

## **FELSEFE DÜNYASI**

2016/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 63

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Yard. Doç. Dr.) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

## **Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

## **Editör / Editor**

Prof. Dr. Celal TÜNER

## **Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)  
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)  
Yard. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniversitesi)  
Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/ULAKBİM since 2004.

## **Adres/Address**

Necatibey Caddesi No: 8/122  
Kızılay - Çankaya / ANKARA  
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40  
www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

## **Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.**

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2016, 750 Adet

## **Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: *Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif***

**Fatma YÜCE\***

### **Giriş**

İyi-kötü değer yargılarının istifaya zorlandığı, popüler kültürün beslediği özgürlük, öz güven, kişisel gelişim, hırs, rekabet vb. kavramların ön plana çıkarıldığı günümüz algısında değerler hiyerarşisiyle alakalı bir değişime gidilmesi gerekmektedir. Ahlaki değer olarak iyinin benimsetilmesi ve gündemde tutulması elzem görünmektedir. Acının ve kötünün -teorik planda izahı ukalalığına düşülmeden- anlamlandırılarak minimize edilmesi mümkündür. Kötünün ve iyinin realitede var olduğunu gerçeğini ihmal etmeden ama iyiliğin yanında kötülüğün azınlıkta kaldığını düşünerek var olan kötülüğün elden geldiğince azaltılabilirliği inancıyla kaleme alınan bu çalışmada kötülük kavramının ve kötülük probleminin mevcut felsefi literatüre yeni bir perspektif kazandırabilmek adına algısal kötülük açılımıyla teorik boyutta ele alınması ve bu kazanımla teodiselerde makul ve felsefi bir duruşun geliştirilebilmesi hedeflenmiştir.

### **Kötülük Kavramı ve Kötülük Problemi**

Kötülük kavramını analiz ederken her disiplinin kendince kötülüğü tanımlamış olduğu gerçeğinin farkında olarak, perspektif meselesinin önemine işaret etmek gerekmektedir. Kötü, değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan; ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şeydir.<sup>1</sup> Kötülüğün tanımları arasındaki farklılık bir kenara bırakıldığında

\* D. İ. B., Dr.

1 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1975, s. 112.

insanların hangi tür durumların gerçekten kötülük olarak sayılabileceği konusunda aynı fikirde oldukları söylenebilir. Felsefi deyişle, insanlar kötülüğün uzandığı boyutlar hususunda az ya da çok anlaşır, fakat onlar terimin niyeti (anlamı) konusunda şiddetle birbirlerinden farklı fikirleri savunurlar.<sup>2</sup> Yani örnekler konusunda uzlaşma vardır, fakat kötülüğün neyi tazammun ettiği şaibelidir.<sup>3</sup> Kötülük bir kelime ile “mutsuzluk”, bir cümle ile “olumsuz her şey”dir.<sup>4</sup>

Kötülük çeşitleri asıl itibarıyla ahlaki (moral) ve tabii (doğal, natural) kötülük şeklinde ikiye ayrılır. Bu ayrımında zihinsel ve ruhsal sıkıntılar gibi ara kötülük türleri yer almamaktadır.<sup>5</sup> Bu ikili tasnife metafiziksel kötülüğü eklemek suretiyle kötülüğü üç grupta değerlendirenler de olmuştur: ahlaki, tabii veya fiziksel ve metafiziksel kötülük. Kötülüğü fizik, moral ve metafizik kötülük diye üçe ayıran Leibniz, gerek fizik kötülüğün gerekse moral kötülüğün köklerini metafizik kötülükte bulur. Leibniz’a göre fizik ve moral kötülükler -metafizik eksikliğin bir sonucu olarak- sonlu monadların karışık ve bulanık tasavvurları ile bunların yarattığı durumdan ileri gelir.<sup>6</sup> Yaratılmış evrenin sonlu oluşuna ve sınırlılığı olgusuna işaret eden metafiziksel kötülük<sup>7</sup> varlıktaki asli eksikliklerdir.<sup>8</sup>

En basit ifadesiyle ahlaksızlık olan ahlaki kötülük, bencillik, kıskançlık, aç gözlülük, aldatma, acımasızlık, sertlik, korkaklık gibi bireysel kötülüklerle savaşlar ve içerdikleri vahşet gibi büyük ölçekli kötülükleri kapsamaktadır.<sup>9</sup> Hick’in tanımına göre ahlaki kötülük insanların meydana getirdiği, acımasız, adaletsiz, saldırgan, sapkın düşünceler ve eylemler-

2 Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1991, s. 93.

3 Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Çeviren: Rahim Acar, İstanbul 2006, s. 177.

4 Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara 2003, s. 15.

5 Bu tasnif çerçevesinde ikinci kategoriye doğal yerine fiziksel demeyi tercih edenler de vardır. Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, Ankara 1997, s. 25.

6 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1961, s. 329.

7 John Hick, *Evil and The God of Love*, London 1993, s. 13.

8 Eric L. Ormsby, İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (*Teodise*) Sorunu: *Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, Çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001, s. 25.

9 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 30.

den oluşan kötülüklerdir.<sup>10</sup> Kısacası ahlaki kötülük kategorisi, özgür insanların yanlış davranışlarını ve kötü karakter özelliklerini ihtiva eder.<sup>11</sup> Ahlaki kötülükte en temel kavram, özgür insandır.<sup>12</sup> Ahlaki kötülük kötü niyetin varlığıyla ortaya çıkar. Nefs ve arzuların kötülüğe sebep olması ahlaki kötülük kapsamında değerlendirilebilir. Sokrates'e göre gerçek filozof ölümün amaca dosdoğru götüren yol olduğunu görendir. Çünkü ten akıl ile beraber oldukça, ruh kötü bir şeye bulaşmış olduğu için hakikati elde edemez.<sup>13</sup> Ona göre ten, insanı istekler, tutkular, korkular, kuruntular vb. saçmalıklarla doldurmakta ve hakiki düşünceyi engellemektedir. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden gelmektedir. Böylece ahlaki kötülüğün temelini teni ve arzuları yerleştiren Sokrates'e göre bunların da ötesinde mal ve para hırsı yer almaktadır.<sup>14</sup>

Hick'in tanımına göre doğal kötülük, insan eylemlerinden bağımsız bir şekilde meydana gelen, illete sebep olan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar gibi kötülüklerdir.<sup>15</sup> Türkçede kötülük kavramına, daha çok moral veya ahlaki kötülük anlamı yüklenmekte; hastalıklar ve doğal afetler gibi Batılıların fiziksel veya doğasal (natural) kötülük olarak nitelendirdikleri olgular kötülük kavramının ilk anda akla gelen şümulu içinde sayılmamaktadır. Bu kötülükler daha çok bela ve musibet kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu durum Türk'ün kötülük algısında doğal kötülüğün yer teşkil etmediğini göstermektedir.<sup>16</sup>

Dünyada kötülüğün olması, çoğu kez, pek çok insanın seven ve kudretli bir Tanrı'ya inanmakta güçlük çekmesinin ve iman krizlerinin sebebi olarak zikredilmiştir.<sup>17</sup> İlim, kudret, irade ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın yarattığı ve idare ettiği evrende, kötülüğün anlamının ne olduğu inananları, bütün ilahiyat sistemlerini, her türlü dini inanca karşı çıkanları ve büyük fel-

10 Hick, 1993, s. 12.

11 Peterson vd., 1991, s. 93. Karş. Peterson vd., 2006, s. 177.

12 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 30.

13 Eflatun, *Phaidon*, Çeviren: Suut Kemal Yeltkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara 1945, ss. 20-21.

14 Eflatun, *a.g.e.*, s. 21.

15 Hick, 1993, s. 12.

16 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 24.

17 Peterson vd., 2006, s. 176.

sefe sistemlerini meşgul etmiştir.<sup>18</sup> Kötülük problemi özellikle ateistlerin, fikir planında, en önemli dayanaklarından biri olmuştur.<sup>19</sup> Teizmin aleyhinde kullanılan en eski iddia dünyadaki kötülüğün reel varlığından kaynaklanan bu iddiadır. Akıl yürütme ile teizmin düzen delilinin geçersizliğini göstermeye çalışan bu problem<sup>20</sup> kötülüğün varlığı ile iyi bir Tanrı'nın bağdaşmadığını mantiken izah etmeye çalışırken, kötülüğün miktarının da Tanrı'ya inancı neredeyse imkansız kıldığını iddia etmektedir. Kötülük problemi “niçin acı çekiyorum?” sorusunu gündeme getirerek bu sorguyu ateizmin sarsılmaz kayası haline getirmiştir.<sup>21</sup>

Çağdaş felsefeciler, kötülük problemini Epicouros'un başlattığı, Lactantius'un devam ettirdiği, D. Hume'un geliştirdiği ve formüllediği geleneksel kalıp içinde ele alıp tartışmışlardır.<sup>22</sup> Epikouros'un eski sorularının hala yanıtlanmadığını belirten D. Hume, kötülük problemini şöyle formüleştir:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?<sup>23</sup>

Hick'e göre eğer Tanrı mükemmel iyi ise, o bütün kötülükleri ortadan kaldırmak istemelidir; eğer o sınırlanabilir olmayacak kadar güçlü ise, o bütün kötülükleri ortadan kaldırabilmelidir: fakat kötülük var, bunun için Tanrı ya mükemmel iyi değildir ya da sınırsız güçlü değildir.<sup>24</sup> “Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı” savı etrafında şekillenen kötülük problemi<sup>25</sup> “Tanrı varsa kötülük yoktur, kötülük varsa Tanrı yoktur”<sup>26</sup> şeklinde özetlenebilir.

Kötülük probleminin felsefi arenada ateizmle temellendirilmesini konu alan ve bu düşünceyi sistemleştiren kötülük problemleri vardır. Birçok filozofun, mükemmel bir biçimde iyi olan bir Tanrı'nın, her şeye

18 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 10.

19 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998, s. 143.

20 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 168.

21 Hans Küng, *On Being a Christian*, Çeviren: Edward Quinn, New York 1976, s. 413.

22 Yasa, 2003, s. 22.

23 David Hume, *Din Üstüne*, Çeviren: Mete Tunçay, Ankara 1979, s. 165.

24 Hick, 1993, s. 5.

25 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 11.

26 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 32.

gücü yeten (sonsuz kudretli) ve her şeyi bilen (sonsuz bilgili) olmasını bir tarafa koyup, diğer tarafa kötülüğü koyduklarında çelişki olduğunu iddia etmeleriyle<sup>27</sup> oluşturulan mantıksal kötülük problemi ilk sırada yer almaktadır. Mantıksal kötülük problemini basit formda izah eden Mackie'ye göre "Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir; ve yine de kötülük vardır" önermeleri arasında tutarsızlık vardır. Eğer onların ikisi doğru olursa üçüncüsü yanlış olmak zorundadır. Bununla birlikte ilahiyatçılar mantık hatasına düşerek üçünü de geçerli kabul etmektedirler. İyi, kötü ve her şeye gücü yeten ifadeleriyle alakalı ek öncüllere gerek olduğunu belirten Mackie'nin konuyu daha anlaşılır hale getiren prensipleri şöyledir:

İyi, kötünün karşıtıdır, iyi bir şey daima kötülükleri yapabildiği ölçüde elimine eder. Her şeye gücü yetenin önünde hiçbir sınır olamaz. Böylece iyi bir her şeye gücü yeten kötülüğü tamamen yok etmelidir. Buradan hareketle iyi bir her şeye gücü yeten vardır önermesi ile kötülük vardır önermesi birbirine zıt görünmektedir.<sup>28</sup>

Delilci kötülük probleminde mantıksal tutarsızlık iddia edilmezken var olan kötülüklerden hareketle Tanrı'nın olasılık dışı olduğu iddia edilmektedir. Bu problemin iddiasını savunan James Cornman ve Keith Lehrer'e göre evrendeki kötülüğün miktarı verildiğinde Tanrı'nın varlığı mantıksal bir zorunlulukla yanlışlanamasa da dış dünyadaki empirik deliller tümevarımsal bir yaklaşımla değerlendirildiğinde makul bir olasılık olmaktan çıkmakta, gayri muhtemel olmaktadır.<sup>29</sup>

Duygusal bir reddedişin söz konusu olduğu delilci kötülük probleminin yanı sıra duygu motivasyonlu tepkinin sistemleştiği varoluşsal kötülük problemi vardır. Camus'a göre ölüm kötülüktür, haklı olan öldürmeyendir, öldüren bir Tanrı olamaz. Tanrı olsaydı kötü düzen olmayacaktı."<sup>30</sup> Camus için Tanrı bir anlam ifade etmemektedir. Ona göre Tanrı kavramı bu dünyanın irrasyonel oluşu karşısında duyulan korkudan ötürü sığınılan

27 Alvin Plantinga, *God Freedom and Evil*, London 1975, s. 11.

28 J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil*, Editör: Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams, Oxford 1990, ss. 25-26; Yasa, 2003, s. 82; Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi: Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din ilişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu*, Samsun 1997, s. 136.

29 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 57.

30 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 82.

bir mercidir.<sup>31</sup> Aynı zamanda Tanrı'nın tek yararı suçsuzluğu garanti altına almak olabilir. Camus dini büyük bir temizleme girişimi olarak algılama eğilimindedir.<sup>32</sup> Tanrı önünde özgürlük sorunundan ziyade bir kötülük sorunu vardır: “Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir.” Buradan hareketle Camus insanın özgürlüğü realitesi karşısında Tanrı'nın olmaması gerektiği düşüncesini savunmaktadır Camus'a göre Tanrısal bir düzende, Tanrının yarattığı ve yönettiği bir dünyada kötülüğün olması akıl alacak bir durum değildir. Tanrı olsaydı, onun kötülüğü kaldırmak gibi bir yararı olurdu ya da kötülük olmazdı. Oysaki gerek tarihte gerekse dünyada hakim olan kötülüktür. Kötülük iyiliğin bulunmamasında değil, Tanrı'nın olmayışındadır.<sup>33</sup>

### **Kötülüğe Karşı Felsefi Duruş: Teodiseler ve İyilik Vurgusu**

İnanan inanmayan tüm insanları ilgilendiren kötülük probleminin çözümünde kimileri kötülüğün reel varlığını inkar ederek meseleyi görmezlikten gelirken, kimileri alemde asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli miktardaki şerrin estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu savunmuştur. Yaygın olan diğer bir yaklaşım da şeylerin zıtları ile bilinebileceğini söyleyerek, alemde iyiliğin bilinip takdir edilebilmesi için kötülüğün gerekliliğinden söz etmiştir.<sup>34</sup> Kötülüğü insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayanlar, kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayanlar ve sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek problemi fikirsel planda aşmaya çalışanlar da olmuştur.<sup>35</sup>

Kötülüklerin alemdeki varlığı sürekli merak konusu olagelmiştir. Kötülüğü okuyabilmek ve varlığını sebeplendirebilmek kötülüğe karşı felsefi duruş geliştirebilme adına önem arz etmektedir. Kötülüklerin ne tamamen ortadan kalkacağına inanılarak, ne de tümüyle boş yere olduğu düşünülerek, daima iyiliğe karşılık bir şeyin bulunması gerektiği gerekçe-

31 Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, s. 80-82.

32 Albert Camus, *The Fall*, Çeviren: Justin O'Brien, New York 1956, s. 111. Karş. Albert Camus, *Düşüş*, Çeviren: Ferit Edgü, İstanbul 1961, s. 59.

33 Gündoğan, 1997, ss. 81-84.

34 Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 97; Taylan, 1998, s. 143.

35 Aydın, 1987, ss. 168-169.

siyle kötülüklerin varlığı temellendirilebilir. Varlığı inkar edilemez kötülük kabul edildikten sonra onu karşılama meselesi gündeme gelmektedir. Eflatun'a göre kötülükten kaçış Tanrı'ya elden geldiğince benzemekle olur. Tanrı'ya benzemek ise gerçek zeka keskinliği ile birlikte adaletli ve dindar olmayı gerektirir. Ancak samimi bir erdem kötülüğü engelleyebilir.<sup>36</sup> Beyin ve kalbin kötülük meselesinde etkilerini görebilmek adına filozofun ve teologun diyalogunda duygusal reddedişe ve mantıksal açıklamaya şahit olmak yerinde olacaktır:

Filozof: İyi bir Tanrı'nın kurup yönettiği bir dünyada neden her an böyle acı sahnelerle karşılaşyoruz. Olayı doğal açıdan ele aldığımızda, her şey olgusal neden ve sonuç zincirinde yerli yerine oturuyor; bize de hekimlerin gayretinin semeresini beklemekten ve kederimizle baş başa kalmaktan başka yapılacak bir şey bırakmıyor. Fakat ilahi adalet açısından düşündüğümde, bu acı durumu hiçbir Tanrısal nedenle, sonul açıklama ile izah edemiyorum.

Teolog: Tanrının eşya düzenine sonul açıklamasını veren ilke olduğu gerçeğini, bir diğer gerçekle, bizlerin sonul açıklamayı, yani olayın nihai faili olan Tanrı'nın niyet ve özelliklerini kesinlikle ve eksiksizce bilmesinin mümkün olmadığı gerçeğiyle birlikte düşünmelisiniz. Bizim bildiğimiz, sadece, Tanrı'nın bu olaya yol açan mutlaka iyi bir niyetinin, haklı bir sebebinin olduğudur.<sup>37</sup>

Kötülüğün sorumlusunun tespit edilmesiyle ve kötülüklerin varlıklarının gerekçelendirilmesiyle kötülük probleminin zihinsel süreci başlatılmış olur. Bir kişi, kötülük nereden geldi? veya "Tanrı kötülüğe neden izin veriyor? sorularına cevap vermeye çalıştığı sürece teodise ile meşgul oluyor demektir.<sup>38</sup> Teodise bir savunma hamlesi veya daha basit bir ifadeyle bir cevap geliştirme faaliyeti<sup>39</sup> olarak algılanabilir. Masum bir çocuğun ölümünü, Tanrı'yı ve Tanrı'nın iradesini referans göstererek yorumlayan okumamış bir köylü, en az masumun acı çekmesinin mutlak iyi ve mutlak güçlü bir Tanrı fikriyle çatışmadığını göstermek amacıyla tez yazan bilgili

36 Eflatun, *Theaitetos*, Çeviren: Macit Gökberk, Ankara 1945, s. 75-76.

37 Erhan Işıklar, *Tanrıbilim ve Felsefe Konuşmaları*, Ankara 1994, s. 70-71.

38 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 80.

39 Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Samsun 2000, s. 123.



bir teolog kadar teodise ile meşgul olmaktadır.<sup>40</sup> Tanrı ve adalet kavramlarının birleşiminden oluşan teodise<sup>41</sup> her şeye gücü yeten Tanrı'nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimidir.<sup>42</sup> Teknik terim olarak teodise, kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunma anlamına gelmektedir.<sup>43</sup>

Kötülük olgusunu ateistik bir kanıt olarak kullanan mantıksal kötülük problemine (özellikle Mackie'nin sistemleştirdiği ve savunduğu versiyonuna<sup>44</sup>) en güzel cevabı Plantinga'nın verdiği görülmektedir. Plantinga'nın değeri mantıksal kötülük problemini elimine etmesinde saklıdır. Plantinga'nın özgür irade savunmasında (free will defence), kötülüğün kendisinden daha değerli olan bir iyiliğin içinde bulunabileceği hatırlatılır. Plantinga daha büyük bir iyilik için kötülüklerle izin veren iyi bir Tanrı'nın kötülükleri önlemek zorunda olmadığını belirtir. Kötülüklerin varlığı konusunda Tanrı'nın iyi bir nedeni vardır. Bu iyi neden insanın özgürlüğüdür. Özgür yaratılan insanın özgürlüğünü kötüye kullanarak yaptığı kötülüklerden Tanrı sorumlu tutulamaz. Bu kapsamda ahlaki kötülüklerden insan sorumludur. Augustine'e göre Tanrı'nın özgür iradesinden dolayı günah işleyen insanı yaratması, hiçbir özgür iradesi olmadığı için günah işlemeyen insanı yaratmasından daha mükemmeldir.<sup>45</sup> İyiliğe programlanmış robotlar mı yoksa özgür iradesiyle iyiliği seçen insan mı daha değerlidir? sorusu konuyu aydınlatmaktadır.

Tanrı ahlaki kötülüğün meydana gelişini ancak ahlaki iyilik imkânını da ortadan kaldırarak engelleyebilirdi. Buradan zorunlu iyiliğin ahlaki olmadığı gerekçesiyle kötülüklerin insanın özgür iradesine bağlanması kaçınılmazdır. Tam bu noktada Mackie şu soruyu yöneltmektedir: "Eğer

40 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969, s. 53. Karş. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çeviren: Ali Coşkun, İstanbul 2005, s. 102.

41 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 79.

42 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 14.

43 Teodise kelimesi kapsamında Tanrı'yı haklı göstermek, temize çıkarmak, aklamak ifadeleri yanlış anlaşılmalara sebep olmaktadır. Bu kelimeler yerine nötr bir terim olan anlamak kelimesi kullanılabilir ve böylece teodise kapsamına Tanrı'nın insanlarla ilişkisini anlama çabası eklenmiş olur. Bkz. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, ss. 79-81.

44 Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 1997, s. 118.

45 Taylan, 1998, s. 148. Günah işleme yetisi olmayan melekleri de Tanrı yaratmıştır. Bkz. Plantinga, 1975, s. 27.

Tanrı insanı özgür seçimiyle bazen iyiyi bazen kötüyü seçebilecek şekilde yarattıysa, neden daima özgürce iyiyi seçebilen insanlar yaratmadı?"<sup>46</sup> İlk bakışta iyiliği arzulayan kötülüklerden rahatsız olan bu soru haklı görünmektedir. Çünkü soruda verilen ilk mesaj kötülüklerin yokluğu arzusudur. Soruda iyiliğin arzu edildiği maskesinin altında Tanrı'nın inkarı kamufle edilmiştir. Bir insanın hem özgür, hem de daima iyi olması muhtemeldir. Özgürlük kaçınılmaz bir şekilde kötülüğü gerektirmemektedir. Hatta tarih sahnesinde hiç kötülük yapmamış insanların varlığı malumdur. Ama bu insanların daima özgür iradeleriyle iyiyi seçmeleri de Tanrı'nın onları iyiyi seçmek zorunda olan özgür insanlar şeklinde yaratmış olduğu gerçeğini göstermez. Kötülüğün varlığı sebebiyle bu insanların hem özgür olup hem de iyi olmaları oldukça değerlidir. Nasıl ki iyi bir insan Tanrı'nın iyiliğini mantıksal bir zorunlulukla gerektirmiyorsa, kötü bir insan da Tanrı'nın kötülüğünü gerektirmez. Tanrı'nın iyiliği zaten insanı özgür olarak yaratmasıyla garanti altına alınmıştır.

Tanrı'nın özgür ve iyi insan yaratabileceği alternatifi mantıksız görünmemektedir. Ama her insanı bu şekilde yaratmasını beklemek Tanrı'dan iyilik robotları yaratmasını beklemek olur ki işte bu mantıksızdır. Aynı zamanda insanın belirli bir şekilde yaratılması gerekliliği ahlaki seçime ve özgür iradeye yer bırakmaz. Tanrı'nın insanı hem özgür hem de daima iyiyi seçecek şekilde yaratabileceğini varsaymak empirik bir içerikten yoksundur. Çünkü ortada böyle bir reel varlık yoktur. Var olsaydı da ona "insan" değil başka bir ad bulmak gerekirdi.<sup>47</sup> Tanrı özgür insanın davranışlarını zorunlu kılar, asıl burada mantıksızlık oluşur. Özgürlük ve belirlenmiş iyi davranış birbiriyle mantıksal olarak çelişmektedir. Buradan hareketle Mackie'nin ifadeleri tutarsızlığa mahkum olmaktadır. Ancak mümkünün yaratılabilirliği hususunda Plantinga'ya kulak verilebilir:

Tanrı beyaz kutup ayıları ve üçgenler yaratabilir, çünkü onlar özünde (asılları itibariyle) mümkündürler; fakat Tanrı evli bekarlar, kare daireler meydana getiremez, çünkü onlar özleri itibariyle imkansızdırlar.<sup>48</sup>

46 Mackie, 1990, s. 33.

47 Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1991, s. 186.

48 Peterson vd., 1991, s. 96. Karş. Peterson vd., 2006, s. 181.

Kısacası özgür irade savunucusu, Tanrı'nın özgür insanın davranışlarını belirleyemeyeceğinde ısrar eder.<sup>49</sup> Tanrı'nın kötülüğe izin verme nedeni insanların özgür, akıllı, değerli ve ahlaklı olabilmelerine imkan tanımaktır. İnsanın doğasıyla bunu açıklamak uygundur. İnsanın doğası gereği bunu başarabilecek varlık olması yani hikmete ve erdeme yönelebilmesi onu diğer canlılardan da ayırmaktadır. Bu durum Tanrı'nın iyiliğini zor durumda bırakmaz. Teist anlayış çerçevesinde Tanrı iyidir ve iyi niyetli olduğu için iyiliği arzulamaktadır. Tanrının kötülüğü arzu etme ihtimali -Tanrı kavramıyla kötülüğün oluşturduğu kavramsal tezat gereği- dışta bırakılırsa burada yeni bir soru ile karşılaşılmaktadır: “iyi Tanrı neden kötülöklere izin vermektedir?” Bununla birlikte Tanrı güçlüdür ve sonsuz kudret sahibidir. Bu durumda iyi bir Tanrı olarak kötölükleri kaldırmak istese kaldırabilirdi. Burada beliren çetin soru ise “bu kötölükler nereden gelmektedir?” şeklindedir.

Var olan kötölüklerin kaynağının araştırılmasının yanı sıra kötölüklerin sorumlusunun tespit edilmesi mental problemler arasında yerini almaktadır. Böylece sorumluluk ifadesine yüklenen anlamın da irdelenmesi gerekmektedir. Sorumluluk ifadesi kötölüğün kaynağı şeklinde veya kötülüğe sebep olan unsur şeklinde alınırsa bu sorumluluğu Tanrı'ya yüklemek farklı problemleri beraberinde getirecektir. Nitekim Süreççi teodisecilerin algısı bu yönde olduğu için onlar, Tanrı'yı despot bir varlık olmaktan ve kötölüklerin müsebbibi olma durumundan kurtarmak amacıyla Tanrı'ya sınırlı güç atfetmişlerdir.<sup>50</sup> Onların Tanrı'nın kendi hakimiyetini kendisinin sınırlandırması sonucunda bu durumun kudretiyle çelişmediğini öne sürmeleri de pek makul görünmemektedir.

Kötülüğün sorumluluğunu özgürlüklerini kötüye kullanan insan olarak görüp özgür insana vurgu yapan Augustine'cu teodise ile Tanrı'nın mutlak sorumluluğunu kabul edip kötülüğü haklı nedenle Tanrı'nın yarattığını düşünen Ireneaus'çu teodisenin bu fikirlerinin uzlaştığı yerde Kurani teodise yer almaktadır. İyiyi de kötüyü de Allah'ın yarattığını belirten Kurani teodisede Allah'ın verdiği cüz'i irade ile (özgürlük) insanlar kötülüğe sebep olmaktadırlar. Kurani teodisede görülen ve sağduyuya hitap eden bu yaklaşım İslami teodiseler içerisinde değerlendirilen felsefi ve kelami

49 Peterson vd., 1991, s. 96.

50 Yaran, *Kötölük ve Teodise*, 1997, s. 80.

teodiselerde yer almamaktadır. Felsefi teodise doğal kötülüğü maddeye ve bedene ahlaki kötülüğü insana bağlayarak Allah'tan uzaklaştırmaya çalışmakta, kelami teodise ise tüm kötülükleri Allah'ın ezeli ilmi ve takdiri çerçevesinde değerlendirmekte ve insan iradesinin kötülüğe neden olabileceği gibi bir açıklamaya pek yer vermemektedirler.<sup>51</sup> Kuran teodisesiyle kötülükten haksız bir şekilde dini sorumlu tutan yaklaşımlara da cevap verilmiş olmaktadır.<sup>52</sup>

“İyi bir Tanrı'nın yarattığı dünyada neden kötülük var?” sorusuna verilebilecek en kısa ve kapsamlı cevap “geçici kaçınılmazlığından dolayı”<sup>53</sup> şeklindedir. Dünyada iyiliğe karşılık olan şey kötülüktür. Bu durumun realite olarak benimsenmesi gerekmektedir. Mutahhari'ye göre de evrenin yaratılışının temel ilkesi karşılık ilkesidir. İyiliğin karşıtı olarak kötülüğün gerekliliğini savunan Mutahhari'ye göre iyiliğin iyilik olduğunun anlaşılması için kötülüğün var olması gerekir. Varlık ve yokluk, hayat ve ölüm, beka ve fena, esenlik ve hastalık, yaşlılık ve gençlik nihayet mutluluk ve mutsuzluk bu evrende bir aradadır.<sup>54</sup> Kötülüklerin ilahi amaç doğrultusunda gerçekleştiği kabulüyle kötülüklerin insanın özgürlüğünü kötüyeye kullanmasıyla oluştuğu Kuran'da belirtilmiş ve böylece kötülüğün sorumluluğu cüzi iradesini hatalı kullanan insana yüklenmiştir.<sup>55</sup> Kuranda var olan özgür irade teodisesi ile ahlaki kötülükler insana ve özgürlüğü-

51 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, ss. 178-179.

52 Bu iddia temellendirilirken din adına yapılan savaşlara dikkat çekilmektedir. Bu iddia çerçevesinde tümel versiyonda dinin kötülüğe sebebiyet verdiğinin düşünülmesi yanında tikel versiyonda din ile yetişmiş dindar insanın yaptığı kötülükler gösterilerek din kötülüklerden sorumlu tutulmaktadır. Aslında bu algıda kötü örnekler doğal olarak görülüyor değildir, özellikle görülmeye çalışılmaktadır ve az olan kötü dindarlar bütüne teşmil edilmektedir. Dinlerin ahlaki prensiplere, iyiye ve güzele sürekli vurgu yaptıkları hatırlatılarak dine mensup olan insanların diğer insanlara nazaran genel anlamda daha çok iyiye motive olduklarının düşünülmesi daha makul görünmektedir. İnançlı oldukları halde kötülük yapan kesimin bu halleri ise “kötü ve istisna olan dindar insanlar dindar olmasalardı acaba nasıl olacaktı?” sorusuyla karşılanabilir. Dinlerin kötülüğü kaldırmak için en kötü zamanlarda (ahlakın en yozlaştığı zamanlarda) geldiklerini hatırlatmak genel olarak dinleri bu ithamlara karşı korurken, Hz. Muhammed'in (SAV) güzel ahlaki tamamlamak misyonuyla gönderildiğine ilişkin sözleri özel olarak İslam dininin iyiliğe yaptığı vurguyu göstermesi bakımından anlamlıdır.

53 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1997, s. 184.

54 M. Mutahhari, *Adl-i İlahi*, Çeviren: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1988, s. 210.

55 “(Ey insanoğlu!) sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir.” (Nisa Suresi 4/79)

ne atfedilirken doğal kötülüklerin bir kısmı da insanla açıklanmaktadır.<sup>56</sup> Kuran’da teodiselerin yanında kötülük problemi de bulunmaktadır.<sup>57</sup>

“Özgürlük olacaksa kötülük kaçınılmaz görünmektedir” ön kabulüyle kötülüğün nedeni Tanrı’nın insanları özgür bir şekilde yaratması görüldüğünde insanların özgür oluşu sorgulanmakta ve imtihan kavramı ile karşılaşılmaktadır. Kurani teodisede kötülüklerin niçin var olduğu ve kötülüğün amacının ne olduğu meseleleri imtihan olgusuyla karşılanmaktadır.<sup>58</sup> Ayrıca İslami teodiseler içerisinde yer alan kelami teodise kapsamında da kötülükler, özellikle fiziksel kötülükler, ahirette telafi edilecek olan Allah tarafından gönderilmiş imtihanlar şeklinde algılanmaktadır. Acıların ve felaketlerin hak edilmiş olduklarının düşünülmesi yerine onların Tanrı tarafından gönderilen imtihanlar olduklarını bilmek daha uygundur. Fiziksel kötülükler yaşam sonrasında tazmin edilecek ve imtihan olması hasebiyle insanların faydasına durum arz edecektir.<sup>59</sup>

İmtihana müsait şekilde iyiliğe ve kötülüğe istidatlı yaratılan insan, İslam anlayışına göre önce imandan, ardından iyiliklerden sorgulanacaktır. İmtihanın amacı esasında iyiye ve güzele ulaşmaktır. Bu yüzden Kuran’da hep güzel veya iyi zikredilip çirkin veya kötü dışarıda bırakılmaktadır. İnsan güzel hedefe yöneltilmekte, insanın zihni çirkinliklerle meşgul edilmemektedir. Başarının hedeflendiği sabrın öğretildiği imtihanların niçin oldukları da sorgulanılası bir durumdur. Öncelikle imtihan, imtihana tabi olanlar için vardır ve onların manevi, ahlaki, psikolojik yararı hedeflenmektedir. İkinci olarak imtihan, imtihana tabi olanların dışında kalanlar

56 “Yaptıklarının bir kısmını tatsınlar diye insanların kendi ellerinin kazandığı şeyler yüzünden karada ve denizde fesat ortaya çıktı. Umulur ki onlar hakka dönerler.” (Rum Suresi 30/41)

57 Uhud savaşında bu musibet bize nereden geldi diye soran Müslümanların sorusunun yer aldığı kötülük meselesine değinen ilgili ayette kötülüğün sebebi açıklanmaktadır: “(Bedir’de düşmanı) iki katına uğrattığımız bir musibet (Uhud’da) size çarpınca mı: “Bu nereden” dediniz? De ki: “Bu başımıza gelen kendinizdendir”. Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.” (Ali İmran, 3/165) Burada müminlerin hür iradelerini, inançlarını, akıllarını doğru kullanamadıkları için başlarına musibet geldiğinden bahsedilmektedir. Yani kötülüğün kaynağı özgür ve hataya düşen insan olmaktadır.

58 Kurandaki ilgili ayet şöyledir: “O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı.” (Mülk Suresi, 67/2)

59 George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd Al-Jabbar*, London 1971, s. 101.

içindir. Onlar, değerinin çektiği sıkıntılardan ders ve ibret olarak yetişirler; duygularını paylaşarak ve yardımına koşarak olgunlaşırlar. Bunların da ötesinde imtihan samimiyeti ölçmektedir.<sup>60</sup>

Kuran'ın temel öğretisinde kötülüklerin nedeni özgürlük, özgürlüğün nedeni imtihan olarak gösterilmektedir. Kuranda özgürlük olmazsa imtihanın anlamlı olmayacağı bildirilmektedir. Bu durumda kötülük özgürlük için, özgürlük imtihan içinse, imtihan ne içindir? sorusunun sorulması kaçınılmazdır. Buradaki öz cevap ise *değer*dir. Allah'ın insanı *değerlendirmesi*, insanın kendini *değerli* kılabilmesi ve insanın *değerinin* olabilmesi için imtihan vardır. Kötülükten değere giden süreç ifade edildiğinde “Değer için bu kadar kötülük varsa, değerli olmak için özgür olmaya ve dolayısıyla kötülüğe değer mi?” sorusu akla gelmektedir. Bu soru ve kötülüklerin amacı olarak imtihan algısı ilk bakışta rahatsız edici bir hissiyat oluşturmaktadır. İmtihandaki sınanma ihtimali ve kişilerin başarısızlığa uğrama tehlikesi dışarıda bırakılıp imtihanın eğitim misyonunu hatırlatıldığında rahatsızlık hissi giderilebilmektedir. Çünkü Tanrı'nın insanlara uygun gördüğü imtihan klasik imtihan mantalitesinden oldukça farklıdır. İmtihanın en büyük fonksiyonu terbiye kavramıyla tavrizedilebilir. İmtihan ahlaki gelişimi desteklediğine göre insanı terbiye etmekte ve nihayetinde değerli kılmaktadır. Doğal ve ahlaki kötülüklerin sebep oldukları acılar insanı ruhen olgunlaştırmaktadır.<sup>61</sup>

Ireneausçu teodisede ise Kurani teodiseye benzer bir şekilde kötülüğün nedeni insanın özünden uzaklaşmasına bağlanarak bu düşünce epistemik mesafeyle temellendirilmektedir. Bu teodiseye göre tamamen kişisel ve ahlaken özgür varlıklar olmak için Tanrı'dan uzak yaratılan insan, Tanrı'dan uzaklaştıkça kötülük yapmaktadır. İnsanın ruh ve beden olmak üzere çift kutuplu olduğu dikkate alınırsa insanın ruh yönünün yani Tanrı'ya yaklaşabileceği yönünün iyiliği temsil ettiği, topraktan yaratıldığını hatırlatan madde yönünün de kötülüklerle neden olabileceği düşünülmektedir. Kötülüğe sebep teşkil ettiği öne sürülen insanın madde yönü içgüdü, id, ten ve arzu şeklinde ifade edilmektedir. Bütün canlı varlıkların organik esas ve dünyanın meydana gelmesindeki etken olan arzu içgü-

60 Yaran, Kötülük ve Teodise,1997, ss. 117-122.

61 Yaran, 2000, ss. 126-128

düsü, dünyada kötünün ilkesi olarak tavsif edilmektedir. Arzu içgüdü, devasa kaosun sürükleyici gücüdür.<sup>62</sup>

Kötülüklerin niçinliğini sorgulayıp hikmetini anlamaya çalışmanın ötesinde kötülüklerin faydalarına inananlar da vardır. Faydayı gören bir isim olarak Mutahhari temeli yokluk olan kötülüklerin evrenin nizamını tamamlayıcı rolleri olduğunu belirtir. Ona göre kötülükler ve çirkinlikler olmasaydı hayrın ve güzelliğin anlamı olmazdı. Kötülükler ve çirkinlikler, hayırlar ve güzelliklerin belirginleşmesine, görünür olmalarına yararlar. Kötülükler, hayırların kaynağı ve musibetler, sevinç ve mutlulukların ana-sıdır.<sup>63</sup> Son olarak Kurani bir teodise cezadan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu konuyu temellendiren bir isim olarak Cebeci'nin açıklamaları kötünün inkarı ihtimalini barındırması bakımından eleştirilebilirse de bütünüyle reddedilemez.

İnsan bazı belalarla denenerak terbiye edilir. Böylece çeşitli merhalelerden geçirilip, kendisi için mukadder kemale yöneltilir. Burada insanın en büyük silahı sabırdır. Felaketler, ya şerle imtihanın bir unsuru veya kötülüklerimizin cezalarıdır. Aslında felaketler şer değildir. İmtihan ve terbiye vasıtası olan hiçbir şey, selim akıl sahipleri için şer olarak tavsif edilemez.<sup>64</sup>

Ahlaki kötülükler bir yana doğal afetlerin bir kısmının dahi bireyle- rin davranışları neticesinde meydana geldiğine vurgu yapan Kuran ayetleri vardır.<sup>65</sup> Kuran'da örnekleri olan bu disiplin ve ceza maddesinin genel- leştirilemezliğine de vurgu yapmak yerinde olacaktır.<sup>66</sup> Acı ve sıkıntının görüldüğü her yerde, aynı zamanda günahın da olduğunu görme hatasına<sup>67</sup>

62 Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çeviren: Sedat Umran, İstanbul 2000, ss. 113-115.

63 Mutahhari, 1988, s. 211.

64 Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara 1985, ss. 308-309.

65 “Biz onlara zulmetmedik, onlar kendi kendilerine zulmettiler. Allah'ı bırakıp da taptıkları Tanrılar, Rabbinin emri gelince kendilerine hiçbir fayda sağlayamadılar. Hasarlarını arttırmaktan başka bir şeye yaramadılar.” (Hud Suresi, 11/101) Kötülüklerin tarih sahnesinde disiplin amacı taşıdığı dönemler olmuş ve tarih adeta bir adalet mahkemesi gibi işlev görmüştür.

66 Disiplin ve cezanın geliştirilemezliğine yapılacak muhtemel açıklamalar çerçevesinde şu sorular akla gelmektedir: Tanrı birinin işlediği suçtan ötürü niçin başkasını cezalandırsın? Tanrı birisinin ibret alması için niçin diğerini mağdur etsin? Hata yapan herkes dünyada cezalandırılmak zorunda mı? Bir sürü kötü insan niçin refah içinde yaşıyor?

67 John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970, s. 109.

düşülmemesi için disiplin ve ceza teodisesine temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Bu kapsamda her kötülüğün yanında bir günahın varlığını aramak zihinde günahla kötülüğü yakınlaştırmakta; hatta aynileştirme hatasına düşülmesine sebebiyet vermektedir. Günahın sonucunda kötülüğün geldiğine ilişkin determinist yaklaşımın kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Disiplin ve ceza teodisesi çerçevesinde masum insanlara başlarına gelen kötülüklerden dolayı günahkar damgası vurulması ve bu görüşlerin karma felsefesine (yapılan kötülüklerin bir şekilde insanı bulduğu ve başına kötülük getirdiği düşüncesi) yol açma riski bu teodisenin genelleştirilemeyeceğini göstermektedir. İslami düşüncede mutlak adalet öte dünyada gerçekleşecektir. Hatta dünyadaki kötülükler (çekilen acılar) sabırla karşılandığında günahlara kefaret olarak görülmektedir. Özellikle depresyon, sel gibi masum insanların zarar gördüğü olaylarda bu teodisenin savunulması, teselliye ihtiyacı olan masum ve mağdur insanlara “sen günahkar olabilirsin” düşüncesinin çağrıştırılması hakkaniyetle örtüşmemektedir.

İslami teodiselerde (Kuran, felsefe ve kelam teodiseleri) genel olarak Allah’ın kötülükle ilgili hikmetinin bilinemezliği, insanın irade hürriyetini kötüye kullanmasının kötülükler için neden olduğu, evrendeki iyiliklerin zıddı olarak kötülüklerin kaçınılmaz gerekliliği, kötülüklerin ahlaki ve manevi terbiye ve disiplin için yararlı olduğu, kötülüklerden dolayı çekilen sıkıntıların öte dünyada telafi edilerek adaletin yerini bulacağı<sup>68</sup> düşünceleri yer almaktadır. Allah kötülüğü murad etmez, kötülüğün içerisinde ondan daha büyük bir iyilik (şükür vesilesi olma, kıymet bilme, ibret alma, rahmet, lütuf, öğüt, uyarı<sup>69</sup>) gizleniyor ise o takdirde Allah kötülüğü yaratır.<sup>70</sup> Kader sırrının, ilahi rahmetin ve takdirin tecellisinde daima var olacağını bildirerek kader sırrına ilişkin her hangi bir tartışmaya

68 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 1997, s. 18.

69 Ormsby, 2001, s. 256.

70 Muhammed b. Muhammed Gazzali, *İlahi Ahlak*, Çeviren: Yaman Arıkan, İstanbul 1976, s. 123. Duygusal bir annenin çocuğuna acı veren bir tedaviye karşı çıkarken akıllı bir babanın buna razı olduğu meselinden hareketle dünyadaki acı ve ıstırapların insanların daha büyük iyiliklere (greater good) ulaşmaları için gerekli olduğunu bildiren Gazzali’ye göre kötülükten yakınan insanın durumu duygusal annenin misaline benzemektedir. Hasta çocuk tedavi esnasında (mesela kan aldırma işlemi) acı çekecektir ama sonucunda hastalıktan kurtulacaktır. Görünen kötülük acı çekmesi, daha büyük iyilik ise hastalıktan kurtulmasıdır. Bkz. Gazzali, *a.g.e.*, s. 113.



girmenin bile kerih karşılandığı<sup>71</sup> İslami düşüncede Allah'ın insana iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırt etme yeteneği verdiği ama ilahi hikmetlerin tamamını anlama yeteneği vermediği kabul edilmektedir.<sup>72</sup> Plantinga'ya göre de Tanrı'nın kötülöklere izin vermesinin iyi bir nedeninin olduğunu kabul edip bu nedenin insanların anlayamayacağı kadar karmaşık olduğunu ya da Tanrı'nın henüz iyi nedeni ortaya çıkarmadığını düşünmek muhtemeldir. Teistin Tanrı'nın kötülöklere niçin izin verdiğini tam olarak bilmediği doğrudur, fakat bu durumun Tanrı'ya inancın akliiliğiyle çok az ilgisi vardır ya da hiç ilgisi yoktur.<sup>73</sup>

Çoğu kişi (ister inanan olsun ister inanmayan, ister araba tamircisi olsun ister filozof) bazen hayatlarında dünyadaki acı çekme durumlarını hissetmiş<sup>74</sup> ve bu durumu kendi algısı çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu durum *algısal kötülük* kavramını dolayısıyla iyimser ve kötümser dünya görüşlerini gündeme getirmektedir. “Doğal kötülük” veya “ahlaki kötülük” neticesinde acı çekmeye neden olan failin türüne bakmaksızın, tüm acı çekme biçimlerine işaret için kullanılan bir kötülük türü yoktur. Fiziki kötülük ile her ne kadar acı çekmenin kastedildiği<sup>75</sup> vurgulansa bile, ahlaki kötülükten kaynaklanan acı çekmelerin varlığı tasnife tabi tutulmamıştır. Zihinsel ve ruhsal sıkıntılar gibi ara kötülük türlerinin literatür tarafından karşılanmadığının fark edilmesiyle ahlaki, doğal ve metafiziksel kötülük türlerinin bireyin zihnindeki yansımalarını konu edinen yeni bir *algısal kötülük* kavramına ihtiyaç duyulmaktadır. Doğal ya da ahlaki kötülüğün insan üzerindeki etkilerini daha iyi inceleyebilmek maksadıyla oluşturulan *algısal kötülük* kavramıyla depremden (fiziksel kötülük örneği) veya hırsızlıktan (ahlaki kötülük örneği) etkilenen mağdurun zihninde beliren acının durumu ele alınabilecektir. Kişilerin çektiği sıkıntıları merkeze alarak geliştirilen bu kavramla bireyin kötülüğü algılama biçimi merkeze alınmaktadır. Aynı şeyleri yaşayan insanlardan birinin acıyı daha çok his-

71 Ormsby, 2001, s. 81.

72 Taylan, 1994, s. 204.

73 Plantinga, 1975, s. 10.

74 Stephen J. Wykstra, “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering; On Avoiding the Evil of Appearance”, *The Problem of Evil*, Editör: Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 138.

75 Yasa, 2003, s. 18.

setmesi böylece algısal kötülüğü gündeme getirmektedir. *Algısal kötülük* kavramı kötülüğün herkes için aynı şartlarda problem olmadığı gibi birine problem olanın diğeri için sorun teşkil etmediği gerçeğine dikkat çekmektedir. Bireye göre kötülüğün değişmesi, aynı olaya maruz kalanların farklı tepkilerde bulunması, kişinin yaşadığı hayatı ve kişiliği dolayısıyla problemleri daha abartılı görmesi algısal kötülük kavramıyla vurgulanmak istenen durumlardır.

Suçu başkasında görme eğilimi olan insanların, savunma mekanizmalarına sığınarak ve güçsüzlüklerini tolere etme maksadıyla zayıf kişiliklerinden dolayı başa çıkamadıkları durumlar karşısında bahane üretmeleri olasıdır. Bu insanların kötülükten kendilerini sorumlu tutmak yerine Tanrı'yı sorumlu tutmaları ise kaçınılmazdır.<sup>76</sup> Teodisede algısal kötülüğün gündeme getirilmesiyle kişisel yetersizliklere ve yoksunluklara dikkat çekilerek bu ve benzeri kötülüklerin şahsiyetin güçlendirilmesi, ahlaki değerlerin yerleştirilmesi, dengeli kişiliklerin oluşturulmasıyla tamamen ortadan kaldırılamazsa da azaltılabileceği düşünülmüştür. Depresif bir ruh haliyle ve kötümser bir bakışla acıyı büyütme ve abartma ihtimalleri de gündeme alınınca durum daha anlaşılır olmaktadır. Esasında kötümser görüşün insanı çözümsüzlükten dolayı hüsrana, karanlığa sürüklemesi insanlığa yapılan bir kötülüktür. Her şeyi iyi gören iyimser görüş ise aşırı hayalcilikle gerçeği gizlemekte, var olan kötülükleri insanların görüp onlarla mücadele edebilmelerini engellemektedir. İyimser, gerçeği gizlemekle hata eder; ancak onun karşısında yer alan kötümser, hiçbir şey önermez; sadece tamamen donuk ve değiştirilemez bu özelliği dile getirir.<sup>77</sup> Kısacası kötümserlik insanı çaresiz bırakmakta, iyimserlik ise insanı gerçeklerden uzaklaştırmaktadır. Her iki aşırı uca kaçmadan dengeli bir perspektif geliştirerek objektif bir çizgide kalabilmek ise daha makul görünmektedir.

76 "Benim suçum yok, ben kader mahkumuyum" gibi ifadeler zımnen bu psikolojiyi yansıtmaktadır. Kişinin yeteri kadar özgür olmadığını düşünüp, aslında kendi tercihi olan edilgenliğini kötülük meselesinde Tanrı'ya atfederek işin içinden çıkmaya çalışması algısal kötülük kavramına ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bazen bu kişiler kendi eliyle işlediği kötülüklerden bile Tanrı'yı sorumlu tutarlar. "Tanrım bana bunu niçin yaptırдың? Nasıl izin verdin?" gibi ifadeler bu durumu yansıtmaktadır.

77 Ormsby, 2001, s. 21-23.

Ateist iddiaların çoğu dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu kötümser bir düşünce çerçevesinde temellendirilmektedir. Burada gereğinden fazla sözünün irdelenmesi gerekmektedir. Kime veya neye göre gereğinden fazla kötülük var? Evren hakkında insanın elde edebileceği bilginin sınırlılığı dikkate alındığında tüm evrende gereğinden fazla kötülüğün olduğunu iddia etmek makul görünmemektedir. Çünkü bu iddia nesnel gerçeklerle örtüşmemektedir. İyilik tamamen hakim olmasa da kötülükten miktar olarak fazladır. Dünyanın toplam kaynakları dikkate alındığında bu kaynakların yeryüzündeki tüm insanları beslemek, barındırmak için yeterli olduğu görülecektir. Bu durumda bazı insanların bunları yeterince elde edememesine dayalı öne sürülen dünyada fiziksel kötülüklerin üstün bir biçimde fiziksel iyiliklere egemen olduğu görüşü nesnel gerçeklikten uzaktır. Yetersiz beslenen, barınan yeterli tıp ve sağlık hizmetleri alamayanlar insanların çoğunluğu değildir; azınlıktır. Bu durumda fiziksel kötülüklerin değil, aksine fiziksel iyiliklerin galip geldiği açıkça görülmektedir.<sup>78</sup> Somut kötülükler kapsamında bu nesnel değerlendirmenin haklılığı yanında soyut kötülükler için de aynı durum söz konusudur. Bu konuda Hick şöyle düşünmektedir:

Pişmanlık ve vicdan azabı çekmek, sıkıntı ve umutsuzluk, suçluluk, utanç ve mahcubiyet, sevilen birinin kaybedilmesi, reddedilme ve başarısızlık duyguları gibi zihinsel sıkıntılar ve ıstıraplar görmezden gelinmeyecek kadar fazladır. Ama memnunluk, mutluluk, sevgi, saygı, sadakat, dostluk, neşe ve ümit bu olumsuz duygulara göre daha çoktur.<sup>79</sup>

Dünyada var olan kötülüklerin gereğinden fazla olduğunun iddiası ve gereksiz görülmesi bir kenara, bu kötülüklerin mahiyeti mercek altına alınabilir. Kötülükler Tanrı'nın varlığıyla çelişmeyen bir şekilde Tanrısal hikmetle de açıklanabilir. Kötülükleri tamamen zararlı, tümüyle gereksiz görmek yerine kötülüklerin ne anlama geldiğinin sorgulanması daha ma-

<sup>78</sup> Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 1997, s. 66-70.

<sup>79</sup> Hick, 1993, s. 318-322. İyilikler listesinde, mutluluk, aşk, bilgi, adalet, güzellik, uygunluk, iyi niyet ve erdemin yerine getirilmesi yer alırken kötülükler listesinde memnuniyetsizlik, mutsuzluk, nefret, cahillik, adaletsizlik, çirkinlik, uyumsuzluk, kötü niyet ve ahlaksızlık yer almaktadır. Bkz. Roderick M. Chisholm, "The Defeat of Good and Evil", *The Problem of Evil*, Editör: Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams, Oxford 1990, s. 54.

kul görünmektedir.<sup>80</sup> En azından bu yaklaşım bireyi anlamsızlığa, anomiye ve kaosa sürüklemeyecektir. Kötülüklerin görüntüde kötülük olabileceği hikmet kavramının gücüyle görünenin ötesinde iyiliklerin var olabileceği ihtimaline de açık olmak insanların umutlu olmalarına yardımcı olacaktır. Ayrıca evrende bir sürecin var olduğu aşıkardır, henüz süreç tamamlanmadan kötülüklerin fazlalığını iddia eden bu erken açıklamalar ne derece haklı olabilir? Dünyaya tam olarak nüfuz etmek imkansız olduğuna göre dünyanın başlangıcından sonuna kadar tüm süreçlerini bir insanın bilmesi de imkansızdır. Bu realite karşısında -bütünde parça teşkil eden- kötülüklerin insanı kötü bir evrene ve özellikle Tanrısız bir evrene ulaştırması nasıl mümkün olmaktadır? Burada tamamlanmayan bir süreçte parçanın bütüne teşmil edilme hatası söz konusudur.

İyiliğin fazlalığı iddiasının yanı sıra kötülüğün inkarı kabilinden görülen kötülüğün yokluğu düşüncesi de savunulmuştur. Oysaki kötülüğün inkarı üzerinden teodise yapmak makul görünmemektedir. Burada Augustine'ci teodisenin gerçeğin üstünü örten düşüncelerini -kötülüğün ademiliği sorunsalını- İslam felsefecilerinin azlık, arızilik açılımı getirerek makulleştirdikleri görülmektedir. Onlara göre ademilik Augustine'ci teodisede var olduğu şekliyle savunulamaz, arızilik ve azlık savunulabilir.<sup>81</sup> Mutlak bir ademilik savunarak kötülüğü inkar etmek yerine iyi bir şeyin yokluğunu kötülük olarak izah edenler de olmuştur.<sup>82</sup> Dünyada aslanan iyi-

80 Hayatla ilgili belirtilen kötümser düşünceler bir kenara bırakıldığında ölüm ve acı çekmenin kötülük değil dünyanın evrimsel sürecinin doğal ve gerekli parçaları olduğu görülecektir. Kaçınılmaz olan bir realite için kendini suçlu ve kötü hissetmek ya da herhangi bir suçlu aramak rasyonel değildir. Bkz. Keith Ward, *Rational Theology and The Creativity God*, Oxford 1985, s. 203.

81 İbn Sina kötülüğü güldeki diken olarak ifade ederken azlığı, âlemde var olan temel unsurların bazen kötülük olgusu içerisinde değerlendirilmesini de arıziliği açıklarken bildirmiştir. Mesla doğal süreçte birçok faydası görülen ateş ve su bazen yangınlara bazen de sellere sebep olmaktadır. Bkz. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 1997, ss. 135-136.

82 Kötülüğün ademiliği konusunu makul bir çerçeveye yerleştiren Mutahhari'ye göre "kötünün mahiyeti yokluktur, şer ademidir" diyenlerin görüşleri kötülüğün var olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bilgisizlik, depresyon vardır ve bunların var olmadığı da şer olmadığı da iddia edilemez. Kötülüğün olmadığını düşünmek insanın ödevi konusunda da kafaları karıştıracaktır. İnsanın ödevi; kötülüklerle, kötülerle savaşmak, iyilikleri doğrulamak ve elde etmeye çalışmaktır. Kötülükler, yokluklar ve var olmayışlar, eksiklikler türündendir. Bu gibi nesnelere var oluşları aslında var olmama, eksiklik ve boşluklar türünden olup bu yönden şerdirlir. Şer olmaları, eksiklik, yokluk ve boşluk olmalarından veya onlara köken olmalarındandır. Bkz. Mutahhari, 1988, s. 156-159.

dir düşüncesinin ötesinde dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu da savunulmuştur.<sup>83</sup> Bu anlayış çerçevesinde dünyanın eksikliklerinin mükemmelliğine katkıda bulunduğu, eksikliklerin mükemmeliyetin hatırlatıcısı olduğu da düşünülmüştür.

Mümkün dünyaların en iyisi bu dünyadır daha iyisi düşünülemez argümanı yerine “Tanrı’nın amacı doğrultusunda bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir” düşüncesini benimsemek daha makul görünmektedir. Amaca uygunluk dikkate alınınca Tanrı’nın daha iyilerini yaratabileceği kabul edilmiş olur ve dünya kötülükleri barındırmak zorunda oluşuyla mümkün dünyaların en iyisi olarak algılanabilir. Burada bir şeyin en mükemmel oluşunun itibari ve göreliliğinin zaman ve mekan algısına göre değişebileceğinin ifade edilmesi gerekmektedir. İyi bir yaratıcının varlığı gereği ve iyi nedenin olması gerekliliği dikkate alındığında; bununla birlikte dünyanın tabiatı ihmal edilmeyip dünyadaki iyilik-kötülük dengesi nesnel olarak değerlendirilmeye tabi tutulduğunda bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu iddia edilebilir. Çünkü sadece iyinin bulunduğu mekana dünya demek tabiatı gereği uygun olmaz, belki böyle bir mekana cennet denebilir. Ne yaşanan yer cennet, ne de yeryüzünde yaşayanlar melektir. Bu durumda ise kötülük kaçınılmazdır. İnsan ancak var olan kötülüklerden hissettiği rahatsızlığın olumlu bir yansımasıyla ve içindeki iyilik arzusuyla kötülüklerle rağmen iyilikleri arttırabilir ve bunu yapabildiği ölçüde samimiyetini göstermiş olur.

83 “Olmuş olandan daha iyisinin olması mümkün değildir” düşüncesi Gazzali’ye ait tasavvufi bir havada savunulmuş iyimser bir görüştür. Her kötülüğün yararı olduğunu savunan bu görüş, aslında kötülüğün iyilik olduğunu savunmaktadır. Gazzali bu görüşünü a priori kanıt, (Ululhiyetin en iyiyi yaratması gereği) ve a posteriori kanıtlar (en iyi oluşun empirik belgeleri: doğal ve toplumsal düzenin kusursuzluğu, kötülüğün izafiliği ve iyiliğe katkısı) çerçevesinde savunmaktadır. Bkz. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 1997, ss. 155-166. Leibniz’a göre Tanrı iyi bir dünya yaratmak istemiştir, ama bilgeliği ona ancak mümkün olanlardan en iyisini yarattırıştır, çünkü her dünyanın sonlu ve yetkin olmayan varlıklardan kurulmuş olması bir zorunluluktur. Bkz. Gökberk, 1961, ss. 330-331. Plantinga Tanrı’nın memnun olacağı her hangi bir dünya yaratamayacağını belirterek Leibniz’a benzer duruş gösterir. Bkz. Peterson vd., 1991, s. 97.

## Sonuç

Çalışmada kötülük ve kötülük problemi teorik boyutta felsefi literatür dikkate alınarak ele alınmıştır. Ayrıca zihinsel ve ruhsal sıkıntılar gibi ara kötülük türlerinin literatür tarafından karşılanmadığının fark edilmesinin bir neticesi olarak literatürdeki boşluğu doldurma amacıyla ahlaki, doğal ve metafiziksel kötülük türlerinin bireyin zihnindeki yansımalarını; bireylerin kötülüğü karşılama biçim ve düzeylerindeki farklılığı konu edinen *algısal kötülük* kavramı önerilmiştir. Ardından bu öneri mevcut teodiselerle birlikte değerlendirilmiş ve kötülüğün algısal boyutuyla birlikte daha makul ve felsefi bir duruş geliştirilebilirliği açılımı yapılmıştır. Bununla birlikte Tanrı'nın gücünü sınırlandıran veya kötülüğü görmezden gelen teodiseler eleştirilmiş; kötülüğün sorumluluğunu özgür insana atfeden teodiselerle, kötülüğü haklı bir nedenle Tanrı'nın yarattığını öne süren teodiselerin uzlaştığı zeminde Kurani teodise temellendirilmiştir. İnsana seçme hürriyeti veren cüzi irade kavramıyla ve insana *değer* atfeden imtihan olgusuyla diğer teodiseler arasında en makul yaklaşımın Kurani teodiseden geldiği belirtilmiştir.

Kötülüğün varlığı inkar edilmeksizin iyilik vurgusunun belginleştirildiği çalışmada elde edilen soyut çerçevenin somut bir hüviyet kazanması adına uygulamalı çalışmalarla desteklenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Kötülüğe karşı bir duruş geliştirebilmek adına en etkili çözümün ise “zihinsel ve davranışsal iyiliği etkin kılmak” olduğu kanaatini taşımaktayız. İyiliğin artırılması kötülüğün iyileştirilmesi arzusunun gerçekleştirilmesi hedefinde önemli bir adımdır.

## Öz

### **Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise:**

#### *Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif*

Kötülüklerin alemdeki varlığı inkar edilemez bir gerçekliktir. Bu açıdan kötülüğü okuyabilmek ve varlığını sebebrendirebilmek önem arz eder. Kötülüklerin ne tamamen ortadan kalkacağına inanılarak, ne de tümüyle boş yere olduğu düşünülerek kötülük gerçeği ile yüz yüze gelmek gereklidir. Bu gerekliliğin felsefi alana yansması ise kötülük problemidir. Bu makalede din felsefesi kapsamında kötülük problemini tanıtmaya ve teodiselerle anlamlandırma hedefinin yanısıra algısal kötülük kavramı önerilmiş ve meseleye katkısı izah edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kötülük, Kötülük Problemi, Ahlaki Kötülük, Doğal Kötülük, Algısal Kötülük, Teodise

## Abstract

### **The Problem of Evil and Theodicy in Philosophy of Religion:**

#### *A New Perspective with the Concept of Perceptual Evil*

The existence of evil in the world is an undeniable fact. In this respect it is important to read and to reason the evil. It is necessary to face with the reality of evil without thinking that it will be wiped out or it is useless. The reflection of this necessity to the philosophical area is the problem of evil. In this article it is aimed to present and to understand the problem of evil through the lenses of philosophy of religion. Beside this the concept of perceptual evil is proposed and its contribution to the subject is explained.

**Keywords:** Evil, The Problem of Evil, The Moral Evil, The Natural Evil, The Perceptual Evil, Theodicy

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1975.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1987.
- Aydın, Mehmet. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Press Douleday, New York: 1969.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çeviren: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Bowker, John. *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Camus, Albert. *The Fall*, Çeviren: Justin O'Brien, Vintage Books, New York 1956.
- Camus, Albert. *Düşüş*, Çeviren: Ferit Edgü, Ataç Kitabevi, İstanbul 1961.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ yayınları, Ankara 1985.
- Chisholm, Roderick M. "The Defeat of Good and Evil", *The Problem of Evil*, Editör: Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Eflatun, *Phaidon*, Çeviren: Suut Kemal Yeltkin, Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1945.
- Eflatun, *Theaitetos*, Çeviren: Macit Gökberk, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1945.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetü-l İslam Muhammed b. Muhammed. *İlahi Ahlak*, Çeviren: Yaman Arıkan, Uyanış Yayınevi, İstanbul 1976.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1961.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1993.
- Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd Al-Jabbar*, Oxford University, London 1971.
- Hume, David. *Din Üstüne*, Çeviren: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı, Ankara 1979.
- Işıklar, Erhan. *Tanrıbilim ve Felsefe Konuşmaları*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.



- Küng, Hans. *On Being a Christian*, Çeviren: Edward Quinn, Doubleday Company, New York 1976.
- Mackie, J. L. “Evil and Omnipotence”, *The Problem of Evil*, Editör: Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Mutahhari, M. *Adl-i İlahi*, Çeviren: Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.
- Ormsby, Eric L. *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu: Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, Çeviren: Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Peterson, Micheal. William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University, New York 1991.
- Peterson, Micheal ve diğerleri, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Çeviren: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Plantinga, Alvin. *God Freedom and Evil*, George Allen & Unwin Ltd, London 1975.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1994.
- Ward, Keith. *Rational Theology and The Creativity God*, Basil Blackwell, Oxford 1985.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*, Çeviren: Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Wykstra, Stephen J. “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering; On Avoiding the Evil of Appearance”, *The Problem of Evil*, Editör: Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi: Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din ilişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu*, Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*