Michael. *Skeptical Theism and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University press, 2009.
- Bishop, John. "On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for 'Logical' Arguments from Evil". *Religions* 12/186 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel12030186>
- Burns, Elizabeth. "Evil and Divine Power: A Response to James Sterba's Argument from Evil". *Religions* 12/ 442 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel12060442>
- Chen, Cheryl K. "God and the Playpen: On the Feasibility of Morally Better Worlds". *Religions* 12/ 266 (2021), 1-8. <https://doi.org/10.3390/rel12040266>
- Davies, Brian. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Davies, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London: Continuum, 2006.
- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Draper, Paul. "The Skeptical Theist." *The Evidential Argument From Evil*. ed. Daniel H. Snyder. 175-192. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Dostoyevski, Fyodor. *Karamazov Kardeşler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Feser, Edward. "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil". *Religions* 12: 268 (2021),1-17. <https://doi.org/10.3390/rel12040268>
- Hartshorne, Charles. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Hartshorne, Charles. *The Divine Relativity*. New Haven and London: Yale University Press, 1948.
- Hasker, William. "James Sterba's New Argument from Evil. *Religion's*. 12/ 21 (2021), 1-7. <https://doi.org/10.3390/rel12010021>
- Hasker, William. *Providence, Evil and the Openness of God*. Abingdon: Routledge, 2004.
- Hick John. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Huffling, Joseph Brian. "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba". *Religions*12/ 312 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel12050312>
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.
- Inwagen, Peter Van. "Quam Dilecta". *God and the Philosophers*. ed. Thomas V. Morris. PAUİFD, 9 (2) 2022

- 31-60. New York: Oxford University Press, 1994.
- Kutsal Kitap. Erişim 11 Ağustos 2022. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=rom%203>
- Lewis, David. "Evil for Freedom's Sake?". *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 149–172.
- Mackie, John L. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64/254 (April 1955), 200-212.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Mizzoni, John. *Ethics: The Basics*. Second edition, Wiley Blackwell. second edition. 2017.
- Neiman, Susan. *Modern Düşünce Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Peterson, Michael L. "Recent Work on the Problem of Evil". *American Philosophical Quarterly* 20/4 (1983), 321–39.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- Rowe, William. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16/4 (October 1979) 335–341.
- Salamon, Janusz. "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention". *Religions* 12/ 418 (2021), 1-16. <https://doi.org/10.3390/rel12060418>
- Sterba, James P. *Is a Good God Logically Possible?*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Şimşek, İsmail, "William L. Rowe ve 'Kötülüğün Anlamsızlığı'". *Journal of International Social Research* 11/55 (2018), 1-19.
- Walls, Jerry L. "Heaven and the Goodness of God". *Religions* 12: 316 (2021), 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel12050316>
- Wilmot, Brett. "God and the Problem of Evil: An Attempt at Reframing the Debate". *Religions* 12/ 218 (2021), 1-18. <https://doi.org/10.3390/rel12030218>
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.