



MARILYN McCORD ADAMS'IN DİN FELSEFESİNDE KORKUNÇ KÖTÜLÜKLER VE CEHENNEM SORUNU

Ferhat AKDEMİR*

ÖZET

Bu makalede, çağdaş din felsefesi Marilyn McCord Adams tarafından ileri sürülen korkunç kötülük sorunu ve bu sorunun Hıristiyanlık'taki cehennem inancı ile ilişkisi konu edinilmektedir. Adams'a göre, insanı yaşamın bizatihi iyi bir şey olduğundan kuşkuya düşüren kötülükler olarak tanımlanan 'korkunç kötülükler' geleneksel öneriler ile çözüme kavuşturulamazlar. Onların çözümü için kimi dini gelenekler için içine sokulmalı ve çözüm de dini temelde aranmalıdır.

İşte bu makalede, sorunun çözümüne ilişkin Adams'ın önerisi ele alınmakta ve bu önerinin doğal uzantısı olan evrenselci cehennem anlayışı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Korkunç Kötülükler, Geleneksel Cehennem Anlayışı, Evrenselcilik, Yok-etmecilik.

THE PROBLEM OF HORRENDOUS EVILS AND HELL IN MARILYN MCCORD ADAMS'S PHILOSOPHY OF RELIGION

ABSTRACT

This article deals with the problem of horrendous evils that asserted by the contemporary philosophy of religion Marilyn McCord Adams and its relation with the doctrine of traditional hell in the Christianity. According to Adams, the problem of horrendous evils, defined as the human doubt that life is good, can't be resolved by the traditional solutions. To solve the problem, this issue has to refer some religious traditions on the religious ground.

In this article we examine Adams's proposal for the solution of the problem of evil and investigate universalism as a natural extension of this proposal.

Key Words: Horrendous Evils, Traditional Understanding of Hell, Universalism, Annihilationism.

Giriş

Bir yandan her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi olan bir Tanrı'nın varlığına inanmakla diğer yandan evrende kötü olarak nitelendirilen olguların var olduğunu kabul etmenin mantıksal olarak olasılık-dışı olduğu ya da, evrendeki kötülüklerin varlığının Tanrı'nın varlığını zayıf bir olasılık statüsüne indirdiği şeklinde tanımlanan kötülük sorunu din felsefesi, kalam ve

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

sistemantik teoloji gibi ilahiyatın ve felsefenin farklı uzmanlık alanlarının yanıt aramaya çalıştığı temel sorunlar arasındandır. Sorun değişik şekillerde tanımlanabildiği gibi, çözümler de sorunun tanımlanışını bağlı olarak çeşitlilik ve değişkenlikler arz edebilmektedir. Din felsefesi tarihinde sorun genellikle mantıksalci kötülük problemi ve delilci kötülük problemi şeklinde ikili bir ayırım üzerinden tanımlanmaktadır. Problemin mantıksal versiyonu Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün mevcudiyeti arasında mantıksal bir tutarsızlık olduğu ve akli başında hiç kimsenin bu ikisini aynı anda savunamayacağı şeklinde temel bir teze dayanırken; delilci versiyonu ise, ilki kadar iddialı olmamakla birlikte evrende mevcut olan kötülüğün tür ve miktarının teistik bir Tanrı'nın varlığını zayıf bir olasılık düzeyine indirgediği şeklindeki temel bir tezi hareket noktası edinir.¹

1950'li yıllardan itibaren din felsefesinin gündemini kötülük probleminin, delilci versiyonuna kıyasla mantıkcı yorumunun meşgul ettiği genel kabul gören bir görüştür. Çağdaş din felsefeci Marilyn McCord Adams'a göre de son yarım yüzyıldır ateolojik din felsefecileri kötülük problemini Mackie'nin 1955'de kaleme aldığı ve artık klasikler arasına katılmış olan 'Evil and Omnipotence'² isimli makalesinde formüle ettiği şekliyle, (1) 'Tanrı vardır ve o her şeye gücü-yeten, her şeyi-bilen ve mutlak olarak iyidir', önermesi ile (2) 'Kötülük vardır' önermelerinin ilk bakışta ve aksi kanıtlanıncaya değin (*prima facie*) çelişik olduğu şeklinde tanımlar olmuşlar³ ve problemi mantıksal versiyonu ile savunmaya

¹ Buna bağlı olarak problemin çözümüne ilişkin ileri sürülen görüşler de iki ana strateji üzerine kurulmuştur. Kötülük probleminin herhangi bir versiyonunun teizmin iddialarının tutarsız veya olasılık dışı olduğunu göstermekte başarısız olduğunu göstermek için geliştirilen çabalar 'savunma' olarak isimlendirilirken, Tanrı'nın kötülüklerle niçin izin verdiğinin doğru ve makul bir teistik açıklamasını yapmak için yürütülen çabalara da 'teodise' diye referansta bulunulur. Yani, teodise ahlâki açıdan iyi bir Tanrı'nın yönetiminde olduğuna inanılan bir dünyadaki kötülükler karşısında Tanrı'nın adaletini savunmaya yönelik spesifik açıklamalar olurken, savunma teizmin tutarsız ve ihtimal dışı olduğunu kanıtlamak için ileri sürülen kötülük probleminin herhangi bir formülasyonunun geçersizliğini göstermeye yönelik ileri sürülmüş tezler olmaktadır. Sonuçta savunma, meşruiyetini kendisinden değil karşısındaki sorundan alan ve başarısı da o sorunun çözüme kavuşturmasına bağlı olan 'negatif' bir etkinlik iken, teodise varlığı ve meşruiyeti ateistik saldırıların varlığına bağlı olmayan ve başarısı da karşısındaki görüşlere endeksli olmayan 'pozitif' bir etkinliktir. (Geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, ss. 31 vd.; Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1991, ss. 94-100; Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, 2007, ss. 153-175)

² J. L. Mackie, 'Evil and Omnipotence', *Mind*, (No: 254) 1955, Yeniden yayım: Nelson Pike, *God and Evil*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, ss. 46-60.

³ Marilyn McCord Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", *Proceeding of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 69, 1989, s. 297. Yeniden Yayım: Marilyn McCord Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", *The Problem of Evil*, (ed.) Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams, Oxford University Press, New York, 1990, (

başlamışlardır. Ancak yine Adams'a göre 1988'de yayımladığı 'More Advice to Christian Philosophers'⁴da ileri sürdüğü tezlerle ve başta Alvin Plantinga olmak üzere konuyla yakından ilgilenen bazı analitik din filozoflarının çabaları ile artık Mackie'nin itirazları çok fazla güç ve popülerlik kaybına uğramış, dolayısıyla sorun daha spesifik versiyonları ile ifade edilmeye başlanmıştır.⁵

Mantıksal kötülük probleminin sözü edilen nedenlerle güç kaybına uğraması sebebiyle, kötülük sorunu farklı şekillerde formüle edilmeye başlanmış böylece de konu ile ilgili tartışmalar farklı yönere kaymıştır. Adams'a göre, son yıllarda kötülük sorununa dayalı ateistik iddialar büyük ölçüde, onun *korkunç kötülük* diye isimlendirdiği kötülük türü üzerinden kurgulanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla çözüm önerileri de sorunun tanımlanışındaki ve temel iddialarındaki değişikliğe bağlı olarak değişmek ve kendisini yenilemek durumundadır.⁶ İşte biz bu makalemizde, Adams tarafından ifade edilen korkunç kötülük problemini ve probleme ilişkin çözüm önerisini felsefi ve dinî implikasyonları ile birlikte ele alacağız. Bunu yaparken de, önce Adams'ın problemi tanımlayışını ve problemin çözümüne ilişkin sunduğu öneriyi deskriptif bir yolla betimlemeye, soruna ve çözüme bir açıklık kazandırmaya çalışacağız ardından da sunulan öneriyi eleştirel bir gözle değerlendirmeyi deneyeceğiz.

Korkunç Kötülükler:

Korkunç kötülükler (horrendous evils) kavramının/olgusunun Adams'ın literatüründe nasıl bir anlam çerçevesine oturduğunu ele almadan önce, şunu ifade edelim ki Adams'a göre hiçbir teodise girişimi, hangi varyasyonu ile ele alınırsa alınsın kötülük problemini çözememektedir. Çünkü ona göre, kötülük problemi –özellikle de mantıksal versiyonu- karşısında sunulan çözüm önerileri genellikle *genel-geçer* (generic) ve *evrensel* (global) nitelikli olma eğilimindedirler. Bu nedenle de başarısızlığa mahkûmdurlar. Şöyle ki, onun ifadeleri ile, teodiseler kötülük türlerinin tümüne ilişkin tek bir çözüm önerisi sunma çabası içerisinde oldukları için genel-geçer, bir bütün olarak dünyanın bazı nitelikleri ve özellikleri hakkında değerlendirmelerde ve yargılamalarda buldukları için de evrenseldirler.⁷ Örneğin, bu dünyanın 'mantıksal açıdan olası dünyaların en iyisi'

209-222) [Çalışmamızda biz bundan sonra bu makalenin 1999 yılında yayınlanan orjinal (ilk) baskısını referans vereceğiz. F.A.]

⁴ Marilyn McCord Adams, 'Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers', *Faith and Philosophy*, 1988 (5:2), ss. 121-143.

⁵ Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 298.

⁶ Daniel Ambord, "Evil, Meaning and Meaning-Makers", *Ars Disputandi*, Vol. 10, 2010, ss. 38-49; Peter van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", *American Catholic Philosophical Association Proceedings*, vol. 74, 2001, ss. 65-80.

⁷ Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 301.

olduğu,⁸ yeryüzündeki kötülüklerin Tanrı'nın cezalandırıcı adaletinin sonucunda oluştuğu,⁹ bir miktar kötülük içerse bile, nihâi amaçlar açısından bakıldığında dünyanın varlığının yokluğundan daha iyi olduğu ve, yeryüzündeki kötülüklerin insan ve cinler gibi diğer gayr-i cismâni varlıkların özgür edimlerinin sonucu olduğu¹⁰ gibi genel-geçerci ve evrenselci savunma ve teodiseler sorunu tam olarak çözememektedirler. Çünkü kötülük problemi felsefî ve teolojik sistemlerin bütüncül bakışı ile çözülebilecek türden bir sorun değildir. Sorun özü itibariyle dinî bir mahiyet taşımaktadır ve çözümler de bir dinî gelenek içerisinden gelmek durumundadır.¹¹ Bu durum Adams'ın korkunç kötülükler diye tanımladığı kötülük türleri ve onların insan ruhunda bulduğu karşılıklar söz konusu olduğunda daha da aşikâr olmaktadır.

Adams kötülüğün bazı tür ve miktarlarının insan yaşamında ifade ettiği anlam üzerinde durmakta ve onun, *korkunç* olarak nitelendirdiği kötülüklerin, Tanrı'nın varlığı kabul edilse bile insan hayatını *yaşamaya değer bir lütf* olmaktan çıkardığını ileri sürmektedir. Onun literatüründe *korkunç kötülükler* "katilimcinin (yani kötülükler dolayısıyla acı çeken ve o kötülükleri yaşayan kimsenin) yaşantısının genel olarak onun için "büyük bir iyilik" olduğundan kuşku duyması için karine teşkil eden kötülükler"¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımdan hareketle de, kötülük sorununu kötülük ile Tanrı arasında mantıksal

⁸ G. W. Leibniz, *Theodicee Denemeleri: İmanla Akıl Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.G.S.B.Yayınları, 1986, İstanbul, s.60 vd. Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu savını merkeze alan teodise düşüncesine İslam düşünce dünyasında da rastlamak mümkündür. Ancak konumuz teodise olmadığı için detayla girmeksizin burada sadece Gazali'nin adını anmakla yetiniyoruz. Detaylı bilgi için bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Theodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001, ss.43-98.

⁹ Augustine, *On Free Choose of the Will*, İng. Çev. Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1993.

¹⁰ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin, London, 1975.

¹¹ Derk Pereboom, "The Problem of Evil", <http://www.arts.cornell.edu/phil/homepages/pereboom/PEFin.pdf>, 10/11/2010. Aslında benzer soruna başka bir bağlamda çağdaş Türk din felsefecisi Adnan Aslan da değinmektedir. Ona göre de, çağdaş analitik din felsefesi kötülük sorununu pratik, ahlâkî ve dinî bağlamlarından soyutlayarak salt soyut ve mantıksal bir forma indirgemıştır. Sorunu, kötülüğe rağmen imanı koruma meselesi" olarak değil, "çeşitli argümantasyonlarla çözümlenebilecek mantıksal bir mesele" olarak görmektedir. Şöyle demektedir: "Aydınlanma rasyonalitesini gerçekliğin ölçüsü olarak gören modern Batı düşüncesinin, insânî meseleleri pratik-ahlâkî bağlamlarından çıkararak soyut sistemler içerisinde rasyonel veriler olarak algılaması ve rasyonel çözümlerle yetinmesi, ahlâkî ve insânî prensip ve pratiklerin kaynağı olan dinî gelenekleri ihmal etmesine sebep olmuştur. Kötülük meselesine de aynı yaklaşımın hâkim olduğunu görüyoruz." Adnan Aslan, "Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşımına Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 19, (2008), s. 87, 88.

¹² Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 299. Krş. Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, s. 26.

bir çelişki ya da olasılıksal bir ilişki[sizlik] olarak yorumlamamakta, onu, bazı kötülük tür ve miktarının insanı, hayatın yaşanmaya değer bir armağan olduğundan kuşkuya düşürdüğü iddiası üzerine kurmaktadır. Bu türden kötülükler, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de roman kahramanı Ivan'ın dilinde ifadesini bulan ve artık neredeyse bir aforizma halini almış olan, *özgürlüğün bedeli bu kadar büyükse onu iade etmek istiyorum* şeklindeki bir reddin ve isyanın gerekçeli bir nedeni olmaktadır.

Adams bu tür kötülüklerin üzerinden nasıl gelineceğine ilişkin evrensel ölçekte kapsayıcı bir felsefi açıklama yapılamayacağı için onların dinî inançlar karşısında mâkul kuşkular üretmeye devam ettiklerini bu nedenle, genel geçer olmayan kaynaklara ve evrensellik iddiasında bulunmayan izahlara duyulan ihtiyacın aşikâr olduğunu ileri sürer. Kötülükler, "bir kimsenin hayatının anlamını bozacak ölçüde" olduklarında, yani kişinin hayatını bir bütün olarak yaşanmaya değmez bir hale dönüştürdüklerinde korkunç olarak nitelendirilirler. Adams'a göre kötülükler ne kadar büyük ve acı verici olurlarsa, o kötülüklere muhatap olan ya da tanıklık eden insanların, yaşamlarına *olumlu* bir anlam yüklemelerine, hayatın yaşanılabilir bir şey olduğuna ilişkin inançlarına da o kadar zarar verir.¹³ Adams bu tür kötülük örneklerini şöyle listeler:¹⁴

Kadına tecavüz, kollarını kesme, nihâi kastı benlik kaybı olan psiko-fiziksel işkenceler, kişinin en köklü sadakat duygularına ihanet, Ivan Karamazov tarafından tasvir edildiği türden çocuk suistimalleri, bir kimsenin çocuğunu zorla alma, çocuk pornografisi, aile içi ensest, açlık nedeniyle gelen ağır ölüm, Nazi kamplarına katılım, bir kimsenin teröristler tarafından çocuğunun birisinin yaşaması karşılığında diğerinin ölümünü seçmeye zorlanması, nükleer bombaların geniş halk kitleleri üzerinde patlaması, bir kimsenin en çok sevdiği kişinin ölümüne ya da yaralanmasına kazara ve/veya kasıtsız neden olması.

Bunları, birçok kimsenin hayatlarının olumlu anlamından kuşku duymaları için zâhiri (prime facie) bir neden oluşturacak türden olmaları nedeniyle *paradigmatik örnekler* olarak nitelet.¹⁵

Adams'ın temel tezi kötülük probleminin çözümünde felsefi olarak temellendirilen savunmaların ve, global ve kapsamlı yanıtlar sunma çabasında olan teodise projelerinin özellikle *korkunç kötülükler* karşısında başarısız oldukları ve başarısız olmaya da mahkum oldukları şeklindedir. Bunun en temelde üç nedeni olduğu söylenebilir. İlkin, problemin çözümünde teistlerle teist olmayanlar aynı öncüllerden yola çıkmak, aynı yöntemi izlemek ve felsefi

¹³ Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 29. Krş. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 28.

¹⁴ Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 26. Krş. Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 300.

¹⁵ Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 300.

Adams'a göre, geleneksel teodiselerin en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Bir kimsenin yaşamını sarsıcı nitelikte olan herhangi bir kötülüğün, Tanrı'nın o kötülüğe müsaade etmesini haklı çıkaracak ölçüde büyük bir iyiliğe neden olması nasıl olanaklı olabilir? Adams, "global iyilikleri" destekleyen, örneğin Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini yaratması gibi bir yanıtın geçerli olmayacağını, korkunç kötülükle ilgili tek çözümün *ondan muzdarip olan kimsenin* onu "hazmetmesi" (engulfed) ve "aşması" (defeated) ile mümkün olacağını iddia etmektedir. Kötülükler, miktarları o kötülüklerle muhatap olan kimsenin yaşamındaki iyiliklerin miktarları tarafından açık bir farkla aşıldığında "hazmedilmiş" olurlar ve yine kötülükler, o kötülüklerle muhatap olan kişinin tecrübe ettiği daha büyük bir iyilikle, öyle ki o kötülüğün ayrılmayan bir iyilikle mantıksal olarak ilişkili olduklarında "aşılmış" olurlar.¹⁸ Roderick M. Chisholm'a göre ise, bir kötülüğün hazmedilmesinin zorunlu koşulu onun, kendisine eşdeğer ya da kendisinden daha değerli bir iyilikle birlikte bulunması, yani birbirini dengelemesi iken; aşılması ise kendisinde daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesine neden olması ya da katkıda bulunması yoluyla mümkün olabilir.¹⁹ Adams kötülük problemi, özellikle de korkunç kötülükler sorunu karşısında evrensel ve genel geçer çözüm önerilerine her ne kadar pek itibar etmese de, kendi çözüm önerisinin belli ölçülerde ve en azından belli kimseler için objektif ve standart bir çözüm önerisi olabileceğini de ileri sürer. Ona göre, insanlar doğalarının ve yetiştirilme biçimlerinin farklı olması nedeniyle farklı düzeyde dirençlere yani acılara ve kötülükler karşısında değişik tavırlara ve tepkilere sahip olabilirler. Ancak bu durum sunulan çözüm önerisinin nesnellliğini değil, insanların doğuştan getirdikleri ya da sonradan kazandıkları özellikleri gereğince öznel olduklarını gösterir.

Ayrıca global ölçekli savunmaların yetersizliğini gösterme konusunda Adams ikili bir ayrıştırmaya gider ve bu ayrıştırma üzerinden, Tanrı'nın yaratıkları ile olan ilişkisinde birbiri ile ilişkili iki yönün olduğunu ileri sürer. Ona göre Tanrı'nın yaratıkları ile olan ilişkisinde iki yön vardır: (ı) Tanrı'nın genel/global ölçekte iyilikleri üretmesi ve, (ii) Tanrı'nın yaratılmış tekil canlılara karşı iyiliği. Bu ayrıştırma üzerinden devam edecek olursak, Adams'ın 'aşma' ve 'hazmetme' dediği şey de iki şekilde gerçekleşir: (ı) İyiliklerin kötülükleri global ölçekte dengelemesi/ aşması (ii) bireysel olarak bir kimsenin yaşamında iyiliklerin kötülükleri dengelemesi/aşması. Adams bütün teodise etkinlikleri (ı) maddede ifade edilen "İyiliklerin kötülükleri global ölçekte dengelemesi/aşması" ilkesini kendilerine hareket noktası edinmektedirler. İşte bu nedenle de başarısız olmaya mahkûmdurlar. Çünkü, bu dengeleme ve aşmanın nesnel bir ölçütü yoktur. Ona göre, korkunç kötülükler söz konusu

¹⁸ Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 209.

¹⁹ Roderick M. Chisholm, "The Defeat of Good and Evil", *Proceedings of the American Philosophical Association*, (42), 1968, ss. 21-38.

olduğunda, çözüm iyiliklerin kötülükleri global ölçekte dengelemesi ya da aşması değil, bireylerin bizatihi kendi yaşamlarındaki iyiliklerin kötülükleri dengelediğine ya da aştığına *inanmalarıdır*.²⁰

Adams, ne tür bireysel tecrübelerin bunu sağlayabileceğini tam olarak açıklamamaktadır, -onun görüşü kısmen, kötülüğü ortadan kaldıran tanrısal araçların bizim kavrayışımızın ve hatta hayal edebilme gücümüzün üstünde ve ötesinde olduğu şeklindedir- ancak bunun (bu hazmetme ve aşma eyleminin) sadece, korkunç kötülüklerin “bir kimsenin Tanrı ile olan ilişkisinde bütünlendirici bir katılım sağlaması ile gerçekleşebileceğini”²¹ düşünmektedir. Daha da ötede o, bizim Hıristiyan Soteriolojisinde* bu “bütünlüşmenin olası uzanımları”²² nı bulabileceğimizi ileri sürmektedir. Bu uzanımın en önemlisi belki de İsa’nın çarmıhta ölmeyi gönüllü bir şekilde kabullenmesinde ortaya çıkan insânî korkular ile tanımlanan Tanrı’nın fiilidir ki, o ne kadar korkunç olduğuna bakılmaksızın bütün insânî acıları anlamlı ve önemli kılan bir eylemdir. Ama yine de sadece korkunç kötülükler değil bu sınıfa sokulamayan türden kötülükler için de, Tanrı’nın onlara neden izin verdiğine ve onların nasıl ve ne şekilde aşılabileceğine, hazmedilebileceğine ilişkin herhangi bir felsefi ya da dinî sistemden hareketle kuşatıcı ve zorunlu bir gerekçe ileri sürülemeyebilir. Adams’a göre bunu felsefi ve dinî teodiseler icra etmeye çalışmaktadır ve onlar da en nihayetinde başarısızlığa mahkûm çabalarlardır. Bu konuda Alvin Plantinga’nın özgür irade savunmasını/teodisesini örnek göstererek, bu tür çabalarının tümünün, en nihayetinde Tanrı’nın kötülükler için neden izin verdiğinin bir yanıtını sunamayacağını ve hatta korkunç kötülükler söz konusu olduğunda tatmin edici bir açıklama dahî teklif edemeyeceklerini ileri sürer. Onun ifadeleri ile, “korkunç kötülüklerin söz konusu olduğu durumlarda biz Tanrı’nın *gerçek* (actual) nedenlerini bilemeyebileceğimiz gibi, o kötülükleri tecrübe eden kimseler için hayatın değerli olduğu fikri ile uyumlu makul bir çözüm önerisini bile *tasarlayamayabiliriz*.”²² Ancak bu durum, kötülük içeren bir dünyada teistik Tanrı inancını pozitif anlamda irrasyonel kılmamalıdır. Çünkü bu nedenler haklarında yeteri kadar bilgilendi(ri)ldiğümüzde veya daha yüksek bir kavrayışa, daha yoğun bir dikkate sahip olduğumuzda veya da bilişsel, ruhsal ve/veya duygusal olarak daha gelişmiş/yetişkin olduğumuzda bilebileceğimiz türden nedenler olabilirler. Ancak bu noktada, Tanrı’nın bu dünyada kötülükler için

²⁰ Adams, “Horrendous Evils and the Goodness of God”, s. 302; Krş. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 29, 30.

²¹ Bkz. Adams, “Horrendous Evils and the Goodness of God”, ss. 218-220; Krş. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 31.

* Hıristiyanlık inancında Hz. İsa’ya iman ederek kurtuluşa erme doktrini [F.A.]

²² Adams, Adams, “Horrendous Evils and the Goodness of God”, s. 304. Krş. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, ss. 22-26.

vermesinin mantıksal açıdan mümkün bir nedenini bilmek ve bulmak zorunda olmadığımızın bilincinde olmak önemlidir. Ayrıca bunu bilmek/bulmak hiçbir zaman mümkün de olmayabilir. Bu sebepten ötürü gerekli olan kötülüklerin nedeninden çok Tanrı'nın insan yaşamını bu kötülüklerle rağmen bir bütün olarak olumlu bir değere nasıl dönüştürdüğünü bilmektir. Bunun yolu da, Adams'ın ifadeleri ile, "kötülüklerin iyi bir bakış açısı ile yorumlanması suretiyle, ilahi özdeşimin, mağdurun muhatap olduğu kötülükleri anlamlı ve iyi bir değere dönüştürebileceğini"²³ kabul etmektir, ki hayatın yaşanmaya değer ve tanrısal bir lütf olduğunu kabul etmek ancak bu şekilde mümkün olabilir.

Peki bu nasıl mümkündür ve ne şekilde gerçekleşebilir? Adams'a göre bunun Hıristiyan soteriolojisinde açığa çıkmış üç olası yolu vardır:²⁴ İlki, İsa'nın tutkusu ve ölümü aracılığıyla korkunç kötülükleri tecrübe etmiş olması yeryüzündeki bütün acıları İsa ile *bütünleşmenin* (*identifying with Christ*) aracı ve vasıtası haline dönüştürebilir. Yani yeryüzündeki en acı ve en yoğun kötülüğün muhatabının İsa olması nedeniyle yaşanan her türlü acı deneyim insanı İsa'ya yaklaşmanın bir enstrümanı olarak yorumlanabilir. İkincisi, insanlığın ilahi minnettarlığa ilişkin tecrübeleri (*experience of divine gratitude*) bu dünyada yaşamış oldukları acı ve hüzneleri öbür dünyada tamamen sonsuz ve sınırsız bir saadet vesilesine dönüştürebilir. Ve üçüncüsü de, yaşanan geçici (*temporal*) acılar Tanrı'nın manevi kişiliği ile bütünleşmenin bir aracı olarak işlev görebilir. Sonuçta yeryüzünde yaşanan ne türden ve ne ölçüde olursa olsun bütün kötülükler bir yandan insanı İsa'ya ve Tanrı'ya yaklaştırmanın bir aracı olarak yorumlanabilirken diğer yandan da öte dünyada yaşanacak sonsuz ve sınırsız mutluluğun vesilesi olarak yorumlanabilir.

Adams, ileri sürdüğü bu çözümün belli noktalarda geliştirilmeye muhtaç olduğunu ve şu aşamada sadece kavramsal ve zihinsel oluşum aşamasında (*in the area of conceptual under-development*) olduğunu, dolayısıyla detaylı felsefi ve metafizik analizlere muhtaç olduğunu itiraf eder.²⁵ Ancak kanımızca onun literatüründe korkunç kötülüklerin nasıl aşılabacağına ilişkin görüşlerinin felsefi analize en muhtaç olanı onların bu dünyada nasıl yorumlanması ve ne şekilde anlaşılması gerektiğinden öte, nasıl bir öte dünya tasavvurunu gerektirdiğidir. Bu münasebetle onun cehennem konusundaki görüşlerine geçebiliriz.

Cehennem Sorunu:

Korkunç kötülüklerle muhatap olan birçok kimse bu dünyadaki yaşamlarında söz konusu kötülüklerle ilişkin bir "hazmetme" ve "aşma" eylemi yaşamadan öldükleri için Adams'ın teodisesinin, ilahi adaletin tecelli ettiği bir

²³ Adams, *Horrendous Evil and the Goodness of God*, s. 167.

²⁴ Adams, "Horrendous Evil and the Goodness of God", s. 308-309; Krş. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 106 vd.

²⁵ Adams, "Horrendous Evil and the Goodness of God", s. 310.

ölüm sonrası yaşamın varlığını gerektirdiği aşikârdır. Yani yeryüzünde insan yaşamını anlamlı kabul edecek ve hayatı da yaşanmaya değer bulacak isek bu durumda bir yandan kadir-i mutlak bir Tanrı'nın, diğer taraftan da ölüm-sonrası hayatın varlığını kabul etmek durumundayız. Ancak Adams'ın felsefesinde tartışmaya açık olan cehennemin niteliği, yani ebedî olup-olmayışıdır. Oldukça tartışmalı olmasına rağmen, Adams'ın çözümlemesi hiç kimsenin ebedi olarak cehenneme gönderilmeyeceği şeklinde bir görüş olarak tanımlanan *evrenselcilik*²⁶ (universalism) doktrinini de gerektirmektedir. Yani, Adams hiç kimsenin cehennemi ebedî olarak tecrübe etmeyeceğini, çünkü bunun aşılamayan, yenilemeyen korkunç kötülüğün paradigmatik bir örneğini teşkil edeceğini ileri sürer. Eğer bir kimsenin, yaşamının bir bütün olarak büyük bir iyilik olduğu konusunda onu kuşkuya düşürecek tarzda başına gelebilecek *herhangi bir* kötülük varsa, o da kesinlikle, ebediyen cehennemde olmanın neden olacağı kötülüktür. Bu nedenle, eğer sonsuz cehennem bir gerçek ise, bu durum Adams'a göre korkunç kötülük probleminin en katı/en sert versiyonunu oluşturur.

Bu noktada, Hıristiyanlık içerisinde cehenneme ilişkin, detaylarında farklılaşsalar da karşıt pozisyonda konumlanan iki ana görüş olduğunu söyleyebiliriz. İlki, Augustine zamanından 19. yüzyıla değin Hıristiyan düşünce dünyasını domine eden²⁷ cehennemin de cennetin de ebedî olduğu ve küfür/inkâr halindeki günahkâr ruhların sonsuzca cehennemde kalmaya mahkûm olduğu şeklindeki *gelenekselci cehennem doktrini*, diğer ise cehennem hayatının sonsuz olmadığı, bütün günahkâr ruhların –günahları ne olursa olsun- cezalarını çektikten sonra cennetteki yaşama katılacağı ve İsa ile buluşacağı şeklindeki *evrenselci cehennem doktrini*. Aslında dinî olarak bu şekilde ikili bir ayırıma tabi tutulan cehennem anlayışı/inancı felsefi açıdan bakıldığında Hıristiyan düşünürleri arasında farklı tartışmalara ve yorumlamalara neden olmaktadır. Bu tartışmalar burada bizim çalışmamızın ilgi alanı dışında olmakla birlikte şu kadarını ifade etmekle yetinelim ki;²⁸ Adams'a göre, gelenekselci

²⁶ Bir cehennem kuramı olarak *Evrenselcilik* hakkında detaylı bilgi için bkz. Keith De Rose, *Universalism and the Bible*, <http://pantheon.yale.edu/%7Ekd47/univ.htm>. Hıristiyan felsefe ve teoloji geleneği içerisinde J. A. T. Robinson, F. D. E. Schleiermacher, Karl Barth, Emil Brunner ve John Hick gibi filozof ve teologların evrenselci cehennem doktrininin savunucuları arasında olduğu söylenebilir. Detaylı bilgi için bkz. Richard Bauckham, *Universalism: A Historical Survey*, http://www.theologicalstudies.org.uk/article_universalism_bauckham.html.

²⁷ Samuele Bacchicocchi, *Immortality or Resurrection: A Biblical Study on Human Nature and Destiny*, *Biblical Perspectives*, Michigan, 2001, s. 197.

²⁸ Örneğin, Bertrand Russell Hz. İsa'nın, cehenneme inanması nedeniyle ahlaki yapısında bir sorun olduğunu ve insan olan, insani duygulara sahip olan hiçbir varlığın sonsuzca acı içeren bir cezaya muhatap olacağına inanmadığını söyleyerek Hıristiyanlığı eleştirmektedir. (Bkz. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian?*, Simon Schuster, New York, 1957, s. 17 vd). Yine benzer şekilde John Walvoord da, "günahın sonlu bir niteliğe sahip oluş fikri ile Tanrı'nın sonsuz bir adalete sahip olduğu düşüncesi apaçık bir çelişki içermektedir. Eğer en ufak bir

doktrin tarafından savunulan ebedi cehennem fikri öncelikli olarak kendi içerisinde çelişiktir. Adams'a göre cehennem inancı ile tanrısal adalet arasında zorunlu bir bağ vardır ve cehennem Tanrı'nın adaletinin bir gereğidir. Ancak sorun burada adaletin nasıl anlaşılacağıdır. Ona göre gerek insâni planda gerekse tanrısal planda adalet şu şekilde üç ilke üzerine kuruludur:²⁹ (i) benzer durumlarda benzer şekillerde davranmak anlamında eşitlik, (ii) bir kimseye hak ettiğinden daha kötü davranmamak ve (iii) bir kimseye hak ettiğinden daha iyi davranmamak anlamında denklik. Şimdi Adams'a göre, sonlu dünyevî yaşamlarındaki sınırlı sayıdaki/miktardaki hataları nedeni ile insanların sonsuz bir cezaya ve mutlak bir mutsuzluğa mahkûm edilmeleri (i)nci ilke ile uyumlu iken, (ii)nci ve (iii)üncü ilke ile uyuşmamaktadır.

Ayrıca o, sadece adaletle değil, Hıristiyanlık'taki sevgi ve merhamet Tanrı'sı fikri ile de çalışmaktadır. Sonsuzca çekilen bir acı Tanrı'nın sevgisi ve merhameti konusunda başarısızlığa uğradığı anlamına gelmektedir.³⁰ Kitab-ı Mukaddes'de ifade edildiği şekliyle tanımlanan bir Tanrı hiç kimsenin ebedî olarak mahvolmasına ya da sonsuzca acı çekmesine müsaade etmemelidir. Aksi takdirde, yani bazı kimseler ebedi olarak cehenneme mahkûm edilecek olursa bu, tanrısal planın başarısızlığa uğradığı anlamına gelecektir ki, bunun da ilahî amaçlar düşünüldüğünde kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Çünkü, cehennem sonuçta herkesin arınmasına ve kurtarılmasına yardımcı olmayacaksa, yani iyi bir amaca hizmet etmeyecekse bizatihi kendisi paradigmatik bir kötülük örneği olarak kalacaktır.

İlaveten, ebedî cehennem fikri Adams'a göre kötülükler karşısında özellikle de korkunç kötülükler karşısında hiçbir yapıcı işleve sahip değildir ve bu yönüyle de her türlü teodise fikrini geçersiz kılmaktadır. Yani Adams insanların dünyevî yaşamlarında maruz kalınan kötülüklerin hazmedilmesine ve aşılmasına olanak vermemesi nedeniyle geleneksel cehennem doktrinini reddetmektedir. Daha da ötesi geleneksel (ebedî) cehennem doktrinini

günah etki itibarıyla sonsuz [bir güce sahip] ise bu durumda ilahi adalet gereği sonsuz bir ceza müstehak olabilir.” diyerek geleneksel cehennem doktrinini eleştirmektedir. (John Walvoord, “The Literal View” in *Four Views on Hell*, Zondervan Publishing House, Michigan, 1992, s. 27).

²⁹ Marilyn McCord Adams, “Hell and the God of Justice”, *Religious Studies*, Vol. 11, No.4, 1975, s. 434 vd.

³⁰ Adams, “Hell and the God of Justice”, s. 446, 447. Karl Barth ve John Hick gibi kimi filozoflar da benzer gerekçelerle geleneksel cehennem doktrinini eleştirmekte ve tercihlerini evrenselci cehennem doktrininden yana kullanmaktadırlar. Örneğin, John Hick evrenselci doktrini ruh yapma teodisesi bağlamında ele almakta ve ebedi cezanın hiçbir şekilde insani oluşuma ve gelişime katkısının olmadığını ileri sürmektedir. Karl Barth ise, konuyu daha teolojik bir versiyonda ele almakta ve ebedi cehennem hem ilahi kader ve Tanrısal mutlak irade fikri ile hem de Hıristiyan soteriolojisi ile uyuşmadığını söyleyerek evrenselciliği savunmaktadır. Richard Bauckham, *Universalism: A Historical Survey*, http://www.theologicalstudies.org.uk/article_universalism_bauckham.html.

onaylamak Adams'a göre, insanı dünyevî korkunç kötülük problemi ile ilgilenmekten de alıkoymaktadır.³¹ Ona göre, eğer evrenselcilik reddedilir ve geleneksel cehennem doktrini kabul edilirse, bir kimse, o acıları yaşamalarının dünyaya hiç gelmemiş olmalarından daha iyi olduğu (ya da öyle görüldüğü) konusunda, Tanrı'nın bazı kimselerin 'acı çekmelerine neden müsaade ettiğini' açıklayan alternatif bir teodiseye ihtiyaç duyar. Böylece cehennem hem bir korkunç kötülük örneğidir, hem de korkunç dünyevî kötülük probleminin umut vaadeden diğer çözüm önerilerinin altını oymaktadır.

Cehennem azabının sonsuz olmadığı ve sonuçta herkesin cennetle müşerref olacağı şeklindeki bir temel tez üzerine kurulan evrenselci doktrine gelenekselci cehennem anlayışının son dönemlerde iki farklı stratejiden hareketle yanıt vermeye çalıştığı söylenebilir.³² İlki *Yok-olma* (Annihilationism) anlayışıdır. Yok-olma anlayışı isminin de ima ettiği gibi, Tanrı'nın haklarındaki son kararı onları reddetmek olarak verdiği kimseleri merhametiyle yok etmesi şeklindeki görüştür.³³ Yok-etmeci görüşün çeşitli varyasyonları vardır. Bu varyasyonlara göre, Tanrı isyankârları (ebedî cehennemlikleri) dünyevî ölümlerinden hemen sonra veyahut da cehennemde -günahlarının cezası olarak- sınırlı bir süre acı çekmelerinin ardından yok edebilir. Bu Tanrı'nın adaleti ile uyumlu olduğu gibi, daha çok da merhametinin bir gereğidir. Çünkü, ebedî olarak cehennemlik olanlar için mümkün olan tek alternatif, muhtemelen, sonsuzca çekilen bilinçli bir acı olacağı için, isyankârların yok edilmesi belki de Tanrı'nın merhametinin bir gereği olarak görülebilir.

İkincisi anlayış, *İlimli Cehennem* (Mild Hell) anlayışı ise aslında özgür irade teodisesinin bir versiyonu gibi görünmektedir.³⁴ Bu anlayışa göre, cehennem Tanrı'nın isyankârları gönderdikleri ve mahkûm ettiği bir yer olarak değil, daha çok onların özgür iradeleri ile seçtikleri, tercih ettikleri bir yer olarak yorumlanır. Burada, cehennem ve ne kadar kötü olursa olsun cehennem hayatının hizmet ettiği, daha büyük bir iyilik/değer olan insan özgürlüğünün korunmasıdır. Tanrı böylece, onları yok etmek yerine varlıklarını korumak suretiyle, özgürlüklerini de koruma ve güvence altına almıştır. Yani ilimli cehennem anlayışına göre cehennem ebedî yerlileri cehennemi, hem yok-olmaya hem de cennete bilerek ve isteyerek tercih etmişlerdir.

³¹ C. Stephan Evans & R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 194

³² Evans & Manis, *Din Felsefesi*, s. 194.

³³ John Stott, Clark Pinnock, N. T. Wright, F. F. Bruce, Michael Green ve Roger Forster gibi filozof ve teologlar yok-etmeci çözümün çağdaş savunucuları arasında kabul edilebilir.

³⁴ İlimli cehennem çözümlenmesinin son dönemdeki çağdaş savunucularına Richard Swinburne, Eleonore Stump ve Jerry Walls gibi din felsefecileri örnek olarak verilebilir. Geniş bilgi için bkz. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 43 vd.

ılımlı cehennem anlayışını aslında en güzel özetleyen, C. S. Lewis'in *The Great Divorce* (Büyük Ayrılık) isimli eserinde geçen şu satırlardır:³⁵ “Sonuçta sadece iki tür insan vardır: Tanrı'ya ‘İstedğin olacaktır’ diyenler ile, Tanrı'nın kendilerine sonunda, ‘İstedüğüniz olacaktır’ dediği kimseler. Cehennemdekilerin hepsi onu seçmişlerdir.” Yani cehennem, isyankârların tercihlerinden başka bir şey değildir.

Ancak ılımlı cehennem anlayışının ‘özgür irade’ye yaptığı vurgu ve özgür irade üzerinden sonsuz cehennem hayatını meşrulaştırması çeşitli gerekçelerle eleştirilmiştir. Bunlardan en öne çıkanı insan iradesinin, karar mekanizmalarının ve bilişsel donanımının sınırlı olduğu ve tarihte tecrübe edilmiş korkunç kötülükler nedeniyle insan anlayışının bozulmuş olduğu şeklindedir.³⁶ Bu eleştirilere hak veren Adams da, insanın ‘sınırlı’ bilme ve eyleme yeteneklerine sahip olması ve bu yeteneğinin de zaman içerisinde yaşanan kötülükler nedeniyle dejenere olmuş olması nedeniyle, özgür irade ile gerekçelendirilse de ‘sonsuz’ cezanın Tanrı'nın adaleti ve merhameti ile bağdaşmayacağını ileri sürer. Ona göre, ılımlı cehennem yanlılarının görüşleri şöyle bir anne-babanın tavrı ile ahlâki açıdan eşdeğerdir. Üç yaşındaki çocuklarının itaati mi yoksa isyanı mı seçeceğini görmek için, bir ebeveynin gaz sobasının düğmeleri ile oynamaması için uyardıkları çocuklarını odada bırakıp gittiklerini varsayalım. Şayet çocuk ebeveynini dinlemeden o sobanın renkli ve –çocuk için dikkat çekici- düğmeleri ile oynarsa bu anne-baba hakkında ne düşüneceğiz? Bu tür bir senaryoda şayet çocuğun itaatsizliği onun ölümüne neden olursa, Adams bu ölümden, “açıkcasi, anne-babasına itaat etmesi gerektiğini bilmesine rağmen çocuğun suçunun çok sınırlı olduğunu ve anne babanın hem öncelikle ve özellikle sorumlu olduğunu hem de büyük ölçüde suçlu olduğunu”³⁷ ileri sürer. Ve bu senaryodan hareketle

³⁵ C. S. Lewis, *The Great Divorce* (New York, Macmillan, 1946), s. 69'dan akt., Evans & Manis, *Din Felsefesi*, s.196.

³⁶ Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 36. Adams özgür irade gerekçesinden yola çıkarak sonsuz cehennem azabını savunan filozofları şu gerekçelerle eleştirmektedir: İlk, insanın zihni ve tarihi korkunç kötülüklerle bozulmuş, tahrif edilmiştir, dolayısıyla doğru ve yanlış sadece insan aklına teslim etmek ve insanı özgür edimi üzerinden yargılamak sakıncalı olabilir. İkinci olarak, insanların kötülükler neden olması göreceli olarak kolaydır. Yani insanlar, bilerek ya da bilmeyerek kötülükler neden olabilirler. Üçüncü olarak insanoglunun korkunç ya da farklı türden olsun kötülük üretebilme kabiliyeti üretilen kötülükler tahammül edebilme gücünden yüksektir. Yani insan yeryüzünde hemcinslerinin tahammül edebileceğinden daha fazla kötülükler neden olabilir. Dördüncü olarak ise, insanın kötülükler neden olma gücü -o kötülükler tahammül edebilme becerisi bir yana- onları doğru anlama ve yorumlama gücünden daha ağır basar.(Geniş bilgi için bkz. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 36).

³⁷ Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 39. Adams, *ocak analojisi* dediği bu örneğin yanında, benzer duruma işaret etmek için *terorist analojisi* adı altında başka bir hayali örnek daha verir. Bu örneğe göre, terrorist bir grup bir köyü sarar ve köyde salı günleri bir kişi dahi kırmızı renkli bir gömlek giyerse köyde önlerine çıkan herkesi öldüreceklerini duyururlar. Herkesin bu konuda yeterli bilgileri olmasına rağmen birilerinin yanılıp salı günü favori

Adams, insanî özgürlüğün değerinin büyük olmasına rağmen onun, Tanrı'nın insanların, nihâi ve geri dönüşü olmayan mahvoluşlarına neden olan kararlar almalarına müsaade etmesini haklı kılmadığı sonucuna varır. Hatta bir adım ileri gider ve Nelson Pike'a referansla, "insanın onurunu özgürce edimleri sonucunda oluşan bir mutluluk hali olarak tanımlayacaksak" der, "Tanrı'nın insanları bir yandan kendisine itaat etmeye zorlayarak onları [dünyevî] onurlarından (honour) yoksun bırakırken diğer yandan [bu itaat vasıtasıyla] onların uhrevî saadetini temin etmesinde mantıksal bir çelişki yoktur"³⁸ der. Böylece uhrevî mutluluğu dünyevî özgürlüğe tercih ederek, ahiretteki sonsuz ceza için dünyadaki sonlu mutluluktan/özgürlükten vaz geçebileceğini ima eder.

Sonuçta Adams, bir yandan Tanrı'nın merhameti, iyiliği ve adaleti ile uyuşmaması, diğer yandan da korkunç kötülüklerin çözümüne hiçbir pozitif katkı sunmaması nedeniyle geleneksel cehennem anlayışının hem yok-etmeci hem de ılımlı versiyonlarını reddederek, tercihini ve kararını sonlu azabı öngören evrenselci cehennem anlayışından yana kullanır.

Sonuç

Aslında kötülük problemi her ne kadar felsefi bir sorun olarak ele alınsa ve özellikle analitik din felsefecileri tarafından teknik formülasyonlarla çözüme kavuşturulmaya çalışılsa da o özünde, Nelson Pike'ın da dediği gibi, rasyonel argümantasyonlarla çözülmeye çalışılan "teolojik bir 'bilmece' değildir. O "her duyarlı dindarın ruhuna dokunması gereken bir problemdir."³⁹ Çünkü ona göre, kötülük hayatın anlamı, amacı ve değerine ilişkin varoluşsal bir sorundur. Benzer bir yorumlamadan yola çıkan Adams da, özellikle "insanı yaşamın iyi bir şey ve hayatın da yaşanmaya değer olduğundan kuşkuya düşüren" korkunç kötülükler söz konusu olduğunda evrensel ve genel-geçer önerilerin, sorunun çözümü konusunda yetersiz olduğunu düşünmekte ve "kanımca, korkunç kötülükler karşısında Hıristiyan inancının rasyonelliği ancak dinî değer kuramının kaynakları/olanakları (resources of religious value theory) devreye sokularak gösterilebilir"⁴⁰ demektedir. O, Hıristiyan bakış açısından hareketle İsa'nın çarmıhta çektiği acının ve ölümünün hem Adem ile Havva'nın işlemiş oldukları

renkleri olan kırmızı renkte bir gömlek giymeleri durumunda bu kimselerin meydana gelecek felakatten ciddi ölçüde sorumlu tutulacaklarını ancak bu durumun teröristlerin suçunu azaltmayacağını, asıl suçluların ise köyü saran teröristler olduğunu/olacağını söyleyerek özgür irade savunucularını eleştirmeye çalışır. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 39.

³⁸ Adams, "Hell and the God of Justice", s. 437.

³⁹ Nelson Pike, "Introduction", *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, ed. Nelson Pike, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, s. 2.

⁴⁰ Adams, "Horrendous Evils and the Goodness of God", s. 306.

günahın hem de bütün insanlığın muhatap olduğu/olacağı kötülüklerin karşılığı olduğunu ve bu *keffaretin* de hayatı yaşanmaya değer kıldığını ileri sürer. Ayrıca bir adım daha öteye gider ve Tanrı'nı iyiliğinin evrendeki kötülüklerle galip gelecekse sonsuzca devam eden bir cehennem hayatının olmaması gerektiğini söyler.

Bizi burada Adams'ın çözüm önerilerinin dinî açıdan uygun olup-olmadığı sorunundan çok, felsefi olarak doğru/tatmin edici olup-olmadığı sorunu ilgilendirmektedir. Bu yönü ile bakıldığında da sorunun çözümünün salt inanç temeline dayandırılması ve çözümün "belirli bir dinî gelenek" içerisinde sunulmaya çalışılması ilk planda çözüm önerisinin en zayıf noktasını oluşturuyor gibidir. Ancak bu durumun farkında olan Adams, daha baştan teistlerle ateistlerin ortak bir zeminden hareket etmek gibi bir zorunluluklarının olmadığını, her iki tarafın da farklı doğruluk anlayışları ve referans noktaları olması nedeniyle değişik çözüm önerilerinde bulunabileceğini ileri sürmektedir. Bu yönüyle bakıldığında o, sorunun çözümüne ilişkin sunulan görüşlerin teistik bir anlayış içerisinde makul ve makbul olmasını yeterli görmektedir. Yani Adams'ın bir din felsefesinden çok Hıristiyan bir din felsefesi yapmak durumunda olduğu söylenebilir. Ona göre, kötülük sorunu özü itibarıyla bir dinî sorundur dolayısıyla çözümü de salt soyut akıl yürütmelerle ve rasyonel çıkarımlarla değil, bir dinî gelenek içerisinde ve din temelinden sunulabilir.

Adams'ın çözüm önerisi doğal olarak bir ahiret inancını gerektirmektedir. Ancak bu noktada o, Hıristiyanlık içerisindeki geleneksel cehennem anlayışını kabul edilemez bulmakta ve tercihini evrenselci cehennem anlayışından yana kullanmaktadır. Çünkü ona göre ebedî olarak devam eden bir cehennem hayatı hem kötülük sorunun çözümüne hiçbir katkı sunmadığı, aksine korkunç kötülüğün en köklü örneğini oluşturduğu gibi hem de Tanrı'nın sonsuz sevgisi ve merhameti ile de bağdaşmamaktadır. Kanımızca cehennem, özü itibarıyla bir inanç objesi olması nedeniyle, onun niteliği ve mahiyeti felsefi olarak çözülebilecek türden bir sorun değildir. Teistik Tanrı anlayışına göre, Tanrı sonsuz iyilik ve merhamet sahibi olduğu kadar ilahi hikmet ve bilgelik sahibidir de. Bu nedenle sanırım takınılması gereken en doğru tavır, Tanrı'nın sıfatlarına olan güvenimizi cehennem hakkındaki felsefi spekülasyonlarımızın önünde ve üstünde tutmak olmalıdır.

Sonuç olarak özellikle korkunç kötülükler karşısında ileri sürdüğü tezlerle Adams'ın kötülük sorununun gerek tanımına gerekse çözümüne farklı bir boyut kazandırdığını söylememiz mümkündür. Kendisinin de ifade ettiği üzere, özellikle korkunç kötülükler söz konusu olduğunda, bize göre de, sorun felsefi olmaktan çok varoluşsal ve dinsel bir nitelik kazanmakta ve çözüm de felsefi zeminden dinsel ve duygusal bir zemine kaymak durumundadır. Sonuçta sorunun çözümü rasyonel olarak üretilen kanıtlamadan çok duygusal olarak tatminde ve dinî olarak da inanmakta aranacak gibidir. Ama her şeye rağmen

öyle sanıyoruz ki, Adams'ın gerek sorunun tanımına gerekse çözümüne yeni bir boyut ve açılım kazandırdığı ve yani konuyla ilgili yeni tartışmalara kapı araladığı rahatlıkla söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Adams, Marilyn McCord, 'Horrendous Evils and The Goodness of God', *Proceeding of the Aristotaiien Society*, Supplementary Vol. 69, 1989, [297-310]; yeniden yayım: Marilyn McCord Adams, 'Horrendous Evils and the Goodness of God', *The Problem of Evil*, (ed.) Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams, Oxford University Press, New York, 1990, [209-222].
- _____, 'Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers', *Faith and Philosophy*, 1988 (5:2), [121-143].
- _____, "Hell and the God of Justice", *Religious Studies*, Vol. 11, No.4, 1975 [433-447].
- _____, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- Akdemir, Ferhat, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, 2007.
- Ambord, Daniel "Evil, Meaning and Meaning-Makers", *Ars Disputandi*, Vol. 10, 2010, [38-49].
- Aslan, Adnan, "Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dinî Pratik Yaklaşım, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19, (2008), [87-114].
- Augustine, *On Free Choose of the Will*, İng. Çev. Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1993.
- Bacchiocchi, Samuele, *Immortality or Resurrection: A Biblical Study on Human Nature and Destiny*, Bibligical Perspectives, Michigan, 2001.
- Bauckham, Richard, "Universalism: A Historical Survey", http://www.theologicalstudies.org.uk/article_universalism_bauckham.html.
- Chisholm, Roderick M., "The Defeat of Good and Evil", *Proceedings of the American Philosophical Association*, (42), 1968, [21-38]. De Rose, Keith, *Universalism and the Bible*, <http://pantheon.yale.edu/%7Ekd47/univ.htm>.
- Evans, C. Stephan & Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- Invagen, Peter van, "The Argument from Particular Horrendous Evils", *American Catholic Philosophical Association Proceedings*, vol. 74, 2001, [65-80].
- Leibniz, G. W., *Theodicee Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.G.S.B. Yayınları, İstanbul, 1986.

- Mackie, J. L., 'Evil and Omnipotence', *Mind*, (No: 254) 1955, Yeniden yayım: Nelson Pike, *God and Evil*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964 [46-60].
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001.
- Pereboom, Derk "The Problem of Evil", <http://www.arts.cornell.edu/phil/homepages/pereboom/PEFin.pdf>, 10/11/2010.
- Peterson, Michael vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1991.
- Pike, Nelson, "Introduction", *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, ed. Nelson Pike, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, [1-5].
- Plantinga, Alvin, "Advice to Christian Philosophers", *The Analytic Theist: an Alvin Plantinga Reader*, (ed.) James F. Sennett, Eardmeans Publishing Company, Michigan, 1994, [296-299].
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin, London, 1975.
- Russell, Bertrand *Why I am not a Christian?*, Simon Schuster, New York, 1957.
- Walvoord, John, "The Literal View" in *Four Views on Hell*, Zondervan Publishing House, Michigan, 1992, [11-42].
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vai Yayınları, Ankara, 1997.