

PROBLEMATİK OLARAK TANRI'NIN SIFATLARINA BÜTÜNCÜL BAKIŞ

A Holistic Approach to the Attributes of God as a Problematic Issue

HASAN PEKER

YRD. DOÇ. DR., ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, FELSEFE VE DİN
BİLİMLERİ BÖLÜMÜ,

hasanpeker02@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
07 Aralık / December 2017

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf/Cite as
Peker, Hasan. "Problematic Olarak Tanrı'nın Sıfatlarına Bütüncül Bakış- A Holistic Approach to the Attributes of God as a Problematic Issue". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık / December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Özet

Tanrı'nın sıfatları üzerinden Tanrı'ya dair iç çelişki içeren bir takım problemleri sorular vardır. Bu türden soruları aşmaya yönelik bir çözüm önerisi olarak ileri sürülen sıfatlara "bütüncül bakmak" gerektiği görüşü ile bunun tam aksi istikamette, "kötülük problemi" örneğinde sıfatları bir arada ve aynı kuvvette savunmanın mümkün olamayacağı görüşünün yol açtığı ikilemler durum çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Her iki görüşü mukayeseli olarak ele alıp incelemeyi ve bu noktada "bütüncül bakış"ın konumunu belirlemeyi amaçladık. Değerlendirmemiz, ilgili konuda bütüncül yaklaşımın makul ve kaçınılmaz, karşı görüşün ise sorunlu ve ziyadesiyle tartışmaya açık olduğu yönündedir. Ayrıca dini bir meseleye bütüncül bakmanın, "din"e bütüncül bakmaktan ayrı düşünülemediğine, konuyu açıklığa kavuşturma noktasında bu bakış açısının gerekli ve etkili olduğuna dikkat çekiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İlahi Sıfatlar, Paradoks, Kötülük Problemi, Bütüncül Bakış.

Abstract

There are some problematic questions related to the attributes of God that are internally conflicted. There are two different approaches to solve this problem. On the one hand holistic overview claims that divine attributes should be considered all together and on the other hand "the problem of evil" claims that divine attributes cannot be defended together and with the same strength. So this dilemma between holistic overview and problem of evil is the topic of our work. We aimed to evaluate both views in a comparative way and on this point determine the real position of "holistic overview". Our assessment is that, holistic overview is reasonable and inevitable in related case and the opposing argument is problematic and extremely questionable. Furthermore, we point out that holistic view to a religious matter cannot be thought apart from examining the "religion" in a holistic way and this view is necessary and effective in order to clarify the topic.

Keywords: God, Divine Attributes, Paradox, The Problem of Evil, Holistic Approach.

Giriş

“Tanrı'nın varlığı kadar besbelli hangi hakikat olabilir ki?”¹ “hiç kimsenin en azından sağduyusu olan hiç kimsenin böylesine kesin ve doğruluğu kendinden belli bir hakikate karşı hiçbir zaman ciddi bir şüphe beslemediğine eminim.”² diyen David Hume, “sorun[un] Tanrı'nın varlığına değil, doğasına ilişkin”³ olduğunu; “sıfatları, buyrukları, tasarıları üstüne karanlık soruların ortaya çık[tığını]”⁴ dile getirir. Lakin Tanrı'nın varlığı ve varlığının ispat konusunda lehte ve aleyhte ileri sürülen akli delillere dair müktesebat, bize, O'nun varlığının felsefe ve ila-

¹ Hume, David, *Din Üstüne*, Çeviren: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 85.

² Hume, *Din Üstüne*, s. 98.

³ Hume, *Din Üstüne*, ss. 98, 85.

⁴ Hume, *Din Üstüne*, s. 85.

hiyatın en merkezi problem alanını oluşturduğunu⁵ görme imkânını verir. Bununla beraber Tanrı'nın sıfatları konusunun Hume'un da işaret ettiği gibi gerçekten ciddi problem alanı teşkil ettiğini teslim etmek gerektir.⁶ Gerçi O'nun "varlığı", aynı zamanda O'nun sıfatlarından birini temsil ettiğinden⁷ ister Tanrının varlığı hakkında konuşmak olsun ister Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak olsun mesele, dün olduğu gibi, bugün de her hâlükârda önemini korumaktadır.

Çalışmamızda, Tanrı'ya dair tasavvurların Tanrı olması hasebiyle gerektirdiği tüm sıfatları göz önünde bulundurma, onları bir arada düşünme durumunda iç çelişkilere mahal vermeyeceği düşüncesi ile bu görüşün tam aksine, "kötülük problemi"nde öne sürüldüğü üzere, Tanrı'nın "kudret", "bilgi", "iyilik" ve "irade"si gibi sıfatlarının asla bir arada ve aynı kuvvette düşünülemez, bunun problem arz edeceği düşüncesi gibi iki mütenakız yaklaşıma yahut teze dikkat çekmeyi ve karşılıklı ele alıp değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

Konu başlığında yer vermiş olduğumuz bazı kavramlara ve başlığın kendisine dair şu açıklamaları not düşmekte yarar vardır: "Daha özel anlamları"⁸ olan "problematik" teriminden kastımız, "probleme yönelen," problemi öne çıkaran düşüncedir. Altını çizdiğimiz meseleye dair çözüm eksenli düşünce ve değerlendirmelerimiz olsa bile, "problem çözümü düşünce"¹⁰ anlamında iddialı bir manayı temkinle karşılamayı yeğliyoruz. "Bütüncül bakış" ifadesini ise bir "meselenin bütünden bağımsız olarak anlaşılamayacağını,"¹¹ ya da yeterince anlaşılamayacağını, hatta yanlış anlaşılabilirliğini, bu sebeple meseleyi, parçası olduğu veya ilgili bulunduğu alanı da gözeterek "bir bütün olarak ele alan"¹² yaklaşım/yöntem anlamında kullanmaktayız.

Çalışmamız için seçtiğimiz başlıkta yer alan "Problematik Olarak Tanrı'nın Sıfatlarına Bütüncül Bakış" ifadesiyle Tanrı'nın sıfatlarına yaklaşım tarzı olarak "bütüncül bakışın problematiği"ni kastediyor, bu usulün,

⁵ bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, ss. 9, 14; Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya, 2010, ss. 36-37; Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, 5. Baskı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 11.

⁶ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

⁷ Gölcük, Şerafeddin vd., *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, s. 182; Topaloğlu, Bekir vd., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı., İsam Yay., Ankara, 2010, s. 339.

⁸ bkz. Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayınları., İstanbul, 2013, ss. 1300-1301.

⁹ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 9,

¹⁰ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 15.

¹¹ *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü -Sosyal Bilimler-*, Komisyon, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2011, s. 209.

¹² *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, s. 209.

varsa problem yanına dikkat çekmek, bu çerçevede kalarak ilgili değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

Şu bir gerçektir ki insanların Tanrı hakkında konuşurlarken kimi zaman saçmaladıklarını -mantıki anlamda- görmek¹³ mümkündür. Bu, felsefi derinliği olmayan, oldukça sathi düşüncelerin bir yansıması şeklinde olabilirken, “sınırlı bir düşünce ve dil imkânına sahip olan insanların Tanrı hakkında konuşurlarken ne kadar zorlandıkları”¹⁴ ile ilgili bir durum olarak da kendini gösterebilir. Felsefi değeri açısından bakıldığında esaslı olan ve Tanrı hakkında konuşmanın, farklı açılardan da olsa -özellikle analitik ve linguistik felsefe akımlarında olmak üzere- modern felsefede ciddi bir tartışma konusu olmaya devam ediyor olmasını¹⁵ anlamamızı sağlayacak olan daha çok bu ikinci durumdur. Ancak biz, Tanrı’ya dair tasavvur oluşturma noktasında olmazsa olmaz nitelikte rolü bulunan, çalışmamızın da zeminini oluşturan sıfatlar meselesinde, öncelikle konuyla alakalı olup lakin konunun ehemmiyetine eşdeğer bir içerik taşımadığını söyleyebileceğimiz soru/yakaşım örneklerine, belki daha doğru bir ifadeyle ilgili örneklerin bu yüzüne yukarıda işaret ettiğimiz ilk tezi eksene alarak yer verecek, ardından yine yukarıda bir tür karşı tez olarak görüp dile getirdiğimiz yaklaşımı ele alacak ve ilgili değerlendirmelerde bulunacağız.

Absürt Sorular, İç Çelişki ve Bütüncül Bakış

Tanrı’nın “*her şeye kadir olduğu*” hükmü vahiy dini olan İslâm’ın kutsal kitabında vurgulanır. (Kur’ân-ı Kerîm, 3/26; 6/17; 16/77; 24/45; 30/50; 46/33). Tanrı’ya dair tasavvuru temsilde önemli yeri olan bu sıfat, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında da benzer ifadelerle yer alır (Eski Antlaşma, Tekvin-17; Yeni Antlaşma, Vahiy-11).¹⁶ M. Aydın’ın ifadesiyle, “buradaki “her şey” ifadesini sağduyu seviyesinde anlamak”¹⁷ ve Tanrı’nın “kudret sıfatı[nın] öteki sıfatlar[ın]dan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra ettiklerini”¹⁸ göz önünde bulundurmak gerekecektir. Değilse sathi, diğer bir ifadeyle derinliksiz, “İbn Hazm’ın ‘deli sualleri’ dediği”¹⁹ türden sorular ve gayri ciddi problemlerle uğraşma durumunda kalınacaktır. Mesela, “el-Hayy/hayat sahibi, diri (Kur’ân-ı Kerîm, 25/58;

¹³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

¹⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

¹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

¹⁶ *Kutsal Kitap -Eski ve Yeni Antlaşma* (Tevrat, Zebur, İncil)-, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2016.

¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

¹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

¹⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 116, 125.

20/111; 3/2)”, “el-Baki/varlık ve diriliği nihayetsiz (Kur’ân-ı Kerîm, 55/26-27)”²⁰ olan Tanrı için, “Acaba Tanrı, *istese de*, ölebilir mi?”²¹ “el- Vahid/ikincisi, eşi, benzeri yok iken (Kur’ân-ı Kerîm, 39/4; 112/1-4)”²² ayrıca ‘yaratılmış değilken’ -ki yaratılmış olan zaten Tanrı olamaz- “Tanrı, kendisi gibi olan başka bir Tanrı yaratabilir mi?”²³ sorularını sormak ne derece anlamlı olacaktır? Yine “Tanrı, kaldıramayacağı kadar ağır bir taş yaratabilir mi?”²⁴ Hakeza Tanrı “zıtları birleştirebilir mi?”²⁵ türünden daha nice soruların, “el-Hakim/hikmet sahibi” sıfatıyla değerlendirilmeye alındığında, her işi bir amaca yönelik olan (Kur’ân-ı Kerîm, 44/39)²⁶, hikmetsiz iş yapmayan,²⁷ ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri yaratmayan (Kur’ân-ı Kerîm, 21/16)²⁸ Tanrı için dile getirilmelerinin gerçekten yersiz oldukları görülebilecektir. Ayrıca Tanrı’nın kudretini sınamaya kalkışanların gözden kaçırdıkları bir husus vardır ki o da kudretin, ”zıtların birleşmesine taalluk etme[diğidir;] mantıken muhal olanı ortaya koymak bir kudret işi değildir.”²⁹ Bu sebeple örneğin, “Eğer Tanrı güçlü ise, niçin iki şıktan birini seçiyor da her ikisini birden yaratmıyor?”³⁰ diye sorulamaz. Bu, daha önce de ifade ettiğimiz, İbn Hazm’ın nitelediği türden bir soru olacaktır. Tanrı’nın, kudret sahibi olduğu “gerek naklen gerek aklen sabittir.”³¹ Ancak birisinin hem zeki, hem de geri zekâlı olarak yaratılması bir kudret işi değildir.³² Bu türden sorularda, fiilin mümkün olup olmadığı üzerinde durmaktan çok daha önemli olan, böyle bir sorunun, hatta soruya konu edilen fiilin bile ne kadar anlamsız olduğunun görülebilmesidir.³³ Bu yönde sorgulamaları ısrarla sürdürmenin bir manasının olmayacağını düşündüğümüz bu noktada, tabii ve safça bir meraktan kaynaklanan soru ve sorgulamaları³⁴ dışarıda tutarak şunu söylemeyi yerinde buluyoruz:

Tanrı konusu, takıntı halini almış sübjektif tutumların tezahür alanı de-

²⁰ Karagöz, İsmail, *Esmâ-i Hüsnâ -Ayet ve Hadislerin Işığında Allah’ın İsim ve Sıfatları-*, 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, ss. 123-124, 129-130.

²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

²² Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 107-113.

²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

²⁴ Alpyağıl, Recep (Derleyen), *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, c: II, s. 631-640.

²⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

²⁶ Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 244.

²⁷ Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 244.

²⁸ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116; bkz. Alpyağıl, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle*, c: II, s. 631- 640.

²⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116; bkz. Alpyağıl, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle*, c: II, s. 641- 643.

³⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 125.

³¹ Gölcük vd., *Kelâm*, s. 202.

³² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 125.

³³ Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 174.

³⁴ bkz. Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, ss. 198-198.

ğildir. Benzer örneklerini verdiğimiz bu türden düşünce ve tutumlar, bireyin yaşantısında farklı şekillerde ortaya çıkan obsesif semptomların,³⁵ dini “inanç ve düşünce”³⁶ planında tezahür eden, çoğunlukla dini konularda yanlış bilgilenme ya da bilgi eksikliğinden,³⁷ bir parça kıt düşünceden kaynaklanan yansımaları olarak görülebilir mi? diye sormak olasıdır. İki zıt durum arasında döngüsel bir açmaz öne sürmeye teşne kişilerin bu durumlarının, kendilerini “kısır bir döngü içine gir[diren obsesif]”³⁸ bir belirti olup olmadığı yönünde olası soruyu yineliyor, bu yönde, felsefede örneğini görebildiğimiz psikolojik yöntem³⁹ dayalı tespit ve değerlendirmeleri ilgisine bırakarak açıklamamıza devam etmek istiyoruz: Tanrı konusu, çocuk olsun, yetişkin olsun bazı kimselerin yaptığı gibi, günlük konuşma dilinde örneğin,* “irelkücös nednisret kemelyös” gibi çocukça eğlence ve fantezilerin tezahür alanı da değildir. Ciddiyet, anlamlılık ve tutarlılık gerektirir. Dikkat çekici, albenili iki kapağın olması, abuk sabuk yazıların yer aldığı ya da hepten boş sahifeleri, bir bütün olarak bir arada tutmaya yarasa da o bütünün kitap sayılması için yeterli gelmeyecektir. Hakeza “anlamsız ve çelişkili bir cümle kurup başına Tanrı kelimesi getirmekle cümle anlam kazanma[yacaktır].”⁴⁰ Bu sebeple ilgili soruların ciddiyet taşıyor olmasının yanı sıra *yeterli sahih* bilgiye dayanıyor olması ve ikilemli durumu işaret ederken kendi kendini nakzedenden türden “iç çelişki” barındırmıyor olması önem arz etmektedir.

M. Aydın'ın “birlikte fonksiyon icra ettiklerinden” Tanrı'nın sıfatlarını, ayrı olarak değil, bir arada düşünmek gerektiği yönündeki “bütüncül” bakış önerisi, örneklerini verdiğimiz türden soruları aşmak için bir çözüm yolu olarak görülmektedir ki öyledir de. Ancak tam da buradan hareketle yani Tanrı'nın sıfatlarını bir arada düşünmenin başka problem alanlarına kapı araladığı yönünde yaklaşım ve değerlendirmeler de söz konusudur. Me-seleye bir de bu açıdan bakmak icap edecektir. Yukarıda yer verdiğimiz örnek soruların çocukça temrinler oldukları yönünde, yüzeyselliklerine ve iç çelişkilerine vurgu yaparak taşıdıkları değere dikkat çekmeye çalıştık. Ancak öne çıkarmaya çalıştıkları güçlükler açısından değerlendirmeye ve bir

³⁵ Koç, Bozkurt, “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 10 (Kış 2002), s. 144.

³⁶ Koç, B., “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, s. 141.

³⁷ Koç, B., “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, s. 143.

³⁸ Erkuş, Adnan, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, Doruk Yayınları, 2. Baskı, Ankara, s. 132.

³⁹ bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 23. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 325.

* Lütfen sözcükleri tersinden okuyunuz!

⁴⁰ Aydın(Akt.), *Din Felsefesi*, s. 116.

de bu yüzüyle -farklı örnekler üzerinden- problematik değerlerini görme-ye çalışabiliriz.

Paradoks(/Dilemma)lar, Kötülük Problemi ve Bütüncül Bakış

Tanrı'nın "sıfatlar[ın]dan bahsedince onların "korelat"ından da bahsetmek gerek[ecektir]"⁴¹ ki bu durumda, sıfatlar bizi Tanrı-âlem (/insan) ilişkisi problemlerine götür[ecektir].⁴² Bu noktada, birbirinden farklı felsefi görüşlerin varlığına göndermede bulunmak sadedinde özce şu kadarını söyleyebiliriz: "Deizm, sıfatları âtil duruma uğrattıyor; panteizm kaldırıyor; pan-enteizm ise onları buduyor, sınırlıyor; agnostisizm "gelin konuşmayalım bu konuyu" derken, ateizm hepsinin üstüne sünger çekiyor."⁴³ Klasik teizmin ise tüm bu felsefi görüşlere itirazının olduğunu⁴⁴ görüyoruz.

Düşünce tarihine bakıldığında, Tanrı'ya yönelik tasavvurların ya insan kaynaklı/felsefi ya da -herkesçe kabul görsün görmesin- vahiy kaynaklı/dinî temellerinden söz edilebileceği görülebilir. Bu noktada, din ile felsefenin bir birleriyle münasebetlerine bakıldığında, kimi zaman dini eğilimin felsefeye baskın çıktığı⁴⁵ kimi zaman dini olana felsefi bir coşkunun katkı verdiği⁴⁶ durumların yanında, aralarında herhangi bir ilişkiye varlık tanımayan eğilimlerin boy gösterdiği durumlar da görülür. Tanrı'ya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde de bu böyledir. "Dinle felsefe arasında hiçbir zaman [bütünüyle] görüş birliği olmadığı; dinin felsefenin, felsefenin de dinin bazı sıfatlarını kabul etmeye yanaşma[dığı]"⁴⁷ açıktır. Buna rağmen, kimi düşünürlerin Tanrı ile "en yüksek derecede kemale sahip"⁴⁸, dolayısıyla "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir varlık"⁴⁹ fikrini kastettikleri ve "Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu inancı ve fikri[nin], tektanrıci dinlerin [de] ilk prensibi durumunda"⁵⁰ olduğu görülebilir. Böyle bir varlık fikrine, yani Tanrı'nın "göğün ve yerin yaratıcısı diye en yüce"⁵¹ ve "sonsuz üstün olduğu"⁵² yönündeki 'tasarı/tasavvurlar'a, kısacası O'nun

⁴¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90.

⁴² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90; Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 17.

⁴³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

⁴⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

⁴⁵ Hume, *Din Üstüne*, s. 98.

⁴⁶ Hume, *Din Üstüne*, ss. 62-63.

⁴⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90.

⁴⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 23.

⁴⁹ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 22.

⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 22, 116.

⁵¹ Hume, *Din Üstüne*, s. 36.

⁵² Hume, *Din Üstüne*, s. 46.

“en mükemmel” olduğu tezine itirazı⁵³ içeren, “kötülük problemi”⁵⁴ örneğine yer vererek meseleyi daha bir öne çıkarabiliriz.

Hume’un Philo’ya nispetle onun da Epikourus’u işaretle ifade ettiği, düşünürler kadar diğer insanları da yakından ilgilendiren meşhur problem şöyledir:

-Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

Öyleyse O, güçsüzdür.

-Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?

Öyleyse O, iyi niyetli değildir.

-“Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da varoldu?”⁵⁵

Bu problem, bize “kısaca şunu hatırlatmaktadır: Tanrı’nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarını [bir arada ve] aynı kuvvetle savunamazsınız. Bunu savunan her teist sistem, büyük bir çelişki içindedir.”⁵⁶ Bu durumda, sözü edilen bu niteliklere sahip olmayan, daha genel bir ifadeyle, “en mükemmel” olmayan bir Tanrı tasavvuru, vahyi din(ler)in kabul edebileceği bir Tanrı olamayacağına göre,⁵⁷ ortaya çok çetin, insanın özgürlüğüyle de ilintili olarak “çelişki ile gerçeklik iddiası”⁵⁸ anlamında paradoksal bir durum çıkmakta olduğu düşünülebilir mi?⁵⁹ Halbuki biz yukarıda, aksine iç çelişki taşımakta olan soruları aşmak için “bütüncül bakış” önerisine yer vermiştik. Burada ise tam aksine, bütüncül bakış durumunda, bir çelişkiden hatta çelişkinin kaçınılmazlığından söz edilmektedir. O halde durumu nasıl değerlendirmek gerekecektir?

Hume’un yer verdiği diyaloglarda sözü edilen formülasyona atfen “böylesine açık, böylesine kesin olan bu akıl yürütmenin sağlamlığını hiçbir şey sarsamaz”⁶⁰ diyen Philo’ya yönelik muhatabı Cleanthes’in şöyle bir değerlendirmesi vardır: “...şüphe ve itirazlar ortaya atma işi, size pek çok yakıyıyor (...) sağduyu ve aklın tümüyle size karşı olduğunu ve yaptığınız zekâ oyunlarının bizi şaşırtabileceğini, ama hiçbir zaman inandıramayacağını pekala biliyor olmanız gerek.”⁶¹ Bu ifadeler, konuya ve ilgili yaklaşımlara dikkatle yönelme gereğini duyurmaktadır. Ortada gerçekten aşılamaz güç-

⁵³ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 27-31.

⁵⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 168.

⁵⁵ Hume, *Din Üstüne*, s. 169; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 234.

⁵⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120.

⁵⁷ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 125.

⁵⁸ Hacımebioğlu, İsmail Latif (Akt.), “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, *Kayı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Bursa, 2006, (7), s. 106.

⁵⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 126.

⁶⁰ Hume, *Din Üstüne*, ss. 168-169.

⁶¹ Hume, *Din Üstüne*, s. 145.

lükte bir problem ya da paradoks var mıdır? Yoksa ne kadar dikkat çekici ve şaşırtıcı da olsa yine de çözümsüz olmayan bir durum mu söz konusudur?

Nedir paradoks? Paradoksa dair yapılan nitelermeler her örnekte hep yerli yerinde midirler? Örneğin “mantıksal doğruluk değeri esas alındığında aynı anda *açıkça* ispatlandığında çürütülen, çürütüldüğünde ispatlanan ifadeler”⁶² cümlesinde yer alan “açıkça” nitelmesi, aynı şekilde “neredeyse *tüketilemez* paradokslardan...”⁶³ diye başlayan ve en başta “yalancı paradoks” olmak üzere diğer bir takım paradoks türlerinin sıralandığı cümlede yer alan “tüketilemez” nitelmesi yerli yerinde nitelermeler midir? Kısacası, her paradoks diye öne sürülen gerçekte bir paradoks mudur ve gerçekten tüketilemez mi? Kötülük probleminin formülasyonu mahiyetinde olan ifadelerin bu açıdan konumu nedir? Olgusal bir dayanağı ve değeri var mıdır? Yoksa salt kurgusal mıdır? Eğer ki kurgusal ise değeri nedir? Bilindiği üzere, doğruluğun çoğunlukla ya olgusal ya da mantıksal bir zemini yoklanır.⁶⁴ “Felsefi açıdan çözümlenemezse, mantığın esas aldığı temellere dönük bir tehdit olarak algılan[an]”⁶⁵ paradoksun ya da paradoksal durumun, bu yer verdiğimiz örnekte yansıması var mıdır? Ve ne yöndedir? Ayrıca bu meselenin, din için bir tehdit algısına yol açtığı düşünülebilir mi?

Paradoksal yapıyla ya da görünümlü ifadeler karşısında takınılan üç tutumdan söz edilebilir: Anlamsız oldukları, anlamlı olsalar dahi doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edilemeyeceği iddiası ve bir de onların yanlışlıklarını ortaya koyma teşebbüsü.⁶⁶ Biz aşağıda yer vereceğimiz örnekler üzerinde dururken bu üç yaklaşımı da nazar-ı itibara almaya çalışacağız. Evvela paradoksal ifadelerin olgusal ya da kurgusal niteliklerine dair değerlendirmeye sadedinde bir iki örneğe yer verip ardından kötülük problemi konulu örneği ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

- Herhangi bir dilde, o dili bilmediğini söyleyen, örneğin “*Ben Türkçe konuşmasını bilmiyorum*” sözünü Türkçe olarak dile getiren birisi için paradoksal bir durumdan söz edilebilir mi? Elbette hayır. İlk etapta dikkat çekici gelebilecek bu cümle, bir paradoks görüntüsü veriyor olsa da bir paradoks değildir. Zira bir lisanı biliyor olmak, o lisanı bilmediğini aynı lisanla söyleme imkânı veren tek bir cümle kurmak ile tahakkuk etmez.

⁶² Hacinebioğlu, “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, s. 106.

⁶³ Hacinebioğlu, “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, s. 106.

⁶⁴ Çüçen, A. Kadir, *Klâsik Mantık*, 4. Baskı, Sentez Yayınları, Bursa, 2012, s. 94.

⁶⁵ Hacinebioğlu (Akt.), “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, s. 106.

⁶⁶ Cevzici, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1623.

Bir diğer örnek olarak -birden fazla versiyonu bulunan- meşhur “yalancı paradoksu”nu ele alalım:

Kendisi de Giritli olan Epimenides “*bütün Giritliler yalancıdır*” iddiasında bulunmuştur.⁶⁷ Bu ifadenin, “doğru kabul edildiği zaman yanlış, yanlış diye görüldüğü zaman ise, doğru olduğu ortaya çıkan,”⁶⁸ dolayısıyla tek ve net “doğruluk değeri verilemeyen bir önerme olarak mantıksal bir paradoks oluşturmakta”⁶⁹ olduğu da ayrı bir iddiadır. Bizce, paradoksal bir durumu resmeder gibi ise de ne olgusal ne de kurgusal planda bir paradoks örneğini oluşturduğunu düşünüyoruz. En azından bu yer verdiğimiz biçimiyle. Şöyle ki:

Niteleme bildiren “yalancı” ifadesi üzerinde durup düşünüldüğünde, meselenin öyle zannedildiği gibi bir açmaz içermediği görülebilecektir. “Yalancı” diye kime denir? Yalan söyleyen ya da daha yerinde bir ifadeyle “yalan söylemeyi huy edinmiş olan”⁷⁰ kimsedir. Bu, yalancının kimi zaman doğruyu konuştuğunu yadsıyan bir tanımlama değildir. Olamaz da. Bu açıdan bakıldığında, “bütün Giritliler yalancıdır” sözü, -hiç yalan söylemeyen Giritlilerin var olabileceği ihtimalini parantez içine alarak ifade ediyoruz- “bütün Giritliler kimi zaman yalan söyler kimi zaman doğruyu söyler” anlam içeriğine sahip olacaktır. Bu durumda, kendisi de Giritli olan ve yeri geldiğinde yalan da söyleyebilecek birisi olarak sözün sahibi, burada doğruyu söylemiş olacaktır. Bu sözle aynı zamanda yalan da söylemiş olamayacağından herhangi paradoksal bir durum söz konusu olmayacaktır. Ancak “yalancı” sıfatına, “hiç ama hiç doğru söylemeyen” anlamı yüklediğinde -ki zımnen yapılan budur- ortada paradoksal bir durum olduğu vehmedilmektedir. Gerçek odur ki: Olgusal olarak, kimi zaman yalan söyleyebilen hatta bunu huy edinen Giritlilerin varlığından söz edilebilse de hiç ama “hiç doğru söylemeyen” herhangi bir Giritlinin varlığından söz edilemeyecektir. Demek oluyor ki kurgu içinde kurgudan söz edebiliriz; biri farkındalık taşıırken (yalancı paradoksu formülasyonunun kendisi) diğeri, aslında farkında olunmayan; bilinçaltında “yalancı” kavramına yüklenen fakat doğru olmayan, doğru olması da muhal olan anlamdır. Gerçekten “*hiç yalan söylemeksizin yaşamak*” mümkün iken ve örneklerini görmek imkân dışı değilken, hiç ama “*hiç doğru söylemeksizin yaşamak*” muhaldir ve ör-

⁶⁷ Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 84.

⁶⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1247.

⁶⁹ Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, s. 84.

⁷⁰ *Türkçe Sözlük*, I-II, Yeni Baskı, Türk Dil kurumu, Ankara, 1988, c: II, s. 1583.

neğini görmek de öyle.⁷¹ O halde olgusal karşılığı olmayan ‘bu biçimiyle’ yalancı paradoksunun esasında kurgusal değeri de tartışmalıdır. Zira yerli yerince kullanılmayan dahası yanlış kullanılan bir kavramı içermektedir. Aslında, eğer yalancı nitelemesi, hiç doğru söylemeyen, hep yalan söyleyen tanımlamasını ifade ediyorsa, zaten kurguya da imkân vermeyecektir. Yani sözü edilen Giritlinin dilinden “bütün Giritliler yalancıdır.” türünden, aynı zamanda doğruya da hamledilebilecek bir cümle sadır olamayacak, onun adına dile de getirilemeyecek ve “Acaba doğru mu söylüyor? Yoksa...?” diye de soru sorma imkânı bulunamayacaktır. Zira zaten hiç doğru söylemeyen tanımını içeriyor olacaktır. Kısacası, çeldirici görünse de burada bir paradoks mevcut değildir. Doğrusu, Cleanthes’in ifadesini ödünç alarak söylüyorum: “bizi şaşırtabilecek zekâ oyunu” da yok burada. Bu sebeple bu yer verdiğimiz biçimiyle “yalancı paradoksu”nun, ne olgusal dayanağı ne de kurgusal değeri vardır diyoruz.

“*Yalan söylüyorum*” diyen kişinin söylediği,⁷² söylenen şeyin yanlış olması durumunda doğru, buna karşın söylediği şeyin doğru olması durumunda ise yanlış olmasıyla belirlenen paradoksun, bir başka versiyonu olarak önümüzde durmaktadır. Fakat bizce bunun da paradoksal bir yapısı ve değeri söz konusu değildir. Şöyle ki: “*Yalan söylüyorum*” sözünde “fiil” kullanılmıştır. “şimdiki zaman” kipinin kullanıldığı bu ifade, ‘yalana konu olan’, yani söylenmiş olan bir başka şeyin (nesne/tümleç) varlığını gerektirir. Kendisi, kendisine nesne gibi görünüyorsa da öyle olmadığını ve yanlış olduğunu görebiliyoruz. Bu şekliyle söz havada kalmakta, dolayısıyla anlamsız, ya da ne doğru ne de yanlış denilebilecek boş bir ifade konumunda durmaktadır. Ancak cümle, “*yalan söylerim*” şeklinde “geniş zaman” kipiyle ya da “*yalancıyım*” şeklinde niteleme sıfatıyla ifade edilmiş olsaydı, bu durumda yukarıda yapmış olduğumuz ve tekrarına lüzum görmediğimiz değerlendirmelerimiz burada da aynıyla geçerli olacak, olgusal bir zemini olmayacağından ortada paradoks diye tanımlanacak bir kurgu da bulunmayacaktı.

Olguya ve varlığa ait şeyler üzerine deneysel uslamlamalara imkân vermiyor diye metafiziğe karşı eleştirel bir tavır benimsemiş olan⁷³ ve “olgusal bilgi” vurgusunun öne çıktığı tezleriyle metafizik karşıtlarına ilham kayna-

⁷¹ Peker, Hasan, “Tanrı’yı İdrak İmkânı Bakımından Peygamberi Tanımanın Rasyonel Değeri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, 2016/2, s. 35.

⁷² bkz. Cevzici, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1623.

⁷³ Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, s. 251.

ğı olan Hume'un,⁷⁴ kötülük problemi ekseninde ve Philo'ya atıfla aktardığı ifadelerin, olgusal bir zemini bulunduğundan şüphe etmediğini varsayacak bile, paradoks çağrıştıran -özellikle insan özgürlüğü ekseninde- kurgusuna rağmen, çözülemez bir problem değildir.⁷⁵ Bizce, paradoks olarak öne sürülen birçok durumun, gerçekte olgusal değil bütünüyle kurgusal olduğunu görmek mümkündür. Olgusal oldukları yönünde izlenim oluşturanlar da gücünü daha çok görelî yorumlardan almaktadırlar. Kötülük problemi de öyle.

Kötülük problemine dair kaydettiğimiz formülasyonda yer alan ifadelerde, Tanrı'nın "ilim", "kudret", "irade" ve "iyilik" sıfatlarına sahip olduğunu içeren teistik kabuller üzerinden sorgulama yapılmakta ve sıfatların bir arada düşünölmeleri durumunda karşıtlık oluşturan bir duruma işaret edilmektedir. Din üstüne ya da dinin temerküz ettiği Tanrı tasavvuru üstüne yapılan bu sorgulamada "bütöncöl bakış"ın sorun teşkil edeceğini öne sürenler problemi bir yandan derinleştirir görünmekte iseler de, dine ya da dini olana bütöncöl bakmadıklarından öte yandan aslında problemi sathileştirmektedirler. Bu sebeple eğer dini bir mevzu tartışılacaksa dinin getirdiği kavramlar ve fikirler bütöncüyle dikkate alınmak durumundadırlar.⁷⁶

Bu âlemdeki "kötölük" baz alınarak Tanrı'ya, O'nun sıfatlarına yönelik sorgulama içeren bu ifadeleri öne sürenlerin, hesaplarının yerindeliğini sınama bir tür sağlama yapma⁷⁷ maksadıyla Tanrı'ya dair bu âlemde var olan "iyilik" eksenli bir sorgulama yapmalarını da beklemek haksız bir beklenti olmayacaktır. Ancak bu, neticeyi değiştirmeyecek gibidir. Zira kurguda öne sürölen şey, "iyi"nin olmaması değil, kötölüğün olması ya da sadece "iyi"nin olmamasıdır. Bu durum, aslında kötölüğün olmadığı, salt iyiliğin var olduğu bir dünya arayışını, dini terminolojiyle söylersek Cenneti imler.⁷⁸ Dolayısıyla dünyadaki "kötü" olarak nitelendirilen kimi durumlardan hareketle oluşturulan bir tartışmanın, kudret, iyilik ve adalet gibi Tanrı'nın sıfatlarına dönük bir sorgulama olmaktan ziyade, insanı, kötölükten arınmış, cennetvâri bir âlem içine yerleştirmekle yükömlü iyilikseven bir Tanrı⁷⁹ tasavvuru üzerinden zımnen Cenneti bu dünyada arayış olduğu söylenebilir. Bu nedenle, "bu dünyanın hiç de mükemmel olmadığı-

⁷⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, ss. 796-797.

⁷⁵ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 169.

⁷⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 188.

⁷⁷ *Türkçe Sözlük*, c: II, s. 1242.

⁷⁸ bkz. Gölcük vd., *Kelam*, ss. 394-398.

⁷⁹ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, s. 176.

nı söylemek ve bundan da o halde onun meydana getiricisinin de pek mükemmel bir varlık olmadığı,⁸⁰ hatta böyle bir varlık olmadığı⁸¹ sonucuna geçmek su götürür bir tartışma olarak görünmektedir.

Kötülük problemi konusunda geliştirilen formülasyonda, hem var olan kötülüğü, hem de Tanrı'nın yer verilen sıfatlarını bir arada düşünme, bütüncül bakma durumunda çelişkiye düşüleceği şeklinde yer vermiş olduğumuz iddia, dine ve bildirimlerine bütüncül bakma gereğini tümüyle yadsımayı gerektirecek değildir. Felsefi bakış tarzının önde gelen özelliklerinden biri “şümüllü” olmasıdır. Şümüllü bir bakış, ele alınan bir konuda ilgili tüm verileri dikkate almayı gerektirir.⁸² Bu sebeple din ya da dini olan üstüne düşünce üretirken, onun bütün esaslarını kapsayan bir çerçeveden bakmak, tüm ilkelerini göz önünde bulundurmak kaçınılmazdır. Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu söylemi, salt bu evrenden hareketle dile getiriliyor değildir. Din(/ler) -en azından vahyi din(/ler)- Cenneti bu dünyada va'd etmediği gibi bu dünyanın, öte bir hayata dönük sonuçlarının olacağı bir sınama yeri olduğunu da beyan etmişlerdir. Sınamanın tahakkuku için seçme özgürlüğünün bulunması ve bunun için de “iyi” ile “kötü” diye nitelenen iki durumun var olması anlaşılır bir şeydir. Teistin iddiası da bu yöndedir. O, bu dünyayı Cehennem olarak görmediği gibi Cennet olarak da görmemektedir. Cennet ve Cehennem bu dünyada insanlarca işlenen iyi ve kötü eylemlerin öte dünyadaki sonuçlarıdır.⁸³

Bir ucu Tanrı'nın kudreti, iyiliği, iradesi ve adâleti gibi sıfatlarına kısacası Tanrı'ya uzanan, bir ucu da “insanın hürriyeti” konusuna uzanan⁸⁴ kötülük problemini tartışırken yüzleştığımız, bir ucunda dilemma (ikilem), diğer ucunda daha karmaşık bir yapıyla paradoks görüntüsü veren bu formülasyon, bu mahiyetine rağmen, o kadar tüketilemez değildir. Bilindiği üzere, felsefi anlamda “ölümsüzlük” düşüncesi yahut inancı konusunda öne sürülen gerekçelerinden birisi “ahlâki”⁸⁵ niteliklidir. “Adâletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın var olması gerektiği”⁸⁶ fikri ya da inancı, kötülüğün reel varlığını yadsımadan Âdil bir Tanrı'nın varlığı üzerinden yürür ve bu, dinin iki cihana yönelik bildirimleri esas alındığında anlaşılmaz değildir.

⁸⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 234.

⁸¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 168; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 170; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 176.

⁸² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3.

⁸³ Yasa, Metin, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 105.

⁸⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 119.

⁸⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 190.

⁸⁶ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 192.

Son olarak şunu söylemek faydadan hali olmayacaktır: Bir takım felsefi sistemlerin ya da kimi filozofların ortaya koydukları Tanrı tasavvurlarının “dinin Tanrı’sı olmadığı”⁸⁷ yönündeki tespiti, “filozofların Tanrı’sının dinin Tanrı’sı olmadığı” yönünde bir genellemeye gidilmemek kaydıyla benimsiyor ve geldiğimiz bu noktada, vahye dayalı din(ler)in Tanrı’sının kendine özgü felsefi bir hüviyeti olan, Tanrı’sal sıfatları ve din için ehemmiyeti bulunan birçok ilkeyi âtil duruma düşüren, Hume’un da temsilcisi olduğu⁸⁸ deizmin Tanrı’sı [olmadığının]⁸⁹ altını çiziyoruz.

Bir Çözüm Yolu İmlemesi Olarak Düalist Bakış ve Çözüksüzlük

Kötülük probleminin çözümüne ilişkin “genellikle iki ayrı yol takip edilmiştir: Kötülük kavramını hareket noktası olarak seçen yol; Tanrı kavramını hareket noktası olarak seçen yol.”⁹⁰

Kimileri, Tanrı’nın kötülükten sorumlu olmadığını ifade etmek için kötülüğün reel varlığını inkâr etmek, bu problemin “sözde problem” olduğunu ileri sürmek yoluna gitmişler,⁹¹ kimileri tabii(fiziki) ve ahlâkî diye iki şekilde değerlendirmeye aldıkları kötülüğün tabii olanını maddenin kemali kabul edecek durumda olmayışıyla izah ederken, ahlâkî olanını ise insana mal etmişlerdir.⁹² Ahlâkî kötülüğü de nihai noktada beden üzerinden maddenin tam nizamı kabule müsait olmayışına⁹³ ve tam tersine, tabii kötülüğü “insanın düşüşü” üzerinden ahlâkî kötülüğe bağlayan⁹⁴ görüşlerin yanı sıra, iyiliğin takdirine imkân sağlayıcı ya da estetik algılayışın bir mütemmimi olarak kötülüğün kısmen varlığının gereğine işaret eden görüşler,⁹⁵ neticede, Tanrı’nın sorumlu olmadığını ortaya koyma çabası olarak görülmektedir.

Kötülük problemini aşmak için Tanrı kavramından yola koyulanlara gelince: Onlardan kimileri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kötülükten Tanrı’yı sorumlu tutmamak gayesinden hareketle “bilgisi” ya da “gücü” sı-

⁸⁷ Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî’nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997, s. 3; Rosenthal, I. J. Ervin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çeviren: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 25.

⁸⁸ bkz. Çevik, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 104, 288.

⁸⁹ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 140, 143; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91; bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 5. Baskı, Akçağ Yayınları., Ankara, 1990, s. 49; Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, ss. 406-407.

⁹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123.

⁹¹ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 123-126.

⁹² bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123.

⁹³ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 121.

⁹⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123.

⁹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 124.

nırlı Tanrı anlayışını ileri sürmek gibi bir yola koyulmuşlardır⁹⁶ ki bu, ne vahyi din(/ler)in ne de sağduyulu düşünsel bir yönelimin temelinde kabul edebileceği bir anlayış olarak görülebilir.

Yukarıda yer verdiğimiz yaklaşımlardan bütünüyle farklı bir duruşa değinerek oradan sözü vardırırmak istediğimiz asıl noktaya getirebiliriz. Kötülüğün reel varlığını kabul eden ve “Tanrı'nın varlığına inanmamakla kalm[ayan], aynı zamanda O'nun yokluğunu kanıtlamaya çabalayan”⁹⁷ ateistler, felsefi düşünce planında, genelde gıdalarını büyük ölçüde ve doğal olarak teistlerin Tanrı'nın varlık ve sıfatları konularında ortaya koydukları iddia ve açıklamalardan almışlarsa da, özelde “en büyük dayanaklarından biri,”⁹⁸ yine kötülük problemi olmuştur. Onların birçoğuna göre kötülük problemi, Tanrı'nın “varlığının aksini gösteren bir gerçekliği ifade etmektedir.”⁹⁹ Kötülük problemi, sadece ateistler için verimli bir menba değil, “inkârcı bir felsefeye dayanmadıklarından”¹⁰⁰ doğrudan ateist olarak anılmayan ama pratik hayatta, “varlığını dışta tutmak veya parantez içine almak”¹⁰¹ gibi farklı Tanrı tasavvuruna sahip kimi düşünürler için de esin kaynağı olmuştur. Felsefe tarihçilerinin Aristoteles'e kadar geri götördükleri “yaratma” fikrine yer vermeyen dolayısıyla vahiy kaynaklı din(ler)de olduğu anlamda bir “müdahaleci ulûhiyet anlayışı”nı, yani yarattıkları ile her an münasebeti bulunan bir Tanrı tasavvurunu kabul etmeyen,¹⁰² “deist” olarak adlandırılan¹⁰³ kimi düşünürler de bu probleme yoğunlaşmışlardır ki mezkur kötülük formülasyonunu kendisinin aktarımıyla yer verdiğimiz ve en başından beri bahse konu ettiğimiz Hume'un bunlardan biri sayıldığını daha önce ifade etmiştik.

İster fiziksel ister ahlâki olsun kötülükler, nihai noktada kudretli, iyiliksever ve merhametli bir Tanrı tasavvuru ile nasıl uzlaştırılabilir?¹⁰⁴ diye sormak ve “acaba farklı Tanrı tasavvurları daha kolay çözüm şekilleri getirir mi?”¹⁰⁵ diye düşünmek ve bu yönde çözüm odaklı arayışların içine girmek felsefe zemininde anlaşılır bir şeydir. Göz ardı edilmemesi gereken şey, yaklaşımların ne kadar çözüm odaklı oldukları ve bunu sağlayabilip

⁹⁶ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 125-126.

⁹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 165.

⁹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120.

⁹⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 176; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 971.

¹⁰⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 204.

¹⁰¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 204.

¹⁰² bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 140-145.

¹⁰³ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 141; Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 49; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, ss. 406-407.

¹⁰⁴ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 176.

¹⁰⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 119.

sağlayamadıklarıdır. Bu açıdan bakıldığında, Hume'un ileride yer vereceği-miz, kötülük problemi özelinde tartışmanın monoteist Tanrı tasavvurunun ötesine taşınabileceğine dair imlediği düşünce, açıktır ki daha az problemli olmayacaktır. Bu noktada, Hume'un kendi diyaloglarında Cleanthes'in Philo'ya hitaben söyledikleri, aslında Hume'un konumunu da bir parça resmetmektedir. Şöyle der Cleanthes: "...bulanık şüpheler, karşı çıkmalar, itirazlar ortaya atıyorsunuz..."¹⁰⁶ "...itiraf etmeliyim ki Philo, yaşayan bütün insanlar arasında üstünüze aldığınız şüphe ve itirazlar ortaya atma işi, size pek çok yakışıyor ve bir bakıma sizin için doğal ve kaçınılmaz görünüyor (...) iş çözüm yolunu göstermeye gelince, itirazdaki kadar hazırcevaplık edemiyorsunuz..."¹⁰⁷ Sözü neden buraya getirdiğimiz, hem sözleri hem duruşu itibarıyla Hume özelinde, aşağıda yapacağımız değerlendirme ile açığa çıkacaktır.

"Tanrı'nın bütün iyilere, iyi olmaları bakımından, önce gelen bir isteme ile eğilimli olduğu"¹⁰⁸ ya da "kötülükten çok iyiliğe önem ver[mediği]"¹⁰⁹ karşıt söylemlerinden öte, şu söylenebilir: "bir eylem kötü diye Tanrı'ya daha az bağımlı değildir."¹¹⁰ Bu sebeple "tek bir en yüksek gerçeklik olduğunu öne sürmeyen,"¹¹¹ "yaratılışı düalist bir anlayışla izah eden"¹¹² "Maniciler gibi, biri iyi öteki kötü iki ilke olduğunu ileri sürmeğe kalkışmadıkça buradan iyi kötü ayrımı olmaksızın her şeyi Tanrı'nın yaptığı sonucuna varılacaktır."¹¹³ Problem bu zeminde çözüme kavuşturulmak durumundadır. Ancak ne ilginçtir ki Hume, "ilkin felsefesal bir nitelikte ortaya atıl[an] daha sonra dinsel bir nitelik kazan[an]"¹¹⁴ Mani doktrininin, "kötülüğün kaynağını açıklama noktasında Hristiyan öğretilerden çok daha iyi bir durumda olduğunu söylemiştir."¹¹⁵ İslâmiyete bakışının müspet olmayışı,¹¹⁶ göz önünde bulundurulduğunda, Hume'un, sözü edilen yaklaşımını vahyi din(ler) için geçerli gördüğünü söylemek mümkündür. Ona göre kötülük problemindeki güçlüğü çözmek noktasında bu doktrin, gayet akla yakın ve oldukça inandırıcı bir açıklamayı vermektedir.¹¹⁷ Bir problemi aşmaya ça-

¹⁰⁶ Hume, *Din Üstüne*, s. 125.

¹⁰⁷ Hume, *Din Üstüne*, s. 145.

¹⁰⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 1. Basım, Çeviren: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2009, s. 128.

¹⁰⁹ Hume, *Din Üstüne*, s. 181.

¹¹⁰ Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, s. 113.

¹¹¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1043.

¹¹² Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 158.

¹¹³ Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, s. 113.

¹¹⁴ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, 21. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 241.

¹¹⁵ bkz. Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1043; Hume, *Din Üstüne*, s. 181.

¹¹⁶ bkz. Hume, *Din Üstüne*, s. 36-37.

¹¹⁷ bkz. Hume, *Din Üstüne*, s. 181.

balarken daha az problemlili olmayan bir noktada böyle bir açıklamada bulunmak ne kadar tutarlıdır? İster felsefi, ister dini bir yaklaşıma konu olsun, böyle bir düalist yaklaşım ne diye makul görünsün? Bütüncül bakıldığında görülecek olan odur ki: Monoteizmle bağdaştırma güçlüğüne konu olan kötülük¹¹⁸ probleminin çözümüne ilişkin ikicil (düalist) bakış, ulûhiyete dair problemleri daha da derinleştirecektir. İnsanlık tarihinde, dinin başlangıçtaki ilk mahiyetini sorgularken, bir “Üstün Varlık” fikir ve inancını “görkemli bir görüş” olarak niteleyen ve eğer ta başından beri erişilmiş olunan bir inanç/fikir olsaydı, insanların çoktanrıçılığı benimsemek için bu inancı bırakmaları olanağı bulunamazdı.¹¹⁹ diyen Hume’un, vahiy dine yeğleyerek “ilahiyatçı bir düalizm olan”¹²⁰ Maniheizme prim veriyor olması, hakkında, “düşüncelerinde tutarlı olarak sonuna kadar gittiği”¹²¹ yorumu yapılan birisi için apaçık bir çelişkidir. “İkici[dualist]ler felsefenin temel sorununa açık ve kesin bir karşılık veremedikleri için çeşitli çelişkilerle düşmekten kaçınamamışlardır”¹²² yargısının, felsefenin önemli bir problemi olan kötülüğe çözüm getirme konusundaki arayışlara, teolojik düalizme göz kırparak monoteist yaklaşımın ötesini işaret ediyor görünen Hume ve benzerleri için neden geçerli olmasın? Sadece yer verdiğimiz bu sözleri açısından değil, bir ucuyla epistemolojik olsa bile öbür ucuyla metafizik bir mesele olan¹²³ her türlü vahyi, dolayısıyla vahyi din(ler)i ve bildirdikleri Tanrı’yı inkâr etseler de akıl ile idrak edilen *bir* Tanrı’nın varlığını kabul eden¹²⁴ ve “her şeyden önce çoktanrıçılığa karşı çıkan”¹²⁵ felsefi duruşun bir temsilcisi olması cihetiyle de çelişkiye düşmektedir.

“Akıl tek bir Yüce Varlığı kabul edecek kadar aydınlanmadan önce, birçok tanrının varlığına inanmakla işe başla[n]dığı”¹²⁶ görüşüne, Hume’a atfen yer veren Voltaire, Hume’un aksine, “önce bir tek Tanrı’ya inanmakla işe başladığını, sonradan insanlığın zafiyetinden dolayı [çoktanrıçılığın] benimsendiğini varsayar.”¹²⁷ Birbirini izleyen üç büyük devri içine alacak biçimde insan zihnini resmeden August Comte’un sistemine bakıldığında da, ilk devresini teşkil eden ve yine kendi içinde üç ayrı evre olarak yer alan di-

¹¹⁸ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 170.

¹¹⁹ Hume, *Din Üstüne*, s. 10.

¹²⁰ Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 61.

¹²¹ bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 306.

¹²² Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 177.

¹²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10.

¹²⁴ bkz. Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 49; Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 406; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 140.

¹²⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 406.

¹²⁶ Pettazzoni, Rafaella (Akt.), *Tanrı’ya Dair*, Çeviren: Fuat Aydın, İz yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 15.

¹²⁷ Pettazzoni (Akt.), *Tanrı’ya Dair*, s. 15.

nin, çoktanrıçılıktan sonra gelen ve son safha olan tektanrıçılık olarak yer aldığı¹²⁸ ve bunun da teolojik dönemin “ileri bir safha[sı]”¹²⁹ olarak öne çıktığı görülür. Tektanrıçılığın tedrici bir gelişimin son safhası olup olmadığı yönündeki tartışmalara¹³⁰ girmeyeceğiz. Zira özelde konumuz bu değil. Ayrıca, görüşlerine yer verdiğimiz bu düşünürlerin dine ve dini olana karşı genel tutumlarının ne olduğunu biliyor olmamız, tektanrıçılık konusundaki değerlendirmelerinde önemli gördüğümüz hususlara dikkat çekmemize ve değerlendirmede bulunmamıza mani teşkil etmeyeceğini not düşerek diyoruz ki: Bu verilerde dikkat çeken şey, tektanrıçılığın Hume’un ifadelerinde “akıl aydınlanması ile ilişkilendirilmesi,” Comte’a göre dinsel evrenin “ileri safhası” olarak görülmesi ve politeizmin Voltaire’da “insanlığın zafiyeti” olarak vurgulanmış olmasıdır. O halde, “birbiriyle ilgili kalıtsal ilişkileri iyi bilinen”¹³¹ ve bu kalıtsal ilişkilerinden en mühimi olarak “tektanrıçılık özelliği şüpheden vareste olan”¹³² üç büyük dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet) ötelenmesi ve buna karşın düalist bir yaklaşımın -velev ki kötülük problemini aşma imkânı olarak görülüyor olsun- Hume tarafından öne çıkarılması makul olmayacaktır. Burada iki noktayı açmak icap edecektir: Biri, Maniheizmin, “düalistik yapısına rağmen yine de tektanrıçı inançlar arasına dahil edilebilece[ği]”¹³³ görüşü. Bir diğeri ise zaten bahse konu etmekte olduğumuz, teolojik düalizmin, kötülük problemini aşma imkânı olarak görülebilmesi.

Maniheizm’in tarihsel serüvenine bakıldığında, “Tanrı inancı açısından tarihin çeşitli dönemlerinde monoteizmden politeizm ve düalizme kadar farklı inanç özellikleri”¹³⁴ sergilemiş olduğu görülür. İlk dönemde, geleneksel çoktanrıçı dine karşı çıkmış¹³⁵ ve tektanrıçı bir din görünümünde¹³⁶ idiye de zamanla çeşitli dinsel geleneklerden etkilenerek monoteist yapısından uzaklaşmıştır.¹³⁷ Bu gerçek göz önünde bulundurulduğunda, R. Pettazoni’ni, “üç büyük din dışında, düalistik yapısına rağmen yine de tektanrıçı inançlar arasına dahil edilebilecek olan bir diğer din”¹³⁸ diye

¹²⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 413-414; Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, ss. 18-19.

¹²⁹ Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 38.

¹³⁰ bkz. Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, ss. 18-19.

¹³¹ Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 21.

¹³² Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair* s. 21.

¹³³ Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 21.

¹³⁴ Gündüz, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 1. Baskı, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara, 2007, s. 514.

¹³⁵ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 510; Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 22.

¹³⁶ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 510.

¹³⁷ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 511.

¹³⁸ Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 21.

Maniheizm'i göstermesi doğru olmadığı gibi, aynı müellifin, yukarıda da geçen “tektanrıçılık özelliği şüpheden vareste olan” vurgusuyla dile getirdiği inançlar arasına, “düalist yapısına rağmen” şerhiyle Maniheizmin de dahil edilebileceğini dile getirmiş olması, bu dinin, bütün varlığı ve varlık alanındaki mücadeleyi “iki ezeli ve ebedi prensiple”¹³⁹ açıklama girişimi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tutarlı da değildir.

“Kötülük problemi temeli üzerine kurulu bir din olduğu”¹⁴⁰ söylenebilecek olan düalist karakterli Maniheizm'in, kötülük problemini çözüme ilişkin bir çıkış olarak görülebilir görülemeyeceği meselesine gelince: Bizce, daha öncelikli olması sebebiyle düalist bakışı eksene alarak kötülük problemini çözüme ilişkin sorgulamalara kalkışmayı zait kılacak bir durum vardır ki o da yukarıda nispeten dikkat çekildiği üzere düalist bakışın teolojik zemininin bizatihi sorunlu ve sorgulamalara açık olduğudur. Kötülük problemi, sadece Tanrı'nın varlığı üzerinden değil, O'nun birliği ve aşkınlığı ile sıfatlarının çeşitliliği arasındaki ilişki üzerinden temerküz eder.¹⁴¹ Bu sebeple, çözüme dair sorgulamaların “hakiki ve uygun sıfatlara sahip *bir ilah düşüncesi*”¹⁴² üzerinden yürütülmesi kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla düalist ya da politeist anlayışlara yönelimin sağlıklı bir yol olmayacağı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, kötülükle Tanrı'nın varlığı ve birliğini karşı karşıya getirmek, daha da sorunlu fikirler öne sürmek yerine, “bu varoluş düzeninde onun varlığına bir anlam vermeye çalışmak”¹⁴³ daha anlamlı ve daha sağlıklı bir yönelim olacaktır.

Görünen odur ki âlemde bir amaçsallık/gayelilik söz konusudur. “Hayatın, kimi acı ve kötülükler içerdiği ileri sürülerek amaçtan yoksun olduğu iddia edilebilir.”¹⁴⁴ Ancak bir ya da birkaç hadiseye odaklanarak vehmine kapılacağımız haklılığımızı, pratikte asla göremeyeceğimiz tablonun bütününe onaylatamayacağımız¹⁴⁵ açıktır. Amaçsallık/gayelilik anlayışı “herşeyden önce bütünün gayeliliğidir. Kâinat baştan aşağı bir gayeler bütünü içinde işlemektedir.”¹⁴⁶ Âlemin “amaçsal olarak yaratılmış ve tasarımlanmış olduğu da Tek Tanrı'lı dinlerin ortaya koyduğu çok önemli

¹³⁹ Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 158.

¹⁴⁰ Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 1. Basım, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 41.

¹⁴¹ Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, s. 37.

¹⁴² Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, s. 38.

¹⁴³ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 323.

¹⁴⁴ Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 92.

¹⁴⁵ Koç, Turan, *Din Dili*, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 168.

¹⁴⁶ Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Suffe yayınları, İstanbul, 1997, s. 115.

iddialardandır.¹⁴⁷ Âlemin bir başlangıcı olduğu gibi, bir sonu da olduğu¹⁴⁸ ve “gelişigüzel değil,”¹⁴⁹ “insanın özgürlüğü ve sorumluluğu açısından son derece önemli olan”¹⁵⁰ bir öte dünya/âhiret hayatının olduğu, dinin diğer önemli bir iddiası olarak¹⁵¹ amaçsallığın/gayeliliğin bir mütemmimi durumundadır. Zira iyi ile kötü arasındaki savaşın ölümle bitirilmesi durumunda, hayat bütünüyle anlamsızlaşacaktır.”¹⁵² Bu sebeple dini ve felsefi bir kavram olarak amaçsallık/gayelilik, hem Tanrı’nın varlığını, hem birliğini hem de Tanrı-âlem ilişkisini açıkça dile getiren önemli bir delildir.¹⁵³ Bu delil, âleme dikkatle nazar etmeyi gerektirir. Bu yönde bir yönelişle bakıldığında, âlemin “birbirinden farklı tüm aşamalarında çok kritik değerler[in] seçilmiş”¹⁵⁴ olduğu görülecektir. Canlı cansız, büyük küçük varlıkların, varlıklarına imkân veren bu kritik değerlerdir. Âlemin bu kadar kritik ayarlarla düzenlenmiş olması, onun “her aşamasında Tanrı’nın aktif olduğunu göstermekte”¹⁵⁵ ve yine onun “mükemmel bir şekilde düzenlenmiş”¹⁵⁶ bulunduğunu iddia etme imkânı vermektedir. Açıktır ki bu yönde teolojik ifadeler kurma imkânını verecek ulûhiyet anlayışı,¹⁵⁷ politeist ya da düalist değil, tektanrıci bir ulûhiyet anlayışı olacaktır.

Âlem, “Tanrı’ya keşif alanı olarak görülebilir.”¹⁵⁸ Zira “belirti” kök anlamını içeren âlem, “yaratanın varlığına belirti ve delildir.”¹⁵⁹ “Varlıklara âlem denilmesi [de] onların Yaratıcıya işaret eden şeyler olmalarındandır.”¹⁶⁰ Âlem, nizam ve intizamıyla Tanrı’nın Bir olduğuna delil teşkil eder. Âlem, Tanrı’nın varlığına ve birliğine delil olma yönünde özelliklerle¹⁶¹ yaratılmışken, “insan da, tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçerek [Tanrı’]ya işaret eden semboller dünyasını yorumlama yeteneği ile donatılmıştır.”¹⁶² “Tanrı, âlem [ve insan] ilişkisinin mihverini oluşturan ve

¹⁴⁷ Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, ss. 16-17.

¹⁴⁸ Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, ss. 16-17.

¹⁴⁹ Koç, T., *Din Dili*, s. 172.

¹⁵⁰ Koç, T., *Din Dili*, s. 173.

¹⁵¹ Koç, T., *Din Dili*, s. 173; Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam.*, s. 82.

¹⁵² Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 93.

¹⁵³ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 48-58; Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 113.

¹⁵⁴ Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 174.

¹⁵⁵ Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 174.

¹⁵⁶ Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 192.

¹⁵⁷ Koç, T., *Din Dili*, s. 169.

¹⁵⁸ Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih -Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri-*, I. Baskı, Lotos Yayınevi, Ankara, 2005, s. 165.

¹⁵⁹ Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 108.

¹⁶⁰ Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 108.

¹⁶¹ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 73; Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 108.

¹⁶² Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 166.

bu ilişkinin teminatı olan¹⁶³ ilahi sıfatlar bir bütün olarak düşünüldüğünde, ister mikro ister makro planda olsun, âlem(ler)de gözlemlenen ölçülülüğün (Kur'ân-ı Kerîm, 13/38; 54/49), “kendi başına ortaya çıkamayacağından”¹⁶⁴ Tanrı'nın sadece var olduğunu değil, “bir” olduğunu imlediği de görülebilecektir. Tanrı'nın “Bir” olarak tasavvur edilmemesi durumunda, sözü edilebilecek bir ölçünün ya da ölçülü bir âlemin de var olamayacağı görüşü (Kur'ân-ı Kerîm, 21/22; 23/91) dikkate alınmak durumundadır.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki: Âlemde inkârı kabil olmayan muazzam ölçüye rağmen, ‘iyi’ olandan daha çok ‘kötü’ olana kilitlenmeyi sembolize eden bir problemin,¹⁶⁵ olgusal anlamda muhal olanın kurgusal tasavvuru hüviyetindeki ilahiyatçı düalizm ile çözülebileceğinin Hume tarafından imlenmesi, bize, A. E. Taylor'un kişinin saçlarından tutarak kendisini yükseklerle çıkarmaya çalışması¹⁶⁶ benzetmesini çağrıştırmaktadır. Özce ifade etmek gerekirse, Tanrı'ya dair -salt kötülük probleminde indirgenemeyecek olan- sair meselelerde, monoteistik olmayan, düalizm vb. zaviyelerden yönelişlerin önümüze ne tür problemler koyacağını göz ardı etmenin felsefi yönelişle bağdaşmayacak bir zafiyet olacağı bilgisini ilham edecek olan, kötülük probleminin yer verdiğimiz formülasyonuna dayanak kılanın yine “*bütüncül bakış*” olacaktır.

Sonuç

Tanrı'nın sıfatları -varlığı da dahil- konusu, dini bağlamı bulunan, düşünce ve inanç planında nükseden problemlerin birincil kaynağı konumundadır. Tanrı'ya dair tasavvurlar, bu zemin üzerine kuruludurlar. Bu sebeple O'na dair tasavvurları, O'na nispet edilen sıfatlar planında değerlendirmek bir anlamda kaçınılmaz sayılır.

Vahyi din(/ler)in Tanrı'ya dair bildirimlerinin ve onunla örtüştüğünü söyleyebileceğimiz sağduyulu fikirlerin öne sürdüğü Tanrı'nın “ilim”, “kudret”, “iyilik”, “irade”, “adalet” ve “hikmet” başta olmak üzere, O'nu tanıma noktasında, olmazsa olmaz düzeyde gereklilik duyulan sıfatları meselesinde, kâh yanlış kâh eksik bilgilenmeden kaynaklanan problemlerle denilecek tutumlar sergilenmiştir. Bu, bugün dahi gözlemlenebilir bir vakıadır.

Tanrı(kavramı)nın öznesi yapıldığı, esasında iç çelişki taşıyan ve kendi kendisini nakzeden türden cümlelerin kurulması üzerine, hatalı durumlara

¹⁶³ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 17.

¹⁶⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 49.

¹⁶⁵ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 167.

¹⁶⁶ Aydın (Akt.), *Din Felsefesi*, s. 81.

ra düşmekten sakındırmak maksadıyla “Tanrı meselesine bütüncül bakma, O’nun tüm sıfatlarını bir arada düşünme” önerisi, ciddi ve nazar-ı itibara alınması gereken önemli bir öneri ve hatırlatmadır. Ancak “kötülük problemi” özelinde, dikkat çekici bir formülasyonla öne sürülen problem, sözü edilen öneriyi boşa çıkaracak bir itiraz ve karşı uyarı gibi durmaktadır. Aynı meselede, birbirinden farklı, farklı olmakla da kalmayan aynı zamanda taban tabana zıt bu iki bakış açısı ne düzeyde bir problemdir? Aşılabilir mi? Nasıl aşılır? diye yaptığımız sorgulama sonrasında vardığımız netice ve değerlendirmemiz şu minvaldedir:

Tanrı’nın sıfatlarına bütüncül bakılmadığı takdirde, karşılaşılabilecek problemlerin gerçekliği ve bütüncül bakmak gerektiği yönünde yapılan öneriyi önemsemenin kaçınılmazlığı apaçık görünürken, bütüncül bakıldığında bahse konu edilen olası problem(ler)in çetin ve aşılmaz gibi görünen yüzünün bir yanılsama olduğunu, olgusal olandan ziyade dine dair eksik ve kısmen yanlış bilgidir kaynaklanan, gücünü daha çok yorumlardan alan bir yaklaşımın ürünü olduğunu söyleme gereği duyuyoruz. Ayrıca hem bu tespiti doğrulama hem de Tanrı’ya dair sahih tasavvur edinip böylelikle yanlışlara düşmeme imkânını, sadece Tanrı’nın sıfatlarına değil, dinin kendisine “bütüncül” bakabilmenin sağlayacağı altını çiziyoruz.

Görülen odur ki, dine bütüncül bakmak, herhangi dini bir meseleye bütüncül bakmayı kuşatıp, çözüm noktasında ona güç vermenin yanı sıra, dine dair absürt soruları ya da kötülük problemi örneği üzerinden paylaşılan türden bakış açılarını boşa çıkarma, en azından zayıflatma potansiyelini barındırmaktadır.

Kaynakça

- Alpyağıl**, Recep (Derleyen), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Altıntaş**, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Suffe yayınları, İstanbul, 1997.
- Altınörs**, Atakan, *Din Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000.
- Arslan**, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Aydın**, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.
- Bolay**, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 5. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013.

- Çevik**, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.
- Çüçen**, A. Kadir, *Klâsik Mantık*, 4. Baskı, Sentez Yayınları, Bursa, 2012.
- Düzgün**, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri)*, 1. Baskı, Lotos Yayınevi, Ankara, 2005.
- Erdem**, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya, 2010.
- Erkuş**, Adnan, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, Doruk Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi*, 23. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Gölcük**, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- Gündüz**, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 1. Baskı, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara, 2007.
- Hacinebioğlu**, İsmail Latif, “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Bursa, 2006, (7), [ss. 105-120].
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, 21. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013.
- Hökelekli**, Hayati, *Din Psikolojisi*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Hume**, David, *Din Üstüne*, Çeviren: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.
-, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.
- Karagöz**, İsmail, *Esmâ-i Hüsnâ -Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları-*, 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.
- Keklik**, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997.
- Keskin**, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Koç**, Bozkurt, “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 10 (Kış 2002), [ss. 129-144]
- Koç**, Turan, *Din Dili*, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Kutsal Kitap -Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)-*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2016.
- Leibniz**, Gotfried Wilhelm, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 1. Basım, Çeviren: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2009.
- Özdemir**, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 1. Basım, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.
- Peker**, Hasan, “Tanrı'yı İdrak İmkânı Bakımından Peygamberi Tanımanın Rasyo-

nel Değeri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5 -2016/2, [ss. 15-47.]

Pettazzoni, Rafaella, *Tanrı'ya Dair*, Çeviren: Fuat Aydın, İz yayıncılık, İstanbul, 2002.

Rosenthal, I. J. Ervin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çeviren: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, 5. Baskı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011.

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı., İsam Yay., Ankara, 2010.

Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü -Sosyal Bilimler-, Komisyon, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2011.

Türkçe Sözlük, I-II, Yeni Baskı, Türk Dil kurumu, Ankara, 1988.

Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Yasa, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.