

FELSEFE DÜNYASI

2021/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 73

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

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

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

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

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBİM / TR Dizin since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenişehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.net

Fiyatı/Price: 50 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Tarcan Matbaa

İvedik Köy Mahallesi, İvedik Cd. No:417/A, 06378 Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0(312) 384 34 35

Basım Tarihi : Temmuz 2021, 500 Adet

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ATEİZM: YUJİN NAGASAWA'DA SİSTEMATİK KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 356-378.

Geliş Tarihi: 30.04.2021 | Kabul Tarihi: 15.06.2021

Musa YANIK*

Giriş

Kötülük sorunu, din felsefesi içerisinde güncelliğini koruyan meselelerden birisidir. Bundan da öte bu problemin etik ve meta-etik tartışmalar içerisinde de kendisine yer bulmaya devam ettiği söylenilebilir. Nitekim bir şeyin “kötü” olmasının ne olduğu konusunda bir çerçeveye sahip olmadıkça, “kötü” ile ilişkili “kötülük sorununun” ne olduğunu da ilk bakışta kavrayabilmek pek mümkün değildir. Aynı şekilde din felsefesi içerisinde Tanrı'nın iyi olduğunu söylediğimizde, ne demek istediğimize dair bir çerçeveye sahip olmadıkça, kötülük sorununun teizm için bir sorun olarak ne ifade ettiğini de kavrayamayız. Bu doğrultuda kötülük problemi ile ilgili herhangi bir argümanın anlamlı olabilmesi için bu konular üzerinde bir duruş sergilenmesi gerekir ve bu konudaki duruşumuz, ateist ya da teist hangi pozisyonda olursak olalım, onunla ilişkili olmalıdır.

Bu noktada kötülüğü tanımlamakla işe başlamak yararlı olacaktır. Kısaca kötülük, “amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan ve bunun yanı sıra ahlaki bakımdan iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan”¹ şey olarak tanımlanabilir. Din felsefesi içerisinde tartışıldığı şekliyle ise kötülük problemi, evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı şeklindeki iddia üzerinden şekillenir.² Kötülük problemi

* Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-4155-933X, e-mail: musayanik52@gmail.com

1 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), s. 628-629.

2 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), s. 11.

bağlamında yapılan bu tartışmaları, kötülüğün çeşitleri üzerinden ikiye ayırabilmek mümkündür. Birinci olarak ahlaki kötülük, insanın kendi iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hatalar veya teolojik anlamda günahlardır. Cinayet işlemek, işkence yapmak, yalan söylemek, bencillik yapmak vs. gibi pek çok insan iradesinden kaynaklanan hatalar ahlaki kötülüğün kapsamındadır.³ Ahlaki kötülüğün fiili olarak işlenmesi ve karşı tarafta acı verici duruma sebep olması kadar, işlenmesi ama karşı tarafta bir etkiye sebep olmaması da kötülük kapsamında değerlendirilebilir. Örneğin Richard Swinburne'e göre "yalan söylemek, dürüst olmamak, başka bir kişiye acı vermek suretiyle bir fiilde bulunmak ama bunda başarısız olmak da ahlaki kötülüğün kapsamındadır."⁴ İkinci olarak ön plana çıkan kötülük çeşidi ise doğal kötülüklerdir. John Hick'e göre doğal kötülük, "deprem, fırtına, kuraklık, kasırga vb. gibi insan eylemlerinden kaynaklanmayan kötülüklerdir."⁵ Dolayısıyla aslında isminden de anlaşılacağı üzere bu kötülük çeşidi, insan iradesinden bağımsız, doğal süreçler tarafından şekillenmektedir. Bu noktada şu yorumu yapmak uygun olacaktır: Her ne kadar insan iradesinden bağımsız olabileceğini söyleyebileceğimiz doğal kötülükler, bazen insan eylemlerinin bir sonucu olarak da ortaya çıkmaktadır. Örneğin insanların ekosisteme verdiği zararlar, yukarıda verdiğimiz örneklerle de ilişkilidir. Bu doğrultuda doğal kötülüklerin bütünüyle insan iradesinden bağımsız olduğunu söylemek, ilk bakışta hatalıdır. Ancak unutmamız gereken nokta ise yine aynı şekilde insanların alacağı önlemlerde, bu kötülükler karşısında yaşanacak acıları azaltmaya yöneliktir.

Bilindiği gibi dünyamız, pek çok farklı türden ahlaki ya da doğal, acı, ıstırap ve kederi içerisinde barındırır. Kişi açısından bu farklı türden kötülükler, kişiyi, kötülüğün neden var olduğu sorusunu sormaya ve dolayısıyla kendisini Tanrı ile ilgili bir sorgulamanın içerisine itebilir. Nitekim bu problemin arka planına baktığımızda, sorunun tarihsel izdüşümünü çok eskilere kadar götürebilmek mümkündür. Lactantius'un Epiküros'dan alıntılıdığı ve Aydınlanma ile birlikte David Hume tarafından yeniden gündeme getirilen kötülük problemine ilişkin ilk sistemantik sorgulamayı şu şekilde ifade edebilmek mümkündür: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor ama gücü mü yetmiyor? O zaman güçsüzdür. Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? O halde iyi niyetli değildir. Hem önlemek istiyor hem de önleyebiliyorsa, o halde bu kadar kötülük nasıl var olabildi?"⁶ Hume'un diyaloglarında Cleanthes ve Philo arasında geçen bu problemi, iki farklı kategori üzerinden de-

3 Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), s. 20.

4 Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, (New York: Oxford University Press, 1998) s. 10.

5 John Hick, *Evil and the God Love*, (New York: Palgrave Macmillan Publishers, 2010), s. 12.

6 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, (Indianapolis: Hackett Publishing, 1988), s. 63.

ğerlendirebilmek mümkündür. Doğrusu tıpkı kötülüğün çeşitlerinde olduğu gibi, doğrudan kötülük problemini de öncelikle iki farklı itiraz üzerinden şekillendirebiliriz. Bu doğrultuda, “Mantıksal Kötülük Problemi” adı verilen ilk itirazda J. L. Mackie ve C. McCloskey gibi isimleri sayabilmek mümkünken, “Delilci Kötülük Problemi” söz konusu olduğunda ise ön plana çıkan isim W. Rowe’dur. Mackie’ye göre aşağıdaki önermelerden ilk ikisini kabul eden kişi için üçüncü önerme yanlıştır:

1. Tanrı vardır.
2. Tanrı kadir-i mutlaktır, her şeyi bilendir ve mutlak iyidir.
3. Kötülükler vardır.⁷

Mackie’nin iddiasına göre teistlerin bu üç önermeyi birlikte doğru kabul etmeleri ve savunmaları, kendileri açısından bir tutarsızlığı da beraberinde getirir. Bundan da öte kötülük probleminin mantıksal versiyonunu savunan ateist felsefecilere göre teistler, sadece tutarsızlık içinde değildir, ayrıca teizm, bu formülasyonun gösterdiği şekilde rasyonel destekten de yoksundur ve irrasyoneldir.⁸

Mantıksal kötülük problemine verilen en meşhur teistik cevaplardan biri Özgür İrade Savunması’dır. Alvin Plantinga’ya göre kötülüğün varlığı ile mutlak iyi, alim-i mutlak ve kadir-i mutlak bir Tanrı’nın varlığını kabul etmek tutarsız değildir. Çünkü Plantinga’ya göre “Özgür şekilde hem iyi olanı hem de kötü olanı yapabilen varlıkları içeren bir dünya, genellikle doğru olanı (iyi olanı) yapan yarı otomat varlıkları içeren bir dünyadan daha değerlidir.”⁹ Bu doğrultuda Tanrı’nın ahlaki kötülük içermeyen, sadece ahlaki iyiliğin bulunduğu bir dünyayı yaratmaması mümkündür. Açıkçası Plantinga kendi görüşlerini mümkün dünyalar semantiği üzerinden temellendirir ve özgür irade savunmasına göre ahlaki kötülükler, kişilerin sahip olduğu özgür iradeden kaynaklanır. Dolayısıyla kişilerin özgür iradelerini yanlış kullanmaları sonucu ortaya çıkan kötülükten dolayı Tanrı sorumlu değildir.

Delilci kötülük probleminde ise evrende var olan kötülük, mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı’nın varlığı aleyhine bir kanıt olarak sunulur. William Rowe’a göre “eğer kadir-i mutlak bir Tanrı varsa, O’nun dünyada var olan kötülükleri ortadan kaldırması gerekir. Ancak evrende gereksiz kötülükler vardır; o halde alim-i mutlak bir Tanrı yoktur.”¹⁰ Delilci kötülük problemi

7 J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *The Problem Of Evil*, (ed.) Marilyn M. Adams; Robert M. Adams, (New York: Oxford University. Press, 1990), S. 25.

8 Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 300.

9 Alvin Plantinga, “The Free Will Defence”, *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, (New York: Harper and Row, 1970), s. 50.

10 William L. Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *The Problem of Evil*, ed. Robert M. Adams, (New York: Oxford Univ. Press, 1990), s. 127-128.

karşısında teizmin elinde iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi şüpheli teizm, ikincisi ise teodiselerdir. Teodiseler daha çok Tanrı'nın birtakım kötülüklere izin vermesinin mevcut açıklamalarını değil, Tanrı'nın iyiliği ve gücü ile tutarlı olarak kötülüğe dair sahip olması muhtemel açıklamaları ortaya koyar.¹¹ Delilci kötülük problemi karşısında S. Wykstra ve W. P. Alston gibi şüpheli teist isimler ise bir takım kötü durumlara Tanrı'nın izin vermesinin gerekçelerinin, bizler tarafından bilinmeyeceğini savunur.¹²

Kötülüğün varoluşsal yönüne ilişkin en bilindik isim ise Albert Camus'dur. Nitekim Camus, hayata anlam verme konusunda ciddi zorluklar olduğunu ve hayatın büyük bir karmaşa içerisinde olduğunu betimleyerek, kötülüğü de bu karmaşanın bir ürünü olarak görmüştür.¹³ Bu doğrultuda varoluşsal kötülük problemi, en genel anlamda kişilerin kötülük problemi karşısında “önergelerin soyut analiziyle değil, birbirinin topyekûn hayat anlayışı ve Tanrı'ya karşı tutumunu da içeren öznel tecrübesiyle ilgilidir.”¹⁴ Elbette burada iki farklı hayat anlayışından bahsetmekteyiz. Bir tarafta doğal seçim ile yönetilen natüralist bir dünya görüşü, diğer tarafta doğal seçim ile uyumlu olsun ya da olmasın teistik dünya görüşü. Nagasawa'ya¹⁵ göre ise varoluşsal kötülük sorunu, tüm biyolojik sistemimiz söz konusu olduğunda daha sistematik bir problemdir. Doğrusu onun deyimiyle “sistematik kötülük sorunu” bütün standart kötülük problemlerini de içerisine alan, oldukça güçlü bir problemdir. Nitekim onun bahsettiği sorun, yalnızca belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olduğunu değil, aynı zamanda doğanın dayandığı tüm biyolojik sistemin temelde kötü olduğu tezi- ne dayanır. Nagasawa'ya göre bu probleme yönelik çözüm önerilerine baktı-

11 Timothy O'Connor, “The Problem of Evil: Introduction”, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P, 2002), s. 310.

12 William P. Alston, “Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil”, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002), 346-369; Stephan Wykstra, “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, (1984), s. 73-93;

13 Mustafa Çakmak, “Albert Camus'nün Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, Sayı 38, s. 104.

14 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 41.

15 Yujin Nagasawa, din felsefesi ve zihin felsefesi başta olmak üzere, felsefenin hemen hemen her alanında çalışmalar yürüten bir isimdir. Kendisi, Birmingham Din Felsefesi Merkezi'nin Eş Direktörü ve İngiliz Din Felsefesi Derneği'nin eski başkanıdır. Ayrıca John Templeton Vakfı ve Birmingham Üniversitesi'ndeki Dinamik Yatırım Fonu (DIF) tarafından finanse edilen 2,15 milyon sterlinlik bir araştırma girişimi olan *Küresel Din Felsefesi Projesi*'ni de yönetmektedir. Ontolojik argümanları kapsamlı bir şekilde ele aldığı ve bunu mükemmel varlık teizmi açısından incelediği *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism* (Oxford University Press, 2017), mucizelere yönelik giriş niteliğindeki *Miracles: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2017) ve Tanrı'nın varlığına dair argümanları kısaca incelediği *The Existence of God: A Philosophical Introduction* (Routledge, 2011) isimli eserlerinin yanında, panpişizm, kötülük, ölümden sonra hayat gibi konularla ilgili de çeşitli makaleleri ve eserleri bulunmaktadır. Nagasawa, günümüz din felsefesinin yakın dönemdeki en üretken ve çalışkan isimlerinden biridir.

ğımızda teizm, ateizmden daha avantajlı konumdadır. Çünkü teizm, ateizme göre daha geniş bir ontolojiye sahiptir. Örneğin, ölümden sonra hayata dair ateizmin ontolojisi sınırlıdır. Çünkü ateist ontoloji, yalnızca içinde bulunduğumuz maddi evrene odaklanır ve bu bakımdan onun ölümden sonra hayata ilişkin söyleyeceği şeyler bu kısıtlılık gereği yeterli değildir.¹⁶

Öncelikle bizim bu makale içerisindeki amacımız, varoluşsal sistematik kötülük problemine yönelik teist ya da ateist argümanları tartışmak değildir. Bizim bu yazı dahilinde ortaya koyacağımız husus, metafiziksel ön kabullerden yola çıkarak, hangi tarafın daha avantajlı olduğunu tartışmaya çalışmaktır. Bu sebeple öncelikli gördüğümüz sorular şunlar olacaktır: Varlığımızı temelde şiddetli, acımasız ve adaletsiz bir biyolojik sisteme bağlıysa, neden dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşadığımız dünya için mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini düşünmeliyiz? Tanrı, bu kadar şiddetli, zalim ve adaletsiz bir biyolojik sistem yaratabilir mi? Sistematik şiddet, biyolojik dünyayı sistematik olarak kötü yapar mı? Bunların dışında bu soruları daha özel olarak Nagasawa'nın sistematik kötülük problemi hakkındaki görüşlerine referansla daraltmaya çalışacağız: Sistematik kötülük problemi karşısında, Nagasawa'nın teizmin ateizme göre daha avantajlı olduğu iddiası ne derece makuldür? Varoluşsal iyimserlik fikri üzerinden ateizmin teizme göre daha dezavantajlı olduğu iddia edilebilir mi? Nagasawa'nın ortaya koyduğu gibi ateist ontolojinin sınırlı olduğunu kabul edersek, bu ateizmi gerçekten dezavantajlı bir konuma indirger mi?

Doğal Seçilim Karşısında Teizm

Bilindiği gibi evrim teorisine göre doğal seçilimin hüküm sürdüğü doğada hayatta kalabilmek için rekabet önemlidir. Nitekim 4,5 milyar yıllık dünya tarihi içerisinde doğa, çok sayıda organizmanın hayatta kalabilmesi için bir-biriyle rekabet halinde olduğunu bize göstermektedir. Doğal seçilimi devasa bir filtre olarak düşünecek olursak, zayıf olanların ortadan kalktığı, güçlü olanların ise nesilden nesile türünü devam ettirdiği görülür. Bundan da öte böylesi bir kör sistemde sadece zayıf olanların değil, güçlü olanların da eninde sonunda ölüm denilen şeyle karşı karşıya kalması gayet sıradandır. Nasıl olursa olsun ölüm, bir açıdan acı verici bir olgudur. İşte bu acı verici durum karşısında teizm, önemli bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Nitekim biyolojik sistemimizin kötülüğü, kötülük problemi içerisinde tartışıldığı şekliyle, yani kadir-i mutlak ve ahlaki olarak kusursuz Tanrı fikriyle, ilk bakışta uyumsuz görünmektedir. Nagasawa'ya göre buradaki "uyumsuzluk" ya da "uyumluluk" kavramını, olabilecek en geniş anlamda düşünmemiz

16 Yujin Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue* (ed.) N. Trakakis, (New York: Oxford University Press, 2018), s. 1.

gerekir.¹⁷ Ayrıca kötülüğe yönelik mantıksal ya da delilci itirazı da birlikte düşünmemiz, son tahlilde Nagasawa'nın oluşturmaya çalıştığı fikirleri anlayabilmemiz için önemlidir. Nitekim Nagasawa'nın birazdan ifade edeceğimiz iddiaları, her iki problem içinde geçerlidir.

Bu noktada öncelikle şu soruyu yöneltelim: İyi ya da kötü kavramlarını kullanırken, bu kavramları doğrudan doğaya atfetmemiz mümkün müdür? Bilindiği gibi bu özellikler genellikle birer ahlaki failer olarak kişilere yöneltilir. Ancak söz konusu doğa olduğunda, bu özelliklerin bizzat doğanın kendisine yöneltmeyeceği de söylenebilir. Nagasawa'ya göre de böyle bir tutum içerisinde olmak mümkündür. Nitekim kendisinin de teklif ettiği şey, “doğayı kötü bir sistemden çok yoğun, istenmeyen acı ve ıstırapı içeren bir sistem olarak”¹⁸ tanımlamaktır. Bu açıdan bakıldığında, aslında doğadaki acı ve ıstırapın teizme meydan okuduğu iddiası yeni bir olgu değildir.

Evrin teorisi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden olan Charles Darwin'de, kendi evrim kuramını ortaya koyarken, doğanın zulmüne dair şaşkınlığını dile getirmiştir. 1860 yılında Asa Gray'e yazdığı mektubunda, iyi ve her şeye kadir bir Tanrı'nın, eşek arılarını, canlı tırtılların bedenleri üzerinde beslenmeleri gibi açık bir niyetle tasarlandıklarına kendisini bir türlü ikna edemediğini ve teizmle bu zulmü bağdaştıramadığını ifade etmiştir.¹⁹ Doğrusu Darwin'in evrim teorisi, Thomas Malthus'un “*Nüfus İlkeleri Üzerine Bir Deneme*” (1798) isimli kitabından esinlenmiştir. Bu kitapta Malthus, insan nüfusunun belirli bir sayıya ulaştıktan sonra büyümeyi durduracağını, çünkü ellerinde bulunan sınırlı kaynaklarla hayatta kalabilecek olandan daha fazla çocuğa sahip olan popülasyonun savaşa, kıtlığa ve hastalığa neden olacağını iddia etmiştir.²⁰ Darwin'de Malthus'un bu fikirlerini biyoloji alanına uygulamış ve doğanın zulmüne ilişkin düşüncelerini, farklı noktalardan değerlendirmeye çalışmıştır.²¹ Darwinizm'in yakın dönemdeki temsilcilerinden olan Richard Dawkins ise doğanın dış ve pençede görünümünün kırmızı olduğunu söylemiş ve içinde yaşadığı dünyayı, doğal seçilimin artık geçerli

17 Yujin Nagasawa, “The Problem of Evil for Atheists”, s. 2.

18 Nagasawa, “The Problem of Evil for Atheists”, s. 2

19 <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F1452.1&pageseq=1> (Erişim: 05. 03. 2021).

20 Donald Winch, *Malthus: A Very Short Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 12.

21 Christopher Stephens, “Population Genetics”, *A Companion to the Philosophy of Biology*, (ed.) Sahotra Sarkar & Anya Plutynski, (USA: Blackwell Publishing, 2008), s. 119; Stefano Parmigiani, Gabriele De Anna vd. “The Biology of Human Culture and Ethics: An Evolutionary Perspective”, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, (ed.) Giovanni Boniolo & Gabriele De Ana, (New York: Cambridge University Press, 2006), s. 121.

olmadığı bir şekilde değiştirmek istediğini ifade etmiştir.²² Bu noktada bir Darwinici olarak Dawkins'in doğal seçim ile yönetilen bir dünyada yaşamak istemediğini ifade etmesi, kuşkusuz ilgi çekicidir. Nitekim bu cümleler bize, doğanın aslında ne kadar acımasız olduğunu göstermektedir. Hayatta kalmak için sürekli rekabet halinde olduğumuz dünyada insanlar, sürekli olarak sınırlı kaynaklar için savaşır ve birbirlerini yok ederler. Bu savaşta hayatta kalanlar, fiziksel olarak avantajlı konumda olanlardır. Böyle bir dünyada yaşlıların, ekonomik olarak yoksulların ve fiziksel olarak engellilerin hayatta kalma ihtimali oldukça azdır. Doğal seçilimin resmettiği bu doğa anlayışına baktığımızda, belki de çok az insanın gerçekten yaşamak istediği bir toplumla karşı karşıya kalırız. Bazı insanlar için burada resmedilen doğa, oldukça abartılı olabilir. Dünya tarihine baktığımızda insanlar, hayvanlar ve onların ataları konumundaki canlıların şiddetli ve haksız rekabeti, bu uzun evrimsel sürecin ürünleridir. Dolayısıyla doğal seçilimin ortaya koyduğu resim abartılı olsa bile milyonlarca farklı türden canlının bu koşullarda yaşadığı ve insan varoluşunun da buna bağlı olduğu gerçek bir olgudur.

Doğal seçilimi, teizm karşı bir argüman olarak kullanan isimlere baktığımızda, başta Quentin Smith ve Paul Draper gibi analitik din felsefesinin önemli isimleri ön plana çıkmaktadır. P. Draper'e göre, bazı teistlerin iddia ettiği gibi teistik metafizik, Darwinici biyoloji ile uzlaşamaz. Çünkü teizm, Darwin'in iyilik ve kötülük hakkındaki açıklamalarının yanlış olmasını gerektirmese de onları büyük ölçüde zayıflatmaktadır. Buradaki zayıflık, teizmde doğal seçilimin olası olmamasından kaynaklanır. Nitekim teizm için geçici ve bazı belirli yardımcı hipotezler önceden varsayılır ve diğer gerçekler ise gizemli kalır.²³ Öte yandan doğal seçim tasarısız bir hipotez fikri ile birleştirildiğinde, iyi ve kötü hakkında bildiğimiz hiçbir teodise onunla rekabet edemez. Çünkü doğal seçim bize, çok çeşitli gerçeklerin sistematik bir açıklamasını sunmaktadır. Bu noktada P. Draper'e göre tasarısız bir hipotez hem başlangıçta makuldür hem de teizmden çok daha fazla arka plan bilgisine sahiptir. Tasarımı olmayan bir evrimsel sürecin çok uzun zaman alması, kusurlu adaptasyonları içermesi ve bireyler için zararlı olan adaptasyonları bize göstermesi, teizmi destekleyen başka kanıtların yokluğunda, tasarısız bir hipotezin, teizmden çok daha olası olduğunu ve dolayısıyla teizmin büyük olasılıkla yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴

22 Frank Miele, "Darwin's Dangerous Disciple: An Interview with Richard Dawkins", *Scepsis*, 1995, https://scepsis.net/eng/articles/id_3.php (Erişim: 06. 03. 2021).

23 Paul Draper, "Darwin's Argument from Evil", *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion*, (ed.) Yujin Nagasawa, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012), s. 67.

24 Draper, "Darwin's Argument from Evil", s. 68.

Q. Smith ise hayvanların hayatta kalabilmek için vahşice birbirlerini öldürmeleri gerektiği şeklindeki doğa kanununun, her ne kadar kötü bir doğa kanunu olsa da Tanrı'nın var olmadığına dair yeterli kanıt olduğunu ifade etmektedir. Bundan da öte ona göre korku ile Tanrı'nın bir arada var olmadığı sezgisi, temel bir inançtır. Q. Smith'e göre epistemik yapıya sahip bu temel inanç durumundan yola çıkarak ateist olmak gayet makuldür.²⁵ Elbette onun bu epistemik varsayımı, aşağıdaki olasılıksal özelliğe sahip argümanındaki (3). öncüle dayanmaktadır:

1. Tanrı her şeye kadirdir, her şeyi bilendir.
2. Tanrı varsa, nihai olarak kötü doğa kanunlarının örnekleri yoktur.
3. Doğa içerisinde türlerin birbirine karşı saldırganca davranmasına dair doğa yasanın nihayetinde kötü olması muhtemeldir.
4. Bu yasanın örneklerinin olması muhtemeldir.

Bu nedenle muhtemelen,

5. Tanrı yoktur.²⁶

Doğal seçilimin teizme karşı bir argüman olarak kullanılmasını eleştiren ve ateist karşı itirazları değerlendiren teist felsefeciler de bulunmaktadır. Trent Dougherty'e göre insan olmayan varlıkların aslında ahlaki açıdan önemli ıstıraplar yaşadıkları açıktır. Ona göre bunun en açık göstergelerinden biri, çok sayıda bilim insanının insan olmayan varlıkların da acı çekmesi ilgili ortaya koyduğu fikir birliğidir. Dougherty bu duruma, John Hick'in "Ruh Oluşturma Teodisesi"ni genişleterek cevap vermeye çalışır. Irenaeusçu teodiseye benzeyen bu fikre göre Tanrı'nın kurtuluş planına dahil olmak isteyen insanlar, acı çekmelerinin Tanrı'nın kurtuluş planına katılmalarının bir bedeli olduğu gerçeğiyle yüzleşirler ve bu bakış açısına sahip kişiler, kötülüğü de sonsuza kadar alt etmiş olur. Dougherty için aynı şey, insan olmayan varlıklar için de geçerlidir. Nitekim iddia ettiği şekliyle insan olmayan varlıkların bilişsel kapasiteleri, tıpkı insanlar gibi kötülüğü alt etmek üzere kurulu olabilir ve söz konusu teodise, bu bağlamda genişletilebilir.²⁷ Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla Dougherty'nin burada ortaya koyduğu fikirler, Hristiyan teolojisiyle de yakından alakalıdır ve oldukça karmaşıktır. Evvela kendisinin de belirttiği gibi hayvanların ölümden sonra hayatına ilişkin bütün Hristiyan teizmini kapsayacak bir cevap bulabilmek güçtür. Bundan da

25 Quentin Smith, "An Atheological Argument from Evil Natural Laws", *International Journal for Philosophy of Religion*, 29, 1991, s. 159.

26 Smith, "An Atheological Argument from Evil Natural Laws", s. 160.

27 Trent Dougherty, *The Problem of Animal Pain: A Theodicy For All Creatures Great and Small*, (Basings-
toke: Palgrave Macmillan, 2014), s. 181.

öte diğer teistik dinlerin konuya ilişkin cevapları da oldukça farklı olabilir. Belki de bu, tek tek teistik dinlerin kendi teolojileri içerisinde verecekleri cevaplarda değişiklik gösterebilir. Ancak son tahlilde Dougherty'e göre Hristiyanlar için Kutsal Kitap'taki düşüncelere bakıldığında, hayvanların da ruhları olduğu savunulabilir. Elbette buradaki yorum da tartışmalıdır. Ancak hayvanların ruhlarının, ruhsuz bir dirilişi içereceği gösterilebilirse, bu sorunda makul seviyede ortadan kalkmış olur.²⁸

Kötülük problemi üzerinden doğal seçilimin, teizm üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olmadığını düşünen bir diğer isimde Michael J. Murray'dir. Murray'e göre İncil metinlerinin yazarlarının yanı sıra, çeşitli teistik geleneklerdeki filozof ve teologların savunduğu gibi hayvanların acı çekmelerinin açıklaması da, tıpkı Adem ve Havva'da olduğu gibi hayvanlar tarafından işlenen suçlarda bulunabilir.²⁹ Doğrusu burada da Dougherty'de olduğu gibi Hristiyan teolojisi içinde anlamlı olabilecek bazı teolojik kavramlarla karşılaşmaktayız. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla Murray, sadece hayvanların günah işlemesi gibi bir davranıştan söz etmemektedir. Onun bize teklifi şey, Hristiyan teolojisinde merkezi noktada olan asli günah unsurunun biraz daha genişletilmiş halidir. Bu açıdan bakıldığında sadece insanların değil, hayvanların ruhları da ilk günah sebebiyle ebediyen lekelenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle hayvanların acı ve ıstırap duyduğu fenomenini reddetmek pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Murray, bu fenomenin doğruluğuna sadece teolojik bir perspektifle değil, aynı zamanda çağdaş zihin felsefesi, hayvan davranışları, sinirbilimi ve etolojide ortaya konan bir dizi kanıtlar üzerinden de ikna olduğunu belirtmektedir.³⁰ Böylelikle bu fenomenin varlığını kabul ettikten sonra Murray, kaostan düzene, sözde düzenlilik yoluyla geçen bir evrenin iki şeye ihtiyaç duyacağını söyler: "Birincisi, uzun bir insan-öncesi tarih, ikincisi, acı ve ıstırap çekebilen uzun bir insan öncesi hayvan soyunun gerekliliğidir."³¹ Bu şekilde kaostan normal yollarla düzene geçen bir süreç, kozmosun iyi olduğu iddiasını benimsemedikçe başarılı değildir. Bu doğrultuda ona göre sözde-düzenlilik açıklaması, insan-dışı acı ve ıstırabın bir açıklaması olarak da başarılı olabilir. Ancak son tahlilde Murray'e göre, Darwin'in ortaya koyduğu kötülük sorununa dair tek bir teistik çözümün yeterliliğini savunmak da doğru değildir.³²

28 Dougherty, *The Problem of Animal Pain: A Theodicy For All Creatures Great and Small*, s. 182.

29 Michael J. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, (New York: Oxford University Press, 2008), s. 2.

30 Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, s. 5.

31 Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, s. 8.

32 Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, s. 9.

Nagasawa'ya göre ise kötülük sorunu, standart olarak kötü kabul edilen belirli olaylara (örneğin Holokost veya Ruanda Soykırımı) veya belirli olay türlerine (örneğin savaşlar, cinayetler, tecavüzler, depremler, seller vb.) odaklanır. Ancak onun bahsettiği sorun, yalnızca belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olduğunu değil, aynı zamanda doğanın dayandığı tüm biyolojik sistemin temelde kötü olduğunu göstermektedir.³³ Bu nedenle onun bize teklif ettiği kavram, sistemik kötülük sorunudur. Nagasawa'ya göre sistemik kötülük sorunu, standart kötülük sorunundan daha güçlüdür. Çünkü bu sorun, belirli olaylardan veya kötü olarak kabul edilen olay türlerinden daha temel bir şeye odaklanır. Bu doğrultuda teodiseler her ne kadar belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olma nedenlerini açıklayarak standart kötülük sorununa dair başarılı cevaplar vermiş olsa bile, temelde yatan sistemin kendisi, yine kötü olarak kalmış olur.³⁴

Varoluşa Dair İyimsellik Fikri

Nagasawa'ya göre her ne kadar sistemik kötülük problemini evrenin bütününe sirayet etmiş bir şekilde tanımlamak mümkün olsada ele almamız gereken bir diğer kavram varoluşçu iyimseliktir. Ona göre varoluşçu iyimsellik, dünyanın genel olarak iyi bir yer olduğu ve buradaki varlığımız için minnettar olmamız gerektiği tezidir. Nitekim Yararlı Kitap'ının ilk bölümünde Tanrı, insanları ve hayvanları nasıl yarattığını anlattıktan sonra şu ifadede bulunur: "Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü."³⁵ Bu noktada Leibniz'in bu dünyanın mümkün olan tüm dünyaların en iyisi olduğuna dair iyi bilinen iddiası gündeme getirilebilir. Nitekim bazı teistler, genel olarak bunun iyi bir dünya, gerçekten de çok iyi bir dünya olduğu konusunda hemfikirdir. Bu sebeple mutluluk ve minnettarlık, teistik bir perspektiften bakıldığında doğal tepkiler gibi görünmektedir. Bu hususla ilgili olarak Nagasawa bize Hristiyan kutsal metinlerinden örnekler sunarak, gerçekten de bu metinlerin Tanrı'ya şükran ifadeleriyle dolu olduğunu ifade etmektedir:

- RAB'be şükredin, çünkü O iyidir, Sevgisi sonsuzdur.³⁶
- Her şey için Rabbimiz İsa Mesih'in adıyla Baba Tanrı'ya şükredin.³⁷
- Her nimet, her mükemmel armağan yukarıdan, kendisinde değişkenlik ya da döneçlik gölgesi olmayan Işıklar Babası'ndan gelir.³⁸

33 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 3.

34 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 3.

35 Yararlı, 1: 31. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yar%201:31> (Erişim: 18. 03. 2021).

36 Mezmurlar, 118: 1. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=mez%20118:1> (Erişim: 18. 03. 2021).

37 Efesliler, 5: 20. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=ef%205:20> (Erişim: 21. 03. 2021).

38 Yakup, 7: 17. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yak%201:17> (Erişim: 21. 03. 2021).

Aynı şekilde Hristiyan felsefecilerinde genellikle bu ifadeleri tekrarladıkları ve bu nedenle varoluşsal iyimserliği de bir ölçüde kabul ettikleri söylenebilir. Örneğin Robert Merrihew Adams'a göre "Tanrı'ya dua edenler, normalde onu ahlaki dürüstlüğü ve bizi yaratırken verdiği iyi muhakemeden ötürü övmeyiz. Hak edilmemiş bir kişisel iyilik için daha doğrusu varoluşları için Tanrı'ya teşekkür ederler."³⁹ Swinburne'de benzer şekilde ibadetin, sadece varoluşsal iyimserliğin uygun bir ifadesi değil, aynı zamanda Tanrı'ya zorunlu bir tepki olduğunu ifade eder.⁴⁰ Öte yandan varoluşçu iyimserlik sadece teistler için geçerli değildir. Her ne kadar genellikle hayatın sefil veya saçma olduğunu düşünen negatif, nihilist, kötümser insanlar olarak karikatürize edilselerde, ateistler de teizme herhangi bir bağlılık gerektirmediği için prensipte bunu onaylayabilirler. Elbette bazı ateistler için keskin bir şekilde varoluş, maddi evrenle sınırlıdır ve sonlu varoluşumuz hakkında mutlu ya da minnettar olmamız gereken hiçbir şey yoktur.⁴¹ Bununla birlikte bu kadar karamsar ve nihilist olan ateist sayısı çok azdır. Nitekim Nagasawa'ya göre "ateistlerin çoğu değilse de bir bölümü, dünyanın genel olarak iyi olduğunu düşünmek için iyi nedenlerimiz olduğunu ve içinde yaşadığımız için mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini"⁴² düşünür. Dolayısıyla ateist iyimserler, Tanrı'nın varlığına ya da öbür dünyaya inanmasalar da hayatta oldukları için mutlu ve minnettar olmalarının yine de mantıklı olduğunu iddia ederler. Örneğin Paul Kurtz, natüralist bir dünya görüşünü kabul ederek mutlu ve doyurucu bir hayata sahip olabileceğini savunurken, R. Dawkins ise doğanın ihtişamı karşısında hayatta olduğu için minnettar olduğunu ifade eder.⁴³

Nagasawa'ya göre Dawkins gibi ateist isimler, sadece hayatta oldukları için mutlu ve minnettar olan insanlar arasında olduklarını söylemezler. Eğer durum böyle olsaydı, onların görüşleri kendileri dışında bir tür karamsarlığı da beraberinde getirirdi. Dolayısıyla onların ifadeleri, "Hayatta olduğum için mutlu ve minnettarım (ama başkalarını bilmiyorum)" şeklindeki basit bir iddiadan ziyade, bir dünya görüşüdür. Elbette bu dünya görüşünde minnettarlık Tanrı'ya yöneltilmez. Bu noktada ateistlerin minnettarlıklarını

39 Robert Merrihew Adams, "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3, s. 324.

40 Richard Swinburne, *Faith and Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), s. 126.

41 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 4.

42 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 5

43 Paul Kurtz, *Affirmations Joyful and Creative Exuberance*, (New York: Prometheus Books, 2004) s. 121. Dawkins 2009 yılındaki konferansa bu tutumunu şöyle izah eder: "Açık bir gecede sırtüstü uzanıp Samanyolu'na baktığımda ve uzayın uçsuz bucaksız mesafelerini gördüğümde ve bunların da büyük zaman farklılıkları olduğunu düşündüğümde (...) bu harikaları takdir etmek için yaşıyor olmam soyut bir minnettarlık duygusu sayesinde." Richard Dawkins, "Atheism is the New Fundamentalism", Aralık 2009, <https://www.youtube.com/watch?v=ZyrYKlOPlaw&t=7s> (Erişim: 17. 03. 2021)

yöneltecekleri Tanrı gibi herhangi bir aracı varlığı varsaymadan minnettarlık ifade edip edemeyecekleri önemli bir sorundur. Ancak bu hususun makalemizle bir alakası yoktur. Burada önemli olan sadece teistler tarafından değil, aynı zamanda ateistler tarafından da benimsenmiş olan varoluşsal iyimserliğin yaygın olmasıdır.⁴⁴

Sistematik Kötülük Problemi Karşısında Varoluşsal İyimserlik Fikri

Bu noktada varoluşsal iyimserlik fikrini sistematik kötülük problemi üzerinden değerlendirmek yararlı olacaktır. Yukarıda sistematik kötülük sorununun, ilk olarak teizm için ortaya çıktığını, çünkü doğal seçim yoluyla gelişen sayılamayacak kadar çok sayıda duyarlı hayvanın, acı ve ıstırap içerisinde olduğunu gösteren biyolojik sisteme sahip olduklarını ve bunun her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı fikriyle uyumsuz olduğunu ifade etmiştik. Bu hususla ilgili olarak şu soruyu sorabiliriz: Eğer doğası yeterince güçlü ve bundan kaçınacak kadar iyiliksever ise Tanrı neden bu kadar şiddetli, zalim ve adaletsiz bir biyolojik sistem yaratıyor? Aynı şekilde sistematik kötülük sorununu, her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı yoluyla değil, varoluşsal iyimserlik açısından da formüle edebiliriz: Varlığımız temelde şiddetli, acımasız ve adaletsiz bir biyolojik sisteme bağlıysa, neden dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşadığımız için mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini düşünmeliyiz?⁴⁵

Sistematik kötülüğün varoluşsal sorununda benzersiz olan şey, Tanrı'dan bahsetmemesidir. Çünkü buradaki problem, sistematik kötülük ve varoluşsal iyimserlik arasındaki çatışmaya dayanır ve bu sorun; yalnızca teistler için değil, aynı zamanda varoluşsal iyimserliği benimseyen ateistler için de bir meydan okumaya yol açar. Yukarıda geçen Dawkins'in iddialarını tekrar hatırlayalım: "Son derece olası olmayan varlığımız ve buna yol açan yasa benzeri evrimsel süreçlere yönelik şükretmemiz için elimizde iyi nedenlerimiz bulunmaktadır." Açıkçası onun ifade ettiği "yasa benzeri evrimsel süreçler" sayılamayacak kadar çok insan ve diğer duyarlı hayvanlar için acı ve ıstırapı garanti ediyorsa, Dawkins gibi ateistlerin varoluşsal iyimserliği tutarlı bir şekilde savunmaları imkânsız görünür. Nitekim Nagasawa'ya göre sistematik kötülüğün özü, şu iki hususa bakıldığında açıkça uyumsuzdur:

- (i) Bilimsel gerçek: Varoluşumuz, temelde birçok insan ve diğer duyarlı hayvanlar için acı ve ıstırapı garanti eden şiddetli, acımasız ve adil olmayan bir biyolojik sisteme bağlıdır.

44 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 5

45 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

(ii) Varoluşsal iyimserlik: Dünya genel olarak iyi bir yerdir ve buradaki varlığımız için minnettar olmalıyız.⁴⁶

Nagasawa'ya göre (i)'i kabul ederken (ii)'ye sahip olmak, aynı zamanda acı ve sefil bir şekilde ölen sayısız insan ve duyarlı hayvanın cesetleri üzerinde durduğumuzu kabul etmek manasına gelir ve bu durum; gülen yüzlerle yaşadığımız için mutluluğumuzu ve minnettarlığımızı ifade etmek gibidir.⁴⁷ Bu durumda her ne kadar hayatta kalmamıza izin verilmiş olsada, insanların ve hayvanların hayatta kalmaları için ödedikleri bedel oldukça fazladır. Nagasawa bu hususu, Janna Thompson'un "özür paradoksu" üzerinden açıklamaya çalışır. Thompson'a göre kölelik ve yerli halkın topraklarının elinden alınması gibi bir durum olmasaydı, tarih farklı olacaktı ve muhtemelen biz de var olmayacaktık. Bu durumda tarih içerisinde yapılan bazı adaletsizlikler için özür dilemek, bir paradoksu da beraberinde getirir. Çünkü özür dileyerek, yaptıklarımızdan dolayı pişmanlık duyarak, bu işlerin yapılmamış olmasını istemek, ilk bakışta bu paradoks açısından samimi değildir. Nitekim çoğumuzun hayatta olduğu için minnettar ve mutlu olması, bu durumun aslında aksini gösterir.⁴⁸ Thompson'un bir argüman dahilinde sunduğu paradoksu şu şekilde formüle edebilmek mümkündür:

1. Atalarımızın yerli halka, siyahilere, Yahudilere veya İrlandalılara yaptıklarından dolayı özür dilemeliyiz.
2. Atalarımızın yaptıklarına gerçekten üzülüyorsak, onların yaptıklarından dolayı pişman oluruz.
3. Atalarımızın haksız fiillerinden dolayı pişman olursak, onların yapılmamış olmasını tercih ederiz.
4. Fakat atalarımız yerli halka, siyahilere, Yahudilere, İrlandalılara yaptıklarını yapmasaydı, ülkemizin tarihi, aslında dünya tarihi, olduğundan önemli ölçüde farklı olurdu. Ve muhtemelen biz de var olamazdık.⁴⁹

Nagasawa ise bu durumu, verdiği bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır: Örneğin, büyükanne ve büyükbabanızın İkinci Dünya Savaşı sırasında Polonya'da bir araya geldiğini, kendi koşulları göz önüne alındığında Holokost gerçekleşmemiş olsaydı, karşılaşmayacaklarını varsayalım. Bu durumda Holokost gerçekleşmemiş olsaydı, var olmanızda mümkün olmazdı. Burada varoluşumuz, nedensel olarak Holokost'a bağlıdır. Bu sebeple Holokost'un asla gerçekleşmemesi gereken korkunç bir şey olduğunu düşünürseniz, Holokost

46 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

47 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

48 Janna Thompson, "The Apology Paradox", *Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 201, (2003), s. 470.

49 Thompson, "The Apology Paradox", s. 471.

ile varoluşunuz arasındaki nedensel bağlantı göz önüne alındığında, Holokost'un gerçekleştiğinden pişmanlık duyarken veya özür dilerken, varoluşsal iyimserliğinizi sürdürmenizde tutarsız görünür.⁵⁰ Ancak Nagasawa'ya göre sistematik kötülüğün varoluşsal sorununun ortaya çıkardığı problem, özür paradoksunun ortaya çıkardığı zorluktan daha önemlidir. Birincisi, geleneksel kötülük problemi gibi özür paradoksu da sistematik kötülüğün varoluşsal problemine odaklanır; yani kötü ya da ahlaki olarak yanlış kabul edilen Holokost (veya soykırım gibi belirli tarihsel olay türleri) gibi belirli tarihsel olaylara odaklanır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, sistematik kötülük probleminde ise kötü olarak kabul edilen şey, tüm biyolojik sistemdir ve bu tarihsel olaylardan daha temeldir. İkincisi özür paradoksu, belirli bir tarihsel olay ile varoluşumuz arasında nedensel olarak yeterli bir bağlantıya odaklanırken, sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu, biyolojik sistem ile varlığımız arasındaki nomolojik olarak gerekli bir bağlantıya odaklanır. Nitekim nomolojik gereklilik, nedensel yeterlilikten daha güçlüdür. Üçüncüsü özür paradoksu, özgür insanların sorumlu olduğu tarihsel adaletsizliklere odaklanırken, sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu, insanların sorumlu olmadığı biyolojik sisteme odaklanır. Dördüncüsü özür paradoksu, belirli bireylerin varlığıyla ilgiliyken, sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu ise dünyanın ve bir bütün olarak insanlığın varlığıyla ilgilidir.⁵¹ Bu noktada ayrıca Nagasawa'nın Thompson'un özür paradoksuna dair çözüm önerisine bakalım:

Pek çok insan, bir adaletsizlikten rahatsızlık duyar, hatta özür diler. Artık sahip oldukları iyi şeylerin geçmişte yaşadıkları bir adaletsizlik nedeniyle kendilerine gelmesine üzülmürler. Bu şeylere sahip oldukları için pişmanlık duymazlar ama onlara sahiptirler. Bir özür, bu tür bir pişmanlığın ifadesi olarak yorumlanabilir. Bu şekilde yorumlandığında, kesinlikle atalarımızın yaptıkları için bir özür ya da bunların gerçekleştiği için bir pişmanlık ifadesi değildir. Daha ziyade geçmişin eylemleriyle ilgili bir özürdür ve ifade edilen pişmanlık, varlığımızı ve zevk aldığımız diğer şeyleri, atalarımızın adaletsizliklerine borçlu olduğumuzdur. Varlığımızın bu şeylere bağlı olmadığı olası bir dünya tercihimizdir.⁵²

Thompson'ın altını çizdiği şey, varlığımızla nedensel olarak bağlantılı olan tarihsel bir adaletsizliğin meydana gelmesi durumunda, pişmanlık duyarken veya özür dilerken, hayatta kalmaktan mutlu olduğumuzu söyleyebilmemizle ilgilidir. Çünkü burada varlığımızın gerçekleşmiş olmasını dilemek, tutarlı

50 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

51 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

52 Thompson, "The Apology Paradox", s. 475.

başka bir nedensel bağlantı yoluyla sağlanmaktadır. Bu noktada Nagasawa'ya göre Thompson'un argümanı, olası dünyalar semantiği açısından da analiz edilebilir. Thompson'un sonuç önermesinde (4) ifade ettiği şeyi:

(1) "Eğer belirli bir tarihsel olay, örneğin Holokost gerçekleşmemiş olsaydı, o zaman var olamazdık"

şeklinde olası dünyalar semantiğine uyguladığımızda:

(2) "Holokost'un gerçekleşmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya yoktur"

sonucuna ulaşırız. Ancak bunun yerine (1)'i aşağıdaki şekilde uyguladığımızda:

(3) "Holokost'un gerçekleşmediği, gerçek dünyaya mümkün olan en yakın dünyada biz yokuz"

bu durum, aşağıdaki önerme ile uyum içerisinde olur:

(4) Holokost'un gerçekleşmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya vardır.⁵³

Nagasawa'ya göre böyle bir dünya, gerçek dünyadan oldukça farklı olabilir. Çünkü Holokost'un gerçekleşmediği dünya, gerçek dünyaya mümkün olan en yakın dünya değildir. Ancak (1)'in (ve eşdeğer olarak (3) ve (4)'ün) tutarlılığı, Holokost olmadan var olmuş olmayı dileyebileceğimizi gösterir.⁵⁴ Dolayısıyla Thompson'a göre varoluşsal iyimserliği korurken, Holokost'un gerçekleşmemiş olmasını dilediğimizde yaptığımız şey, gerçek dünyadan ziyade, (4)'de açıklanan bir dünyayı tercih ettiğimizi ifade etmektir. Ancak Nagasawa'nın Thompson'ın özür paradoksuna cevabı, varoluşsal sistematik kötülük sorunu söz konusu olduğunda geçerli değildir.⁵⁵ Çünkü ona göre sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu, aşağıdaki varsayıma dayanır:

(1') Doğal seçim doğayı yönetmeseydi, biz var olamazdık.

Bu, aşağıdaki durumu gerektirmez:

(2') Doğal seçilimin doğayı yönetmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya yoktur.

Bunun yerine (1'), aşağıdakileri gerektirir:

53 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", ss. 7-8

54 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 8.

55 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 8.

(3') Doğal seçilimin doğayı yönetmediği gerçek dünyaya mümkün olan en yakın dünyada biz de yokuzdur.

Ve bu, aşağıdaki durumla uyumlu olur:

(4') Doğal seçilimin doğayı yönetmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya vardır.⁵⁶

Görüldüğü gibi burada (4')'de tanımlanan bir dünya, gerçek dünyadan çok farklıdır. Çünkü böyle bir dünyada doğa yasaları, gerçek dünya için geçerli olanlardan oldukça farklıdır. Doğa yasalarını değiştirmek, örneğin belirli bir tarihsel adaletsizliği gerçek dünyadan kaldırmaktan çok daha radikaldir. Bundan da öte Nagasawa'ya göre doğa yasalarının farklı olmasını dilemek o kadar temeldir ki bu husus varoluşsal iyimserliği bile temelsiz bırakabilir. Bu noktada şu soruyu yöneltmek uygun olacaktır: Doğal seçim olmadan içinde yaşadığımız dünya nasıl bir dünya olacaktır? Belki de bu dünya, bizim (veya benzerlerimizin) daha yüksek bir zeka tarafından yaratılmış, silikon temelli varlıklar veya evrim yoluyla ortaya çıkmayan maddi olmayan ruhlar olduğumuz bir dünyadır. Ama dünyamız yerine böyle bir dünyanın gerçek olmasını dilemek ve böyle bir dünyada yaşamayı istemek ne dünyamızın iyi olduğunu, ne de içinde yaşamaktan mutlu ve minnettar olduğumuzu düşünmediğimiz anlamına gelir.⁵⁷

Kanaatimizce Thompson'un argümanını farklı şekillerde yorumlamak da mümkündür. Örneğin Thompson'un aslında hayatımızın kökeninde bulunan bazı nedensel koşullardaki kızgınlığın, hayatta olduğumuz için minnettar olmamızla çelişmesi gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Böylelikle bu kızgınlık, hiç var olmamız için bir dilekte bulunmak yerine, masum bir şekilde var olma dileğimiz olarak ifade edebilir. Aynı şekilde bir kişi, sürekli olarak bir konuda minnettar olabilir, başka bir açıdan üzülebilir ve iyiye, kötü olmadan sahip olabilmeyi dileyebilir.

Sistemantik Kötülük Problemi Karşısında Ateizmin Dezavantajı

Görüldüğü gibi "özür paradoksu" denilen şey, gerçek dünyada mutlu olan tek kişi ben olsam dahi ortaya çıkmaktadır. Nitekim hem yaşadığım için mutlu olduğumu hem de varlığımın asla olmaması gerektiğini düşündüğüm tarihsel bir adaletsizliği kabul etmek, yani ikisini bir arada tutarlı bir şekilde savunmak imkânsızdır. Öte yandan yukarıda da belirtildiği gibi, sistemantik kötülüğün varoluşsal sorununu yaratan varoluşsal iyimserlik, bir

56 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 8.

57 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", ss. 8-9.

bireyin mutluluğu ve minnettarlığıyla ilgilenmez. O daha çok dünya ve bir bütün olarak insanlığın kendisiyle ilgilenir. Ancak varoluşsal iyimserlik, dünyanın bütünüyle ve tamamen iyi olduğunu veya dünyadaki her bir insanın hayatının iyi olduğunu da göstermez. Varoluşsal iyimserlik, bunun yerine dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşamaktan mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini ifade eder. Bu doğrultuda Nagasawa'nın verdiği örnek üzerinden gitmeye çalışalım:

Dünyadaki olumlu şeylerin sarıya, olumsuz şeylerin griye boyandığını varsayalım. Varoluşsal iyimserlik söz konusu olduğunda, dünyanın bazı kısımları ve insanların hayatlarının çoğunluğu griye boyanmış olsada, genel olarak tüm resmin çoğunlukla sarıya boyandığını söyler. Varoluşsal iyimserlik, yaşadığım dünyanın sadece bir kısmının sarı olduğu ya da sadece hayatımın sarıya boyandığı görüşü değildir. Dünyanın diğer birçok yerinin ve diğer birçok insanın hayatının da sarıya boyandığı görüşüdür.⁵⁸

Nagasawa'ya göre doğal seçilimin ön gördüğü varlık ise bu yaşam ve dünya algısının yanlış olduğunu göstermektedir. Çünkü sarı yüzeyi soyarsak şiddetli, acımasız ve adaletsiz bir biyolojik sistemle bağlantılı çok büyük gri bir alt kısım ile karşılaşırız.⁵⁹ Yani içindeki birçok yaşam da dahil olmak üzere, maddi evrenin büyük bir kısmı griye boyanmıştır. Bu noktada yukarıda ifade ettiğimiz düşünceyi tekrar hatırlayalım: Sistematik kötülüğün varoluşsal sorununun hem teizm hem de ateizm için geçerli olduğunu, çünkü varoluşsal iyimserliğin Tanrı'nın varlığına olan inançtan bağımsız olduğunu iddia etmiştik. Bu sebeple sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu, yalnızca teistler için bir sorun olmamaktaydı. Ancak burada altını çizmemiz gereken şey, teistlerin, ateistlerden çok daha iyi bir konuma sahip olmalarıdır. Nitekim ateistler genellikle maddi evrenin var olan her şey olduğunu düşünürler ve bu nedenle ontolojilerinin kapsamını oldukça sınırlı tutarlar. Öte yandan teistler ise genellikle maddi evrenin var olan her şey olduğunu düşünmezler. Çünkü teizm, maddi evrenimizin ötesinde var olan bir Tanrı'nın maddi olmayan bir varlık olduğunu ve maddi evrende yaşamımızın ötesinde bir ahiret hayatı olduğunu da kabul eder. Dolayısıyla teizmin ontolojisinin kapsamı, önemli ölçüde ateistlerinkinden daha geniştir.⁶⁰

Bu noktada şu soruları tartışmak anlamlı olacaktır: Sistematik şiddet, biyolojik dünyayı sistematik olarak kötü yapar mı? İlk bakışta bu denklemi kabul etmemek için elimizde güçlü nedenlerin olduğunu düşünüyoruz. Bi-

58 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 9.

59 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 9.

60 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 10.

rincisi, Nagasawa'nın griye boyanmış devasa bir alt tabaka üzerine sarı boya yüzeyi benzetmesi, yanıltıcı bir şekilde durağandır. Çünkü Nagasawa'nın örneği, bu şiddet dolu dünyanın hala şiddetli olsada, basitlikten karmaşıklığa evrilen bir türe yol açtığı gerçeğini görmezden gelir. Nitekim bu süreç, en azından çoğu zaman iş birliği yapan sosyal varlıklar da geliştirmiştir. Hatta bu varlıkların büyük bir kısmının barışı arzuladığı, bazılarının şiddetten kaçınarak zayıf, yaşlı ve güçsüz olanlara yapılan şiddeti durdurmak için uğraştığı da söylenebilir. Bu durumda gri görünen alt tabaka, sarı yüzeyin ortaya çıkması için gerekli olmuş olur. Dolayısıyla sarı gerçekten iyi ise ve gri onun varlığı için gerekliyse, belki de gri alt tabaka kendi başına kötü değildir. İkincisi, bir dünya görüşü olarak varoluşsal iyimserlik, tüm biyolojik sisteme nüfuz etmeli midir? Bilindiği gibi maddi evren yalnızca bilinçli değil, aynı zamanda bir anlamda "ruhsal" olan varlıkları da evrimleştirmiştir. Bunun bedeli evrimsel sistemantik şiddet ise ancak biyolojik varlıkların çoğu asgari düzeyde duyarlıysa, bu durumda minimal duyarlı varlıkların deneyimlediği iyilik ve kötülüğü nasıl tanımlayabiliriz? Belki de verebileceğimiz cevap şu olacaktır: Düşünebildiğimiz en alt düzeyde minimal. Görünen o ki insan türünün evrimi, sistemantik şiddet olmadan gerçekleşemezdi. Bu doğrultuda sosyal varlıkların gelişimini sağlayan şiddet araçları gerçekten "kötü" müdür? Belki öyledir belki değildir. Ancak bu soruda tartışmaya açıktır. Nitekim Nagasawa'nın varoluşsal iyimserlik üzerinden dünyanın "genel olarak iyi" olduğunu betimlemesi, bu araçları da iyi yapabilir.

Nagasawa'nın verdiği örneğe geri dönecek olursak, maddi evrenin ve içindeki yaşamın büyük bir kısmı griye boyanmışsa, kısıtlı ontolojileri gereği ateistler varoluşsal iyimserlikten vazgeçmek zorundadırlar. Ancak maddi evrenin veya içindeki yaşamın var olan her şeyi temsil etmediğine inanan teistler ise dünyanın ve içindeki yaşamın genel olarak iyi olduğunu ve çoğunlukla sarıya boyandığını, geniş ontolojileri gereği kabul etme hakkına sahiptirler.

Teizmin ateizm karşısında kötülük probleminde dair geniş ontolojisi hakkında biraz daha detay vermeye çalışalım. Örneğin teizm, çeşitli teodiseler vasıtasıyla acı ve ıstırabın her şeye gücü yeten ve ahlaki olarak mükemmel bir Tanrı'nın varlığıyla uyumlu olduğunu söyler. Çünkü bunlar ruhsal olarak olgunluğa giden yolda yaşamamız gereken tecrübelerdir. Kaldı ki bu tür ruhsal gelişim, içerisinde yaşam bulunan ve sadece şu anda içinde bulunduğumuz maddi evrenle sınırlı değildir. Başka bir örnek vermemiz gerekirse şüpheli teizm, Tanrı'nın neden dünyada acı ve ıstıraba izin verdiğini tam olarak anlayamayacağımızı söyler. Ancak şüpheli teizmin bu yanıtı, Tanrı'nın bunu yapmak için iyi bir nedeni olmadığı şeklinde anlaşılır. Daha doğrusu bu pozisyon, bilişsel veya ahlaki olarak Tanrı'dan önemli ölçüde sı-

nırlı olduğumuz anlamına gelir. Örnekler elbette çoğaltılabilir. Ama teizme göre maddi evrenin ve içindeki yaşamın büyük bir bölümü griye boyanmış olsa bile, teistlerin genel resmin çoğunlukla sarıya boyanabileceğini gösterebilecekleri kaynaklara sahip oldukları açıktır. Öte yandan bu yanıtlardan hiçbiri ateistlerde mevcut değildir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi ateist ontoloji, maddi evrenle sınırlıdır. Ayrıca ateistlerin maddi evrenle sınırlama yapmaları, onların ortaya koyabileceği herhangi bir yanıtı teistler için de mevcut kılar. Nitekim teistik ontoloji, maddi evreni de içerir.

Bir kez daha altını çizmemiz gerekirse bizim bu yazımızdaki amacımız teistik yanıtlardan herhangi birinin sistematik kötülüğün varoluşsal sorununu çözüme başarılı olup olmadığını göstermek değildir. Burada önemli olan şey, herhangi bir yanıtın başarılı olup olmadığına bakılmaksızın, sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu açısından teistlerin, ateistlerden daha avantajlı konumda olduğunu göstermektir. Doğrusu teizmin ontolojisi, ateist ontolojiden çok daha büyük ve daha fazla kaynağa sahiptir. Teistler, Tanrı ve öteki dünya gibi maddi evrenin ötesindeki ögelere başvurarak bu soruna ateistlerin erişemediği sayısız yaklaşım geliştirebilirler. Bu sebeple sistematik kötülüğün varoluşsal sorununun ateistler için öncelikle bir “kötülük sorunu” olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Ancak Nagasawa'nın “varoluşsal iyimserliği” tanımlarken griyi olumsuz, sarıyı olumlu gibi nicel terimlerle tanımlaması düşündürücüdür. Evvela Nagasawa'ya göre her teist, sarı eksikliğini gidermek için istisnasız ölümden sonraki yaşamın varlığı üzerinden sınırsız bir alana sahip oluyormuş gibi görünür. Bu resim, dünyaya verdiğimiz gerçek “varoluşsal” tepkilerimiz düşünüldüğünde son derece hatalıdır. Örneğin işkence görmüş tek bir çocuk vakası, birisinin gözünde dünyayı kurtarılamaz hale getirebilir. Dostoyevsky'nin “*Karamazov Kardeşler*” romanından da hatırlanacağı üzere Ivan Karamazov'un tutumu buna çok yakındır.⁶¹ Böyle bir durumla karşılaşmak, özellikle de o çocuğun ebeveyniyse, bir kişinin hayatını teselli edilemez bir üzüntüyle baş başa bırakabilir. Buradan yola çıkarak tüm sarıların griye dönüştüğü de pekâlâ iddia edilebilir.

Sonuç

Görebildiğimiz kadarıyla Nagasawa'nın kötülük sorununu tartıştığı eksen Kıta felsefesi odaklıdır. Nitekim analitik din felsefesi içerisinde özellikle kötülüğün ahlaki bağlamda tartışıldığı düşünüldüğünde, Kıta felsefesi ise daha çok bu problemi varoluşsal boyutla ilişkilendirir. Elbette bu yaklaşım, kötü-

61 “Bir çocuğun ölümünü görmektense, dünyaya geliş biletimi iade etmek isterim.” Fyodor Dostoyevsky, *Karamazov Kardeşler*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019) 326.

lük problemine ilişkin farklı çevrelerden gelecek yorumları daha doyurucu ve zengin hale getirebilir. Bunun dışında Nagasawa'ya göre varoluşumuzun dayandığı tüm biyolojik sisteme odaklanan sistemantik kötülük sorunu, belirli olaylara odaklanan geleneksel kötülük sorunundan çok daha güçlüdür. Çünkü bu problem, öncelikle belirli olay türlerine odaklanmamaktadır. Ayrıca hem teistlerin hem de ateistlerin onayladığı varoluşsal iyimserlik fikrine göre dünya, genel olarak iyidir ve bu dünyada yaşamaktan dolayı mutlu ve minnettar olmamız gerekir. Bu sebeple varoluşsal iyimserliği içeren sistemantik kötülüğün varoluşsal sorunu sadece teistlere değil, ateistlere de yöneltilebilir. Ancak sistemantik kötülüğün varoluşsal sorunu söz konusu olduğunda, ateistler kendilerini teistlere göre önemli bir dezavantajlı konumda bulur. Çünkü Nagasawa'nın da belirttiği gibi ateistlerin ontolojileri çok daha sınırlıdır ve maddi evrenin ötesinde başvurabilecekleri hiçbir şey yoktur. Bu hususlarla ilgili olarak Nagasawa'nın iddiaları ikna edicidir. Çünkü sistemantik kötülük, iddia edildiği gibi bazı ateistler (Dawkins ve Kurtz) için ciddi bir sorundur. Bundan da öte Nagasawa'nın sistemantik kötülüğe rağmen varoluşsal iyimserliğin, ateizmden ziyade teizme avantaj sağladığını söylemesi oldukça anlamlıdır. Çünkü bilindiği gibi kötülük sorununun teizmden vazgeçmek ve ateizmi benimsemek için bir motivasyon sağladığı düşünülür. Ancak ortaya konulan düşünceler bağlamında tam aksini iddia etmekte mümkün hale gelir. Yani kötülük sorunu veya en azından sistemantik kötülüğün varoluşsal sorunu, ateizmden vazgeçmek ve teizmi benimsemek için bir motivasyon sağlamaktadır.

Nagasawa'nın varoluşsal iyimserliğin her bir varlık hakkında iyimserlik gerektirdiği düşüncesi ise içerisinde bazı problemleri barındırmaktadır. Çünkü hala evrim geçirmekte olan bir evren düşündüğümüzde, bu varlıklara bu şekilde mutlak bir kavram atfetmek ilk bakışta hatalıdır. Öte yandan Nagasawa'nın ateist hümanizmin sosyal boyutunu ihmal ettiği de gözden kaçırmamız gereken hususların başında gelir. Doğrusu varoluşsal iyimserliği basit bir şekilde "yaşadığım için mutluyum ve minnettarım (ama başkalarını bilmiyorum)" şeklindeki basit bir iddia ile temellendirmek ve bunun bir dünya görüşü olduğunu savunmak, oldukça büyük bir iddiadır. Nitekim bazı ateistler bunu, "yaşyoruz veya yaşadığımız için mutlu olmalıyız" şeklinde de yorumlayabilir. Dolayısıyla dünya görüşü sadece "benim" değil, "bizim" görüşünü de içerir. Buradan yola çıkarak bunun bir dünya görüşü olduğunu iddia eden ateistlerin, sosyal ve kültürel dünyalarımız daha fazla karmaşıklık ve birbirine bağlılık geliştirdikçe; biyolojik dünyanın genel iyiliğinin hala ortaya çıkarılabileceği ve bunun hepimiz tarafından savunulması gerektiğini ortaya koyabilir.

Öz

Kötülük Problemi ve Ateizm: Yujin Nagasawa'da Sistemik Kötülük Problemi

Ateistlerin teizmi reddetme gerekçeleri, genellikle kötülük sorununun teizme karşı en güçlü argüman olduğunu iddia etmelerinde yatmaktadır. Nitekim ateizme göre teizm, bu soruna başarılı bir şekilde cevap verememektedir. Bununla birlikte kötülük sorununun sadece teistler için bir problem olmadığı iddia edilebilir. Bizde bu makale içerisinde bu savdan yola çıkarak, yakın dönemde Yujin Nagasawa'nın geliştirdiği "sistemik kötülüğün varoluşsal sorunu" açısından bu iddiayı ele almaya çalıştık. Bu sorun, başlangıçta, yalnızca dünyadaki belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olduğunu değil, aynı zamanda insan varoluşunun dayandığı tüm biyolojik sistemlerin kötü olduğunu göstererek, teizm için bir meydan okuma yaratmaktadır. Ancak hem teistlerin hem de ateistlerin tipik olarak dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşamaktan mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini onaylayan varoluşsal iyimserliği benimsedikleri düşünüldüğünde, kötülüğün bu versiyonu, teizm için olduğu kadar, ateizm içinde bir problem olmaktadır. Makale içerisinde sorunun bu versiyonuna yanıt verirken ateizmin teizme kıyasla önemli bir dezavantajla karşı karşıya kalması nedeniyle, bunun ateizme karşı güçlü bir argüman olabileceğini iddia ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kötülük, Ateizm, Teizm, Nagasawa, Evrim

Abstract

Atheism and The Problem of Evil: The Problem of Systemic Evil in Yujin Nagasawa

Atheists reason to reject theism is often in claiming that the problem of evil is the strongest argument against theism. As a matter of fact, according to atheism, theism cannot successfully answer this problem. However, it can be argued that the problem of evil is not only a problem for theists. Based on this argument in this article, we have tried to address this claim in terms of the "existential problem of systematic evil recently developed by Yujin Nagasawa. This problem poses a challenge to theism by initially showing that not only certain events or certain types of events in the world are bad, but also that all biological systems on which human existence is based. But given that both theists and atheists typically embrace existential optimism that affirms that the world is generally good and that we should be happy and grateful to live in it, this version of evil becomes a problem for atheism as it is for theism. In answering this version of the question throughout the article, we argue that this may be a strong argument against atheism, as atheism faces a significant disadvantage compared to theism.

Keywords: Evil, Atheism, Theism, Nagasawa, Evolution

Kaynakça:

- Adams, R. M. (1972). "Must God Create the Best?", *The Philosophical Reviews*, 3(81), s. 324.
- Alston, W. P. (2002). "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil. W. L. Craig içinde, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (s. s. 346). New Jersey: Rutgers UP.
- Anna, S. P. (2006). "The Biology of Human Culture and Ethics: An Evolutionary Perspective". G. B. Ana içinde, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* (s. s. 121). New York: Cambridge University Press.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çakmak, M. (2013). «Albert Camus 'nün Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(38), s. 104.
- Dawkins, R. (2021, 03 17). *Youtube*. "Atheism is the New Fundamentalism": <https://www.youtube.com/watch?v=ZyrYKIOPlaw&t=7s> adresinden alındı
- Dostoyevsky, F. (2019). *Karamazov Kardeşler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Dougherty, T. (2014). *The Problem of Animal Pain: A Theodicy For All Creatures Great and Small*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Draper, P. (2012). "Darwin's Argument from Evil". Y. Nagasawa içinde, *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion* (s. s. 67). Basingstoke: Palgrave Macmillan .
- Hick, J. (2010). *Evil and the God Love*. New York: Palgrave Macmillan Publishers.
- Hume, D. (1988). *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*. Inidanapolis: Hackett Publishers.
- Kurtz, P. (2004). *Affirmations Joyful and Creative Exuberance*. New York: Prometheus Books.
- *Kutsal Kitap*. (2021, 03 21). <https://kutsalkitap.info.tr> adresinden alındı
- Mackie, J. L. (1990). "Evil and Omnipotence". M. M. Adams içinde, *The Problem of Evil* (s. s. 25). New York: Oxford University Press.
- Miele, F. (2021, 03 06). *Sceptis*: https://sceptis.net/eng/articles/id_3.php adresinden alındı
- Murray, M. J. (2008). *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. New York: Oxford University Press.
- Nagasawa, Y. (2018). "The Problem of Evil for Atheists". N. Trakakis içinde, *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue* (s. s. 151-163). New York: Oxford University Press.
- O'Connor, T. (2002). "The Problem of Evil: Introduction". W. L. Craig içinde, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (s. s. 310). New Jersey: Rutgers UP.

- Plantinga, A. (1970). "The Free Will Defence". S. M. Cahn içinde, *Philosophy of Religion* (s. s. 50). New York: Harper and Row.
- Rowe, W. L. (1990). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". R. M. Adams içinde, *The Problem of Evil* (s. s. 127). New York: Oxford University Press.
- Smith, Q. (1991). "An Atheological Argument from Evil Natural Laws". *International Journal for Philosophy of Religion*(29), s. 159.
- Stephens, C. (2008). "Population Genetics". S. S. Pluntski içinde, *A Companion to the Philosophy of Biology* (s. s. 119). USA: Blackwell Publishing.
- Swinburne, R. (1981). *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.
- Thompson, J. (2003). "The Apology Paradox". *Philosophical Quarterly*, 5(201), s. 470.
- Winch, D. (2012). *A Very Short: Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wykstra, S. (1984). "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'". *International Journal for Philosophy of Religion*(16), s. 73-93.
- Yaran, C. S. (2016). *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Yasa, M. (2014). *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Elis Yayınları.