

FELSEFE DÜNYASI

2022/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 75

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

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

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında
yayınlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından
dizinlenmektedir.

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

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)

Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)
Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)
Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Fiyat/Price: 120,00 TL

Basım Tarihi : Temmuz 2022, 500 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi>

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: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA
Tel: 0(312) 229 99 28

HAYVANLARIN ACILARI PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 214-239.

Geliş Tarihi: 04.03.2022 | Kabul Tarihi: 10.05.2022

Aykut Alper YILMAZ*

Giriş

Kötülük problemine hemen hepimiz aşınayız. İyi bir Tanrı niçin kötülük-
lere izin verir? Kimileri daima bardağa dolu tarafından bakmayı önerse de
gün gelir ve şu soruyu sorarız: Bu acı neden var? Neden ben? Birçok sanat
eserinde aynı temanın işlendiği görülmektedir. “Adaletin Bu mu Dünya?”
serzenişini içeren arabesk şarkıda olduğu gibi. Mevcut kötülükler, çok sayı-
da insanı Tanrı inancıyla ilgili sorgulamalara yöneltir. Hatta bu tür sorgu-
lamalar neticesinde Tanrı’ya olan güvenini veya inancını yitiren kimselere
yakın çevremizde bile rastlayabiliriz. Bu yönüyle kötülüğün varlığı, pek çok
kimseye göre ateizm lehine önemli bir delil oluşturur.

Kötülük problemine karşı pek çok cevap geliştirilmiş olmakla birlikte,
bu cevapların çoğunda “insan” ön plana çıkmaktadır. Konu insan olunca,
kötülüğü açıklamak için “irade, özgürlük, öte-yaşama dair vaatler, ilahi ada-
let, çekilen acıların ruhsal olgunlaşmaya katkıları” gibi meseleler üzerinden
Tanrı’nın kötülüğe izin vermesini makul kılmaya çalışan gerekçeler ortaya
konulmuştur. Diğer taraftan evrendeki acılar insanlarla sınırlı değildir. Gü-
nümüz fosil kayıtları, canlılık tarihinin, insanın ortaya çıkışından milyar-
larca yıl öncesine uzandığını göstermektedir.¹ Hatta verilere göre evrende
yaşamış türlerin 99.9%’undan fazlasının soyu tükenmiştir.² Dolayısıyla ha-

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-3905-018X, e-mail: alper.yilmaz@asbu.edu.tr

1 Brian ve Deborah Charlesworth, *Evrım: Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Cenk Özdağ (İstanbul: İstanbul
Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2020), 64.

2 Christie Wilcox, “Human-Caused Extinctions Have Set Mammals Back Millions Of Years”, *National*

yatta kalma mücadelesi ve acılar, insanın varlığa gelişinden çok daha öncelere dayanır.

Canlılığın uzun tarihine ilişkin veriler, acılara ve Tanrı'nın niçin bunlara izin verdiğine ilişkin yeni problemleri gündeme getirmektedir. Zira bildiğimiz kadarıyla insan olmayan canlılar (hayvanlar), ahlaki sorumluluk gerektiren türde özgür irade sahibi değildir. Dolayısıyla hayvanlar, Paul Draper'ın ifadesiyle, "ahlaki fail olmamasına rağmen"³ acı çeker.⁴ Bu canlıların acılarını teistik bir çerçevede açıklamak, ahlaki kötülükleri açıklamaktan daha zordur. Zira özgür irade, ahlaki sorumluluk ve cennet-cehennem gibi kavramlar onlar için söz konusu değildir. Bazı Müslüman düşünürler hayvanlar için de bir ahiret anlayışı geliştirmişse de bu görüş yaygın olmadığından üzerinde durmayacağım.⁵

Bu çalışmada yalnızca insan olmayan canlıların acıları bağlamında kötülük problemini ele alacağım. Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz zorlukları göz önünde bulundurarak, özgür irade ve ahlaki gelişim gibi kavramlara başvurmadan kötülük problemine karşı nasıl bir cevap verilebileceğini tartışacağım. Ancak hayvanlar bağlamında kötülük problemine cevap arayan bazı yaklaşımların, ruhsal-gelişim ve özgür irade gibi kavramları kullandığını da belirtmeliyim. Örneğin Trent Dougherty, hayvanların acılarını kötülük bağlamında açıklarken ruh-yapma teodisesi olarak bilinen, kötülüğün ruhsal-gelişim için gerekli olduğu fikrine dayanan teodiseden önemli ölçüde yararlanmaktadır.⁶ Ancak burada, hayvanların ahlaki-sorumluluk sahibi olmadığı şeklindeki genel teistik kabule⁷ binaen bu tür teodiselere yer ayırmayacağımı baştan ifade etmeliyim. Daha ziyade bilinç, bilincin içkin değeri, acıların yaşam mücadelesine katkısı, tabii düzen ve evrim gibi bazı olgulardan hareketle, hayvanların acılarına ilişkin yorumlarda bulunacağım.

Kötülük Problemi ve Hayvanların Acıları

Öncelikle acı sorunu ile yakından ilişkili olan kötülük problemini ele alalım. Bu problem günümüz din felsefecilerinden J. L. Mackie'nin tarifiyle şöyle-

Geographic (2018), URL: <https://www.nationalgeographic.com/animals/2018/10/millions-of-years-mammal-evolution-lost-news/> (21.06.2019).

- 3 Paul Draper, "Darwin's Argument from Evil", *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion*, ed. Yujin Nagasawa (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 57.
- 4 Marian Stamp Dawkins, *Hayvanların Sessiz Dünyası* (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2002), 270-276.
- 5 Hayvanların ahirette diriltilecekleriyle alakalı görüşler için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014), 99.
- 6 Örneğin Trent Dougherty, hayvanların acılarını kötülük bağlamında açıklarken ruh-yapma teodisesi olarak bilinen teodiseden sıklıkla yararlanmaktadır. Trent Dougherty, *The Problem of Animal Pain: A Theodicy for All Creatures Great and Small* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 96- 122.
- 7 Ruh-yapma teodisesinin meşhur savunucularından John Hick de hayvanların ruh-yapma teodisesi kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtir. John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave MacMillan, 2010), 309.

dir: “Tanrı Kadir-i Mutlak’tır; tamamıyla iyidir; buna rağmen kötülük vardır. Bu önermeler arasında bir çelişki var gibi görünüyor, öyle ki herhangi ikisi doğru olduğunda üçüncüsü yanlış olur. Fakat aynı anda her üçü de çoğu teolojik tutumun özsel parçalarıdır...”⁸ Pekâlâ, niçin bu üç önerme çatışmaktadır? Bu noktada Epikür’ün meşhur soruları akla gelir ki bu soruları daha sonra Hume da aynı şekilde soracaktır:

Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da engelleyemiyor mu? O zaman Kadir-i Mutlak değil. Engelleyebiliyor ama istemiyor mu? Öyleyse O kötü. Hem engelleyebiliyor hem de istiyor mu? O zaman kötülük nereden geliyor?⁹

Binlerce yıl önce ortaya atılan bu problem hâlâ önemini korumaktadır. Bu probleme sayısız çözüm önerisinde bulunulduğu hâlde, bu çözümlerin çoğunun, problemi insan açısından ele aldığını ifade etmiştik. Örneğin, kötülük problemine karşı geliştirilmiş en meşhur cevaplardan biri olan özgür irade savunusunu ele alalım. Bu savunuya göre, insanın ahlaki sorumluluk gerektirecek şekilde özgür irade sahibi olması, onun kötülüğü tercih edebilme imkânına sahip olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla özgür olabilmek için kötülük gereklidir. Kötülük problemine karşı bilindik diğer bir cevap da kötülüğün ruhsal/psikolojik gelişime katkı sağladığı şeklindedir. Bu cevaba göre kötülük, insanın ruhsal erdemler geliştirebilmesi için önemli bir faktördür.

Ancak insan dışındaki hissiyata sahip canlılar (hayvanlar) söz konusu olduğunda ise, bu tür cevaplar anlamını yitirmektedir. Zira bildiğimiz kadarıyla hayvanlar özgür irade sahibi değildir ve ahlaki sorumluluk taşımaz –onların eylemleri ahlaki açıdan değerlendirilmez. Charles Darwin’in de ifade ettiği üzere:

Dünyada çok fazla ıstırapın olduğu tartışmasızdır. Bazıları bunu insanoğlunun ahlaki gelişimine hizmet ettiği şeklinde açıklama girişiminde bulunmuştur. Fakat insanların sayısı, hissiyata sahip diğer varlıklarla karşılaştırıldığında bir hiçtir ve bunlar sıklıkla hiçbir ahlaki gelişim göstermeksizin büyük acılar çekerler. İstırapların varlığından hareketle akıllı bir İlk Sebep varlığı aleyhine çalışan bu eski argüman bana güçlü görünüyor; diğer taraftan, belirtildiği gibi, bunca ıstırapın varlığı organik varlıkların doğal seçim ve varyasyon yoluyla geliştiği görüşüyle uyumludur.¹⁰

8 J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind* 64/254 (1955), 200.

9 David Hume, “Dialogues Concerning Religion”, *Dialogues Concerning Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 74.

10 Charles Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin (London: Dodo Press, 2008), 1/257.

Darwin'ın de dikkat çektiği üzere insan acılarına dair açıklamalar –ruhsal gelişim gibi– hayvanlar söz konusu olunca ikna gücünü yitirmektedir. Ayrıca hayvanların acılarının, insanlarınkinden daha uzun bir geçmişe sahip olması ve hayvan türlerinin çokluğu, problemin büyüklüğüne işaret etmektedir. Hayvanların acılarını, Tanrı'nın varlığına karşı delil olarak kullanan Stephen Law da bu problemi oldukça çarpıcı bir şekilde dile getirir. Onun ifadeleriyle:

Hayvanların ıstıraplarıyla başlayalım. Yakın zamanda komodo ejderleriyle ilgili bir belgesel izledim. Avlarını zehirledikten sonra bir hafta kadar izini sürdürdüler ve nihayet kurban kendisini koruyamayacak kadar zayıf düştüğünde onu –o su bufalosunu, o zavallı su bufalosunu– karnını deşerek canlı canlı yediler. Kameraman bunun, vahşi yaşamla ilgili ilk görevlendirilmesi olduğunu ve muhtemelen de sonuncusu olacağını, çünkü tanıklık etmeye zorlandığı acıların derinliğiyle baş edemediğini söyledi.¹¹

Herhangi bir insanın şahit olduğu takdirde merhamete geldiği durumlarda, en merhametli olarak nitelenen Tanrı –en azından bizim sınırlı bakış açımızla– niçin suskun gözükmektedir? Bu soruya gelmeden önce, kötülük probleminde karşı geliştirilen argümanların bazı temel stratejilerini belirleyelim. Ardından hayvanların acıları probleminde ilişkin bu gereklilikleri karşılayan cevaplarımızın olup olamayacağını inceleyebiliriz.

Tanrı'nın Gereçleri: Tanrı, Hangi Gereçlerle Kötülüğe İzin Verir?

Kötülük probleminin temelde iki farklı türü bulunur. Bunlardan biri, ele aldığımız üç önermenin (iyi/merhametli ve kadir-i mutlak bir Tanrı ile acıların varlığının) bir arada savunulmasını imkânsız gören mantıksal (*logical*) kötülük problemi, diğeri ise evrende var olan çok sayıdaki kötülüğün, Tanrı'nın var olma ihtimâlini düşürdüğü şeklindeki delilci (*evidential*) kötülük problemidir. Bu problemlere kısaca değindikten sonra onların, hayvanların acıları meselesinde nasıl kullanılabileceğini inceleyeceğiz.

Plantinga, kötülük probleminde karşı izlenebilecek stratejileri iki kategoriye ayırmıştır: Teodise ve savunu (*defense*). Kelime anlamıyla Tanrı'nın haklılaştırılması anlamına gelen teodise (*theos*: Tanrı, *dicy*: haklılaştırma), Plantinga'ya göre, evrende kötülüğün bulunmasının ve Tanrı'nın bu kötülüğe izin vermesinin ahlaki olarak haklı gereçlerini ortaya koyma çabasıdır.¹² Ancak Plantinga'nın bu tanımı, Swinburne ve Hasker tarafından fazla iddialı

11 Stephen Law, "Opening Statement", *Does God Exist? The Craig-Law Debate* (2011). URL: <https://www.reasonablefaith.org/media/debates/does-god-exist-the-craig-law-debate/> (10.11.2019)

12 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (New York: Clarendon Press, 1974), 192.

görülür. Onlara göre teodise, Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için **gerçek** nedenlerini ortaya koyma iddiasında değildir. Yalnızca Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki olası nedenlere/gerekçelere işaret eder. Aksi takdirde, David Lewis'in de belirttiği gibi "kimse Tanrı'nın zihnini okuyamayacağı için" teodise yapmak imkânsız bir hâl alır.¹³ Bu sebeple Swinburne ve Hasker, kendi teodiselerini ortaya koyarken, "Bunlar Tanrı'nın kötülüğe izin verme nedenleridir" tarzında bir iddiadan kaçınırlar.¹⁴ Savunu ise Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için gerekçelere sahip olmasının mümkün olduğunu –dolayısıyla imkânsız olmadığını– gösterme çabasıdır. Bir savunu, Tanrı'nın olası nedenlerini ortaya koymak zorunda değildir. Hatta savununun böyle bir amacı da yoktur. Yalnızca Tanrı'nın o kötülüğe izin verme nedenlerinin olabileceğine işaret etmek, savunu için yeterlidir. Neticede teodise ile savunu arasındaki fark şudur: Teodise, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin makul gerekçelerini anlama çabası, savunu bu tür gerekçelerin olabileceğini gösterme girişimidir.¹⁵ Ancak ne teodise ne de savunu, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki gerçek nedenleri ortaya koyduğunu iddia etmez. Bu nedenleri –belki de hiçbir zaman bilemeyebiliriz.

İnsan için Tanrı'nın amacını anlamak mümkün olmadığından hayvanların acıları konusunda mütevazı iddialarda bulunacağımı baştan belirtmeliyim. Yine de bu çalışmada, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin yalnızca mantıksal imkânı üzerinde durmayacağım. Ayrıca ortaya konan gerekçelerin makuliyetini de sorgulayacağım. Zira yine Lewis'in de belirttiği üzere yalnızca savunu yapmak, oldukça kolaydır.¹⁶

Konumuz hayvanlar âleminde çekilen acılar olduğu için soruları ve tartışmaları da acı odağında ele alabiliriz. İlk olarak şunu soralım: "Bir acıya niçin izin verilebilir?" Acıya izin verilen bir durumu anlayabilmek için çok da uzaklara gitmeye veya ilginç düşünce deneyleri üretmeye gerek yoktur. Sıradan yaşamlarımızda dahi gönüllü olarak acılara rıza gösterdiğimiz durumlar mevcuttur. Diş sağlığınız için saatlerce dişçide dişlerinizin oyulmasına göz yumarsınız ya da sağlığınıza kavuşmak için ciddi cerrahi operasyonları ve acıları göze alabilirsiniz. Bir yakınımın, doğum sancısıyla yüzleşirken "öldürün beni" şeklinde acı çığlıklar attığına şahit olmuşum.

13 David Lewis, "Evil for Freedom's Sake?", *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 152.

14 Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (New York: Oxford University Press, 1998), 21, dn. 11; William Hasker, *The Triumph of God Over Evil* (Illinois: InterVarsity Press, 2008), 20–21.

15 Michael Tooley, "The Problem of Evil", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/> (15.09.2019).

16 Lewis, "Evil for Freedom's Sake?", 152.

Onun yaşamına son vermeyen biri, bu acılara katlanmasına göz yumarak gerçekten kötü bir şey mi yapmıştır?

Elbette ki bu örnekler, insanların sıradan güçleri aracılığıyla iyiyi elde edebilmenin acıya bağlı olduğu durumlardır. Fakat söz konusu insan değil de Tanrı olduğunda, acılara izin vermenin bu hâli aynı derecede kabul edilebilir olmaktan uzaklaşır. Zira Tanrı'nın, hiçbir acıya yol açmadan bir hastalığı iyileştirebilmesi mantıksal olarak mümkün olduğu gibi, hiçbir hastalığın bulunmadığı bir evren yaratması da mümkün gözükmektedir. Fakat bu durum, çok daha büyük bir iyilik için kötülüğe izin verilebileceği ilkesinin Tanrı için geçersiz olduğu anlamına gelmez. Yalnızca Tanrı'nın bu ilkelerin öngördüğü durumda kalmayacak kadar kudretli olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle, "daha büyük bir iyilik için daha küçük bir kötülüğe rıza gösterebilme" ilkesi, insan için olduğu kadar Tanrı için de geçerlidir. Ancak, Tanrı'nın daha büyük bir iyiliği elde etmek için, daha küçük bir kötülüğe rıza göstermesini gerektiren durumların varlığını savunmak oldukça zordur. En azından Tanrı, küçük kötülüğe izin vermeden de büyük iyiliği elde edebilmiş gibi görünür. Dolayısıyla bu ilkenin Tanrı'ya uygulanabileceği bir durum öngörmenin zorluğu sebebiyle onun Tanrı için geçersiz olduğu düşünülebilir.

Yine de kötülük problemine karşı geliştirilen cevaplar, genellikle bunun aksini ileri sürer: Tanrı'nın kötülüğe izin vermeden elde edemeyeceği bazı iyilikler olabilir. Diğer bir ifadeyle her şeye gücü yeten bir varlığın bile kötülük olmadan elde edemeyeceği bazı iyilikler olabilir. Önceki sayfalarda değindiğimiz 'özgür irade savunusu' da böyle bir mantık üzerine bina edilmiştir. Tanrı'nın hem özgür kılıp hem de her zaman iyiyi tercih edecek bazı varlıklar yaratması mümkün değildir. Ya onların kötüyü yapabilmelerini kısıtlayarak özgür iradelerini elinden almalı ya da onlara özgürlük bahşederek kötülük yapabilmelerine izin vermelidir.

Dolayısıyla sıradan yaşamlarımızdaki olaylara ve mümkün senaryolara dayanarak acılara neden izin verilebileceği yönünde genel bazı ilkeler çıkarılabilir. Hatta bu ilkelerin Tanrı için de geçerli olduğu mümkün durumlar gösterilebilirse, kötülük problemine bazı cevaplar üretmek mümkün hâle gelir. Şimdi, kötülüğe izin vermeyi mazur kılan bazı gerekli şartları inceleyelim. Daha sonra ise bu şartların, hayvanların acıları bağlamında Tanrı için de geçerli olup olamayacağı meselesine eğilebiliriz.

Michal J. Murray, kötülüğe izin vermek için yeterli gerekçelere dair şöyle bir sınıflandırma ortaya koyar:¹⁷

17 Michael J. Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering* (New York: Oxford University Press, 2008), 14.

(A) Zorunluluk Şartı: Bir K kötülüğüne izin vermek suretiyle erişilecek olan iyilik, K'ye veya en az K kadar kötü olan başka kötülöklere izin vermeden elde edilemiyor olmalıdır.

(B) Baskın Olma Şartı: K'ye izin verilerek elde edilen iyi, K'ye oranla yeterli miktarda baskın olmalıdır. [Yani pire için yorgan yakılmamalıdır; ulaşılmak istenen iyi, katlanılan kötülüöe göre çok daha iyi olmalıdır]¹⁸

(C) Haklılık Şartı: Bir kimse K kötülüğüne izin verebilmek için, bu kötülüöe izin verme hakkına sahip olmalıdır.

Zorunluluk koşulu, belirli iyiliklerin bazı kötülöklere neden olmaksızın elde edilememesi durumudur. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bir kötülüöe izin vermesi, o kötülükle daha büyük bir iyiliöi amaçlamasına baölıdır. Müslüman bir kelâmcı olan Gazzâlî, bu ilkeyi *Esmâu'l-Hüsne* adlı kitabında, Allah'ın er-Rahman ve er-Rahîm isimleri baölamında şöyle dile getirir:

Er-Rahîm, muhakkak ki merhamet konusu olan varlıkların iyiliöini (*hayr*) ister. Bu yüzden hiçbir kötölük (*şer*) yoktur ki içinde iyilik olmasın. Eğer kötölük kaldırılsaydı, ondaki iyilik de ortadan kalkardı ve bu, içinde iyilik bulunan kötölükten daha büyük bir kötölükle sonuçlanmış olurdu. Bir elin kesilmesi zahirde kötüdür, yine de içinde daha büyük bir iyilik vardır: Bedenin saöıöı (*selâmet*). Eğer el kesilmeseydi, beden helak olurdu ve bu daha büyük bir kötölük olurdu. Şu halde bedenin saöıöı için elin kesilmesi içinde iyiyi barındıran bir kötüdür. Fakat uzvun kesilmesindeki öncelikli amaç saöıöıdır ki bu sırf iyiliktir... Ancak bunlardan biri kendisi için istenirken, diöeri ise öteki için istenir. Muhakkak ki kendisi için istenen, başkası için istenenden önce gelir. Bunun içindir ki aziz ve celil olan Allah şöyle buyurdu: Rahmetim gazabımı geöti (önceledi). Onun gazabı, kötüyü irade etmesi – ki kötölük de iradeyledir – rahmeti ise iyiliöi irade etmesidir (ve iyilik de iradeyledir. Fakat O, iyiyi kendisi için (*bizâtihi*) irade ederken kötüyü ise kendisinde bulunan iyi için irade eder. Yani iyilik kendisi için elde edilirken kötölük ise arızı olarak ortaya çıkar. Tüm bunlar kaderdir ve bunda rahmete aykırı bir şey bulunmaz.¹⁹

Gazzâlî'nin belirttiöi husus, Tanrı'nın kötülüöe, sırf kötölük olsun diye doğrudan niyet etmiş olamayacağıdır. Dolayısıyla kötölük, yalnızca bir iyiliöin yan ürünü olarak meydana gelebilir veya daha büyük bir iyilik için

18 Köşeli parantez bana ait.

19 Ebû Hâmîd Muhammed el-Gazzâlî, *Al-Ma'âdu'l-Esnâ fî Şer'i Me'ânî Esmâ'i'llâhi'l-Usnâ*, ed. Fadlou A. Shehadi (Beyrut: Dâru'l-Meşri, 1971), 68.

zorunlu olması durumunda kötülüğe müsaade edilebilir. Burada vurgulanan husus, İslam filozoflarının (İbn Sînâ ve Fârâbî vd.) da 'asıl olanın iyilik olduğu' şeklindeki prensiplerinde de gözlemlenmektedir. Dolayısıyla hiçbir kötülük, kendisi için meydana getirilmemiştir. Fakat belirtelim ki bu durum 'hayrın da şerrin de Allah'tan olduğu prensibiyle çelişmez –yukarıdaki pasajda Gazzâlî'nin iradeye ilişkin vurgusunda da bu durum gözlenebilir.

Dolayısıyla bu prensibe göre kötülük, ancak daha büyük bir iyiliğe vesile olması şartıyla izin verilebilir bir hâle gelir. Bu tutum, ikinci koşul olan ağır basma şartıyla da yakından alakalıdır. İyiliğin zahmetine/acısına ağır bastığı olaylara günlük yaşamımızdan birçok örnek verebiliriz. Mesela belirli acılara katlanmaksızın olimpiyat şampiyonu olunamaz. İstenen üniversiteye girebilmek için bir sene veya daha fazla eve kapanarak ders çalışmak gerekebilir. Bunlar daha büyük bir iyiye erişmek için yapılan fedakârlıklardan yalnızca birkaçıdır.

Üçüncü olarak, bir K kötülüğüne izin verebilme hakkı, yarattıklarını koruyup kollayan ve onların iyiliğini hakkıyla gözetebilecek tek varlık olan Tanrı'ya mahsustur. Bir insanın diğer insan üzerindeki tasarrufu ile Yaratıcının insanlar üzerindeki tasarruf hakkı farklı olabilir. Belki de bizler, bir kimseyi, kendinden sonra gelecek neslin selameti için fedakârlığa zorlama hakkına sahip değilizdir –kişi ancak kendi isteğiyle fedakârlıkta bulunabilir veya kendini feda edebilir. Ancak insanın yapması hâlinde bir kötülük veya adaletsizlik olarak değerlendirilebilecek bir fiil, Tanrı'nın yapması durumunda adaletli olabilir. Zira yarattıklarını en iyi bilen ve gözetken Tanrı'nın, onlar üzerinde farklı tasarruf hakları olabilir. Bu tür durumların hangileri olduğunu belirlemek veya bunun tartışmasız bir örneğini bulmak oldukça zor olabilir –belki de mümkün değildir. Yine de Tanrı'nın yarattığı varlıklar üzerindeki tasarruf hakkının farklı olabileceğini akılda bulundurmak, kötülük problemini çözmeye yönelik yardımcı bir unsur olarak düşünülebilir.

Şimdi hayvanların acıları bağlamında bazı olası teodise girişimlerini değerlendirebiliriz.

Kartezyen Görüş ve Neo-Kartezyenizm

Descartes'ın hayvanların ruhsuz ve dolayısıyla bilinçsiz otomatlar olduğunu düşündüğü söylenir.²⁰ Bu yorumun doğru olması durumunda acı proble-

20 Ruha sahip olmayan bu varlıkların, Descartes'a göre, acı çekip çekmediği meselesi ayrı bir tartışmadır. Örneğin, bir Descartes uzmanı olan John Cottingham, Descartes'a göre hayvanların hiçbir bilinçli algıya sahip olmadığı ve onların acı çekmediği yönünde bir kanıtın olmadığını iddia eder. Ancak Descartes sıklıkla, hayvanlara bilinçsiz birer otomat muamelesi yapmakla itham edilmiştir. Tartışmamızın konusu, Descartes'ın hangi görüşü benimsediği olmadığından Kartezyen düşüncenin klasik yorumunu

mine kestirmeden bir çözüm sağlayacağında şüphe yoktur. Zira eğer Kartezyen yorum doğruysa, yani hayvanlar bilinçsizse, “Niçin Tanrı, hayvanların acı çekmesine izin veriyor?” gibi bir soru anlamını yitirecektir. Çünkü onlar acı hissetmez.

Günümüzde de hayvanların bilinç sahibi olmadığını düşünen bilim insanları mevcuttur. Bunlardan biri, beyin üzerine yaptığı çok sayıda çalışması Türkçe’ye de çevrilmiş olan nörobilimci Vilayanur S. Ramachandran’dır.²¹ O, hayvanların –bazı maymun türleri hariç– bilinç sahibi olduğu fikrini reddeder.

Bu tür bir anlayışın (Neo-Kartezyenizm) daha güncel bir versiyonu, hayvanlarda bazı bilinçli algıların varlığını kabul eder. Ancak onların acıları, bu görüşe göre, insanlarınkinden köklü bir şekilde farklıdır. Bu görüşün meşhur savunucularından biri Hristiyan düşünür C. S. Lewis’tir. Lewis’e göre hayvanlarda, insanların aksine, zaman boyunca algıların birleştiği bir benlik mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle onların artsüremli (diakronik) bir benlik algısı yoktur. Bu nedenle de geçmiş, gelecek ve şimdi arasında bağ kuramaz. Dolayısıyla “az önce acı çektim” veya “acı çekeceğim” düşüncesine sahip değildir. Bir benzetmeyle; acıya dair algılar, hayvanın gözünün önünden bir film şeridi gibi geçer. Ancak orada tüm bu film karelerini birleştiren bir yer (özne) bulunmamaktadır. Lewis’e göre bu iddia, hayvanların insanlar gibi acı çekmediğine işaret etmekte ve hayvan acılarına ilişkin problemi ortadan kaldırmaktadır.²²

Burada Lewis’e birden çok itirazda bulunulabilir. Bunlardan biri, hayvanlar üzerinde yapılan deneylere binaen onların da benlik imgelerinin bulunduğu şeklinde olabilir.²³ Fakat bu tür tartışmalı yorumlara girmeden, Lewis’in hayvanlarla ilgili iddialarını kabul ettiğimiz takdirde dahi onun argümanının başarısızlığının gösterilebileceğini düşündüğüm için bunları atlayacağım. Lewis’in gözden kaçırdığı nokta, bir acının anlık bile olsa acı olduğudur. Michael Murray’nin de belirttiği gibi, Lewis’in argümanının başarısı, acıdan ziyade sürekli bir acı bilincinin gerekliliğini gösterebilmesine bağlıdır.²⁴ Acıya dair anlık farkındalıklar, acının varlığını kabul etmek için yetersiz midir? Belki de sayısız ve sahibi belirsiz acının varlığı, daha farklı

burada tartışabiliriz. John Cottingham, “A Brute to the Brutes? Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy* 53/206 (1978), 551–559.

21 Bkz. Vilayanur S. Ramachandran - Sandra Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011); Vilayanur S. Ramachandran, *Öykücü Beyin: Bir Nöroloğun Bizi İnsan Kılanın Ne Olduğuna Dair Arayışı*, çev. Ayşe Cankız Çevik (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016).

22 C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Quebec: Samizdat University Press, 2016), 84–85.

23 James L. Gould - Carol Grant Gould, *Hayvan Zihni: Hayvanlarda Akıl Yürütme ve Problem Çözme Becerisi Üzerine*, çev. Deniz Yurtören (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2001), 174–177.

24 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 47.

bir kötülüğe işaret etmektedir. Bu sayısız acı, öznelere olmadığı için acı olmaktan çıkar mı? Öyle gözüküyor ki, anlık bile olsa hayvanların acı çektiği gerçeği, problemin bu çözüme direndiği anlamına gelir.

Diğer taraftan, varsayımsal veya bilimsel itirazlardan daha önemli bir endişe, Kartezyen yaklaşımların her türünü benimsemeyi güçleştirmektedir. Bu yaklaşımın en belirgin yönü, hayvanların acılarını önemsizleştirmesidir. Onların acılarının anlamsız, sahte, öznesiz veya önemsiz olduğuna yönelik bir iddia, hayvanlara yapılacak kötü muamelelerin önünü açma riski taşır. Onların acıları, gerçek olarak değerlendirilmeyeceğimiz kadar önemsiz; bu durum, hayvanlara yönelik şu an etik bulmadığımız (ve etik görmememiz gereken) davranışları meşru bir zemine taşıyabilecektir. Geçmişte Descartes'ı takip eden pek çok kimsenin, hayvanlar üzerinde acımasızca deneyler yaptıkları nakledilir. Hayvanların bilinçsiz olduğunu ve acı çekmediğini varsayan bu kimseler, onlar acı içinde inlerken herhangi bir empati gösterme zahmetinde bulunmamışlardır.²⁵

Bu tür etik sonuçları sebebiyle hayvanların acı çekmediği yargısında bulunmak oldukça tehlikelidir. Bilimsel ve felsefî olarak henüz bir uzlaşım yokken hayvanların acı çekmediği varsayılmamalıdır. Bu sebeple Kartezyen teodiselerin tamamını bir kenara bırakarak farklı alternatifler ekseninde “Tanrı'nın hayvan acılarına neden izin verdiği” sorusuna cevap aramaya çalışabiliriz.

Acının İçkin Değeri

Günümüz din felsefecilerinden Richard Swinburne, bilincin bizatihi değerli bir şey olduğunu ve bir varlığa bahşedilebilecek en kıymetli özelliklerden olduğunu düşünür. Bilinçli olmak, yalnızca acıları değil, sevinç, coşku ve benzeri birçok algıyı da beraberinde getirir. Eğer bilincin nedensel hiçbir işlevi olmadığını ileri süren epifenomenalist bir yaklaşım benimsemiyorsak, bilincin diğer bir getirisi de farklı davranış biçimleridir. Bilincin davranışa en temel katkısı, günümüz zihin felsefesinde de sıkça kullanılan yönelimsellik/niyetlilik (intentionality). Murray, niyetli davranışı “istek tarafından güdülenmiş ve bir amaç için gerçekleştirilen davranış” olarak tanımlar.²⁶ Bu niyetlilik sayesinde bilinçli varlık, neden olduğu davranışın gerçekten kendisine ait olup olmadığını bilir. Böylece kişinin davranışları, istemsizce gerçekleşen tepkilerden veya tiklerden ayrılır. Swinburne'e göre bu nitelikler, kendi başına iyi niteliklerdir. Kendi başına yani içkin (intrinsic) değere

25 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 117–118.

26 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 121.

sahip olmak, sahip olduğu değeri bir başka şeyden (mesela neden olduğu iyi sonuçlarından) almamaktır. Dolayısıyla kendinde iyi olan bu şeyin (bilinç) hayvanlarda olması onlar için kötü değil iyi bir şeydir. Yavrusunu seven bir canlı, bunu yaparken bilinçli bir şekilde ona olan sevgisini gösterme niyetini de taşır. Benzer şekilde yavrusu için tehlikeleri göze alan bir canlı da bunun sonucunda maruz kalabileceği acıların farkındadır ve bunları göze alarak fedakarlıkta bulunur.²⁷

Fakat burada şu sorulabilir: “Sözü geçen davranışların bilinçli bir şekilde yerine getirilmesinin iyi bir şey olduğu ortada, ama tüm bunlar acısız bir şekilde gerçekleşemez miydi?” Swinburne’ün cevabı yine benzer şekilde acının önemini vurgular. Ona göre acı olmaksızın fedakârlık gibi önemli davranışlar aynı anlamı taşımazlar. Bu çerçevede, yavrusu için kendini feda eden ceylan örneğini ele alalım. Bir yaşam kaybetmenin herhangi bir acıya veya olumsuzluğa sebep olmadığını düşündüğümüzde, bu ceylanın herhangi bir fedakarlıkta bulunduğunu söylemek oldukça zordur. Yapılacak fedakârlık acının yokluğu durumunda aynı anlamı taşımaz. Dolayısıyla, ceylanın acı çekebilmesi, onun yaptığı bazı eylemleri daha anlamlı hâle getirmektedir.²⁸

Ancak Swinburne’ün argümanına eleştiri olarak verilen cevaplardan biri şöyledir: Bizler, canlıların bilinç hâllerine sahip olduğu ve bilinçli eylemlerde bulunduğu ama acı çekmediği bir evren hayal edebiliriz. Bu ise Swinburne’ün bahsetmiş olduğu içkin ve araçsal değerlerin, acının yokluğunda elde edilemeyeceği şeklindeki iddianın sorgulanabilir oluşuna işaret eder. Niçin acının olmadığı bir evrende bilinçli yaratıkların olamayacağı açık değildir. Ayrıca söz konusu değerlerin elde edilebilmesi için acının gerekli olduğu düşünülse bile, daha düşük seviyede acılarla bu değerler elde edilemez miydi? Bu sorular Swinburne’ün açıklamalarının yeterliliğini gündeme getirmektedir. Swinburne’ün teodisesi Murray’nin ifadeleriyle “hikâyenin tamamı değildir.”²⁹

Bir Nimet Olarak Acı

Bilim insanları acının yaşamsal faydasına dikkat çekerek, onun canlılar için oldukça önemli olduğunu vurgulamışlardır. Çektiğimiz acılar aslında milyarlarca yıllık evrimin damıtılmış bilgeliğidir. Bizleri tehlikelere karşı uyarırlar. Eğer bir çocuk acı hissedemeseydi, sobaya tekrar tekrar dokunarak kendisinde gerçekleşen fiziksel değişimleri merakla izlemekle yetiniyor olabilirdi. Fakat acı çekebilen insanlar, aynı acıları tekrar yaşamamak için

27 Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, 71–75.

28 Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, 71–75.

29 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 111.

tedbir alırlar. Bir hastalığın verdiği acılar, insanları, hasta hasta ağır işler yapmaktansa acilen bir doktora gitmeye zorlar. Böylelikle acılar, hayatta kalmaya yardımcı olur. Bazen bir uyarıcı olarak “acil durum” alarmı görevi görür, bazen de harekete geçmemiz için bizi zorlar.

Bazı teolog ve filozoflar, acının bu özelliklerine vurgu yaparak acının canlılar için bir nimet olduğunu savunurlar. Acı çekmek, fiziksel kanunlara bağlı işleyen tabiatta, canlıların hayatta kalmaları ve gelişebilmeleri için gereklidir. Hindistan’da cüzzamlı hastalarla gönüllü olarak ilgilenen Phillip Yancey ve Paul Brand, acının önemini şöyle dile getirir:

Eskiden acıyı, yaratılıştaki bir kusur olarak düşünmüştüm. Tanrı’nın tek büyük hatası. Tommy Lewis bana aksini öğretti. Onun bakışından acı, paha biçilemez değer taşıyan olağanüstü bir mühendislik becerisiydi.³⁰

Bu görüşe göre, Tanrı, canlı organizmalara bu hissi bağışlayarak onların yaşama tutunabilmeleri ve uygun gelişim gösterebilmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla acıyı bir nimet olarak gören bu yaklaşım, aslında acı hissini, canlı organizmaların yaşam ve gelişimleri için zorunlu bir koşul olduğunu öne sürer. Daha büyük bir iyilik için Tanrı, daha küçük ıstıraba rıza göstermektedir.³¹

Yine de bu görüşün gerçekten acı problemini çözdüğünü düşünmek zor. Acının gündelik yaşamda ciddi bir rolünün olduğu ve gerçekten faydalı olduğu yadsınamaz. Fakat her acının gerekli olup olmadığı sorgulanabilir. Örneğin Yancey (acının nimet olduğunu savunmasına rağmen), tüm bedenini hastalığın kapladığı ve cennete gitmedikçe acıdan kurtulma ihtimali kalmamış olan bir hastayı örnek olarak verir.³² Tanrı niçin onların acısına müsamaha göstermektedir? Bir orman yangınında, yanarak can veren bir geyik, yapabilecek hiçbir şeyi olmamasına rağmen niçin acı çeker? Bu acı kendisine nasıl bir fayda sağlar? İtiraz edilebilecek diğer bir husus da acının faydalı yönleriyle alakalıdır. Bu faydaların elde edilebilmesi için böylesi büyük acılar zorunlu mudur? Tanrı bir şekilde, böylesi acılara izin vermeden de aynı davranışların gerçekleşmesini sağlayamaz mıydı? Murray’in de ifade ettiği üzere, bedenimizde haberdar olmadığımız birçok olay gerçekleşir. Hatta bedenimizde süregelen olayların çoğu bizim kontrolümüzün dışındadır. Birçok hormon salgılanır, sindirim sistemi kendi başına çalışır, kan pompalanır ve buna benzer pek çok olay biz farkında olmadan gerçekleşir. Pekâlâ, niçin hayat kurtaracak türden tehlikeden kaçınmalar veya doktora gitme isteği yalnızca yoğun

30 Paul Brand - Philip Yancey, *The Gift Nobody Wants* (New York, NY: HarperCollins, 1993), 62.

31 Philip Yancey, *Where Is God When It Hurts?* (Michigan: Zondervan, 1990), 31, 51–55.

32 Yancey, *Where Is God When It Hurts?* 32.

acılar eşliğinde gerçekleşir? Bunlar da bedenimizde farkına varmadığımız veya başka türden yoğun istekler aracılığıyla gerçekleşemez miydi?³³

Belki de benzer faydalar için daha acısız çözümler düşünülebilir. Paul Brand de hissetme yetilerini yitirmiş cüzzamlı hastalar için daha acısız uyarıcılar geliştirmeye çalışanlardan biridir. Brand, acı çekme yetisini kaybetmiş hastalar için uyarıcı cihazlar tasarlamıştır. Bu cihazlar eldivenler ve çoraplar vasıtasıyla hastanın yaralı ve hassas kısımlara uyguladığı baskıları ölçerek, tehlikeli derecede basınç uygulandığında devreye giriyordu. Zira bu hastalar fark etmeksizin hastalıklı uzuvlarını oldukça ağır işler için kullanabiliyorlardı. Brand bu deneyi ve deneyin sonuçlarını şu şekilde aktarır:

Acının 'kötü kısımlarından arındırılmış iyi kısımlarını' korumak hakkında çokça konuşmuştuk ki bu da acıtmayan bir uyarı sistemi tasarlamak anlamına geliyordu. İlk olarak işitsel bir cihaz denedik. Normal baskılarda bu cihaz uğulduyordu, biraz tehlikeli baskılar altında ise vızıldıyordu ve gerçek bir tehlike anında ise yırtıcı bir ses çıkarıyordu. Fakat ne zaman elleri yaralı bir hasta bir tornavidayı zorlayarak çevirse ve gürültülü uyarı sinyali başlasa, hasta basitçe duymazdan geliyordu ... ve tornavidayı her halükârda çeviriyordu. Yanıp sönen ışıklar da aynı nedenle başarısız oldu. 'Acı'yı yalnızca soyut bir şekilde algılayan hastalar, yapay sensörlere güvenmeleri konusunda ikna olmuyorlardı. Ya da sinyallerden sıkılıyorlar ve görmezden geliyorlardı. Bizi kendimize getiren şafağı o zaman yaşadık. Gerçekten zorlayıcı bir seviyede olmadıkça, temsili bir sistem hiçbir zaman iş görmeyecekti. Uyarılmak yetmiyordu, hastamız tepki vermeye zorlanmalıydı. LSU profesörü Tims neredeyse umudunu kaybetmiş bir şekilde bana, 'Paul, işe yaramıyor. Sinyal gerçekten acıtmadığı sürece bu uzuvları hiçbir zaman koruyamayacağız.' ... Acıya başvurmadan önce tüm alternatifleri denedik ve sonunda Tims'in haklı olduğuna karar verdik: Uyarıcı rahatsız edici olmalıydı, tıpkı acının rahatsız edici olması gibi.³⁴

Acı vermeyen uyarıların başarısız olması sonucunda Brand, rahatsız edici yöntemler geliştirmeye girişir. Bu yöntemlerden biri hastaya elektrik vererek, kendilerine zarar vermekte olduklarını fark ettiren cihazlar üretmektir. Brand ve Yancey, cüzzam hastalarının acıya duyarlı olan koltukaltlarına yerleştirilen bir mekanizma sayesinde bunu da denerler. Ancak cihazın, beklenen kaçınma işlevini yerine getirmekteki başarısızlığını şöyle aktarırlar:

Charles en özenli gönüllülerimizden biriydi ve ben onun eldivenlerindeki yapay acı sensörlerinin nasıl çalışacağını görmekte sabırsızlanıyordum.

33 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 117.

34 Brand - Yancey, *The Gift Nobody Wants*, 194.

Motorun civatalarından biri bariz bir şekilde paslanmıştı ve Charles İngiliz anahtarıyla onu gevşetmek için birçok defa girişimde bulundu. Gevşememişti. Onun İngiliz anahtarına yüklendiğini gördüm ve sonra aniden durdu. Elektrik bobinleri onu sarsmış olmalıydı... Charles kısa bir süre durumu anlamaya çalıştı, sonra koltuk altına uzandı ve bir telin bağını kopardı. Büyük İngiliz anahtarıyla civatayı gevşemeye zorladı, elini tekrar gömleğinin içine soktu ve kabloyu geri bağladı. Başarısız olduğumu o zaman anladım. Hastaların özgür seçimine izin veren her sistemin kaderi buydu.³⁵

Bu deney, acı hissinin hayati önemini çarpıcı bir biçimde vurgulamakla birlikte acı verici olmayan kaçınma uyarılarının ne derece etkili olduğunu sorgulamaktadır. Tabii acıların yerini tutabilen bir mekanizma üretmenin zorluğu, acının harekete geçirmedeki etkililiğini gözler önüne sermektedir. Acının önemine dair bu açıklamalar, çekilen acıların gündelik yaşamımızda aslında ne kadar da önemli olabileceğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ancak yine de burada akla bazı itirazlar gelmektedir. Her ne kadar bizler, tabii acının yerini tutabilecek bir mekanizma keşfedememiş olsak da bu durum, Tanrı'nın bunu yapamayacağını iddia etmek için yeterli değildir. Diğer bir itiraz ise daha önce de belirttiğimiz gibi, gerçekten her acının gerekli olup olmadığı hakkındadır. Bu itirazları şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanrı, canlıların acısız bir şekilde kendilerini koruyacak davranışlar geliştirmelerini sağlayamaz mıydı?
2. Yaşanan her acı, canlıyı koruma işlevini yerine getirmekte midir?

Acının değeri teodisesine ilişkin ikinci soruyu temel alan itirazlar, çekilen birçok acının aslında herhangi bir işlevi olmadığını göstermeyi amaçlar. Bu itiraza göre acı mekanizmasının iyi bir amaç için yani bir uyarı mekanizması oluşturmak için geliştirildiği doğru olsa da, acıdan kaçamadığımız durumlarda da bu mekanizmanın çalışıyor olması acı probleminin çözülemeyeceği anlamına gelir. Örneğin bir ava kurban giden ve canlı canlı yenilmekte olan bir hayvan, yapacak hiçbir şeyi olmasa bile niçin acı çekmeye devam eder? Steve Stewart-Williams'ın da ifade ettiği üzere:

Bu teodisenin temel sorunu, tüm acıların bir uyarı vazifesi görmemesidir. Büyük ölçüde, uyarılar işe yaramadığında bunu anlamayan bir uyarı sisteminin amaçsız yan ürünleridir. Bir orman yangınında yavaş yavaş ölen bir geyik için acının hiçbir faydası yoktur. Geyiğin acı sistemi sonuna kadar kusursuz bir biçimde çalışmaya devam eder. Acı boşunadır ve Tanrı'nın var-

35 Brand - Yancey, *The Gift Nobody Wants*, 195-196.

lığına en inandırıcı meydan okuma, bu boşuna acıdan gelir.³⁶

Her ne kadar acı, bir uyarıcı olması açısından iyi bir sistem olarak görülebilse bile, acının işleyişi her zaman iyiye hizmet etmemektedir. Yani her acı iyi bir uyarıcı değildir. Bu ise bizi diğer bir probleme götürür: Acı gibi yasalara göre işleyen bir sistem, kötü sonuçlar vermeye başladığında niçin bunlara müsaade edilmektedir? Her şeye gücü yeten Tanrı, niçin acının kötü sonuçlarını engellememekte veya bunun yerine daha acısız bir sistem yaratmamaktadır. Bu soru bizi tabiat yasalarına ilişkin diğer bir soruya yönlendirir: Tanrı, tabiat kanunlarını askıya almak pahasına acılara engel olmalı değil midir?

Tabiat Yasaları

Kötülük veya acı probleminin bazı versiyonları, Tanrı'nın niçin yasalar koyduğundan ziyade niçin her durumda bu yasaların sonuçlarına izin verdiğine odaklanır. Kadir-i Mutlak Tanrı, kötülüğün gerçekleşebileceği bir düzene imkân tanırsa dahi, bu kötülüklerin kötü sonuçlarına izin vermek zorunda değildir. Tıpkı çizgi filmlerde olduğu gibi düşmekte olan bir uçak, tam yere çakılacağı anda durabilir –Tanrı onu durdurabilir– ve tüm yolcular sağ salim kurtulabilir. Ya da bir katil, silahına davranıp tam ateş ettiği esnada silahtan çıkan kurşun –ilahi bir müdahaleyle– ateş edilen kişiye ulaşmadan buharlaşıp yok olabilir. Zalim bir diktatör soykırım emri verdiğinde, Tanrı bu emrin farklı anlaşılmasını (“evinize dağılın” veya “barış istiyoruz” gibi) sağlayabilir. Böylelikle kötü fail yine kötülük yapmış olacak ama kötülüğün istenmeyen sonuçları ortadan kalkacaktır. Bu örnekleri, ahlaki failer olmayan hayvanlara uygularsak, bir orman yangını esnasında yavru bir ceylanın yanmamasını veya acı çekmemesini sağlamak Tanrı'nın kudreti dahilindedir. Bu tür durumları gerçekleştirmek, teizmin Tanrı'sı açısından zor değildir.

Pekâlâ, neden Tanrı kötülüklerin sonuçlarını engelleyebilecekken bunlara izin vermektedir? Bu tür bir eleştiriye getirilen en temel itiraz, evrenin düzensizliğinin hem yaşanabilir bir evren hem de Tanrı'nın eseri ve varlığının da bir kanıtı olan düzen açısından problem teşkil edeceğidir. İslam geleneği açısından düşünürsek, Allah'ın, evreni bir düzen içerisinde yarattığı anlayışı, Müslüman teologlar ve felsefeciler arasında yaygındır. Örneğin, Gazzâlî, “[S]en Allah'ın sünnetinde (kanununda) asla bir değişiklik bulamazsın!”³⁷ ayetine de dayanarak, Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarında bir deği-

36 Steve Stewart-Williams, *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, çev. İbrahim Hoca (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 133.

37 Kur'an-ı Kerim, El-Feth 48/23

şiklik olmayacağını ifade etmiştir.³⁸ Bu tutum hem nizamlı bir yaratmanın hem de bu nizamdaki sürekliliğin önemine vurgu yapmaktadır. Mükemmel bir nizam, belirli yasalar çerçevesinde olur. İşleyişinde keyfi ve sürekli değişikliklere uğrayan kaotik bir evren, nizami bir evren olamaz. Oysa dinî inançların çoğu, evrendeki düzenliliğe işaret eder ve bunları Tanrı'nın bir eseri olarak över. İslami geleneğe bu düzen *sünnetullah*³⁹ (Allah'ın kanunu) veya âdetullah olarak isimlendirilmiştir.

Belirtmek gerekir ki burada savunulan nizam anlayışı, tabiat yasalarının dışında Tanrı'nın evrene hiçbir şekilde müdahalede bulunmadığı bir anlayış değildir. Gerçekleşmiş olduğu düşünülen mucizeler, evrendeki kanunları değiştirecek kadar büyük veya sürekli değildir. Peter van Inwagen'ın ifadeleriyle mucizeler, “evrenin büyük ölçekte düzensiz sayılabilmesi için oldukça küçük (eğer büyüklük ve küçüklük etkilenen madde miktarıyla ölçülürse), az sayıda ve aralıktır.”⁴⁰

Diğer taraftan, biraz önce bahsi geçtiği gibi, her an kanunlarında değişiklikler olabilen bir evrenin düzenli oluşundan söz etmek oldukça zordur. Meşhur din felsefecisi John Hick'in de belirttiği üzere böyle kaotik bir evrende, “tabiat kanunları son derece esnek olurdu; yer çekimi bazen işler bazen işlemez, bir nesne bazen sert ve katıyken bazen yumuşak olur, kaynayan su bazen sıcak bazen serin olur vd. İncelenebilecek sürekliliği olan bir dünya olmadıktan buraya bilim olamazdı.”⁴¹

Bir ihtimalle bilimsel gelişmeler açığa çıksa bile bunlar, insanın zekâ ve maharetinin eseri olamazdı. Zira insan, tabiatı gözlemleyerek oradaki düzenlilikleri keşfetmekte ve buradan yola çıkarak öngörülerde bulunmaktadır. Gelişigüzel işleyen bir evrende ise düzene ve kurallara uygun tasarımlar ortaya çıkarmak beklenmeyen bir durum olacaktır.⁴²

Kozmik düzen içerisinde varlığa gelen yüksek algı seviyesine sahip canlılar da niyetli ve algısal eylemlerini gerçekleştirmek için sebep-sonuç ilişkisine uymak zorundadırlar. Bu evrende belirli niyet ve çabalar, belirli istek ve arzuların gerçekleşmesinde önemli rol oynar. Dolayısıyla düzenli olmakla birlikte, bildiğimiz kadarıyla belirlenimci bir şekilde işlemeyen bu âlemde, canlıların her arzu ve niyetini gerçekleştiremediği durumlar müm-

38 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Saroğlu (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 438–440.

39 Bu kavramın –özellikle de Kur'an'da– yalnızca toplumların gelişimine ilişkin bir ifade olduğuna ilişkin yorumlar bulunmaktadır. Ancak ben, Kelamdaki geleneksel kullanılışı burada esas alacağım.

40 Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil* (New York: Oxford University Press, 2008), 114–115.

41 Hick, *Evil and the God of Love*, 306.

42 Hick, *Evil and the God of Love*, 306.

kündür. Her isteği yerine gelmeyen algı sahibi canlı ise bazı durumlarda tatmin olurken bazı durumlarda ise mutsuz olacak ve acı çekecektir. Ancak isteklerin gerçekleşmediği her durumda ilahi bir müdahalenin gerçekleşerek neden-sonuç ilişkilerini askıya alması ise yukarıda bahsi geçen düzenliliğin altını oyacaktır. Sürekli ilahi müdahalelerle sebep-sonuç ilişkilerinin bölündüğü bir evrenin düzenli olduğunu iddia etmek oldukça güçtür.⁴³

Bu bölümdeki argümanı şu şekilde toparlayabiliriz:

- (1) Düzenli bir evren, büyük oranda düzensizlikler ve kaos içeren bir evrenden (içkin ve arızı olarak) daha iyidir.
- (2) Üst-düzyen hissiyata sahip canlıların bulunduğu bu evrende, sünnetullah/düzen, (büyük oranda) bozulmaksızın, bu canlıların acı çekmeleri engellenemez.
- (3) Bu evrendeki acılar, evrendeki düzenliliğin yan ürünüdür.

Argümanın kritik önermesi, düzenli bir evrenin içkin olarak yani kendi başına “iyi” bir şey olduğudur. Bu önermenin doğruluğu sorgulanmaya açıktır. Burada, bu önermenin doğruluğunu ispatlamaya girişimde bulunmayacağım. Yine de belirtmeliyim ki bu öncül, tarih boyunca farklı görüşten birçok teist, deist ve panteist tarafından doğrudan kabul edilmiştir. Örneğin Spinoza’ya göre, âlemde varsayılacak herhangi bir düzensizlik, Tanrı’da bir kusur ifade edecektir. Zira ona göre düzensizlik kusurun, düzen ise mükemmelliğin göstergesidir. Aynı şekilde nizam ve gaye delilleri gibi deliller, Tanrı’nın varlığı lehine argümanlar olarak görülmüş, Tanrı’nın yokluğunu göstermeyi amaçlayan birçok ateist düşünür de evrenin zannedildiği kadar mükemmel bir düzen içerisinde işlemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla düzenin kendi başına iyi bir şey olduğunu gösterme girişiminde bulunmadan onun iyi olduğuna dair bir varsayımda bulunabiliriz.

Ayrıca evrendeki düzenlilik, yalnızca tabiat kanunlarının düzenliliği bağlamında değil, canlılığın dengesi bağlamında da düşünülebilir. Evrendeki ekolojik denge, belirli bir yaşamsal döngüyü gerekli kılmaktadır. Bu da evrendeki düzenin bir diğer sonucudur.

Bu bölümde anlatılanları kısaca özetlersek; düzenin ve tabiat kanunlarındaki sürekliliğin iyi olması, onların acı bir sonuca yol açmak üzere olduğu anlarda da niçin işlemeye devam ettiğine ilişkin bazı gerekçeler sunar. Ateşlenen bir silahtan çıkan kurşunun hedefine ulaşmadan buharlaştığı, yuvarlanan kayaların yoluna bir canlı çıkınca durduğu ve sonra yoluna devam

43 Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 113–115.

ettiği, bir volkan patlaması sonucunda önüne çıkanı eriterek ilerleyen lavların bir yerleşim yerine uğradığında şerbete dönüştüğü bir evrenin, bilimsel incelemenin konusu olmaktan uzak fantastik bir evren kurgusuna yol açacağı ortadadır. Böyle bir evren, akli melekelerimizi kullanmamız gereken bir evren değildir. Dolayısıyla kötülüklerin ortaya çıkması pahasına, tabiat kanunlarına bağlı kalan bir evren, kötülüklerin olmadığı bir evrenden daha iyi olabilir.

Tabiat yasalarındaki süreklilik, kötülük problemine karşı sıklıkla başvuru hususlarından biri olmuştur. Günümüzdeki bazı bilimsel gelişmeler de bu argümanın farklı versiyonlarının tartışılmasına önyak olmuştur. Şimdi, özellikle son yüzyıllarda oldukça tartışılan bir argümana hayvanların acıları bağlamında değinebiliriz.

Evrim

Bir önceki bölüm, evrendeki yasaların ve düzenin, acıların ortaya çıkmasına sebep olabileceği üzerineydi. Örneğin, çığ veya volkanik patlama gibi bir doğa olayının yakınında bulunan bir canlı, bu kuralların askıya alınmaması nedeniyle, söz konusu doğa olayından acı çekebilecektir. Zira tabiat kuralları, tıpkı bir çığı ya da kayayı uçurumdan yuvarlarken gösterdiği kayıtsızlıkla (*indifference*), acı çekebilen karmaşık bir organizmayı da sarp kayalıklardan aşağı yuvarlar. Bu kurallar, sonucun ne denli acı verici olup olmadığına bakmaksızın işlemeye devam eder.

Bu bölümde ise evrenin, galaksileri, gezegenleri, tabiat şekilleri, barındırdığı canlı türleriyle (vd.) birlikte bugünkü görkemli hâline belirli aşamalardan geçerek –bir tekâmül süreci içerisinde– gelmiş olmasının acıları gerekli kıldığını öne süren bir teodiseyi ele alacağım. Tanrı'nın evreni yaratırken bunu aşamalı bir biçimde yapması, bir anda yaratmasına nazaran daha iyi bir yaratma biçimiye, bu durum Tanrı'nın acılara niçin izin verdiği hususunda bize fazladan bir gerekçe sunabilir. Bu sebeple bu bölümde iki iddiada bulunacağım: Birincisi tekâmülün –aşamalı yaratmanın– daha iyi bir yaratma biçimi olabileceği, diğeri ise bunun acılar için gerekçe sağladığı.

Belirtmek gerekir ki şimdi ele alacağımız iddialar, yeni elde edilen bilimsel veriler sayesinde mümkün ve/veya desteklenebilir hâle gelmiştir. Günümüz bilimsel verileri, içinde bulunduğumuz evrenin 13,7 milyar yıl önce bir patlamayla var olmaya başladığına ve patlamanın getirdiği kaosun ardından ortaya saçılan parçacıkların birleşerek yıldızları, gezegenleri, galaksileri ve nihayetinde şu anki hâliyle evreni ortaya çıkardığına işaret etmektedir. Daha küçük ölçekte ise içinde yaşadığımız atmosferin ortaya çıkışı, yeryüzünün

şekillenmesi –kıtaların ayrılması vs.– gibi tüm bu durumlar evrendeki her şeyin aşamalı bir biçimde ortaya çıktığını göstermektedir. Her ne kadar bu veriler oldukça yeni olsa da birçok dindar düşünür ve felsefecinin yaratmaya bakış açısını değiştirmiştir. Artık birçok dindar filozof, âlemin bir anda ve tüm detaylarıyla yaratıldığı şeklindeki yaratma anlayışına kıyasla, Tanrı'nın basit kurallar aracılığıyla evrendeki tüm çeşitliliği yaratmış olmasını çok daha görkemli ve yüce bir yaratma tarzı olarak değerlendirmektedir. Örneğin günümüz din felsefecilerinden William Hasker şunları söyler:

[B]ir bütün olarak evrenin ve onun bileşeni olan sistemlerin kendilerinde var olan güç ve potansiyeli (bilkuvv ve imkansızlıkları) kullanarak geliştirdiği bir evren anlayışının iyi olduğunu iddia ediyorum. Bu yargı açıkça çağdaş bilime dayanmaktadır; yakın zamana kadar kolay kolay böyle bir yargıda bulunulamazdı, çünkü evrilen bir evrenin gerçekçi bir imkansızlık olduğunu öngörmeye yetecek kadar evrenin gelişimsel tarihi hakkında bilgimiz yoktu. (Başka yerlerde olduğu gibi burada da gerçeklik hayal gücümüzü aştı). Ama şimdi bu tarihe sahibiz – en azından ondaki içkin hayret vericiliği algılayacak kadar. Örneğin Büyük Kanyon'un (*Grand Canyon*) ihtişamı, onun sıralı katmanlarına kazınmış yüz milyonlarca yıllık jeolojik tarihin anlaşılmasıyla büyük ölçüde arttı.⁴⁴

Hasker'ın da ifade ettiği gibi evrenin gelişim tarihini anlamak, evrenin ihtişamını azaltmamakta, aksine daha da arttırmaktadır. Dünyanın ve evrenin böylesi uzun aşamalardan geçerek ortaya çıkması, ondaki ihtişamı idrak etmemizi kolaylaştırır. Ancak dünyanın ve evrenin gelişimsel tarihine ilişkin bu bilgilerimiz oldukça yakın bir zamana dayanmaktadır. Dolayısıyla bu türden bir çıkarımda bulunmanın daha öncesinde oldukça zor olduğunu Hasker da dile getirir. Bu zorluğa rağmen, yine de bu tür açıklamaların İslam geleneğinde oldukça önemli isimler tarafından –el-Fârâbî, el-Birûnî, Mevlâna, Cahız, Kınalızade Ali Efendi vd.– dile getirildiğini görmek mümkündür.⁴⁵ Örneğin, İbn Haldun'un (1332-1406) yedi yüzyıl önce kaleme aldığı şu ifadeler dikkat çekicidir:

Sonra yaratılış âlemine (âlem-i tekvin) dikkatle bakınız. Nasıl madenlerden başlamakta, sonra bitkilere, sonra da fevkalade güzel bir biçimde tedricen hayvanlara geçilmektedir. Madenler ufkunun (âleminin ve sahasının, *horizon, stage*) sonu, bitkiler âleminin ilkine bitişmektedir (*ittisal, connection*). Meselâ madenler âleminin son noktasında bulunan maddeler, bitkiler âle-

⁴⁴ Hasker, *The Triumph of God Over Evil*, 125–127.

⁴⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2018); Seda Baykal Köse, "Evrime ve Doğa Üzerine Kafa Yormuş İslam Alimleri", *Evrime Ağacı* (2017).

minin ilk basamağında yer alan otlara ve tohumuz bitkilere bitişmektedir; hurma ve asma gibi bitkiler âleminin nihayetinde bulunan nebatât, salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin ilk (ve en aşağı) basamağında bulunan canlılara bitişmekte ve salyangoz, ve sedefte sadece dokunma duyusu bulunmaktadır. Şu mükevvenat ve oluşumlar alemindeki “bitişik olma”, bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı hâline gelmek ve dönüşmek için, garip (diğer bir nüshâda, fıtrî ve tabîî) bir istidat ve kabiliyete sahip olması mânasına gelmektedir. Hayvanlar alemi genişlemiş, nevelerinin sayısı çoğalmış, nihayet yaradılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş (fikir ve *reviyye, think, reflect*) sahibi insana kadar varmıştır. (Hayvanlar âlemi) insan olma (homo sapiens) noktasına, kendisinde zeka ve idrâk toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden geçerek çıkmıştır. Ondandır (yani maymunlar âleminden) sonra insanlar âleminin ilk noktası işte bu olmuştur. (Varlık ve âlem hakkındaki) gözlemlerimizin ulaştığı nihâî nokta budur.⁴⁶

İbn Haldun’un –ve diğer birçoklarının– yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, gözlem ve çıkarım yeteneğine hayret etmemek elde değildir. Benzer pasajlara pek çok İslam düşünürü arasında rastlamak mümkündür.⁴⁷ Bu ve benzeri ifadeler, bir tür evrim anlayışını ortaya koyuyor olsun ya da olmasın, ortak bir noktada birleşmektedir: “Allah şu anki hâliyle evreni belirli aşamalardan geçirmek suretiyle yaratmıştır.”

Elbette ki klasik teizme göre Tanrı, kudreti sınırsız olandır ve dilediği gibi yaratır. O, eğer dileyseydi, evreni en ince detaylarına kadar bir anda da yaratabilirdi. Fakat eldeki veriler, O’nun evreni bir aşama ve/veya tedricilik içerecek biçimde yarattığını gösterdiğinde buna itiraz etmek çok da anlamlı olmayacaktır. Allah’ın fiillerindeki hikmete dair anlayışımız oldukça sınırlı olsa da yine de kısıtlı çabamızla bunları sorgulayıp anlamaya çalışabiliriz. Bu noktada bizim sorabileceğimiz sorulardan biri şöyledir: Bu türden aşamalı bir yaratmanın hikmeti nedir? Diğer bir ifadeyle “tekâmül içeren bir yaratma, diğerinden –bir anda yaratmadan– daha iyi midir? Bir Hristiyan olan Hasker bu soruyu kendi adına şöyle sorar: “Fakat bu (yaratma), böyle olmasını gerektirecek kadar iyi midir? Bu yolla gelişen bir evren; kilise babalarımızın yakın zamana kadar inandıkları şekilde evrenin başlıca özel-

46 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 283–284. Kalınlaştırma bana ait.

47 Bir başka örnek için bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), 57–58. Kalınlaştırma ve köşeli parantez bana ait.

liklerinin ve her bir yaşayan yaratık türünün Tanrı tarafından ayrı ayrı ve oldukları hâliyle “el işi” yaratılmalarından daha mı iyidir?”⁴⁸

Bu soruya verilen cevaplardan biri, Hasker’ın cevabı gibi, karmaşık bir evrenin basit bir düzenden çıkmasının daha görkemli olduğu şeklindedir. Aslında bu tür bir yaratma anlayışı, Darwin’in de teistik inançlarının ağır bastığı zamanlarda ona oldukça ihtişamlı görünmüş ve o, *Türlerin Kökeni* adlı kitabını şöyle bitirmişti; “Tanrı’nın birçok gücü içinde barındıracak şekilde bir veya birden fazla forma nefes bahşettiği ve böylesi bir basitlikten –bu gezegenin sabit yerçekimi kanununa göre döndüğü sırada– en güzel ve en harika sayısız formun evrilmiş olduğu ve evrilmeye devam ettiği bu hayat görüşünde yücelik vardır.”⁴⁹

Darwin her ne kadar hayatının özellikle sonlarına doğru Tanrı inancını yitirmişse de hayatının farklı dönemlerinde evrimci bir yaratma düşüncesine meyletmiş ve bu anlayıştaki yüceliği vurgulamıştır.⁵⁰ Darwin’den sonra ve özellikle günümüzde bu türden bir yaratma anlayışındaki ihtişama vurgu yapan teist düşünür ve filozofların sayısı oldukça fazladır ve gün geçtikçe artmaktadır.⁵¹

Tekâmüliyetçi bir yaratma anlayışının, doğrudan yaratmaya nazaran daha iyi olabileceği kabul edildiğinde, acı problemine farklı bir yaklaşım geliştirmek mümkün hâle gelir. Gelişmekte olan bir evrende, acı ve hayatta kalma mücadelesinin türlerin gelişimi için gerekliliği göz önünde bulundurulduğunda, acıların bu gelişime katkısı bir kez daha ortaya çıkar. Darwin’in ifadeleriyle: “Böylece, tabiatın savaşından, açlık ve ölümden, kavrayabildiğimiz en yüce nesne yani üst hayvanların oluşumu açığa çıkar.”⁵² Darwin’in burada vurguladığı nokta acıların, gelişkin hayvanların ortaya çıkışına katkısıdır. Yani acılar, evrimin bir parçasıdır. Yine bilindiği üzere evrimsel geçişin temel ilkelerinden biri, yaşam mücadelesidir. Ateist felsefeci Michael Ruse’un ifadeleriyle: “[D]oğal seçilimin hayvanlar aleminde acı ve ıstıraba sebep olması gibi, şu hâliyle insanlar aleminde de paketin bir parçası olarak kötülüğün ortaya çıkacağı konusunda Alvin Plantinga gibi Hristiyanlarla hemfikirim. Biri olmadan diğeri olmaz.”⁵³ Yani evrim varsa acılar da olacaktır.

48 Hasker, *The Triumph of God Over Evil*, 125–127. Parantez bana ait.

49 Charles Darwin, *The Origin of Species* (London: Harper Press, 2011), 564.

50 Stewart-Williams, *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, 69.

51 Murray, *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*, 180–185.

52 Darwin, *The Origin of Species*, 564.

53 Michael Ruse, “Evil and Atheistic Moral Skepticism”, *Explaining Evil: Four Views*, ed. Paul W. Franks (London: Bloomsbury Academic, 2019), 98. Vurgu bana ait.

Sonuç

Hayvanların acıları problemine ve Tanrı'nın bu acılara niçin izin vermiş olabileceğine ilişkin bazı güncel teorileri burada incelemiş olduk. Ancak tekrar hatırlatmak gerekir ki, bir savununun veya teodisenin amacı, Tanrı'nın planını ortaya çıkarmak değildir. Eğer böyle olsaydı, bu imkânsız bir çaba hâlini alırdı. O'nun bakış açısıyla olayları değerlendirmemiz ve planını anlayabilmemiz mümkün değildir. Zira bizler, oldukça kısıtlı bir perspektiften olayları değerlendiren, genellikle kendi çıkarlarını önceleyen ve genelin faydasını gözetmekten uzak varlıklarız. Olaylara bakışımızdaki sınırlar, bırakın tüm canlıların çıkarlarını, çoğu zaman kendi çıkarımıza olan şeyleri bile görmemizi engeller. Sıklıkla iyi olduğunu zannettiğimiz birçok eylemimizin sonucunda kötülük, kötü zannettiklerimizin ardında ise iyilikle karşılaşırız. Hatta bazı durumlarda olup bitenleri anlamaya ve kontrol etmeye çalışmak yerine, onları olduğu hâliyle kabul etmek bize daha iyi gelir. Belki de Doğu bilgeliğinin büyük bir kısmını oluşturan, kontrol çabasından vazgeçme ve şeyleri olduğu gibi kabul etmenin gerekliliğine ilişkin vurgunun insanlar üzerinde kayda değer bir biçimde etkileyici olması da bu yüzdendir. Söz konusu bilgeliklerin ne kadar haklı olduğu tartışmalı olsa da bunların işaret ettiği ve reddedilmesi oldukça zor olan bir şey varsa, o da yaşamımızda olup bitenlere ilişkin anlayışımızın oldukça kısıtlı olduğudur.

Tüm sınırlılıklarımıza rağmen, kötülük problemine ilişkin anlama gayretimizin tümüyle anlamdan yoksun olduğunu iddia etmek de doğru olmayacaktır. Örneğin, ahlaki yargılarımız tümüyle yanlış değildir. Sebepsiz yere bir insanı hapsedip ona işkence eden birinin yanlış bir şey yaptığını bildiğimiz gibi merhametli bir Yaratıcı'nın sebepsiz yere acılara izin vermesinin doğru olmayacağını da bilebiliriz. Dolayısıyla Tanrı'nın evrendeki kötülüklerle ilişkin tüm nedenlerini anlayamıyor oluşumuz, bunların hiçbirinin anlaşılabilir veya hakkında makul teoriler üretilemez şeyler olduğu anlamına gelmez. Elbette ki Tanrı'nın kötülüğe izin verme nedenlerinin, herhangi bir teodisenin ortaya koyduğundan çok daha farklı olması muhtemeldir. Ya da Tanrı'nın bu teodisede sunulan gerekçelerden çok daha fazlasına sahip olduğu düşünülebilir. Yine de bunları kendi sınırlılıklarımız kapsamında kendimiz için makul hâle getirme çabamız değerlidir. Zira hiçbir şekilde makulleştiremediğimiz bir inanca rasyonel bir şekilde sahip olmamız beklenemez. En azından, "Evet, Tanrı'nın bunu yapmasının arkasında bazı haklı nedenleri olabilir, bunu görebiliyorum." diyebilmemiz önemlidir. Aksi takdirde, "Bunları yapmak için Tanrı'nın hiçbir haklı gerekçesi olamaz ama yine de ona inanıyorum." demenin makul bir tarafı yoktur. Sebepsiz yere kötülükler

yaptığında şüphe olmayan bir varlığa inanmak doğru bir tutum değildir. Çünkü dini inançlar, duygulara hitap ettiği kadar akla da hitap etmelidir. Aksi halde o inanç, rasyonel bir inanç olmaktan çıkacaktır.

Bu bağlamda yukarıda sunulan gerekçeler, Tanrı'nın gerçek gerekçeleri olma iddiasında olmadığı gibi, mümkün gerekçelerin tümünü de kapsamaktadır. Tanrı, bizim bilmediğimiz pek çok nedenle acılara izin vermiş olabilir. Kimilerine göre bu gerekçeler yeterli görünebilir. Kimileri ise burada sunulan gerekçelerden bazılarını, belki de tamamını reddederek, tümüyle farklı gerekçelerle, “hayvanların acıları problemini” çözme çabası içine girebilir.

Buradaki gerekçelerin hiçbiri kendi başına acı problemine yeterli bir çözüm sunmasa bile, bir arada ele alındığında daha makul bir teodise ortaya koymaktadır. Örneğin, tabiat yasalarına bağlı olmayan bir evrende, acıların, yalnızca yaşam mücadelesindeki öneminden bahsetmek, bir anlam ifade etmeyecektir. Fakat belirli yasalar çerçevesinde işleyen bir evrende, bu yasalara bağlı olarak bazı sınırlılıkların olması muhtemeldir. Örneğin bu kanunlara bağlı olarak gerçekleşen bir tabiat olayında, civarda bulunan bir canlının acı çekmesi muhtemel bir hâle gelir. Zira bu yasalar, orada acı çekebilen bir canlının olup olmamasına bakmaksızın her zamanki kayıtsızlıkla işlemeye devam edecektir. Üstelik eğer evrim teorisi doğruysa, yalnızca evren değil, canlıların gelişimi ve değişimi de belirli yasalara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Böylelikle evrene dair kısıtlılıklar daha da artmış olur.

Son olarak evrendeki kötülükler meselesinin yalnızca teistleri ilgilendirmediğine dikkat çekmeliyim. Teodise, yalnızca bir teistin, Tanrı'yı haklı gösterme çabası değildir. Zira hem teist hem de teist olmayan pek çok kimse, evrende iyiliğin hâkim olduğuna inanır ya da inanmak ister. Kimileri bunu mistik öğretilerde arar, kimileri iç huzurunu bulmak için kendini 'evrendeki akışa' (o her neyse) teslim ederek bunu yapar. Yine de hayat, David Benatar'ın *Keşke Hiç Olmasaydık* isimli kitabında iddia ettiği gibi gerçekten de “keşke hiç var olmasaydık” diyebileceğimiz kadar kötü değildir –en azından büyük çoğunluğumuz için. Hemen her canlı, kısa süreli de olsa var olduğu için mutluluk duyar.⁵⁴ Bu sebeptendir ki ölümü arzulayan pek az kişi bulunur. Kimileri bunu, aslında hayattan mutlu olduğumuz için değil, evrimsel olarak hayatımızı sürdürmeye ve ölümden kaçmaya programlandığımız şekilde yorumlasa bile gerçekten böyle olup olmadığı meselesini okuyucunun takdirine bırakmak en iyisidir. Kısaca evrenin yaşamı arzu edemeyecek kadar acı barındırdığı iddiası sadece teistlerin sorunu olmadığı gibi, Tanrı'ya inansın ya da inanmasın, var olmanın iyiliği meselesi herkesi ilgilendiren bir mevzudur.

54 David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*, çev. Cansu Özge Özmen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018).

Öz

Kötülük meselesi, din felsefesi ve kelam bağlamında en sık tartışılan problemlerden biridir. Kötülük problemine karşı geliştirilen argümanlar, genellikle insanın özgürlüğü, öte-yaşam, ahlaki gelişim gibi insana ait görülen pek çok unsura başvurur. Ancak bunlar, yalnızca insanların acılarının, Tanrı'nın var olduğu önermesiyle çelişmediğini gösterme girişimleridir. Diğer taraftan evrendeki tüm acılar, insanlarla sınırlı değildir. Herhangi bir özgür irade veya ahlaki sorumluluk taşımadığı düşünülen hayvanlar da insanlık tarihinden çok daha eski zamanlardan beri acı çekmektedirler. Pekâlâ, Tanrı bu canlıların acı çekmesine niçin rıza göstermektedir? Tanrı'nın bu acılara neden izin verdiğine dair makul açıklamalar yapılabilir mi? Bu çalışmada ben, hayvanların acılarına yönelik bir teodisenin mümkün olduğunu göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken de evrende bulunan bilinç, düzenlilik, evrenin aşamalı gelişimi ve evrim gibi bazı özelliklerden yola çıkacağım ve bu özelliklerin, evrendeki acıları kaçınılmaz hale getirebileceğini öne süreceğim. Acılara neden olan bu özelliklerin niçin evrende bulunduğu sorusuna gelince, onların varlığının yokluğundan daha iyi olduğunu öne süreceğim. Dolayısıyla bu iyi özelliklerin elde edilmesi, evrende canlıların deneyimlemiş olduğu birtakım acıları da anlaşılır kılabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Teizm, Teodise, Kötülük, Hayvanların Acıları.

Abstract

The Problem of Animal Suffering

The problem of evil is one of the most discussed issues in the philosophy of religion and theology. The arguments developed against the problem of evil generally refer to the issues regarding humankind, such as human freedom, after-life, and moral development. But these are only attempts to show that human suffering does not contradict the premise that God exists. On the other hand, all the suffering in the universe is not limited to humans. Animals that are thought to have no free will or moral responsibility have also suffered from much earlier than human history. So why does God consent to these creatures to suffer? Could plausible explanations be given as to why God allows this suffering? In this work I will discuss the possibility of a theodicy for animal suffering. In doing so, I will start from some features of the universe and living things and claim that these features can make suffering in the universe inevitable. While doing this, I will start from some features in the universe such as consciousness, regularity, gradual development of the universe and evolution, and I will argue that these features can make suffering in the universe inevitable. As to the question of why these features that cause suffering are present in the universe, I would argue that their presence is better than their absence. Therefore, the acquisition of these good features can also make some sufferings experienced by living things in the universe understandable.

Keywords: Philosophy of Religion, Theism, Theodicy, Evil, Animal Suffering.

Kaynakça

- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Benatar, David. *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*. çev. Cansu Özge Özmen. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Brand, Paul - Yancey, Philip. *The Gift Nobody Wants*. New York, NY: HarperCollins, 1993.
- Charlesworth, Brian ve Deborah. *Evrim: Çok Kısa Bir Başlangıç*. çev. Cenk Özdağ. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2020.
- Cottingham, John. "A Brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals". *Philosophy* 53/206 (1978), 551–559.
- Darwin, Charles. *The Life and Letters of Charles Darwin*. ed. Francis Darwin. London: Dodo Press, 2008.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species*. London: Harper Press, 2011.
- Dawkins, Marian Stamp. *Hayvanların Sessiz Dünyası*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2002.
- Dougherty, Trent. *The Problem of Animal Pain: A Theodicy for All Creatures Great and Small*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Draper, Paul. "Darwin's Argument from Evil". *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion*. ed. Yujin Nagasawa. 49–70. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Al-Mağşadu'l-Esnâ fî Şerhi Me'ânî Esmâ'illâhi'l-Ḥusnâ*. ed. Fadlou A. Shehadi. Beyrut: Dârü'l-Meşriḳ, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfutu'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.
- Gould, James L. - Gould, Carol Grant. *Hayvan Zihni: Hayvanlarda Akıl Yürütme ve Problem Çözme Becerisi Üzerine*. çev. Deniz Yurtören. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2001.
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Mârifetnâme*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Hasker, William. *The Triumph of God Over Evil*. Illinois: InterVarsity Press, 2008.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Hume, David. "Dialogues Concerning Religion". *Dialogues Concerning Religion and Other Writings*. ed. Dorothy Coleman. 1–89. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Inwagen, Peter Van. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. Quebec: Samizdat University Press, 2016.
- Lewis, David. "Evil for Freedom's Sake?" *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 149–172.
- Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence". *Mind* 64/254 (1955).
- Murray, Michael J. *Nature, Red in Tooth & Claw: Theism and the Problem of Suffering*. New York: Oxford University Press, 2008.

- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Clarendon Press, 1974.
- Ramachandran, Vilayanur S. *Öykücü Beyin: Bir Nöroloğun Bizi İnsan Kılanın Ne Olduğuna Dair Arayışı*. çev. Ayşe Cankız Çevik. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Ramachandran, Vilayanur S. - Blakeslee, Sandra. *Beyindeki Hayaletler*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Ruse, Michael. "Evil and Atheistic Moral Skepticism". *Explaining Evil: Four Views*. ed. Paul W. Franks. 83–104. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Seda Baykal Köse. "Evrim ve Doğa Üzerine Kafa Yormuş İslam Alimleri". *EvrimAğacı*. 2017. Erişim 09 Ağustos 2019. <https://evrimagaci.org/evrim-ve-doga-uzerine-kafa-yormus-islam-alimleri-451>
- Stewart-Williams, Steve. *Darwin, Tanrı ve Yaşamın Anlamı*. çev. İbrahim Hoca. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press, <<https://doi.org/10.1215/00318108-110-1-120> 1998
- Tooley, Michael. "The Problem of Evil". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2015. Erişim 15 Eylül 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/>
- Yancey, Philip. *Where Is God When It Hurst?* Michigan: Zondervan, 1990.