

Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım

Adnan Aslan*

The Problem of Evil: Religious-Practical Approach versus Speculative Theoretical Approach

This article takes up one of the most important issues in modern religious philosophical thought, the claim that the existence of evil creates a “logical paradox” with the existence of God. Modern religious philosophy, while on the one hand distancing evil from the people who are the victims of disasters and suffering, at the same time equate the problem of evil with speculative solutions. As a result of the speculative approach many of our modern religious philosophers, rather than focusing on the existence of evil and disaster itself, have focused on the problem of theodicy. However, this speculative approach does not help to eliminate the existence of evil or disasters in the world, nor to decrease their intensity. From this aspect, the basic claim of this article is that practical solutions of the religious traditions, for instance, the way that Islam deals with pain and suffering is more functional than a speculative approach, and modern religious philosophy must bring this point onto the agenda once again.

Key words: problem of evil, suffering, Enlightenment, Islam an devil, omnipotence, benevolence.

Bu makale, hayatta karşılaşılan acı ve felaketlerin üstesinden gelme noktasında spekülatif yaklaşımın “kötülük problemi”ni çözmede yetersiz, buna karşın dinî-pratik yaklaşımının daha işlevsel olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma spekülatif yaklaşımın eleştirisi üzerinden dolaylı olarak modern din felsefesi ile bir “hesaplaşma”dır.

I

Aydınlanma rasyonalitesini gerçeğin ölçüsü olarak gören modern Batı düşüncesinin, insanî meseleleri pratik-ahlakî bağlamlarından çıkararak soyut sistemler içinde rasyonel veriler olarak algılaması ve rasyonel çözümlerle

* Doç. Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). Bu çalışmada fikirleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Tahsin Görgün, Doç. Dr. Rahim Acar ve Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim.

yetinmesi, ahlakî ve insanî prensip ve pratiklerin kaynağı olan dinî gelenekleri ihmal etmesine sebep olmuştur. Kötülük meselesinde de aynı yaklaşımın hâkim olduğunu görüyoruz. Kâdir ve mahza hayrolan Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin varlığının telifi meselesi, modern teoloji ve din felsefesinin önemli problemlerinden biridir. Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı eleştirel ortamda, teizmin Tanrı'sıyla kötülüğün varlığının "mantıksal çelişki" oluşturduğu iddiası, dinî-felsefî düşüncenin en önemli konularındandır. Bu sebeple hem ateist ve şüpheciler hem de teistler kötülük probleminin çözümünü doğrudan kendi bakış açılarının doğrulanması veya yanlışlanması olarak algılamışlardır. Bu sürecin doğal sonucu olarak modern din felsefesinde teistler kötülük probleminde mantıkî çelişki olmadığını, diğerleri ise olduğunu ispata koyuldular. Bu bağlamda John Leslie Mackie (1917-1981), kötülük probleminin mahiyetini mantıksal olarak nitelemektedir:

Benim kullanacağım anlamda, kötülük problemi hem kâdir hem de bütünüyle iyi bir Tanrı'nın varlığına inanan birinin problemidir. Bu bir kısım inançları açıklayan ve birbiriyle telif eden "mantıkî bir problemdir". O ne yapılacak daha fazla müşahedelerle çözülebilecek bilimsel problemdir ne de bir karar veya eylemle çözülen pratik bir meseledir.¹

Mackie'nin problemi mantıkî problem olarak nitelemesi, din felsefecileri tarafından genelde kabul görmüştür. Kötülük meselesini sadece soyut argümanlar bağlamında algılama, modern din felsefesindeki düşünsel yoğunluğun bu felsefî problemin mantıksal ve spekülâtif çözümüne odaklanmasına sebep olmuş, bu durum kötülüğün insanî boyutunu görmezlikten gelen bir zihnî yapının oluşmasını doğuracak bir sürece kaynaklık etmiştir. Bu yaklaşım hayatta karşılaşılan acı ve ıstıraplara muhatap olanlardan ve tahakkuk şartlarından soyutlanarak formülleştirilmiştir. Modern din felsefesinin bu konuyla ilgili, bir yandan kötülüğü, felaket ve ıstırapı yaşayan insanlardan soyutlama, diğer yandan spekülâtif çözümü kötülük problemi ile özdeşleştirme şeklindeki iki bariz tavrı bizim bu konudaki eleştirilerimizin temel sebebi olacaktır. Yoksa spekülâtif yaklaşımın ortaya koyduğu tartışmaların felsefî alandaki meşruiyeti itirazlarımıza konu değildir. Hayatta karşılaşılan felaket ve ıstırapların varlığı üzerine yapılan spekülasyonların modern din felsefesini nereye taşıdığını, Alvin Plantinga'nın şu metni ortaya koymaktadır:

Eğer Tanrı T1'de mevcut ise ve eğer Tanrı T1'de Jones'in X işini T2'de yapacağına inanıyorsa, o zaman eğer T2'de o X işini yapmadan kaçınmak Jones'in gücü dahilindeyse, dolayısıyla (1) Tanrı'nın T1'de yanlış bir inanca sahip olduğunu gösterecek bir şeyi T2'de Jones'in yapması gücü dahilindedir demektir veya (2)

1 J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 92.

Tanrı'nın T1'de sahip olduğu inanca sahip olmadığını gösterecek bir şeyi Jones'in T2'de yapması gücü dahilindedir ya da (3) Jones'in T1'de X işini yapmış olacağına inanan her hangi bir kimsenin (bu hipoteze göre Tanrı olmalı) yanlış inanca T2'de sahip olduğunu gösterecek bir işi T2'de yapması Jones'in gücü dahilinde olmaktadır ve dolayısıyla (hipoteze göre T1'de mevcut olan) bu Tanrı, T1'de mevcut olmayan Tanrı olmamaktadır.²

Kötülüğün varlığından hareketle geliştirilen felsefi spekülasyon, yukarıdaki pasajda görüldüğü gibi, bu konudaki tartışmalara öyle bir nitelik kazandırmıştır ki bu ifadelerin insanların hayatta karşılaştığı acı ve ıstıraplarla, gönülden bağlandığı ve inandığı Tanrı ile alakasının kurulması çok zordur. Bu spekülatif yaklaşım, modern din felsefesinde ana yolu belirleyen niteliktedir ve kötülük problemini ele alan literatürün kahir ekseriyeti spekülatif yaklaşıma hasredilmiştir. Spekülatif yaklaşımın neticesi olarak çağımızın din felsefecilerinin çoğu, "kötülük ve felaketlerin bizzat varlığından ziyade, kötülüğün varlığının sebep olduğunu düşündükleri teolojik" problemlere odaklanmışlardır. Soyut ve spekülatif bir düşünce dünyasında, problemi vazedenler ve ona çözüm arayanlar, âdeta bir matematik problemi çözme yarışına girmişlerdir. Teistler bu problemi çözdüklerini iddia etmekte, ateist veya agnostikler ise bu çözümleri yanlış bulmakta, gerçek çözümün ancak teizmin tutarsız olduğunu itiraf ya da Tanrı'yı inkârla mümkün olacağını savunmaktadır. "Fakat hiç kimse bu tartışmaların gerçekten kötülüğe, acı ve ıstırapa maruz kalanlara ne anlam ifade ettiğini sormayı düşünmüyordu". Hâlbuki acı ve ıstıraplar hayatın gerçekleridir. Kötülüğün varlığından hareketle, Tanrı'yı inkâr bu gerçeklerin mahiyetini değiştirmez. Türlü türlü hastalıklar, sel ve depresyon gibi tabii felaketler, savaş, zulüm, işkence gibi ahlaki kötülükler, inanan-inanmayan herkesin başına gelmektedir. Aslolan felaket ve acıya duçar olan kimseye felaketle nasıl baş edeceği, acı ve ıstırapın nasıl üstesinden geleceği hususunda rehberlik etmektir. Bu spekülatif problemi teistlerin ve ateistlerin lehine çözmek, dünyada kötülük ve felaketlerin varlığını yok etmemekte ve yoğunluğunu azaltmamaktadır.

Bu bakımdan asıl mesele, kötülüğün varlığının sebep olduğu felsefi-teolojik problem değil, bizzat kötülüğün varlığıdır ve çağdaş din felsefecileri de meselelerin bu cihetini ihmal etmişlerdir. Nitekim C. G. Jung bu spekülatif yaklaşımın gereksizliğinin farkındadır ve filozofların kötülük meselesine yaklaşımlarını şu şekilde eleştirmektedir:

İyi ve kötü meselesini filozoflar ya da teologlarla tartışırken anlamakta zorlandığımı itiraf etmek mecburiyetindeyim. Kendinde şey hakkında konuşmadıkları,

2 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London: George Allen - Unwin, 1974), s. 69.

fakat onu ifade eden ya da ona işaret eden kelimeler, kavramlar hakkında konuştukları intibai edindim. Kelimelerin bizi kolayca kandırmasına müsaade etmekte ve kelimeleri bütün bir gerçekliğin yerine geçirmektediriz. İnsanlar benim bildiğimi var sayarak bana iyi ya da kötünden bahsediyorlar. Ancak ben bilmiyorum. Bir kimse iyi ya da kötü hakkında konuşuyorsa, o kimse kendisinin iyi ya da kötü dediği veya iyi ya da kötü hissettiği şey hakkında konuşuyordur. Sonra o kimse kendine büyük bir güvenle onun hakkında, gerçekten ne olduğunu bilmeden veya onun iyi ya da kötü dediği şeyin gerçeğe tekabül edip etmediğini bilmeden, konuşmaktadır.³

Modern din felsefesinin tebci ettiği zihni spekülâtif yaklaşımın kötülük ve felaketlere maruz kalanların mücadelesiyle ne kadar alakadar olduğunu, gerek Jung'un bu pasajı gerekse Alvin Plantinga'nın yukarıda iktibas ettiğimiz pasajı ortaya koymaktadır ve tam da bizim itiraz noktamızı desteklemektedir. Öte yandan aşağıda nakledeceğim pasaj, imanın acı ve ıstıraplarla mücadelede nasıl bir güven kaynağı ve sığınak olduğunu göstermektedir. 1946 yılında Singapur Piskoposu Leonard Wilson radyoda savaş esiri olarak Japonlardan gördüğü işkenceyi ve ona tahammülü şöyle anlatıyordu:

Beni ilk defa dövdüklerinde, bunu yapacak başka bir fırsat olması arzusuyla, metanet için dua etmeye dahi korkmuştum; fakat benim telaffuz edilmemiş duam zaten yapılmıştı ve Tanrı'nın yardımı olmadan gerçekten bunun üstesinden gelebilir miydim, bilemiyorum. Uzun saatler boyu katlandığım o alçak acı gerçekten çok zor bir imtihandı. İşkencenin tam orta yerinde onlar bana hâlâ Tanrı'ya inanıp inanmadığımı sordular. Tanrı'nın yardımıyla "İnanıyorum" diyebildim. O hâlde Tanrı'nın neden beni kurtarmadığını sordular. Kutsal Ruh'un yardımıyla "Tanrı beni gerçekten kurtarmaktadır. O beni bu acılar ve işkencelerden azat ederek değil, bunlara dayanabilme ruhu vererek kurtarmaktadır" dedim; onlar bana niçin kendilerine lanet etmediğimi sorduklarında, onlara "Hepimizin kardeş olduğunu öğreten İsa Mesih'in müridi olduğumdan dolayıdır" dedim.⁴

Biz bu çalışmada genelde dinî geleneklerin özelde İslâm'ın acı ve ıstırapların üstesinden gelmede spekülâtif yaklaşımdan daha işlevsel olduğunu ve modern din felsefesinin bu noktayı tekrar gündemine alması gerektiğini iddia ediyoruz. Bu nedenle mukayeseye imkân vermesi ve temel noktaların ortaya çıkması için önce spekülâtif yaklaşımı, tarihî oluşumu bağlamında kısaca ifade edeceğim, sonra da kötülüğün algılanması ve üstesinden gelme noktasında İslâm özelinde dinî-pratik yaklaşımları ortaya koymaya gayret göstereceğim. Sonuç kısmında, dinî-pratik yaklaşımın, mantikî argümanlıların yaklaşımından daha işlevsel ve gerekli olduğu iddiasını yineleyeceğim.

3 C. G. Jung, *Jung on Evil*, selected and introduced by Murray Stein (Princeton: Princeton University Press, 1995), s. 84.

4 E. A., Blackburne, *A Treasury of the Kingdom* (New York: Oxford University Press, 1954), naklen John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 97.

Mantıkî Argümanlılar

Modern din felsefesindeki soyutlamaya dayalı mantıkî argümanlı yaklaşım, Descartes'la başlayan felsefe yapmanın yeni tarzı içinde gelişmiştir. Bu süreçte aydınlanmanın rolü şüphesiz inkâr olunamaz. Kötülük meselesinin bugün modern din felsefesinde tartışılan hâliyle formülleştirilmesinde, Leibniz ve Hume'un katkıları belirleyici konumdadır. Bu sebeple bu meselenin modern döneme geliş sürecini kısa da olsa burada ifade etme, bu tavrın kökenlerini göstermesi bakımından ciddi önemi haizdir. Gottfried Wilhelm Leibniz'in⁵ (1646-1716) kötülük dahil, kâinata var olan her şeyi ilahî kemal ve ilahî iyilik bağlamında yorumlamak için formüllediği "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu" tarzındaki iyimser hipotezine⁶, David Hume'un (1711-1776) "Hayata acı ve ıstırap hâkimdir ve tabiatta canlıların iyiliğini gözeten ne bir düzen ne de gaye vardır" tarzındaki mukabelesi, modern din felsefesinde kötülük problemi ile ilgili mantıkî argümanın temellerini oluşturmuştur. Hayvanların ve böceklerin birbirini yediği ve insanların birbirine zulüm ettiği; haksızlık, hor görme, şiddet, savaş, fitne, hıyanet, sahtekârlık ve iftira gibi türlü kötülükleriyle insanın en büyük düşmanının yine insan olduğu ve bütün bunlara ilaveten kanserden ülser, frengiden melankoliye kadar türlü hastalıkların insana acılar verdiği bir dünya Hume'a göre yaratılmış mümkün dünyaların en iyisi olamazdı. Böyle bir dünyada Tanrı'nın adalet, iyilik, merhamet gibi ahlakî sıfatlarını savunabilmek makul değildi. Gücü sınırsız ve iradesine hiçbir engel olmayan Tanrı'nın hâkim olduğu dünyada ne insanlar ne de hayvanlar mutluydu. Hume bu tespitin neticesinde şu sonuca ulaşır: Demek ki Tanrı onların mutluluğunu istemiyor. O, hikmeti sonsuz, kâinata dilediği her şeyi yapabilen Tanrı, kâinatın işleyişini neden insan ve hayvanların refahını sağlayacak şekilde ayarlamamış? Hume'a göre insanın düşünce sınırları içinde, bu soruların tazammum ettiği hakikati reddetmek mümkün değildir.⁷ Devamla, o kötülük meselesini yalın olarak şöyle ortaya koyar:

5 Aliye Çınar "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise" (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 [2005], s. 161-77) başlıklı makalesinde Leibniz'in kötülük problemine kendi felsefî sistemi içinde nasıl bir çözüm ürettiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, Ömer Özden "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi" (*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 [1996], s. 269-86) konulu çalışmasında Leibniz ile İbn Sina arasında kötülük meselesinin algı ve çözümü hususunda bir mukayese denemesi yapmaktadır.

6 G. W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics and Other Essays* (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991).

7 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Posthumous Essays*, ed. Richard H. Hopkin (Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980), s. 60-63.

Epicurus'un kadim sorularına hâlâ cevap verilmedi.

O kötülüğe engel olmak istiyor da O'nun buna gücü mü yetmiyor? O hâlde O güçsüzdür. Gücü yetiyor, fakat engel olmayı istemiyor mu? O hâlde O kötüdür. Onun hem gücü yetiyor hem de O, engel olmayı istiyor mu? O hâlde kötülük neden var?⁸

Hume yakaladığını düşündüğü bu çelişkinin daha da üzerine giderek, tabiatta bir gaye olup olmadığı meselesini bu bağlamda irdeler ve sonra olsa olsa fertlerin muhafazası ve türlerin üremesi gibi iki önemli gaye olabileceğini; fakat bu kadar acı ve ıstırapın bu iki gayeyi gerçekleştirmeyi haklı çıkarmayacağını ifade eder.⁹ Hume'un diyaloglarında şüpheli olan ve bu yönüyle Hume'u temsil eden Philo, doğal teolojiye inanan Cleanthes'e şöyle der:

Fakat asla inanılmayacak, en azından senin kesinlikle ispat edemeyeceğin bir şeyi, en azından insanların mutluluğunun çaresizliklerini aştığını kabul etsek bile, bu hiçbir zaman bizim sonsuz güç, sonsuz hikmet ve sonsuz iyilikten beklemediğimiz şey olamaz. Dünyada neden ıstıraplar olsun ki? Besbelli tesadüfen değil. O halde bir sebebe binaendir. Tanrısal varlığın niyetinden mi kaynaklanıyor? Fakat O en kâmil iyidir. İstırapın vukuu onun niyetine aykırı mı? Fakat O "kadir-i mutlak"tır. Böylesine açık, böylesine kesin ve böylesine kısa bir istidlâlin sağlamlığını hiçbir şey sarsamaz; ancak bu meselelerin insan istiabını aştığını ve bizim genel doğru ve yanlış ölçülerimizin bunlara uygulanamaz olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰

Aydınlanma düşüncesinin yarattığı ortamda Hume'un cesaretle ortaya koyduğunu düşündüğü dinî inançtaki bu "mantıksal çelişki"nin, daha sonra Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) hakikati rasyonel olanla özdeşleştirmesiyle birlikte, Tanrı inancına zarar vereceği kabul edildi.¹¹ Hume *Dialogues*'da dünyada insanın başına gelebilecek felaket ve kötülükleri bir bir sıralarken, insanın bu felaket ve kötülüklerle "nasıl mücadele etmesi gerektiği hususunu âdeta görmezlikten geldi". Buna karşın kötülük ve felaketlerin varlığını ustaca bir "kötülük problemi" hâline dönüştürdü. Hume böylelikle Batı dinî düşüncesinde önemli bir düşünce kaymasına sebep oldu. Hume'un kötülük problemini teizme bir meydan okuma tarzında ortaya koyması, daha sonraki teist düşünürlerin eleştirilerine sebep olmuş, teistler bu meydan okumayı karşılamaya ve ateistler ise bunu temellendirmeye, teistlerin cevaplarının başarısız olduğunu ispata çalışmışlardır. Hume'un bu sürecin başlamasında, önemli bir sorumluluğu olduğu anlaşılmaktadır.

8 Hume, *Dialogues*, s. 63.

9 Hume, *Dialogues*, s. 63.

10 Hume, *Dialogues*, s. 65-66.

11 Hegel'in kötülük anlayışı ile ilgili olarak bk. Naim Şahin, "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2004), s. 71-83.

Aydınlanma düşüncesinin en önde gelen filozoflarından biri olarak, Immanuel Kant (1724 - 1804), Leibniz ve Hume'un tartıştığı bu önemli probleme değinmeden geçemezdi. Bizim bu çalışmada dinî-pratik yaklaşımla ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Kant da spekülatif teodisenin yetersizliğine inanmaktadır. Fakat Kant'ı bu fikre sevk eden sebeplerle bizi sevk eden sebepler aynı değildir. Dolayısıyla Kant'ı teodisenin başarısızlığına ve pratik yaklaşımın gerekliliğine sevk eden sebepleri kısaca ortaya koymak, tezimiz açısından önemli olmaktadır. Kant kötülük problemine Leibniz ve Hume çizgisinden tamamen farklı yaklaştı. Ona göre, saf aklın bilgisi, teorik bilgi sadece fenomen alanının bilgisiyle sınırlıdır ve dolayısıyla akıl dinin ve ahlakın hakikatini keşfedemez. Neticede, Kant'a göre Tanrı fikri, ahlakın ihtiyaçlarına göre formüle edilmelidir; saf aklın ihtiyaçlarına göre değil. Kant kötülüğü felsefi teodisenin ötesinde bir problem olarak görmektedir. Kant'a göre kötülük teolojik değil, ahlakî bir problemdir. O, kötülüğü insan özgürlüğünün müspet kullanımı açısından yorumlamakta, iyi ve kötünün insan hayatında tercihe aday olgular olarak karşımıza çıktığını söylemekte, dolayısıyla insan özgürlüğü için kötülüğün gerçek bir ihtimal olması gerektiği tespitini yapmaktadır.¹² Kant'a göre kötülüğün kaynağı insan iradesidir. Eğer insan hürriyetinden kaynaklanan iyiliğe ve kötülüğe meyyal olma insandan alınıp götürülürse, insan hayvan derecesine indirilir.¹³ Kâinatın tabii düzeninde iyi davranışlara mükâfat ve kötü davranışlara ceza diye bire bir ilişki yoktur. Bazı insanlar neden iyi ve bazı insanlar neden kötüdür? Kant bunun sebeplerinin ahlakî düsturları benimsemenin nihaî zemininde yattığını söylemektedir. Fakat bu zemin deşifre edilemez ve bu zeminin sırrına vâkıf olunamaz. Dolayısıyla bir insanın kendi hürriyetini nasıl kullandığının bütünüyle anlaşılması imkânsızdır. İyi ki öyledir. Aksi hâlde insanın hürriyetini nasıl kullandığı, yani iyiliği ve kötülüğü nasıl tercih ettiğinin çözülmesi insanın ahlakî karakterine müdahale anlamına gelir. Bu ise insanın insanlıktan çıkması ve âdeta robotlaşmasıdır.¹⁴

Kant'a göre kötülük problemi dünyada ahlakî ve tabii kötülüğün bulunması ile Tanrı'nın sıfatlarının telifinde üç temel sorun ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kötülük problemi ve onun çözümünde ileri sürülen teodise arayışları şu üç temelde ifade edilebilir: Birinci olarak kanun koyucu ve yaratıcı bir Tanrı'nın kutsallığı ile dünyada ahlakî kötülüklerin bulunması bir çelişkidir. İkinci olarak yönetici ve muhafaza edici bir Tanrı'nın iyiliği ile sayısız kötülükler

12 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper and Row, 1960), s. 40.

13 Kant, *Religion*, s. 30.

14 Daha fazla bilgi için bk. Robert A. Gressis, *Kant's Theory of Evil: An Interpretation and Defense* (doktora tezi, University of Michigan, 2007), s. 121-30.

ve rasyonel varlıkların dünyada karşılaştığı acı ve ıstıraplar bir mesele teşkil etmektedir. Üçüncü olarak adaletli bir yargıç Tanrı ile, bu dünyada zalimin cezasız kalması ve masumun da ıstırap ve acıya duçar olması ciddi bir çelişki oluşturmaktadır. Kant kötülük problemini şu üç soruyla ifade eder. “Kutsal bir Tanrı nasıl oluyor da ahlakî kötülöklere müsamaha ediyor?”, “İyi bir Tanrı nasıl oluyor da kâinattaki acı ve ıstıraplara müsaade ediyor?” ve “Adil bir Tanrı masumun eza çekmesine ve suçlunun cezasız kalmasına nasıl izin veriyor?”

Bu sorulara çözüm olarak ileri sürölen, “Ahlakî olarak iyi ve kötü olmak, sınırlı olmanın zorunlu neticesidir”, “Ahlakî kötölüğün varlığı daha büyük bir iyinin (o da hür ahlaklı fâildir) varlığının zorunlu şartıdır”, “Gelecekteki iyilikler şu anki kötölüğün varlığını telafi edecektir”, “Felaketler ahlakî tekâmülün zorunlu şartlarıdır”, “Felaketler bazen faziletlerin neticeleridir” gibi kötölüğün varlığını haklı çıkarma teşebbüslerini, yani teodiseleri Kant başarısız bulur. Kant’a göre bütün teodiseler ve aksi-teodiseler (kötölüğün varlığından hareketle Tanrı’nın olmadığını ispat teşebbüsleri) bizim bilgimizin zorunlu sınırlarından dolayı başarısız olma mecburiyetindedir. Kötölüğün varlığı saf aklın değil, pratik aklın konusudur. Daha iyi, ahlaklı ve adil bir gelecek savunusu teorik mütaalalardan ziyade, pratik (ahlakî) mütaalalara müracaatın yolunu açmaktadır. Dolayısıyla Kant doğal fenomenlerden, yani kâinatın yapısından Tanrı’nın gayesini tespit etme teşebbüsünde bulunan her teodiseyi reddeder, doktriner (dogmatik) ve dolayısıyla başarısız bulur.¹⁵

Göröldüğü üzere Kant bizim bu çalışmada savunduğumuz gibi kötölüğün bu dünyadaki varlığını haklı çıkarma teşebbüsleri olan rasyonel ve soyut teodiseleri başarısız bulmakta ve onlara karşı çıkmaktadır. Kant’ın teodiseye karşı çıkmasının sebebi, saf aklın bilgi alanını sadece fenomen dünyasıyla sınırlı saymasıdır. Biz ise, teodise ve anti-teodiseler dahil, çağdaş din felsefesindeki mantıkî argümanöılara, kötölük ve felakete duçar kalanların hâline bigâne kaldıkları ve pratik çözümler önermedikleri için karşı çıkıyoruz. Kant, teodiselerin başarısızlığı ya da din ve ahlakın mahiyetini belirlemede aklın yetersizliği noktasında bizimle aynı fikirde olsa bile, teklif ettiğimiz pratik çözüm din esaslı olduğu için aydınlanmacı bir filozof olarak bizimle aynı fikirde olmayacaktır.

Kant’a göre teodisenin başarısızlığını ve pratik yaklaşımın önemini kısaca ifade ettikten sonra, şimdi teodise merkezli düşöünen filozöflara tekrar dönebiliriz. Faydacı ahlak teorisinin en önemli temsilcilerinden biri olan John Stuart Mill (1806 - 1873), kötölük probleminin çözümünü dinlerin pratik ve uygu-

15 Immanuel Kant, “A Theodicy is Impossible”, *God, Man and Religion: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Keith E. Yandell (New York: McGraw-Hill Book Company, 1973), s. 297-308.

lanabilir esaslarını ciddiye alarak değerlendirmesi gerekirken, pozitivizmin de etkisiyle mantıkî “çelişki”yi esas alarak Tanrı’nın sınırlı olması gerektiğini iddia etmiştir. Mill, kötülük problemini Tanrı’nın sınırlı olması gerektiği iddiasını dile getirerek çözmeyi denemektedir. Mill’e göre, tabii teoloji delilleri kozmosu yaratanın, sınırlamalara boyun eğerek iş yaptığına açıkça işaret etmektedir. Bu, Tanrı’nın kendi iradesi dışındaki şartlara uyma mecburiyetinde olması ve gayesine bu şartların müsaade ettiği düzenlemeler yoluyla ulaşması anlamına gelmektedir.¹⁶ Tabii din çerçevesinde sınırlı bir ilahın varlığını iddia eden Mill, bunu aslında kötülük meselesinin bir çözümü olarak görür. Mill, insan neslinin kendini bu kâmil olmayan zekâ, iyilik ve mutluluk durumuna yükseltmek için neden asırlarca acınası bir durumda süründüğünü sormakta ve buna şöyle cevap vermektedir: “Belki de ilahî irade daha fazlasını yapmayı başaracak durumda değildi; eşyanın daha iyi düzenlenmesinin önündeki engeller belki de aşılamazdı”.¹⁷ Hume’un ortaya koyduğu “mantıkî tutarsızlık”ı esas alarak Mill de bu mantıkî argümanlılar kervanına katılmış; dünyadaki kötülüğün varlığını doğrudan, kadîr ve mahza hayır olan bir Tanrı’nın varlığına bir meydan okuma olarak değerlendirmiştir. Mill’in bu hamlesi bir taraftan ateist cepheyi güçlendirirken diğer taraftan belki de daha fazla olarak mantıkî argümanlılığın ana yol olmasına katkıda bulunmuştur.

Modern din felsefesi öncülerinden Frederic Robert Tennant (1866-1957); Leibniz, Hume ve Mill’den kötülük probleminin felsefi yapısını tevarüs ederek meseleyi teistik açıdan çözmeye çalışmıştır. Tennant, Leibniz’in “mümkün en iyi dünya” çözümünü esas alarak daha sonra önemli hâle gelen “hür irade savunusu” ve “karakter eğitimi” teklifi gibi çözümleri de içine alan felsefi bir çözüm önermektedir.¹⁸

Leibniz, Hume, Mill ve Tennant yolunu takip ederek ortaya koymaya çalıştığımız mantıkî spekülatif yaklaşım XX. yüzyılda din felsefesinde kötülük meselesinin tartışıldığı ana yol hâline gelmiştir. Çağdaş din felsefesinde “kötülük” kavramı, doğrudan kötülük problemi tartışmalarını çağrıştırıyordu. Mantıkî argümanlıların kahir ekseriyeti bu problemin çözümünden, kötülük ve felaketlere maruz kalanların felaketlerin nasıl üstesinden geleceği ve nasıl “çözeceği” meselesini anlamıyordu. Teistler, ateistler ve şüpheçiler, âdeta herkes kötülük probleminin çözümünden var olduğu iddia edilen mantıkî çelişkiyi çözmeyi anlıyorlardı. Bu süreçte din felsefecileri tartışmaları daha da felsefleştirerek

16 John Stuart Mill, “Evil and a Finite God”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick (New Jersey: Prentice-Hall, 1970), s. 181.

17 Mill, “Evil and a Finite God”, s. 183.

18 Frederic Robert Tennant, *Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), II, 180-208.

meselenin olgu ve olaylar dünyasından, dolayısıyla hayattan kopmasına sebep oldular. Bizim bu çalışmada kötülük problemi bağlamında XX. yüzyılda gelişen muazzam literatürü değerlendirmemiz elbette mümkün olmayacaktır. Biz burada en azından taraflardan bir iki temsilci seçerek XX. yüzyılda meselenin nasıl şekil aldığını kısaca ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Ateist cephenin en önemli çalışmalarından biri, John Leslie Mackie'nin (1917-1981) *Mind* dergisinde 1955 yılında yayımlanan ve bundan sonra kötülük problemiyle alakalı ciddi hemen hemen her eserde basılan "Evil and Omnipotence" isimli makalesidir.¹⁹ Mackie bu makalesinde problemdeki "mantıkî çelişki"den hareketle dinî inançların irrasyonel, teolojik doktrinlerin önemli bir kısmının ise tutarsız olduğu tezini savunur. Mackie kötülüklerin varlığı ile kâdir ve mahza hayr ilahın varlığını bir çelişki olarak görmekte ve inananların bu çelişkiyi çözmeden inançlarını rasyonel olarak sürdürmelerinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Mackie'ye göre problemin biri makul, diğeri de temelsiz iki çözümü vardır. Makul çözüme göre meseleyi halletmek Tanrı'nın iyi ve kâdir olduğunu kabulde birlikte kötülüğü inkâr ile mümkündür. Temelsiz çözüm ise bu üç unsurun varlığını tevil eder. Mackie, kötülük problemini çözmek için ileri sürülen "Kötülük, iyilik olmadan var olamaz", "Kötülük, iyiliğin zorunlu unsurudur", "Kötülük, iyiliğin zorunlu aracıdır", "Kötülük bulunan kâinat, kötülük bulunmayan kâinattan daha iyidir", "Kötülük, insanın hür iradesi sebebiyle vardır" tarzındaki temel önermelerin tutarsız olduğunu ortaya koymaya çalışır.²⁰

H. J. McCloskey, 1960 yılında *The Philosophical Quarterly* isimli dergide yayımladığı "God and Evil" başlıklı makalede, Mackie'nin teizm eleştirisini yetersiz bulmakta ve onu tamamlamaya çalışmaktadır. McCloskey'e göre Mackie, ahlakî kötülükler cihetine yoğunlaşmış, fizikî kötülüklerin kâdir ve mahza hayr olan Tanrı'nın varlığını tutarsız kılması hususundaki önemini yeterince ortaya koyamamıştır. O, fizikî ve ahlakî kötülüklerin ayrı ayrı ve birlikte kâdir ve kâmilin iyi Tanrı'nın varlığını inkâra sağlam bir zemin oluşturduğunu iddia eder. McCloskey, fizikî kötülüklerle sebep olan vahşi hayvanların ve doğal felaketlerin sebep olduğu zararları, çeşitli hastalıkları ve doğuştan olan türlü sakatlıkları tadat ettikten sonra, bunları fizikî iyiliklerle dengeleme teşebbüsünün yetersiz olduğunu, asıl problemin kötülüklerin bizzat varlığı olduğunu savunur. Daha sonra o ahlakî kötülüklerin mahiyetini belirler ve sonunda her iki kötülüğün de var ve gerçek olduğunu söyler. McCloskey fizikî kötülük problemini çözmek için teistlerin ileri sürdüğü "Bedensel zevkler aynı zamanda bedensel acıların var olmasını gerektirir", "Fizikî kötülükler günah-

19 Bu makale Metin Yasa tarafından "Kötülük ve Mutlak Güç" başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. bk. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, Ek 3.

20 Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 92-104.

kârları cezalandırmak içindir”, “Fizikî kötülükler Tanrı’nın uyarısıdır”, “Fiziksel felaketler tabiat kanunlarının neticesidir” ve “Fizikî kötülükler toplam iyiliği artırır” tarzındaki önermeleri tahlil ederek bunların tutarlı olmadığını iddia eder. McCloskey, Mackie’nin ahlâkî kötülüklerin hür irade neticesi olduğu savunusuna yönelttiği eleştirileri yeterince güçlü bulmamaktadır. Buna ilaveten kendisi “hür iradenin neticesi olan iyiliğin ahlakî kötülüğü izah eden bir temel oluşturduğu” savunusunun daha önemli ve köklü olduğunu ve asıl yıkılması gerekenin bu olduğunu söyler. Kendi eleştirilerini daha ziyade bu ikinci savunuya teksif eder. Makalenin sonunda McCloskey, kötülüğün varlığından hareketle kâdir ve mahza hayr olan bir Tanrı’nın olamayacağı neticesine ulaşır.²¹

Nelson Pike, 1963 yılında *The Philosophical Review*’de “Hume on Evil” başlıklı makalesiyle hem Mackie’ye hem de McCloskey’e dolaylı cevap vermektedir. Pike, Mackie ve McCloskey dahil ateist cephenin asıl kaynağının David Hume olduğu düşüncesinden hareketle doğrudan Hume’u eleştirmektedir. Pike, önce Hume’un *Dialogues Concerning Natural Religion*’ın X. ve XI. bölümünde Philo’nun ağzından kötülüklerin varlığının kâdir ve mahza hayr bir Tanrı’nın varlığıyla çeliştiği iddiasını ortaya koyar ve sonra bu iddianın Mill’den Mackie ve McCloskey’e kadar birçok kimse tarafından nasıl teizmin aleyhine kullanıldığını belirtir. Pike, Hume’un *Dialogues*’unda Tanrı’nın varlığı ile kötülüğün varlığının mantıkî bakımdan çelişik olduğu tezinin net olmadığı iddiasını Hume’un argümanlarını yeniden inşa ederek ortaya koymayı dener. Pike’a göre “hasta çocuğuna acı ilaç veren anne” misalinde olduğu gibi, Tanrı’nın kötülükleri yaratmasında ahlakî sebepleri var ise, bu durumda kötülüklerin varlığı Tanrı’nın iyilik sıfatıyla çelişip çelişmediği sorusu önemli olmaktadır. Daha sonra Pike, farklı mantıkî önermeler kurarak kötülüğün varlığının hangi durumlarda kâdir ve mahza hayr bir Tanrı’nın varlığı ile mantıkî bakımdan çelişik olup olmayacağı meselesini irdeler. Pike diğer taraftan Hume’un *Dialogues*’daki Demea’nın ağzıyla ileri sürdüğü kötülüklerin varlığını haklı gösterme çabasını tatmin edici bulmamaktadır. Pike, kötülük meselesiyle ilgilenen din felsefecilerinin *Dialogues*’un X. bölümdeki kötülük meselesi tartışmasına daha fazla dikkat çektikleri, XI. bölümde özellikle Philo’nun önceki agnostik tavrını terk ettiğini itiraf ettiği kısımları görmezlikten geldiklerini, hâlbuki burada ifade edilen fikirlerin kötülük meselesinin çözümü bakımından X. bölümde ifade edilenlerden daha önemli olduğunu söyler ve bunu detaylı bir şekilde ortaya koyar.²² Pike’ın bu önemli çalışmadaki gayesi, Hume’un kötülük meselesiyle ilgili argümanlarının mantıkî zaaflarını ve iç tutarsızlıklarını

21 H. V. McCloskey, “God and Evil”, *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytical Approach*, ed. by Baruch A. Brody (New Jersey: Prentice-Hall, 1974), s. 168-86.

22 Nelson Pike, “Hume on Evil”, *The Problem of Evil* (ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams, Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 38-52.

ortaya koymaya çalışmak ve böylelikle onu ateist cephenin rahat kullanabildiği bir kaynak olmaktan çıkarmaktır.²³ Bunu da kısmen başarmıştır.

Mackie ve McCloskey'in ileri sürdüğü argümanlara daha güçlü bir cevap 1964 yılında, Max Black'in *Philosophy in America* isimli kitabında yayımlanan "Free Will Defence" isimli makalesiyle Alvin Plantinga'dan geldi. Plantinga bu makalesinde kâdir ve mahza hayr Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının çelişik olmadığını hür irade savunusuyla ortaya koymayı denedi. Plantinga'ya göre hür iradesiyle iyi ve kötü fiilleri yapan insanı ihtiva eden bir dünya, aksini yapma imkânı olmadığı için daima iyiyi yapan robot benzeri yaratıkların olduğu dünyadan daha değerlidir. Tanrı hem hür yaratıklar yaratıp hem de onların daima doğru olan şeyi yapmalarını tayin edemez. Eğer böyle yaparsa onlar bu fiilleri hür olarak yapmış olamazlar. Dolayısıyla ahlakî bakımdan iyi olan fiilleri yapacak birini yaratmak için Tanrı ahlakî bakımdan kötü fiilleri yapan birini de yaratmak mecburiyetindedir.

Plantinga hür irade ile "sebepsel tayin" arasında mantikî tutarsızlık olduğu iddiasını tahlil eder ve böyle bir tutarsızlığın olmadığını gösterir. O, daha sonra Mackie'nin "Neden her şeye gücü yeten bir Tanrı hür olarak daima iyiliği tercih eden bir insan yaratamıyor?" sorusuna yönelir. Plantinga Mackie'nin bu soruyla ortaya koyduğu düşünce biçimini yeniden inşa eder ve sonra detaylı mantıksal analizlerle argümanı tahlil eder. En sonunda Plantinga, hür irade savunusunun Mackie'nin itirazlarından zarar görmeden kurtulduğunu ilan eder. Daha sonra o, McCloskey'in "Hür irade savunusu başarılı olsa bile sadece, ahlakî kötülüklerin varlığını izah eder ve fakat fizikî kötülüklerin varlığını izah edemez" tarzındaki itirazlarını cevaplandırmaya çalışır. Plantinga fizikî kötülüklerin varlığını Şeytan gibi kötü ruhlara nispet ederek bence başarısız bir izah denemesi yapar. Plantinga "hür irade savunusu"sunun teistlere yöneltilen "çelişki" ithamlarını boşa çıkardığını ve kötülük probleminin alim, kâdir ve mahza hayr olan bir Tanrı'ya inanç noktasında herhangi bir tutarsızlık ortaya koymadığı neticesine ulaşır.²⁴

23 Mustafa Çevik, "David Hume'da Kötülük Sorunu" (*Dini Araştırmalar*, 1 [1998], s. 25-38) başlıklı nitelikli çalışmasında Hume'un kötülüğün varlığını ateist tavrın ispatı olarak ortaya koymadığını ve bu problemi çözmede farklı varyasyonları denediğini söylemektedir. Bu yaklaşım, müellifin de farkında olduğu gibi, Pike tarafından da benimsenmektedir. Bence Hume'un bu konudaki müphem tavrı o zamanki sosyal çevreyle ilgilidir. Hume *Dialogues*'un bazı yerlerinde kötülüğün varlığını ateist bir tavrı haklı çıkaracak şekilde ortaya koyması, bu konuda zihninin net olmadığını ve yer yer agnostik ve ateist tavrı benimseyişinin işaretidir.

24 Alvin Plantinga, "The Free Will Defence", *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Baruch A. Brody (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1974), s. 186-200.

Kötülük problemiyle ilgili mantikî tutarlılık/tutarsızlık tartışmalarının tabiatını ortaya koyması bakımından ateist ve teist cepheden iki temsilcinin konuyla ilgili tavırlarını kısaca ortaya koymanın yeterli olduğunu düşünüyoruz. Fakat bu tartışmaların yoğunluğu günümüzde de artarak devam etmektedir.²⁵

Biz burada tesit ve ateist cephenin bazı argümanlarını ifadeyle ne herhangi bir gurubun haklılığı ya da haksızlığını ne de zikrettiğimiz düşünürlerin kötülük problemi çözümüne orijinal katkılarını ortaya koymayı hedefledik. Burada bu argümanları zikretmedeki maksadımız mantikî spekülatif yolun nasıl oluştuğunun basit bir temsilini ortaya koymaktır. Hume'dan tevarüs ederek Mackie'nin 1955 yılında yeniden alevlendirdiği tartışma McCloskey, Pike, Plantinga'nın hamle ve karşı hamleleriyle gelişti. Tabii ki kötülük problemi ile ilgili tartışma bunlardan ibaret değildi. Bu çalışmada ele alamadığımız, C. S. Lewis²⁶, Antony Flew²⁷, John Hick²⁸, Richard Swinburne²⁹, William L. Rowe³⁰, D. Z. Phillips³¹, Stephen T. Davis³², Michael L. Peterson³³ ve Brian

25 Terence Penelhum *Religious Studies* dergisinde 1966-67'de yayınlanan "Divine Goodness and Problem of Evil" isimli makalesiyle tartışmaya iştirak etti ve özellikle Nelson Pike'in makalesini esas alarak kötülük problemini daha ziyade hıristiyan değer sistemi içinde değerlendirmeyi denedi (bk. *The Problem of Evil*, s. 69-82). Bu tartışmaya Roderick M. Chisholm *The Proceedings of the American Philosophical Association*'da 1968-69 yıllarında yayımladığı "The Defeat of Good and Evil" isimli makalesiyle (bk. *The Problem of Evil*, s. 53-68) ve William L. Rowe 1979'da *American Philosophical Quarterly*'da "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" başlıklı makalesiyle (bk. *The Problem of Evil*, s. 126-137), Stephen J. Wykstra 1984'te *International Journal for Philosophy of Religion*'da "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'" isimli makalesiyle (bk. *The Problem of Evil*, s. 138-60) katıldı. William L. Rowe'un aynı sayıda Wykstra'ya "Evil and the Theistic Hypothesis: A Reponse to Wykstra" başlığında bir makaleyle cevabı gecikmedi (bk. *The Problem of Evil*, s. 161-7).

26 bk. C. S. Lewis, *Problem of Pain*, New York: Harper Collins, 2001. .

27 Çağdaş din felsefesinin önde gelen ateistlerinden olan Antony Flew, din felsefesiyle ilgili kitaplarının çoğunda kötülük meselesini pozitif ateizmin temeli olarak görmüştür. Özellikle *New Essays in Philosophical Theology* (ed. Antony Flew - Alasdair MacIntyre, London: SCM, 1958) isimli derleme eserdeki "Divine Omnipotence and Human Freedom" isimli makalesi kötülük meselesindeki tartışmalar bakımından önemlidir.

28 John Hick'in konuyla ilgili en önemli kitabı, *Evil and the God of Love*'dir (London: Collins, 1968).

29 Din felsefesinin hemen hemen her konusunda önemli eserler veren Richard Swinburne kötülük problemini, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1998) isimli eserinde ele almıştır.

30 William Rowe kötülük meselesiyle ilgili önemli bir esere editörlük etmiştir. bk. *God and The Problem of Evil*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001. .

31 Din felsefesinde özellikle Wittgensteinci non-realistlerin temsilcisi olan D. Z. Phillips kendi perspektifinden kötülük meselesini incelemektedir. bk. *Problem of Evil and The Problem of God*, London: SCM Press, 2004.

32 bk. Stephen Davis, *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, London: Westminster John Knox Press, 2004.

33 bk. Michael L. Peterson, *God and Evil: An Introduction to the Issues*, New York: Perseus Publishing, 1998.

Davies³⁴ gibi birçok düşünür kötülük meselesi tartışmasına katıldılar ve katkıda bulundular. İçlerinden John Hick hariç,³⁵ diğer bütün düşünürler kötülük probleminin çözümünün mantıkî argümanlarla çözüleceğine inanıyordu. Bu tespit, hınc bu yaklaşımın Anglo-Sakson din felsefesinde ana yol olduğunu en iyi şekilde göstermektedir. Bütün bu tartışmalarda kötülük meselesi sadece bir zihinsel ve mantıkî bir problem olarak algılanmış ve çözümü daima soyut zihinsel planda aranmıştır. Dolayısıyla bu noktaya aşırı yoğunlaşma, olgular ve olaylar dünyasında var olan kötülükler ve onlara çözüm arama meselesini ikincil plana düşürmüştür.³⁶

Çağdaş din felsefesi içinde fazla öne çıkmayan ve bizim bu çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız yaklaşıma benzer Batı'da gelişen teodise karşıtı (anti-teodicy) olarak isimlendirilen bir tavır da bulunmaktadır. Teodise karşıtı yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden bir kısmının görüşlerini kısaca ifade ettikten sonra, bu çalışmada ileri sürülen yaklaşım ile bu görüşler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ifade edeceğiz. Teodise karşıtı yazarların en ileri gelenlerinden biri Sara Pinnock'tur. *Beyond Theodicy*³⁷ isimli önemli ese-

34 bk. Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London: Continuum International Publishing, 2006.

35 Modern din felsefesinde kötülük meselesini, olgular ve olaylar âlemi ile ilgili olarak ele alan ve bu perspektiften çözümler üreten din felsefecileri de bulunmaktadır. Mesela John Hick, *Evil and the God of Love* isimli eserinde insanın davranışları ve doğal afetler neticesinde zuhur eden felaketlere dinî inancın nasıl bir katkı sağlayacağı ve yardımı olacağı meselesini ele almıştır. Yine Diogenes Allen "Natural Evil and Love of God" (*The Problem of Evil*, s. 189-208) isimli makalesinde Tanrı sevgisinin kötülükle mücadelede nasıl fonksiyonel olabileceğini ifade etmektedir.

36 Türkiye'deki din felsefecileri kötülük meselesini ele alış tarzlarında daha ziyade mantıkî argümanlıların ana yolunu takip etmektedirler. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997) isimli çalışmasında dünyadaki ahlakî ve fizikî kötülüklerin varlığını bir teodise problemi çerçevesinde ele almış ve bu meseleye Kur'an'ın ve İslâm kelâmcılarının yaklaşımını da yine teodise bağlamında değerlendirmiştir. Bu konuyla ilgili Türkiye'deki diğer araştırmalar, özellikle Metin Yasa (*Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003) kötülük problemini çözümlenmesi gereken bir felsefî problem tarzında ele almıştır. Diğer taraftan Metin Özdemir kötülük problemini daha ziyade kelâm disiplini içinde hüsün-kubuh ve salah-aslah kavramları bağlamında değerlendirmektedir (*İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 2001). Mevlüt Albayrak ise İbn Sînâ ve Whitehead'in felsefî sistemleri içinde kötülük meselesini nasıl algıladıkları ve nasıl çözüm ürettiklerini bir doktora tezi çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır (*İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Isparta: Fakülte Kitapevi, 2001). Şaban Haklı "Kötülük Problemi Yaklaşımları ve Eleştirileri" (*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 [2002], s. 195-211) başlıklı çalışmasında kötülük meselesine yaklaşımları sınıflandırmayı ve kötülük meselesini bu bağlamda ele almayı denemiştir. Bizim bu çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız yaklaşım, kötülüğün üstesinden gelmede teodisenin ve spekülâtif yaklaşımın işe yaramadığı ve dinî-pratik yaklaşımın daha fonksiyonel olduğu tezini ortaya koymaya çalışır. Bu bakış açısı sebebiyle diğer çalışmalardan özel olarak ayrılır.

37 Saroz Pinnock, *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to Holocaust* (New York: State University of New York Press, 2002).

rinde, Barry Whitney'in de ifade ettiği gibi, Sara Pinnock Leibnizci ve Hegelci teodiseye itiraz etmiş ve özellikle Holokost hadisesini merkeze alarak kötülük meselesine Gabriel Marcel ve Martin Buber'in sergilediği egzistansiyalist, Ernst Bloch ve Jürgen Moltmann'ın esas aldığı siyasî yaklaşıma yakın bir tavır sergilemiştir. Hatta Pinnock bu eserinde teodisenin bizzat kendisinin kötülük olduğunu savunacak kadar aşırı bir teodise karşıtlığı sergilemektedir.³⁸ Pinnock rasyonel spekülasyonların problemin çözümü konusunda hiç işe yaramadığını ve bu yaklaşımın var olan dinî gelenek ve felaketi yaşayan kimseyle alakasının olmadığını ifade etmekle bizim yaklaşımımızın temel tezine katılmaktadır:

Aslında benim karşılaştırmalı analizlerimin gayesi pratik yaklaşımların neşvü-nema bulacağı bir alan oluşturmaktır. Felaketlerin üstesinden gelme noktasında inancın pragmatik kaynaklarının ortaya çıkarılması birçok çağdaş din felsefesi arasında özellikle ihmal edilmiş bir hedeftir. Ancak benim görüşüme göre, gerçek kötülükle yüz yüze gelen kimselerin acılarına cevap vermede dinî-pratik anlamı keşfetme teodisenin mantikî tutarlığını ortaya koymadan çok daha önemlidir.³⁹

Diğer taraftan, Kenneth Surin *Theology and the Problem of Evil* (Oxford: Basil Blackwell, 1986) isimli eserinde kötülük ve felaketlerin varlığı ile yahudi-hıristiyan Tanrısının varlığını barıştırmaya çalışan felsefi teşebbüslerin çoğunun insanların karşılaştıkları acı ve felaketler karşısında kolaycı, kayıtsız ve umursamaz olduklarını iddia etmektedir. Bu noktada o asıl suçlunun felsefi teodisenin teorik ağına takılmış kötülüğü metodik ve gayri şahsî yani soyut bir problem olarak görenler olduğunu söylemektedir. Michael J. Quirk'in de tespit ettiği gibi Surin teodisenin işe yarayabilmesi için düşünürlerin bu teorik konumlamadan vazgeçmeleri ve pratik perspektifi konu edinmeleri ve dolayısıyla problemin çözümü için belli şartlarda belli kimselerin yaşadığı belli bir kötülüğü kendilerine muhatap almaları gerektiğini söylemektedir. Surin'e göre teodiseci filozoflar spekülatif zihni tartışmalarla meseleye soyut çözümler üretme yerine, felaket ve acı çekme durumunda olan inanç sahibi kimselere bu kötülükle mücadelede somut davranışlar ilham edebilmelidir.⁴⁰ Diğer taraftan Terrence W. Tilley, teodise karşıtlığını bir adım ileri götürerek teodisenin bizzat kendisinin kötülük olduğunu *The Evils of Theodicy*⁴¹ isimli kitabında ortaya koymaya çalışmaktadır. Terence, soyut teodise tartışmalarının kötülük ve felaketlerin üstesinden gelme hususunda dinî pratik yaklaşımları kasıtlı

38 See Barry Whitney, "Anti-Theodicy: Is Theodicy Itself Evil?" <http://www.mnsi.net/bwhitney/blw-7theodicy-1d.html>

39 Pinnock, *Beyond Theodicy*, s. 10.

40 Michael J. Quirk, "Review of *Theology and the Problem of Evil* by Kenneth Surin", *Theology Today*, 44/3 (1987), s. 405-407.

41 Eugene: WIPF - Stock Publisher, 2000.

olarak tali konuma düşürdüğünü, dolayısıyla kötülük meselesini çözmeye başarısız olduğunu iddia etmektedir.⁴²

Pinnock, Surin ve Tilley gibi yazarların başı çektiği bir anti-teodise grubu bizim burada ifade etmeye çalıştığımız tezle birçok noktadan uyum arz eden görüşler serdetmektedir. Kötülük ve felaketlerle mücadele konusunda soyut ve mantikî tartışmaların işe yaramadığı noktasında onlarla aynı kanıda olsak da biz dinî pratik çözüm önermede ve burada İslâm'ın öznelliğini vurgulamada, özellikle bu tezi bir zihniyet, hatta çağdaş din felsefesi eleştirisi boyutuna taşıma noktasında onlardan ayrılmaktayız.

Pinnock, Surin ve Tilley gibi düşünürler soyut ve spekülâtif yaklaşımı teodise kavramına münhasır kılmakta, biz ise daha kapsayıcı olduğunu düşündüğümüz, “mantikî argümançı” kavramını tercih etmekteyiz. Zira J. L. Mackie'den esinlenerek formüle ettiğimiz “mantikî argümanlılar” kavramı sadece teodisecileri değil, kötülük meselesini mantikî, soyut argümanlarla çözmeye çalışan bütün bir zihniyeti içermektedir ve dolayısıyla bir felsefe anlayışı ile ilgilidir. Mesela Alvin Plantinga *God, Freedom and Evil* isimli klasik çalışmasında, teodiseyi Tanrı'nın kötülük ve felaketlerin tahakkuk etmesine müsaade etmesindeki sebepleri bilme olarak tarif etmektedir. Kötülük ve felaketleri ihtiva etse de bu kâinatın yaratılması muhtemel kâinatlar arasında en mükemmel kâinat olduğu tarzındaki bir kötülük savunusunun tam anlamıyla bir teodise olduğunun altını çizmektedir. Buna karşılık Plantinga kendisinin bir teodiseci olmadığını, Tanrı'nın kötülük ve felaketlerin varlığına müsaade sebeplerini bilmeyi değil de, sadece kötülük ve felaketlerin varlığıyla hıristiyan inancının tutarlı olduğunu savunduğunu ifade etmektedir.⁴³ Plantinga bu tarifile kendini teodiseci sınıfın dışında tutmaktadır.⁴⁴ Halbuki bizce Plantinga spekülâtif yaklaşımın en önde gelenlerindedir ve dolayısıyla bizim formüle ettiğimiz “mantikî argümanlılar” sınıfının içinde yer almaktadır. Bu ve benzeri sebeplerle “mantikî argümanlılar” formülasyonunun yerinde ve daha işlevsel olduğunu düşünüyoruz.

Mantikî-spekülâtif temel yaklaşım biçimini kısaca ortaya koyduktan sonra, şimdi kötülük probleminde daha ziyade bizzat hayattaki kötülük, acı ve ıstırapların nasıl üstesinden gelineceği hususunda inananlarını motive eden ve bu sebeple mantikî argümanlıların yaklaşımından daha işlevsel olan dinî-pratik

42 J. Todd Billings, “John K. Roth, the Psalms of Lament and the Place of Theological Reflection on the Problem of Suffering”, *Journal for Christian Theological Research*, 5/2 (2000), <http://www.luthersem.edu/ctrf/JCTR/Vol05/billings.htm>.

43 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 27-29.

44 Sarah Pinnock, Plantinga'nın kendini teodiseciler sınıfının dışında tutma gayretine itiraz eder ve Plantinga'nın da teodiseci olduğunu savunur. Pinnock, *Beyond Theodicy*, s. 5.

yaklaşımın, İslâm özelinde dünyadaki kötülüğün varlığını nasıl algıladığını ve nasıl çözüm yolları teklif ettiği hususunu kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

II

Dinî Pratik Yaklaşım: İslâm

“Gerçek olan rasyoneldir ve rasyonel olan da gerçektir” şeklinde Hegel’-in formüle ettiği ilkeyi kendine rehber edinen modern din felsefesinin doğası gereği Tanrı’nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasındaki mevhum çelişkiyi en önemli işlerinden biri hâline getirmesi, anlaşılacak bir husustur. Ancak “kötülük problemi” bağlamında geliştirilen tartışmaların yönü, yoğunlaştığı detaylar ve geliştirilen üslup, bir taraftan soyut tartışmaların derinleşmesine, diğer taraftan dinî-pratik yaklaşım diye nitelendirilecek tavrın tamamen dışlanmasına sebep olmuştur. Bu soyut ve spekülatif yönelişi insanî perspektiften eleştirmenin, dinî-pratik yaklaşımın acı ve felaketlere rehberliği konusundaki önemine dikkat çekmenin bu çalışmanın hedeflerinden biri olduğunu daha önce ifade etmiştik. Mensubiyetimiz gereği olarak biz bu bölümde İslâm’ın kendi mensuplarına rehberliğini değerlendireceğiz. Fakat bu rehberlik yapabilme kapasitesi, din olarak sadece İslâmiyet’e münhasır değildir. Diğer dinlerin de etkinliği ölçüsünde kendi müminlerine kötülük ve felaketlerle mücadelede rehberlik edebilmesi elbette mümkündür.

İslâmiyet, tam anlamıyla denge dinidir. Ne Budizm gibi insanın bu dünyadaki hayat serüvenini acı ve ıstırap olarak tanımlar ne de Hıristiyanlık gibi insanı doğuştan günahkâr olarak görür. Bu dünya ne acı ve felaketlerin hüküm sürdüğü bir “cehennem” ne de insanın katlanmak zorunda olduğu bir sürgün yeridir. Dünya hayatı, İslâmiyet’e göre müslümanın ebedî mutluluğunu kazanmasını mümkün kılan sınırsız fırsatlar yurdudur. İslâm iyilik ve kötülük mefhumunu gelecek dünyayı kazanma gayesi bağlamında anlamlandırır. İslâm aynı zamanda gerçekçi bir dindir. Kötülüğün varlığını inkâr etmez; onu dünya hayatının bir gerçeği olarak algılar. Fakat kötülük ve insanın başına gelen felaketleri dinî dünya içinde yeniden anlamlandırır. İyilik ve kötülük, sıkıntı ve ferahlık, bolluk ve darlık, hastalık, açlık ve başa gelen türlü türlü mihnetler kâdir-i mutlak tarafından bir gayeye matuf olarak insanlara sevk edilir. Bu acı ve felaketlere muhatap olan müminin özel imtihanı başlamış demektir. Her fert kendi derunî dünyasında yegâne olduğu gibi, her bir müminin de kötülük ve iyilikle sınavı yegânedir; o her bir felaketi bu “özel imtihan”ı bağlamında anlamlandırır. Karşılaştığı felaketlerin bazen kendi özel şartlarından, kusur ve günahlarından, bazen içinde yaşadığı toplumun Tanrı’ya isyanından; bazen

de hiçbir görünür sebebi olmaksızın sadece kendinin sınanmak için seçilmesinden kaynaklandığını düşünür. Bütün bunları hayatın iniş ve yokuşu, kendi manevî terakkisinin unsurları olarak görür. Mümin sınanarak kemale doğru sevk edildiğini ya da tam tersini, karşılaştığı kötülük ve felaketleri manevî kemalin sebebi değil, aksine neticesi olduğunu düşünür.⁴⁵ Bu durumda insanın başına gelen felaketler kişinin manevî terakkisini gösteren bir işaret olarak yorumlanacaktır.

İnsan fiilinde kendi iradî payının katkısı noktasında, İslâm itikat mezhepleri farklı görüşlere sahip olsalar da, insanın sorumluluğu hususunda hemfikirdirler. İnsan kendi fiilinden sorumludur. Herkes kendi yaptığından sorumludur.⁴⁶ Yaptığı iyilik ya da kötülüğün karşılığını bu dünyada ya da öbür dünyada görecektir.⁴⁷ İyilik ve kötülük, acı ve felaketler, zenginlik ve fakirlik bütün bunlar kâinatın mutlak hâkiminin takdiriyle insanlara isabet etmektedir.⁴⁸

İslâmiyet, müslümanların karşılaştığı acı ve felaketleri nasıl algılayacağı ve nasıl yorumlayacağı hususunda temel parametreleri çizmiştir. İslâm, insanın Tanrı katında özel bir değeri olduğuna inanır. İnsanın yokluğu değil, varlığı tercih edilmiş; yaratılmış, yaratıklar içinde cansız bir nesne olarak değil, canlı olarak yaratılmış, canlılar arasında da insan olması tercih edilmiş ve insanlar arasında da müslüman olması takdir edilmiştir. Müslüman olmasıyla kendisine doğru-yanlış ve iyi-kötünün ne olduğu vahiyle bildirilmiştir. Buna karşılık müslümana sorumluluklar yüklenmiş ve yapması gereken vazifeler tevdi edilmiştir. Müslüman dünya hayatında karşılaştığı acı ve ıstıraplar karşısındaki davranışlarını bu sorumluluk ve vazife kavramı içinde değerlendirir. Hayatta karşılaşılan acı ve felaketler, insan olma nimetinin karşılığıdır. Acı ve ıstıraplarla sınanan müslümanın bu sınavda başarılı olması, onun şefkat ve merhamette büyük bir olgunluğa ulaşması demektir. Bir başka ifadeyle, müslümanın yaşadığı acı ve felaketler onda merhamet ve sevgiye dönüşerek

45 "Sa'd b. Ebû Vakkâs, Hz. Peygamber'e şöyle sordu: 'Ey Allah'ın resulü? Hangi insan daha fazla musibete uğrar?' Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: 'En çok musibete peygamberler düçar olur, sonra onlara en çok benzeyenler, daha sonra da onların benzerleri... Eğer kişinin dini (dini hayatı) sağlamsa, başına gelen musibet de o ölçüde şiddetli olur. Dininde bir zayıflık varsa, kişi o zayıflık nispetinde imtihan edilir. Bir kulun üzerine musibetler gelmeye devam eder. Ne zaman ki kul (uğradığı belalar sebebiyle) günahı kalmamış bir hâlde yeryüzünde yürümeye başlar, o zaman musibetler kendisini terk eder'" (Tirmizî, "Zühd", 57; İbn Mâce, "Fiten", 23).

46 "Her kim doğru yola girerse kendi lehinedir, kim saparsa o da kendi aleyhinedir" (el-İsrâ 17/15).

47 "Allah kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez. Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına ve kötülük de kendi zararındır" (el-Bakara 2/286).

48 "Şüphesiz Allah tohumu ve çekirdeği çatlatandır; o ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüye çıkarandır. İşte Allah budur. O hâlde haktan nasıl dönersiniz" (el-En'âm 6/95).

dünyadaki kötülüklerin azalmasına hizmet edecektir. Acı ve felaketler dolaylı olarak iyiliğin yaygınlaşmasına hizmet etmiş olmaktadır. Karşılaşılan acı ve felaketler birer imtihan olarak algılanır ve ona göre davranılırsa insanı iyi ve merhametli yapmanın önemli saikleri olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim müslümanları hayat karşısında donanımlı kılmak için onların etrafında vuku bulan olayları doğru algılama ve konularını doğru belirleme hususunda kendilerine sayısız tavsiyelerde bulunur. Kur'an-ı Kerim'deki Hızır ve Musa kıssası, kötülüğün yorumlanması noktasında bize önemli ipuçları vermektedir. Bilindiği gibi Kur'an'da anlatılan kıssada Musa (as) Hızır'ın (as) ilminden istifade etmek için onunla arkadaşlık yapmak ister. Hızır, Musa'ya olayların iç yüzünü kavrayamayacağı ve bunun neticesi olarak da sabredebeyeceği için kendisiyle arkadaşlığa güç yetiremeyeceğini söyler. Musa (as) sabredebeyeceğine dair söz verir; ancak Hızır (as) arkadaşlıkları boyunca kendisine soru sorulmamasını talep eder. Anlaşır ve yola koyulurlar. Önce bir gemiye binerler ve Hızır (as) gemiyi yaralar ve Musa (as) dayanamayıp gemiyi içindekileri boğmak için mi deldiğini sorar. Hızır (as) anlaşmaları gereği kendisine soru sormaması gerektiğini hatırlatır. Musa (as) özür diler ve yola devam ederler. Hızır (as) yolda rastladıkları bir çocuğu öldürür. Musa (as) dayanamayıp bu masum cana niçin kıydığını Hızır'a (as) sorar. O ise anlaşmayı hatırlatır ve soru sormaması hususunda ikaz eder. Sonra yolları üzerindeki bir köyün sakinlerinden yiyecek isterler. Ancak köylüler vermez. Hızır bu köyde yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltir. Musa yaptığı iş karşılığında neden ücret almadığını sorar. Bu soru üzerine Hızır (as) artık beraberliğin sonuna geldiğini söyledikten sonra, ona olayların iç yüzünü anlatır. Hızır (as) geminin yoksul kimselere ait olduğunu ve ileride sağlam gemilere el koyan bir kraldan gemiyi kurtarmak için yaralandığını, çocuğu ise salih ve mümin olan anne babasına azgınlık eden kâfir biri olacağından endişe ettiği ve Allah'ın bu çocuk yerine onlara salih bir evlat vereceğini bildiği için öldürdüğünü söyler. İki yetim çocuğa ait olan duvarı ise yıkılıp altındaki hazinenin açığa çıkmaması için düzettiğini söyler. Anlamadığı olayların iç yüzünün bunlar olduğunu söyleyerek Musa'dan ayrılır.⁴⁹

Yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız Hızır (as) ile Musa (as) kıssası kötülüğün algılanması ve yorumu hususunda önemli prensipleri haizdir.

1- Normal olarak insanın olayları algılayışı ve anlamlandırması kendi bilgi kaynaklarıyla sınırlıdır. Bu sınırlı kapasitesiyle insanlar olayların sadece zahirine göre hüküm verirler. Bu da her zaman doğru olmayabilir. İnsanların kötü

49 el-Kehf 18/64-82.

olarak gördüğü bir hadise, uzun vadeli sonuçları itibariyle iyi olabilir. Bu ilkeyi benimseyen bir müslüman, başına gelen bir felaketin nihaî neticeleri itibariyle iyiliğe delalet edeceğini hesaplayarak felaket karşısında daha metin olacak, mücadele azmini kaybetmeyecektir.

2- Hiçbir şey görüldüğünden ibaret değildir. Biz görünüşler dünyasında yaşıyoruz ve olaylar ve insanlar hakkındaki hükmümüzü bu dünyadaki tecrübemize göre veriyoruz. Olayların vukuuna sebep olan ve bizim akıl yürütmeye ulaşabileceğimiz arkaplan olduğu gibi, olayların vukuunun bizim tecrübemizi ve rasyonel çıkarımlarımızı aşan bir boyutu da bulunmaktadır. Karşılaştığımız bir kötülük görünür âlemde bir kötülüktür. İnsanın tecrübesini aşan boyutta bu olay iyilik olabilir. Hikâyede geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi hadisesi böyledir. Meseleyi bu şekilde algılayan müslüman, karşılaştığı felaketi ve kötülüğü salt kötülük olarak düşünmeyecek, arkasında bazı hayırlar arayacaktır.

3- Kötülük izafidir. Olaya kötülük sıfatı vermemize sebep olan şey olayın vuku bulduğu şartlardır ve bizim bu şartları esas alarak değerlendirme yapmamızdır. Kıssada, geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi Musa tarafından kötülük olarak görülürken, olayların uzun vadede neticelerini Allah'ın kendisine bildirdiği Hızır (as) olayların bağlamının dışına çıkabildiği ve hadiseleri bütün boyutlarıyla gördüğü için o an kötü olarak görülen hadisenin neticesine bakarak iyi olduğunu görebilmektedir. Bu da bize kötülüğün izafi olduğunu göstermektedir. Mesela, trafik kazasında hayatını kaybeden bir kimsenin kendisi ve yakınları için kaza felaketlerin en büyüğü olurken, hastanede kalp ya da karaciğer nakli bekleyen bir hasta için ölenlerden kendisine nakledilen kalp ya da karaciğer iyiliğin en yücesi olmaktadır. Hayatta bazen birinin felaketi, diğerinin kurtuluşu olabilmektedir. Neticede kötülüğün onu tecrübe eden ve onunla alakalı olanlara nispetle varlık kazandığını söylemek mümkündür. Bütün bunların ötesinde kültürel şartlar ve toplum, kötülüğün mahiyetini belirlemede önemli rol oynamaktadır. C. G. Jung'un dikkat çektiği şu hikâye meseleyi ortaya koyması bakımından oldukça ilginçtir:

Teksas'ta günah itiraflarını dinleyen papazın hikâyesini biliyor olmalısınız. Bir gün bir genç adam asık suratla papaza gelir. "Neyin var senin?" "Çok kötü bir şey oldu" "Ne oldu" "Cana kıydım" "Kaç tanesine?"⁵⁰

Başka memleketlerde adam öldürmek büyük bir felaket olarak görülürken, hikâyede işaret edildiği gibi Teksas'ta sıradan bir durum sayılmaktadır. Bu da sosyal şartların kötülüğü algılamada ne kadar etkin olduğuna işaret eder.

50 Jung, *Jung on Evil*, s. 84.

4- Bu dünya mümkün olan en iyi dünyadır. Kıssada vuku bulan üç olay da, görünüşte kötülük ve şer olsa bile, nihayetinde iyiliğe delalet eden olaylardır. Buradan ulaşılabilecek sonuç dünyaya kötülük değil, iyilik hâkimdir. O hâlde kötümser olmaya hiç gerek yoktur. Fert olarak benim başıma gelen felaketler belki diğer insanların, toplumun iyiliğine hizmet etmektedir. Kötülük bu anlamda araçsaldır. Çağdaş din felsefesinde teodise bağlamında sık sık dile getirilen bu prensibe bu kıssada işaret edilmiş olması oldukça manidar olsa gerektir.

Müslümanın karşılaştığı acı ve felaketleri nasıl algılayacağını gösteren parametrelerin çıkarılacağı kıssalara bir örnek olarak Musa (as) Hızır (as) kıssasını ve ondan çıkarılması mümkün olan prensipleri ifade ettikten sonra, şimdi kötülük ve felaketlerle mücadelede Kur'an-ı Kerim'de bulacağımız temel kavramlar ve kullanım alanlarını ifade etmeye çalışacağız.

Modern din felsefesinde kötülük problemi merhametli Tanrı'nın varlığıyla, acı ve felaketlerin varlığı arasındaki varsayılan çelişki bağlamında incelenir. Bu çelişkinin Tanrı'nın merhameti, hatta varlığını sorgulamaya götürmesi beklenir. Aslında bu beklenti kısmî de olsa gerçekleşmektedir. Modern ateizm ve agnostisizmin önemli dayanaklarının başında kötülük meselesi gelmektedir. Gerçi kötülük meselesini esas alarak ateist ve agnostik olanlar, bizzat acı çektikleri ya da felakete maruz kaldıkları için ateist olmamakla birlikte, başkalarının çektiği acı ve felaketler neticesinde Tanrı'nın olamayacağı sonucuna ulaşmak isterler. Modern din felsefesinde acı ve felaketlerin Tanrı'ya güveni sarsacağı, hatta yok edeceği iddiası müslümanlar için ne anlam ifade etmektedir? İslâm'ın ilk tebliğ çağında müslümanlar ve Orta Çağ tarihinin önemli bir kısmında hıristiyanlar inançlarından dolayı türlü eza ve cefaya, eziyet ve işkencelere maruz kaldılar. Bu durum onların Tanrı'ya imanlarını sarsmadı, aksine kuvvetlendirdi. Hakiki müminler seve seve canlarını feda ettiler. Var olduğu iddia edilen bu çelişki, büyük geleneklerin dinî tarihinde spekülatif zihni bir iddia olarak kalmakta, pratikte felaketle karşı karşıya kalan müminlerin bu çelişkiden hareketle imanlarını sorgulamalarına sebep olmamaktadır.

Müminlerin dinleri uğruna ya da diğer farklı sebeplerden dolayı maruz kaldıkları kötülük ve felaketlerin onların Tanrı'ya imanını çoğu zaman sarsmamasının en önemli sebeplerinden biri kötülük ve felaketlerin dinî dünya içinde dinî kavramlarla algılanmasıdır. İslâm dini dünya görüşü içinde bu kavramlardan en önemli olanlardan biri imtihan diğeri ise sabırdır.

Dinlerin en önemli fonksiyonlarından biri de insana bir gaye ve hayata bir anlam yüklemesidir. Kur'an-ı Kerim baştan sona insana kim olduğunu ve

dünyada niçin bulunduğunu ve ahirette başına neler geleceğini anlatır. İnsanın başı boş yaratılmadığını ve sorumlulukları olduğunu; iyilik ve kötülüğü, insanın kendi tercihiyle her iki yolda da ilerleyeceğini beyan eder. İnsanın hayatını anlamlandırmada Kur'an-ı Kerim'in kullandığı işlevsel kavramlardan biri imtihan kavramıdır. İnsan bu dünya hayatında korku, açlık, mal ve can kaybı ile sınanmaktadır.⁵¹ Bu sınavın gayesi kimin doğru ve daha güzel davranışta bulunacağını ortaya çıkarmaktadır.⁵² İnsan sadece acı ve felaketlerle değil, aynı zamanda iyilik ve bollukla da sınanmaktadır.⁵³ İyilik ve kötülükle sınanmanın en önemli sonuçlarından biri de insanda var olan cevheri, sınamayarak açığa çıkarmak olmalıdır.⁵⁴ İmtihan bu anlamda kemalin anahtarı olmaktadır.

Kötülükle mücadelede imtihan kavramı nasıl bir fonksiyon icra edebilir? İnsan kötülüklerin, acı ve meşakkatlerin olmadığı bir dünyada yaşamamaktadır. Bazı zorluklara acı ve meşakkatlere kendi iradesi ile düşmektedir. Bazen de felaketler insanı arayıp bulmaktadır. Acı ve felaketlerin dağılımında eşitlik yoktur. İnsan ne kadar zengin olursa olsun, hangi konumda bulunursa bulunsun, acı ve felaketler ona isabet edebilir. Kötülükten tamamen uzak olmanın ne bir metodu ne de bir yolu vardır. Burada önemli olan husus onu nasıl algılayacağımız, üstesinden nasıl geleceğimiz ve onunla nasıl mücadele edeceğimizdir. İmtihan kavramı kötülükleri, acı ve felaketleri dinî dünya içinde yeniden konumlandırmakta ve onlarla mücadelede önemli bir motivasyon kaynağı olmaktadır. İmtihanı başarma, her zaman kötülüğün üstesinden gelme, onu yenme anlamına gelmemektedir. Üstesinden gelinemeyecek kadar büyük felaketlere dayanma ve sabır temelde bir başarıdır. Dolayısıyla daima başarı şansı vardır. İslâm dünya görüşünde kötülükle sağlıklı mücadelenin asgari şartı, Allah'a ve ahiret gününe sağlam imandır. Bütün bu acı ve felaketlere sabretme karşılıksız kalmayacak, Allah mutlaka bu ya da öbür dünyada karşılığını verecektir. İman ve imtihan kavramı kötülük ve felaketlerle mücadelede bitmez önemli bir moral kaynak olmaktadır.

51 "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele!" (el-Bakara 2/155).

52 "O ölümü ve hayatı davranış bakımından hanginizin daha güzel olacağını sınamak için yarattı. O mutlak galip ve çok bağışlayandır" (el-Mülk 67/2).

53 "Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi hayırla da şer ile de imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz." (el-Enbiyâ 21/35).

54 "Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öyle yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamberler ve yanındakiler, 'Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?' diye niyaz ettiler. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır" (el-Bakara 2/214).

Maddî ve manevî şartlar, insanın karşılaştığı iyilik ve kötülükleriyle hayat bir bütün olarak imtihandır. Dolayısıyla iyilik ve kötülük bu imtihanın adil şartlarıdır. Bu sebeple hayatta kötülük ve zorluklara muhatap olanların imtihanlarının iyilik ve bolluklara sahip olanlardan daha zor olduğunu söylemek, nihayetinde kimin kazandığı ya da kaybettiği bilinmediği için doğru olmayacaktır. Bu şartlarda müslümana düşen kendisine takdir edilmiş imtihan şartlarını benimseyerek nihayetinde Allah'ın adaletine güvenip bu imtihanı manevî ve ahlakî kemalin aracı yaparak Rabb'in rızasını kazanmaya çalışmasıdır. Bu elbette kolay değildir. Doğrusu hayatın bir imtihan ve insanın bunu bütünüyle anlamasının zor olduğunu Kur'an-ı Kerim kabul etmektedir: "İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır, sonra ona bir nimet verdiğimiz vakit 'Bunu ancak bir bilgi sayesinde elde ettim' der. Aksine o nimet bir imtihandır; ama çokları bunu bilmez."⁵⁵

Allah'a inanmak ve bağlanmak, müslüman olmak imtihandan kurtulmayı değil, aksine imtihanı anlamayı ve gereği gibi davranmayı gerektirmektedir. Hatta müslüman olmak, İslâmî emir ve yasaklarla muhatap olma bakımından daha fazla sorumluluğu ve daha fazla yükü getirmekte ve maddî şartlar esas alındığında kişinin imtihanını ağırlaştırmaktadır.⁵⁶ Hayatın zorluklarıyla müslümanın karşılaştığı imtihan, bir başka noktadan bakıldığında aynı zamanda onun kendi dinî ve manevî imtihanıdır. Zorluklara karşı tavır, aynı zamanda müslümanın dine ve Allah'a sadakatini, iman ve manevî kemal derecesini gösteren ölçüt de olmaktadır. Zorluklar sadece müslümanda güçlü bir karakter oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda oluşan bu karakterin ne kadar güçlü olduğunu da sınar. Hayatın zorluklarına karşı sabır ve tevekkülle karşı koymak ve bunların birer imtihan olduğunu bilmek müslümanı mütevazı ve merhametli yapmakta, onun gerçek kişiliğini ve karakterini ortaya koymaktadır.⁵⁷

Kötülük ve felaketler söz konusu olduğunda Kur'an iki şeyi birden çözmektedir. Birincisi kötülüğü dünyaya ve insanın dünyadaki imtihan şartlarına

55 ez-Zümer 39/49.

56 "İnsanlar sınavdan geçirilmeden, sadece 'İman ettik' demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz onlardan öncekileri de kesinlikle sinamıştık. Allah elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; keza O yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır. Yoksa kötü işler yapanlar bizden kaçıp kurtulabileceklerini mi sandılar? Ne kadar yanlış düşünüyorlar!" (el-Ankebüt 29/2-4).

57 "Eğer insana tarafımızdan bir nimet tattırır da sonra ondan çekip alırsak tamamen ümitsizliğe düşer, nankörleşir. Eğer başına gelen bir sıkıntıdan sonra ona bir nimet tattırırsak, elbette 'Kötü durumlar benden uzaklaştı' der. Artık o şımırır, böbürlenir durur. Ancak sabredip iyi işler yapanlar böyle değildir. İşte onlar için bağış ve büyük bir mükâfat vardır" (Hüd 11/9-11).

hasrederek onun ilahî değil, insanî zaafların sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında modern din felsefesindeki tartışmaların aksine, kötülüğün Tanrı'nın değil insanın imtihanı olduğunu söylemek gerekir. Bu sebeple mahza hayr ve kâdir-i mutlak Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin varlığının çeliştiği ve bunun Tanrı'nın yokluğuna en azından kudret ya da mahza hayr olma sıfatını iptale götürdüğü iddiası dinî bir temel bulamamaktadır. Dolayısıyla kötülük meselesi felsefî ya da kelâmî olarak İslâm düşüncesinde tartışılmış olsa bile, bu tartışmalardan modern anlamda bir agnostisizmin ya da ateizmin neşet etmesi mümkün olmamaktadır.⁵⁸ İkincisi, Kur'an-ı Kerim kötülük ve felaketleri manevî terakkinin bir aracı olarak görmek istemektedir. İslâm, kötülüğün bir vesile olarak görülmesini inananlarına tavsiye etmektedir. Kötülükle mücadelede, müslümanlar için önemli olan kötülük ve felaketlerin nasıl bir bağlamda sunulmuş ve onun ne gibi iyilik ve faziletlere aracı kılınmış olduğu hususudur.

Kötülük ve felaketlerle mücadelede "sabır", Kur'an'ın özellikle üzerinde durduğu erdemlerden biridir.⁵⁹ Sabır, üstesinden gelinmesi çok zor acı ve felaketlere dayanabilme kuvvetidir. İmtihan kavramı, müminin karşılaştığı acı ve felaketleri anlamlandırır; onları nasıl algılayacağı ve nasıl konumlandıracağı noktasında yardımcı olur. Sabır ise kötülük ve felaketlerin üstesinden gelmede, kötülükle mücadelede işe yarar. Hayatın açlık, korku, can ve mal gibi türlü mihnetlerine mümin sabırla göğüs gerer, dayanır. Bu anlamda sabır yenilgi değil, zaferdir.⁶⁰ Sabır, felaket ve acılar karşısında pasif durma değildir. O aynı zamanda bir taleptir. Üstesinden gelinemeyecek felaketler karşısında Allah'tan yardım talep etmektir.⁶¹ Sabır ahlakî bir tavır ve müminin tevazu ve olgunluğuna işaret eden bir hâldir. Acı ve felaketlerin sebeplerinden biri de müslümanları arzu edilen

58 Alasdair MacIntyre, kötülük meselesi üzerine tartışmaların Orta Çağ hristiyan dünyasında neden şüpheciliğe götürmediğini, buna karşın modern Batı toplumlarında şüpheciliğin ve ateizmin kaynağı olduğunu sorusunu irdelemektedir. MacIntyre'a göre bu hususta belirleyici olan toplumsal yapıdır (social context). Modern Batı toplumlarında dinî pratiklerle şekillenmiş toplumsal yapının değişmesi, dine karşı daha seküler davranışları beslemektedir. Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, ed. Ann Loades and Loyal D. Rue (La Salle: Open Court, 1991), s. 571-72.

59 Sabır kavramının Kur'an'da yüz defadan fazla zikredilmesi, bu konuya ne kadar önem verildiğinin en önemli işaretlerinden biridir.

60 "(Ey müminler itaat edeni isyan edenden ayırt etmek için) andolsun ki sizi hem biraz korku ve açlıkla hem de mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. (Ey Resulüm) sabredenlere lütuf ve ihsanımı müjdele! Öyle ki onlar kendilerine bir bela geldiği zaman ancak: 'Biz Allah için teslim olmuş kullarız ve elbette biz yine ona döneceğiz' derler" (el-Bakara 2/155-156).

61 "Ey iman edenler! Sabır ve namaz/dua ile (Allah'tan) yardım isteyin. Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir" (el-Bakara 2/153).

ahlakî olgunluğa ulaştırmak olduğu söylenebilir.⁶² Bir manevî ve ahlakî seviye olarak sabır, mümini kurtuluşa götüren önemli yollardan biridir.⁶³ Sabır sadece acı ve felaketlere karşı dayanma değil, aynı zamanda bir işi başarmada ısrardır. Bu anlamda sabır hayatta başarının da anahtarıdır. Bir gayeye ulaşmak için sabırla gayret edenler, nihayetinde imkânsız gibi görünen şeyleri bile başarırlar. Sabır, diğer taraftan insanın iç dürtülerine, nefsin heva ve hevesine karşı direnmenin de adıdır. Sabır aynı zamanda liderlik alametidir. Tarihte önemli başarılarla imza atmış büyük liderler sabırlarıyla temayüz etmişlerdir. Kötülük, acı ve felaketler sabırla karşılandığında ahlakî ve manevî olgunluğun aracı olmaktadır. Böylelikle kötülük, acı ve felaketler manevî olgunluğa hizmet etmiş olmaktadır. Sabır, inananların önemli bir hasleti olarak, hayat mücadelesinde acı ve felaketlerin üstesinden gelmede önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Müslümanların kötülükle mücadelede başvuracağı önemli kaynaklardan biri de tevekkül kavramıdır. Tevekkül, Allah'a dayanıp güvenme; onun kudretinin mutlak olduğuna tam inançtır. Tevekkül, müslümanın bir işi başarmada ya da bir zorluğu yenmede elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra, neticesini Allah'tan beklemesi ve Allah'a güvenmesidir. Kur'an-ı Kerim tevekkül kavramına farklı zaviyeden yaklaşır. Tevekkül müminin bir işi başarmak için kullandığı metottur. Kur'an bu bağlamda bir işi başarmaya karar veren mümine önce istişareyi, daha sonra karar verince, kararda sebatı ve en sonunda da tevekkülü emretmektedir.⁶⁴ Allah kâinatın mutlak hâkimi ve insanların işlerini tedbir eden olduğu için mümin O'na kulluk ederek, emrine uyup dua ederek hâlinin daha iyi olmasını ister. İyiliğe doğru gayret, ancak Allah'a güvenle birlikte anlam kazanır. İnsanın böyle bir hâlet-i ruhiye içinde hareket etmesi, sonunda ummadığı neticelere ulaşması, imanda kemalini ve Allah'a olan güvenini artıracaktır.⁶⁵

62 "Yoksa Allah içinizden cihad edenleri ayırt edip ortaya koymadan, sabır ve sebat edenleri belirleyip meydana çıkarmadan (kolayca) Cennet'e gireceğinizi mi sandınız?" (Âl-i İmrân 3/142).

63 "Ey iman edenler! (Nefsinizin arzularına çeşitli zorluklara, her türlü düşmanlarınıza karşı) dayanın, sabır ve sebat yarışına girin; murabıt olun (nöbet hâlindeymiş gibi bekleyin ve cihada hazırlıklı olun) ve Allah'tan korkun (emirlerine uygun yaşayın) ki kurtuluşa eresiniz" (Âl-i İmrân 3/200).

64 "(Ey Resulüm, genelde ve özellikle Uhud gazvesinde sen) Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, elbette onlar etrafından dağılıverirdi. O hâlde onları affet, onlar için mağfired dile ve (umuma ait) iş hakkında onlara danış; artık karar verdiğin zaman da Allah'a güvenip dayan, tevekkül et. Allah kendisine tevekkül edenleri sever" (Âl-i İmrân 3/159).

65 "Kim Allah'a saygı duyup emirlerine uyarsa (Allah) ona (selâmete) çıkacak bir imkân sağlar. Ona tahmin etmediği yerden rızık verir. Kim de Allah'a güvenip dayanırsa, O ona yeter. Şüphesiz Allah emrini yerine getirendir. Allah her şey için bir ölçü koymuştur" (et-Talâk 65/2-3).

Güven ve emniyet, insanın sağlıklı bir psikoloji geliştirmesinde, hayatta başarılı olmasında önemli bir rol oynamaktadır. İnsanlar çoğu zaman servetine, statüsüne ve ailesine güvenir. Fakat bütün bu güven dayanaklarının sürekliliği kesin değildir; insan zenginliğini, statüsünü ya da ailesini kaybedebilir. Hâlbuki Allah ezeli ve ebedî, aynı zamanda kâdir-i mutlak bir yaratıcı olarak sınırsız güven kaynağıdır.⁶⁶ İnsanı mutsuzluğa sevk eden unsurlardan biri de gelecek kaygısıdır. Belirsizlik endişe vericidir. İnsanın geleceğe dair belirsizlikleri tamamen gidermesi ve endişelerini yenmesi mümkün değildir. Tevekkül, Allah'a itimat ve güven bu endişeleri tamamen yok etmese de hafifletecektir.⁶⁷

Felaket ve kötülüklerle mücadelede, Allah'a dayanma ve güvenme insana ferahlık vermektedir. Hayat daima rasyonel olarak ilerlememektedir; aksine hayatta birçok olağan dışı gelişmeye tanıklık etmekteyiz. Müslüman için zorluk ve felaketler ne kadar büyük olursa olsun, onun üstesinden gelmenin bir yolu vardır. Zira zorluk ve güçlük bizim içindir. Allah için zorluk olmaz. Allah isterse müminin içinde bulunduğu zorluğu giderir. Tevekkül bu anlamda iyimserliğin de önemli bir kaynağı olmaktadır.⁶⁸ Müslüman kötülüğe muhatap olduğu andan itibaren sabır gösterecek ve sabrın sonunda durumun iyileşmesi için Allah'a tevekkül edecektir. Tevekkül sabrın neticesidir.⁶⁹

İmtihan, adalet, sabır ve tevekkül müslümanın kötülük ve felaketlerin üstesinden gelmesine, iç dünyasını düzene koymasına ve iradesini olumlu kullanmasına kaynaklık eden temel kavramlardan bazılarıdır. Bu kavramların İslâm tarihinde ve bugün pratikte kötülük ve felaketlerle mücadelede nasıl fonksiyonel olduğunun yüzlerce örneğini bulmak ve ortaya koymak mümkündür. Fakat biz meşhur müsteşrik W. Montgomery Watt'ın bu konudaki ifadelerini nakletmekle yetineceğiz: "Gerçekten Sünnî İslâm'ın en büyük başarılarından biri de inanılmaz ağır şartlar içindeki sayısız kadın ve erkeğin tahammül edilebilir bir hayat sürmesini sağlayabilmesidir."⁷⁰

66 "Andolsun ki, eğer onlara 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan, elbette 'Allah' diyecekler. De ki: 'Öyleyse bana söyleyin, Allah bana bir zarar vermeyi dilerse, sizin Allah'ı bırakıp yalvardıklarınız, O'nun bu zararını benden giderebilir mi? Yahut (Allah) bana bir rahmet dilerse, onlar O'nun rahmetini alıkoyabilirler mi?' De ki: 'Allah bana yeter'. Tevekkül edenler de ancak ona güvenip dayanırlar" (ez-Zümer 39/38).

67 "Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah'a aittir. Bütün işler ancak O'na döndürülür. O hâlde O'na kulluk et, O'na güvenip dayan, Rabb'in yaptıklarınızdan asla habersiz değildir" (Hüd 11/123).

68 "Eğer Allah yardım ederse, artık size üstün gelecek hiç kimse olmaz. Şayet O da sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size yardım edecek kim olabilir? Öyleyse müminler ancak Allah'a güvenip tevekkül etsinler" (Âl-i İmrân 3/160). "De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası, bize isabet etmez. O, bizim Mevlâ'mızdır. Onun için müminler yalnız Allah'a tevekkül etsinler" (et-Tevbe 9/51).

69 "Onlar eziyetlere sabrederler ve Rab'lerine tevekkül ederler" (en-Nahl 16/42).

70 W. Montgomery Watt, "Suffering in Sunnite Islam", *Studia Islamica*, 50 (1979), s. 19.

Sonuç

Çağdaş din felsefesinin kötülük meselesi ve diğer konulardaki yaklaşımlarını yetersiz, hatta başarısız kılan şey, bizce aşırı soyutlama ve rasyonelleştirme ameliyesidir. Bizce bu tavrın arka planında ise Hegel'in felsefesinde zirveye ulaşmış olan "rasyonelliği gerçeklikle aynileştirme" prensibi bulunmaktadır. Hegel'in bu prensibini esas alan çağdaş din felsefesi, ele aldığı meseleleri alabildiğine soyutlayarak toplumsal bağlamından, dolayısıyla hayattan koparmıştır. Çağdaş din felsefecilerinin kötülük meselesine yaklaşımı bu hususta önemli bir örnektir. Oysa rasyonellik hakikatin ölçülerinden biri olsa da, yegâne ölçüsü sayılmamalıdır.

Bu çalışma genelde bütün Batı düşüncesinde, özelde ise din felsefesinde rasyonelleştirme adına yapılan aşırı soyutlaştırmanın düşünceyi hayattan ve insandan kopardığı gerekçesiyle bir yanılığ olduğunu kötülük meselesi üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Getirdiği yaklaşım bakımından sadece kötülük problemine değil, din felsefesinin diğer bütün problemlerine aynı itirazı ve aynı teklifi zımnen yapmış olmaktadır. Biz bu çalışmada kötülük probleminin çözümünde, dinî-pratik yaklaşımın kötülüğü algılama ve onu aşma hususunda "mantıkî argümancılar" yaklaşımında çok daha işlevsel olduğu tezini ifade etmeye çalıştık. Burada kısaca özetlemek gerekirse şunları yeniden vurgulayabiliriz.

1- Mantıkî argümancılar kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla rasyonel olarak tutarlılık arz edip etmediğini çözmeye çalışırken, dinî-pratik yaklaşım daha ziyade kötülüğün nasıl üstesinden gelineceği noktasında pratik öneriler teklif etmektedir.

2- Mantıkî argümancılar kötülüğün varlığını Tanrı'ya imana bir tehdit ya da o tehdidin bertaraf edilmesi bağlamında algılarken, dinî-pratik yaklaşım kötülüğün varlığını imanın güçlendirilmesinde bir araç olarak algılar ve aynı zamanda kötülük ve felaketlerle mücadelede imanı bir istinat noktası olarak alır.

3- Mantıkî argümancılar kendi ateist veya teist konumlarını güçlendirmek için kötülük ve felaketlerin varlığını istismar ederek meseleyi spekülatif rasyonel zeminde ele almaları, kötülük ve felaketlerle nasıl mücadele edilmesi gerektiği hususunu tali konuma düşürmüştür. Dinî-pratik yaklaşım, kötülüğün varlığından çok, onun nasıl bertaraf edileceği hususunda inananlarına yol göstermeyi gaye edinir.

Bu çalışmada, sadece probleme işaret edilmekle kalınmamış, aynı zamanda, çözümün nerede aranması gerektiği noktasına da ışık tutulmuştur. Bizce

çözüm, dinlerin asırlardan beri var olan hikmet ve pratiğine, yani bunların tezahür ettiği geleneğe dönüştedir. Binlerce yıldır insan hayatının şekillenmesini ve istikrar içinde devam etmesini sağlamış, bu sebeple de varlığını devam ettirmiş dinî gelenekler insanlık için vazgeçilmez varlık, bilgi ve hikmet kaynağı olmuştur. Bu çalışma çağdaş düşünsel ve toplumsal problemlerin çözümünde geleneği daha fazla dikkate almayı teklif etmektedir. Dinî geleneklerin çağdaş bir meselede nasıl işlevsel olabileceği, kötülük meselesi esas alınarak bu çalışmada ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma yeni bir din felsefesi teklif etmekte ya da din felsefesinde yeni bir tarz ya da üslup arayışı sunmaktadır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığı ile kötülük meselesi arasına sıkışmış din felsefesine, yeni bir araştırma alanı, yeni konular ve yeni metotlar önermektedir. Buna göre din felsefesi, klasik dinî gelenekleri çağdaş problemlere çözümler bulma gayesiyle araştıracaktır. Din felsefesine teklif edilen bu yaklaşım aynı zamanda modern din felsefesini, aydınlanma düşüncesinin ve hıristiyanlığın dinî bağlamından, dolayısıyla Avrupa ve Batı merkezli olmaktan kurtaracak, evrenselleştirecek ve özgürleştirecektir. Bu din felsefesi problem ve çözüm merkezli gelişecektir. Özellikle çağın problemleri olan şiddet, yabancılaşma, adaletsizlik ve bencillik gibi ferdî ve toplumsal birçok problemin çözüm arayışında din felsefecileri, kendi din mensupları için kendi geleneklerine müracaat edebilecekleri gibi, diğer din ve geleneklere müracaatla bütün bir insanlık için evrensel çözümler önerebileceklerdir. Dolayısıyla bu tarz bir din felsefesi daha kapsayıcı ve daha kuşatıcı olacaktır.

Bu yaklaşım rasyonellikten kaçış değil, bizzat rasyonelliği daha işlevsel hâle getirmektir. Bugünün çağdaş din felsefesinde algılandığı gibi, bu çalışmada aklılık gerçeğin yegâne miyarı ve kendi başına bir gaye olarak görülmemiş; aksine, olması gerektiği gibi bir araç olarak telakki edilmiş ve bu araçla çağdaş problemlerin tespiti ve bu problemlere dinî geleneklerden hareketle çözümler önerme hedeflenmiştir. Bu yaklaşım din felsefesine çağdaş düşüncede önemli bir konum ve işlevsellik kazandıracaktır.

Asıl önemli olan da bu çalışmanın Batı tarzı din felsefesi anlayışını devam ettirmeye mahkûm görünen çağdaş müslüman din felsefecilerine kendi geleneklerini esas alarak çağdaş meseleleri çözmeyi teklif ederek yeni bir açılım önermektedir. Böylelikle müslüman toplumlar kendi geleneklerini ve düşünce tarzlarını esas alan bir din felsefesi geliştirmiş olacaklardır. Müslümanların geliştirdiği din felsefesindeki yeni tarz (aynı şey elbette diğer dinler için de geçerlidir) gerek problemlerin tespitinde gerekse bu problemlere çözüm önerilerinde sadece müslümanları değil aynı zamanda bütün bir insanlığı muhatap almayı hedeflediği ölçüde evrenselleşecektir.