

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI



LEİBNİZ VE KANT'TA TEODİSE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TAN

HAZIRLAYAN
Mustafa Çağrı GÜNDAY

ELAZIĞ-2018

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI
LEİBNİZ VE KANT'TA TEODİSE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TAN

HAZIRLAYAN
Mustafa Çağrı GÜNDAY

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri

1. **Dr. Öğr. Üyesi Abdullah PAKOĞLU**
2. **Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin YILDIRIM**
3. **Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TAN**

F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Leibniz ve Kant'ta Teodise****Mustafa Çağrı GÜNDAY****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****Felsefe Tarihi Bilim Dalı****ELAZIĞ – 2018, Sayfa: IX + 145**

Mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığına rağmen yeryüzünde hâlâ kötülüğün bulunması, Antik dönemde de filozofların zihinlerini meşgul etmişti. Antik Yunan felsefesinin içerisinden çıkan kötülük problemi, Hristiyan ve Müslüman düşünürler tarafından da ele alınmıştır. Bu problem henüz genç yaştan itibaren Leibniz'in de ilgisini cezbetmiştir. Onun felsefesini incelediğimizde öne çıkan iki unsurun tözler meselesi ve kötülük problemi olduğunu görürüz. Nitekim 17. yüzyıl sonlarından itibaren Leibniz'in ortaya koyduğu monadlar öğretisi Kartezyenizmin sıkı bir eleştirisi olmakla kalmamış, o dönem Katoliklik ve Protestanlık mezhepleri arasındaki pek çok tartışma konusundan birisi olan kötülük ve günahın mahiyeti alanına da uzanan neticeleri olmuştur. Tarihi gidişat Leibniz felsefesinin aleyhine gelişmiş ve Leibniz'e yöneltilen eleştiriler onun monadlar öğretisi üzerine değil, o öğretinin bir uzantısı olan 'mümkünlerin en iyisi' kavramı üstünde yoğunlaşmıştır.

Aldığı eğitim gereği Leibniz felsefesini yakından tanıyan Immanuel Kant ise tarihi olgulardan dolayı henüz kariyerinin başındayken kötülük ve Tanrı'nın inayeti hakkında makaleler yazmak durumunda kalmıştır. Kant'ın erken dönemindeki felsefesinde Leibnizci eğilimler görürüz fakat olgunluk döneminde ise bunun yerini özgün bir felsefe almıştır. Kant'ın Leibnizci düşünceye bakışı, ona getirdiği eleştiriler ve kendisini

Leibnizci teodiseden sıyrarak, kötölük problemine kendi felsefesi içerisinde tutarlı bir cevap verme girişimi, Leibniz'in felsefesine daha eleştirel bakabilmemizi sağlamaya hizmet eder. Ayrıca Kant'ın kendi teodise görüşü de, felsefe tarihinin bu en köklü problemlerinden birisini aydınlatma hususunda bizatihi önemlidir. Bu çalışma, problemin kısa bir tarihçesini sunduktan sonra Leibniz ve Kant teodiselerinin birbirleriyle hem temeldeki hem de sonuçtaki ilişki ve farklılıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kötölük Problemi, Tanrısal İnnayet, Teodise, Leibnizci Teodise, Kantçı Teodise.



ABSTRACT**Master's Thesis****Theodicy in Leibniz and Kant****Mustafa Çağrı GÜNDAY****Fırat University****The Institute of Social Sciences****Department of Philosophy and Religious Studies****ELAZIĞ – 2018, Sayfa: IX + 145**

It occupied the minds of thinkers in the antiquity as well that the evil exists on earth despite a benevolent God. The problem of evil, having originated from the ancient Greek philosophy, has been a subject of discussion for Christian and Muslim thinkers as well. The same problem also caught the attention of Leibniz at a young age. When we examine his philosophy, it is plain that the two main elements that stand out are the question of substances and the problem of evil. Likewise, the concept of monads, which Leibniz introduced towards the end of the 17th century, was not only a severe criticism of Cartesianism but it also extended into the area of the nature of evil and sin, which was at that time one of the many topics of discussion between the Catholic and Protestant sects. The progress of history was not in favour of the Leibnizian philosophy and the criticism towards Leibniz were not aimed at his teaching of the monads but instead at an extension of it, namely ‘the best of all possibles’.

Immanuel Kant, who was closely familiarized with the Leibnizian philosophy due to his education, had to write articles about evil and God's grace at the beginning of his career for the historical events that took place called for them. Kant had a tendency to Leibnizian way of thinking at first but this was replaced with an authentic philosophy as his own philosophy matured. Kant's view of the Leibnizian philosophy, the criticism he directed at it, and the way he rid himself of the Leibnizian theodicy in order to come up with an answer to the problem of evil which is in accord with his own philosophy serves

well for the purpose of achieving a critical point of view of Leibniz's philosophy. Also, Kant's own understanding of theodicy is in itself important with regards to shedding light upon what is philosophy's one of the deepest rooted problems.

Keywords: Problem of Evil, God's Grace, Theodicy, Leibnizian Theodicy, Kantian Theodicy.



İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
ÖNSÖZ	VIII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FELSEFE TARİHİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	4
1.1 Sokrates Öncesi Dönemdeki Tanrı Tasavvurları ve Kötülük Tanımları	5
1.1.1. Anaximandros ve İlk Felsefi Teodise	5
1.1.2. Xenophanes'in Çoktanrıcılığa Karşı Savaşı	6
1.1.3. Parmenides ve Gerçek Varlık	8
1.1.4. Herakleitos ve Değişimin Arkasındaki Değişmeyen Felsefesi.....	10
1.1.5. Empedokles'te Sevgi ve Çatışma	14
1.1.6. Anaxagoras'ta Teleoloji ve Tanrı'nın Aşkınılığı	17
1.2. Sokrates'ten Sonraki Yunan Felsefesinde Tanrı ve Kötülük Problemi	20
1.2.1. Platon Felsefesinde Tanrı ve Kötülüğün Kökeni	22
1.2.2. Aristoteles'te Tanrı ve İyi Hayat	29
1.2.3. Epiküros ve Kötülük Probleminin İlk Kez Formülleşmesi.....	35
1.2.4. Plotinos'un Sudur Öğretisi ve Mutlak Kötülük	38
1.3. Hristiyan Teolojisinde Kötülük Problemi ve Teodise	43
1.3.1. İrenaeus ve Gelişimci Teodise	43
1.3.2. Aziz Augustinus'un <i>Privatio Boni</i> Öğretisi ve Özgür İrade Savunması	44
1.4. İslam Felsefi Düşüncesinde Kötülük Problemi	47
1.4.1. Farabi'nin Optimizmi	48

1.4.2. İbn Sina'da Sudur ve Kötülüğün Negatif Bir Varlık Olması.....	49
1.4.3. Gazali ve Mümkünlerin En İyisi Tezi.....	52

İKİNCİ BÖLÜM

2. LEİBNİZ VE KANT'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ	54
2.1 Leibniz'de Kötülük Problemi	54
2.1.1 Leibniz'in Teodisesinin Arka Planı	54
2.1.2. Erken Dönem Leibniz Eserlerinde Kötülük Problemi ve Teodise	60
2.1.3. Leibniz'de Töze Dair Görüşlerin Teodiseden Ayrılmazlığı	66
2.1.4. Leibniz'in Teodisesi	72
2.1.5. <i>Monadoloji</i> ve Mümkünlerin En İyisi	88
2.1.6. Lizbon Depremi ve Leibniz'in Teodisesine Eleştiriler	94
2.2. Immanuel Kant'ta Kötülük Problemi ve Teodise	103
2.2.1. Erken Dönem Kant Eserlerinde Leibniz'in Etkisi	103
2.2.2. <i>Eleştiri</i> Sonrasındaki Dönemde Kant Felsefesinin Leibnizcilikten Ayrılması	112
2.2.3. Kant'ın Ahlâk Felsefesi ve En Yüksek İyi Öğretisi	118
2.2.4. Kant'a Göre Kötülüğün Kökeni ve Teodise	122
SONUÇ	134
KAYNAKÇA.....	138
EKLER	144
ÖZGEÇMİŞ	145

ÖNSÖZ

Tanrı'nın inayeti ve buna rağmen kötülüğün var olmasının birbiriyle bağdaştırılamaması, kötülük probleminin özünü oluşturmaktadır. Bu iki öğeden kötülük, tüm insanlık tarihi boyunca her insanı kaçınılmaz olarak düşündürmüştür. Tanrı'nın inayeti ve daha genelde, Tanrı'nın sıfatları konusu ise Antik Yunan felsefesinin gelişip serpilmesini sağlayan en temel itici güç olmuştur. Batı felsefe tarihinin neredeyse başlangıcından itibaren varlığını sürdüren bu tartışmaya teizm ile birlikte; ahiret, kader, günah gibi yeni kavramlar eklenmiş, tarih içerisinde gerçekleşen olaylar ve felaketler ile tartışma zaman zaman hararetlenmiş, farklı ekollerden pek çok farklı düşünür meseleyi farklı açılardan ele almıştır.

Kötülük problemi, tek boyutlu bir problem değildir. Problemin boyutlarından birisi Tanrı'nın inayeti ile ilgiliyken, bir diğer boyutu ise bilginin imkânı meselesidir. Dolayısıyla kötülük problemini cevaplamaya çalışan düşünürler kendilerini, bütün ve kapsamlı bir felsefeye dayanmak zorunda hissetmişlerdir. Leibniz ve Kant için de durum farklı değildir. Leibniz, tözler öğretisini ve bunun üzerine inşa edilmiş bir evren anlayışını problemin çözümündeki anahtar olarak kullanmak istemiş, Kant ise bilgiyi üreten aklın ve ahlâki bir özne olan insanın yeterlikleri bağlamında meseleyi ele almıştır. Problemi Leibniz ve Kant'ın önüne getiren sürecin bir özetini sunmak ve bu iki büyük düşünürün meseleye nasıl yaklaştıklarını, nasıl bir düşünce sistemi içerisinde konuyu değerlendirdiklerini ve zamanla, konuya dair fikirlerinde ne gibi değişiklikler olduğunu ortaya koymak bu çalışmanın ana amacıdır. Ayrıca bu çalışmada, tartışmanın tarihi ve bu meseleyi 18. yüzyıl Avrupa'sında çokça tartışılır bir hale getiren Leibniz'in felsefesi içerisindeki konumu ve ona getirilen eleştiriler de derlenmiştir. Özellikle de Leibniz'i en iyi anlamış ve ona cevaplanması en zor eleştirileri getirmiş gibi görünen Kant'ın bu konudaki fikirleri, günümüzde hâlâ tartışılmaya devam eden bu problemin kökenine ve geleceğine ışık tutar niteliktedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasını mümkün kılan, her sayfasında kıymetli emeği bulunan; özel kütüphanesini, derin bilgilerini ve engin tecrübelerini öğrencisiyle cömertçe paylaşan saygıdeğer Hocam Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TAN'a samimi teşekkürlerimi sunarım. Her zorluğa rağmen akademik çalışmama devam etmemi sağlayan sevgili eşim Tülay'a, aileme ve üzerimde emeği bulunan, isimlerini sayamadığım tüm hocalarıma ve dostlarıma teşekkür ederim.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.y.	: Aynı yer.
CPR, B	: <i>Critique of Pure Reason</i> , B baskısı.
çev.	: Çeviren.
ed.	: Editör.
fr.	: Fragman.
<i>New System</i>	: <i>New System of the Nature of Substances and Their Communication, and the Union which Exists between the Soul and the Body.</i>
<i>On a Discovery</i>	: <i>On a Discovery Whereby Any New Critique of Pure Reason Is To Be Made Superfluous by an Older One.</i>
<i>Religion</i>	: <i>Religion Within The Boundaries of Mere Reason.</i>
s.	: Sayfa.
<i>Sözlük</i>	: <i>Tarihsel ve Eleştirel Sözlük.</i>
<i>Theodicee</i>	: <i>Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması.</i>
<i>Theodicy</i>	: <i>Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil.</i>

GİRİŞ

“Arzuladığı ile gerçekten erişebildiğinin arasındaki uçurumu hesap ettiğinde, hayatı seven her insan için kötümserlik doğaldır.”¹ Sonsuz mutluluk ve kusursuzluk gibi kavramları düşünebilen insanın, içerisinde yaşadığı bu dünya ise bu özelliklerden oldukça uzaktır. İnsanın bu çaresizliği antik çağlardan beridir anlatılara konu olmuştur. Bu durumun Tanrı’nın sıfatları ile birlikte ele alınması ise günümüzde kötülük problemi olarak isimlendirdiğimiz felsefi ve teolojik meselenin temelini oluşturmaktadır. Tarihte pek çok farklı kişi tarafından farklı kelimelerle tanımlanmış olsa da, kötülük probleminin içeriği pek değişmemiştir. Mackie’nin kötülük problemi için yaptığı şu basit tanım sorunun anlaşılması için yeterlidir:

*En basit haliyle problem şudur: Tanrı mutlak kudret sahibidir, Tanrı mutlak iyidir, yine de hâlâ kötülük mevcuttur. Bu üç önerme arasında öyle bir çelişki vardır ki bunlardan herhangi ikisi doğru olduğunda üçüncüsü yanlış olmak zorundadır. Fakat aynı zamanda bu üç önerme de teolojik argümanların vazgeçilmez öğeleridir.*²

Problem bu haliyle ortaya konulduğunda, onun temelinde Tanrı’nın sıfatları ve kötülük olgusu meselelerinin olduğunu görebiliriz. Bu iki konu da tarih boyunca sadece düşünürlerin değil, halkın da ilgisini cezbetmiştir. Konunun tüm insanlığı ilgilendirecek çaptaki genişliği neticesinde felsefe, teoloji ve hatta edebiyat alanında neredeyse bu konulara ucundan da olsa değinmeden geçmiş bir yazar bulmak güçtür. Kötülük ve Tanrı’nın sıfatları meselelerinin Batı felsefesi tarihindeki köklerini aradığımızda yolumuz hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde antik Grek dünyasının mitolojisine çıkmaktadır.

Batı felsefesinin içine doğduğu Yunan toplumunun Tanrı anlayışları, Homeros ve Hesiodos tarafından şekillendirilmiştir.³ Homeros’un tanrıları tasviri tamamen insan merkezlidir. Ona göre tanrılar insanlardan daha büyük, daha zeki, daha güçlüdür ve asıl ayırt edici özellikleri ölümsüz olmalarıdır. Bunlara rağmen Homeros’un anlatılarındaki

¹ Festugiere, J. A., *Epicurus and His Gods*, İngilizceye Çeviren: C. W. Chilton, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1956, s. vii.

² Mackie, J. L., “Evil and Omnipotent”, *Mind*, New Series, Oxford University Press, Vol. 64, No. 254 (Nisan, 1955) içinde, s. 200.

³ Moore, C. H., *The Religious Thought of the Greeks*, Harvard University Press, Londra, 1916, s. 3.

tanrılar doğa üzerinde tam bir güce sahip değildirler. Hatta yeme-içme, uyku gibi fiziksel ihtiyaçlardan da muaf değildirler.⁴ Ayrıca tanrıların en üstünü kabul edilen Zeus bile Olimpos'un diğer tanrıları tarafından kandırılabilir. Adaletin koruyucusu sıfatıyla bilinen Zeus'un kendisi de aldatma ve ihanet gibi “ahlaki tutarsızlıklar” göstermektedir.⁵ Bu anlatılarda insan için ne bu dünyada, ne de ölümden sonra en ufak bir umut yoktur. Homeros'a göre insan, dünya üzerindeki en zavallı varlıktır ve gelecekte de bu durum asla değişmeyecektir.⁶

Hesiodos ise tanrıların özellikleri konusunda bir yenilik getirmemiş olsa da, kötülük kavramının işlenişi bakımından kayda değer, yeni temalar kullanır. Homeros'tan yaklaşık bir yüzyıl sonra yaşadığı düşünülen Hesiodos, o zamana kadarki insanlık tarihini beş çağ olarak sınıflandırmıştır. Bunlardan ilki altın çağdır ve insan o çağda tanrılarla birlikte, tanrılar gibi yaşamaktadır. Bu insanların “ağrısız bir ölümle” ölmelerinin ardından gelen, insanlığın gümüş çağı başlar.⁷ Gümüş çağda insanlar hem birbirlerine hem de tanrılara karşı görevlerini yerlerine getirmezler. Yozlaşmanın kol gezdiği bu çağın insanlarını ise Zeus öfkelenerek yok etmiştir. Bronz çağın insanları vahşi ve ilkel bir yaşam sürmüşler, sonrasında gelen Kahramanlık çağının insanlarının hayatları ise Truva savaşında son bulmuştur. Hesiodos'un payına düşen Demir çağı ise, insanların artık savaş alanındaki kahramanlıkların peşinden koşmadığı, “bencil bireyselleşmenin” hüküm sürdüğü bir çağdır. Bu bireyselleşme, kitleler halinde savaşların yapıldığı Kahramanlık çağını sonlandırmıştır fakat Hesiodos'a göre bunun arka planında ise entelektüel alanda bir gelişme sezilmektedir. Yine de Hesiodos yaşadığı devirden hoşnut değildir.

*Keşke insanlığın beşinci çağında yaşamayıydım da, ya onlardan önce
ölseydim, ya da daha sonra doğsaydım.*⁸

Homeros'un yaşadığı devir Atina'nın parlak ve ihtişamlı bir dönemidir ve Homeros'un anlatıları fanteziye dönükken, savaştan bıkkın düşmüş ve Kuzey'den ve Batı'dan gelen barbar kavimlerin istilasına uğramış Atina'nın vatandaşı Hesiodos ise

⁴ Moore, C. H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 9-10.

⁵ Moore, *a.g.e.*, s. 19-20.

⁶ Moore, *a.g.e.*, s. 25.

⁷ Moore, *a.g.e.*, s. 37.

⁸ Hesiodos, Moore, *a.g.e.*, s. 38'den alıntı.

yüzünü gerçekliğe dönmüştür.⁹ Homeros'un tanrı tasvirlerinde Hesiodos'u rahatsız eden bazı noktalar zaman zaman göze çarpar. O, en azından Zeus'un uluhiyyete daha uygun şekilde tasvir edilmesi kanaatinde gibidir. Fakat o zaman da, Atina'nın geçirdiği zor zamanlar da düşünüldüğünde bir çatışma ortaya çıkar ve Hesiodos bunu şöyle ifade eder:

*Sevgili Zeus, sana şaşıyorum. Her şeyi yöneten sensin, şanın ve gücün yücedir ve her insanın aklındakini ve iradesini iyi bilirsin ve senin gücün her şeyden üstündür ey Hükümdar! Öyleyse nasıl oluyor da, ey Kronos'un oğlu, kötü insanlarla adil kullarına aynı payı vermeyi aklın alıyor?*¹⁰

Bir bütün olarak ele alındığında ise mitolojide tasvir edilen tanrılar ve özellikleri, kötülük probleminin tanımındaki Tanrı tasavvurunu karşılamaktan uzaktır. Onlar bu halleriyle, günümüzdeki cin ve peri anlatılarına daha fazla benzerlik göstermektedirler. İnsan, dikkatini mitolojiden kaçırıp da dünyaya ve gökyüzüne yönelttiğinde ise mitolojinin hiçbir şeyi çözmediği kolayca görülür ve Grek düşünürler hemen her şeye temelden başlamak durumundadırlar. Bu büyük düşünce hareketi gerçekten de hemen ilk safhasında geleneksel mitolojiye bir tepki olarak ortaya çıkmış gibidir ve bu sebeple merkezinde de Tanrı, varlık ve varoluş kavramlarının bulunması şaşırtıcı değildir. Bu düşünürlerin, Tanrı'nın sıfatları ve insanın iyiyi elde etme veya kötülükten korunma yolları üzerine sarf ettikleri çabalar hayranlık uyandırıcı bir biçimde kötülük problemi ve teodise problemini ortaya çıkarmıştır. Bu problem de müthiş bir tarih yolculuğunun ardından bu çalışmanın ana odağındaki iki büyük düşünür olan Leibniz ve Kant'ın önüne kadar gelmiştir.

⁹ Moore, C. H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 28.

¹⁰ Hesiodos, Moore, C. H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 80'den alıntı.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FELSEFE TARİHİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Leibniz *Teodise* eserini yazarken kendi icat ettiği bir problemi çözmeye çalışmıyordu. Aksine, bu mesele Leibniz'den çok daha önce ortaya çıkmıştır ve hatta birazdan da değineceğimiz gibi, neredeyse felsefenin kendisi kadar eski bir tartışmadır. Mitolojide tanrıların özelliklerinin Homeros ve Hesiodos gibi şairler tarafından işlenme şekli antik Yunan dünyasındaki entelektüel ihtiyaçları tatmin etmekte yetersiz kaldığı tartışmasıdır. Bu sebeple, M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren Yunanların geleneksel mitolojik dinlerinin yanında bir başka yeni güç, yani felsefe ortaya çıkmaya başlar. İyonya'da başlayıp Yunan kültürünün farklı bölgelerinde serpilen bu disiplin, mitolojinin kabullerine sahip olmadığı için başlarda çok fazla tepki de görür. Pek çok filozof sürgün edilir. Sokrates'in idamı ise belki de felsefenin maruz kaldığı baskıların en bilinenidir.

Kendinden önceki mitoloji ve geleneksel dinden farklı metot ve hedeflere sahip felsefenin ve filozofların amacı kâinatın kökenini ve yapısını mitoloji ozanının veya sıradan insanın yaptığından çok daha sistemli ve kapsamlı bir şekilde açıklamaya çalışmaktır.¹¹ Günümüzde de Avrupa felsefesinin başlangıcından bahsettiğimizde aklımıza bu Yunan düşünürler gelir ve Jaeger'in de ifade ettiği gibi, “doğal veya felsefi bir teolojinin araştırması da yine onlarla başlamalıdır”.¹² Gerçekten de antik Yunan düşünürlerini incelediğimizde kötülük problemi ve teodiseler hakkında şaşırtıcı derecede belirgin ve kıymetli bilgilerle karşılaşırız. Bu bölümde çeşitli antik Yunan düşünürlerinin konumuzla alakalı görüşlerini kronolojik bir sırayla işledikten sonra Hristiyan ve İslam âlimlerinin kötülük problemiyle ilgili fikirlerini sunarak önce Leibniz sonra da Kant'ın önlerinde hazır buldukları bu köklü meselenin basit bir tarihçesini oluşturmaya çalışacağız.

¹¹ Moore, C.H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 117-118.

¹² Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Londra, 1936, s. 1.

1.1 Sokrates Öncesi Dönemdeki Tanrı Tasavvurları ve Kötülük Tanımları

1.1.1. Anaximandros ve İlk Felsefi Teodise

Antik çağ tarihçisi Atinalı Apollodor'a göre M.Ö. 611-546 yılları arasında Miletos'ta yaşayan Anaximandros, Grek dilinde düz yazıyla eser veren ilk kişidir aynı zamanda.¹³ Bu da onu şairlerin mitolojisinden filozoflara geçişte bir sembol yapmaktadır. Anaximandros'u kendinden önceki doğa filozoflarından ayıran özelliği ise “şeylerin ilkesi ve ögesi olarak” sonsuz ve sınırsız *aperion*'u benimsemesidir ki bu ismi ilk kez kullanan da odur.¹⁴ Anaximandros sadece diğer yazarların onun hakkında yazdıkları değil, fakat kendi eserinden bir parçanın da elimizde olduğu ilk Yunan düşünürüdür. Bu kalan fragman aslında sadece birkaç küçük cümleden oluşmaktadır ve bize de Simplicius tarafından aktarılmıştır. Fakat yine de bu fragmanı Jaeger haklı olarak “paha biçilmez bir hazine” olarak nitelendirir. Anaximandros'tan bize kalan cümleler şöyledir:

*Âlemler aperion'dan meydana gelir. Fakat var olan şeylerin kaynağı her ne ise, zorunluluk gereği yine ona dönerler. Çünkü Zaman'ın hükmüne göre adaletsizliklerinin cezasını ödemeleri ve birbirlerine kayıplarını tazmin etmeleri gerekir.*¹⁵

Buradaki ceza ödemek, birbirleri için tazminde bulunmak gibi kavramlar son derece ilgi çekicidir. Anaximandros burada aralarında anlaşmazlık olan iki tarafı tasvir etmektedir ve resmettiği tablo da bir mahkemeyi andırır. Ayrıca bahsi geçen adaletsizlik kavramı da Anaximandros'un döneminde oldukça yaygın biçimde tartışılan bir konudur. Jaeger burada bahsedilen adaletsizliğin bir çeşit “hak ettiğinden fazlasını alma” durumu olduğunu belirtir. Böylece Jaeger'e göre Anaximandros âlemin oluş ve bozuluşunu anlatırken bu benzetmeleri kullanarak var olmanın aslında bir tür “hak ettiğinden fazlasına sahip olmak” durumu olduğunu anlatır.¹⁶ Benzer bir düşüncüyü Herakleitos'ta da göreceğiz fakat bu düşünce Anaximandros'un anlattığı şekliyle oldukça çarpıcıdır. Var

¹³ Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 3. Baskı, Türkçeye Çev. O. Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2011, s. 55.

¹⁴ Capelle, W., a.g.e., s. 61.

¹⁵ Simplicius, *Physics*, 24, 13 f., (Anaximandros, A 9), Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* içinde.

¹⁶ Jaeger, W., a.g.e., s. 34-35.

olanların hiçbirisi var olmayı hak etmemişlerdir. Var olmaları başlı başına bir haksızlık ve adaletsizliktir ki haksız ve adaletsiz bir durumun kötü olduğunu ve daha fazla kötülüğe sebep olabileceğini de kolaylıkla kabul ederiz. Bir yanıyla da kötülüğün kaynağını araştırdığımız bu çalışmamızda Anaximandros'un cümleleri bizi kötülüğün kaynağının varoluşun kendisi olduğunu düşünmeye iter. Buradan yola çıkarak şunu kolaylıkla söyleyebiliriz ki kötülüğün kaynağını arayan insan dâhil, var olanların hiçbirisi var olmayı herhangi bir çabası sonucunda hak etmiş değildir. Âlemde kötülük vardır çünkü tüm var olanlara hak ettiklerinden fazlası, yani varoluşları verilmiştir. Anaximandros'un âlemi açıklama çabası olan bu cümleler “sadece bir doğa tanımı değildir, bu aynı zamanda ilk felsefi teodisedir.”¹⁷

1.1.2. Xenophanes'in Çoktanrıcılığa Karşı Savaşı

Kötülük probleminin bir yarısı kötülüğün doğası ve kaynağı konularından oluşuyorsa, diğer yarısı da Tanrı'nın sıfatlarıyla alakalıdır demiştik. Tanrı'nın sıfatları meselesini Yunan felsefesinin konularından biri haline getirenin ise Xenophanes olduğunu söyleyebiliriz. Xenophanes M.Ö. 540 yılında 25 yaşındayken Med istilası sonucu büyüdüğü Kolophon şehrini terk edip uzunca bir süre göçmen hayatı yaşamıştır.¹⁸ Xenophanes sadece fikirleriyle değil, kişiliğiyle de tanıdığımız ilk Yunan düşünürüdür. Yunan geleneğinde olduğu gibi eserlerini şiir şeklinde yazmıştır, fakat onun getirdiği asıl yenilik şiirlerinin içeriğindedir. O şiirlerinde kişisel meseleleri değil, “tanrıların doğasını, tabiat olaylarını, eşyanın kaynağını, hakikati, şüpheyi ve yanlış otoriteyi” konu edinir. O dönemde şiirlerin halka açık alanlarda okunması yaygındır ve Xenophanes de Grek topraklarını dolaşarak şiirlerini insanlara bizzat okumuştur. Hatta 92 yaşındayken bile hala bu düzensiz, gezgin hayatı devam ettirdiğini biliyoruz.¹⁹ Capelle onu Grek düşüncesindeki “aydınlanmanın öncüsü” olarak niteler. Bunun da “geleneklere karşı” yani atletlerin ululanmasına, mitolojiye “özellikle de halkın insan-biçimli çoktanrıcılığına” karşı çıkmasından kaynaklandığını belirtir.²⁰ Xenophanes, Yunan toplumundaki yanlış Tanrı tasavvurundan Homeros ve Hesiodos'u sorumlu tutar.

¹⁷ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 36.

¹⁸ Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 83.

¹⁹ Jaeger, W., *a.g.e.*, s.39.

²⁰ Capelle, W., *a.g.e.*, s. 84.

*Hepsini tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos, ne kadar alçaklık ve yüz karası varsa insanlarda: Çalıp çırpma, zina ve birbirini aldatma.*²¹

Xenophanes'in burada, tanrılara yüklenen alçaklık ve yüz karası olarak zikrettiği şeylere Giriş'te de değinmiştik. Antropomorfik tanrı tasavvurlarını "ölümlülerin vehimleri"²² olarak niteleyen Xenophanes, sadece o dönemdeki toplumun kutsal kabul ettiği değerlere karşı çıkmakla kalmaz, yeni bir Tanrı tasavvurunu da açıkça ilan eder.

*Tanrılarla insanlar arasında en ulu, tek bir tanrı hüküm sürer, ne dış görünüşü ne de düşünceleri ölümlülere benzer.*²³

Burada hem çoğul olarak tanrılardan hem de "en ulu, tek bir" Tanrı'dan bahsedilmiş olması bir kafa karışıklığı gibi görünebilir. Fakat felsefeden önceki Yunan mitolojisinden bahsederken detaylarıyla belirttiğimiz hususu tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Mitolojideki tanrılarla ilgili hikâyeler bugünkü teizmdeki Tanrı kavramı ile alakalı olmayıp, daha ziyade günümüzdeki cin ve peri anlatılarına benzemektedir. Xenophanes'in sözlerini bu şekilde değerlendirdiğimizde tek ve ulu Tanrı'nın insanlara veya görünmeyen bir takım metafizik varlıklara hiç benzemediği vurgulanmaktadır. Zaten Xenophanes'in Tanrı tasavvuruyla ilgili diğer ifadelerine de baktığımızda Olympos dağının tanrı tasavvurlarından net bir biçimde ayrıldığı ortadadır.

*Bütünüyle görür o, bütünüyle düşünür ve duyar o.*²⁴

*Ruhun düşünce gücüyle evrenin deveranına neden oluverir o kolayca*²⁵

*Kalır kımıldamadan hep aynı noktada; yakışmaz bir oraya bir buraya gitmek ona*²⁶

Antropomorfik ve çoktanrıcı bir inancı reddedip, aşkın, kusursuz ve daima faal bir Tanrı inancını önermek Yunan düşünce tarihinde yeni bir çığır açmıştır diyebiliriz. Gerçi Anaximandros, İlahi olanın sonsuz olan olduğunu söylediğinde de mitolojik tanrı tasavvuruyla bir çatışma seziliyordu. Anaximandros de bunu yaparak aslında Tanrı'nın

²¹ Xenophanes, fr. 11, Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe*, içinde.

²² Xenophanes, fr. 14, Capelle, W., *a.g.e.*, içinde.

²³ Xenophanes, fr. 23, Capelle, W., *a.g.e.*, içinde.

²⁴ Xenophanes, fr. 24, Capelle, W., *a.g.e.*, içinde.

²⁵ Xenophanes, fr. 25, Capelle, W., *a.g.e.*, içinde.

²⁶ Xenophanes, fr. 26, Capelle, W., *a.g.e.*, içinde.

insan şekline veya hatta herhangi bir şekle giremeyeceğini söylemiş oluyordu fakat Yunanların geleneksel tanrı anlayışlarına açıkça “savaş ilan eden ilk kişinin” Xenophanes olduğunu görüyoruz.²⁷ Günümüz monoteizminin tasavvuruna da, kötülük probleminin tanımında gördüğümüz Tanrı anlayışına da artık daha hızlı adımlarla ilerlenmektedir. Mükemmel bir Tanrı’nın yaratmasındaki kusur iddialarından yola çıkarak bir problem ortaya koyabilmek için öncelikle mükemmel bir Tanrı tasavvurunun olması gerektiği açıktır.

1.1.3. Parmenides ve Gerçek Varlık

Aristoteles *Metafizik* eserinin 1. kitabında Parmenides’ten Xenophanes’in öğrencisi olarak bahseder.²⁸ Fakat Parmenides’te hocasındaki gibi dini bir amaç veya tavrın yerine, “mantık ve felsefi düşüncenin” ağır bastığını görebiliriz. Parmenides’e kadarki tüm felsefi düşünce, kendine başlangıç noktası olarak “fiziksel olanı alırken Parmenides’in Varlık teorisinde yeni ve orijinal bir başlangıç noktası” vardır. Geleneksel düşünceye göre Xenophanes’in “tek ve eşsiz Tanrı’sı, Parmenides’in salt mantıksal Varlık’ının daha erken dönemdeki teolojik bir safhasıdır.” Bu görüşe göre Parmenides hocasının Bir olan Tanrı’sının “ontolojik içeriğini keşfedebilmek için teoloji kabuğunu bilinçli bir şekilde kırmıştır.”²⁹

Parmenides sonsuz, ebedi ve ezeli Varlık hakkındaki gerçeğin görünüşlere ve ölümlülerin tüm yanıltıcı fikirlerine tezat oluşturduğunu iddia eder.³⁰ Ona göre gözler ve kulaklar insanı sadece dalalete düşüren organlardır.³¹ Eserinin girişinde açıkladığı hakikatler sade ve yalın olduğu kadar çarpıcıdır da:

Pekâlâ hangi araştırma yollarının akla gelebileceğini şimdi söyleyeceğim yalnızca sana. Sözlerimi iyi dinle ve aklında tut ama. Kimi <gösterir varolanın> var olduğunu ve var olmamasının mümkün olmadığını. İşte bu inandırma yoludur; ama hakikatin ardından yürür. Kimi de <iddia eder> onun var olmadığını ve bu var olmayışın zorunlu

²⁷ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 42.

²⁸ Aristoteles, *Metaphysics*, I, 986b, *Aristotle in 23 Volumes*, 17. cilt, çeviren: Hugh Tredennick, Harvard University Press, Londra, 1933.

²⁹ Jaeger, W., *a.g.e.*, s. 90-91.

³⁰ Jaeger, W., *a.g.e.*, s. 94.

³¹ Parmenides, fr. 4, Capelle, W., *Sokrates’ten Önce Felsefe* içinde.

*olduğunu. Araştırmak –ki sana söylüyorum bunu- mümkün değildir bu yolu; ne idrak edebilirsin var olmayanı ne de ifade edebilirsin çünkü.*³²

Copleston bu dizeleri şöyle açıklar:

*O, yani Gerçeklik, Varlık veya her ne doğaya sahip ise, varlıktır, vardır ve var değil olamaz. O vardır ve var olmaması imkânsızdır. Varlık hakkında konuşulabilir ve varlık düşüncenin nesnesi olabilir. Hakkında konuşulabilen ve düşünülebilen şey ise var olabilir, çünkü düşünülen şey ile var olabilen şey aynıdır. Fakat eğer var olabiliyorsa, öyleyse vardır. Neden mi? Çünkü eğer var olabilseydi ama var olmasaydı o zaman hiçlik olurdu. Hiçlik, konuşmanın veya düşüncenin nesnesi olamaz, hiç hakkında konuşmak aslında konuşmamaktır ve hiç hakkında düşünmek, düşünmemekle aynıdır. Ayrıca, eğer o sadece var olabiliyorsa, öyleyse paradoksal bir şekilde, o sonradan da var olmuş olamaz çünkü o zaman hiçlikten meydana gelmiş olması gerekirdi ve hiçlikten, bir şey değil, sadece hiçlik meydana gelir. Öyleyse Varlık, Gerçeklik, önceden mümkün değildi veya hiçlikti sonradan var oldu diyemeyiz, o hep vardı –daha doğrusu o varlıktır. [...] Eğer bir şey sonradan varoluşa geliyorsa ya varlıktan çıkmıştır ya da hiçlikten. Eğer varlıktan çıkmışsa öyleyse gerçek bir varlığa çıkış yoktur, varoluş yoktur çünkü mademki varlıktan çıktı, o zaman zaten vardı. Fakat eğer hiçlikten varlığa çıkıyorsa, öyleyse hiçliğin zaten bir şey olması lazım ki ondan bir varoluş meydana gelebilsin. Fakat bu bir tezattır. Öyleyse Gerçek Varlık ne varlıktan ne de yokluktan çıkmıştır, O sonradan var olmamıştır, O vardır.*³³

Böylece Parmenides Gerçek Varlık'ın var olmasının zorunluluğunu ve sadece tek bir tane olabileceğini ispat eder ve bunu da o zamana kadar Yunan düşüncesinde görülmemiş bir yöntemle yapar. Bu süreç, klasik teolojideki Tanrı'nın varlığının delillendirilmesine de benzerlik gösterir. Fakat Jaeger'in de ifade ettiği gibi Parmenides buradaki konuyu dini bir mesele olarak ele almamış da olabilir. Hatta Parmenides'in bu Varlık'a Tanrı adını verdiğini de hiçbir kaynakta görmeyiz.³⁴ Parmenides'in burada

³² Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 99.

³³ Copleston, F., *A History of Philosophy*, 1. Cilt. *Greece and Rome*, Image Books, A.B.D., 1993, s. 50-51.

³⁴ Jaeger, W., *a.g.e.*, s. 92.

kâinattan bahsettiğini düşünürsek, öyleyse var olan tek bir şey vardır ve bu var olan da hiçbir şekilde değişmez veya hareket etmez. Tabi ki bu, algılarımız ile uyuşmayan bir bilgidir. Öyleyse algılar yanıltıcıdır ve aklın anlayışına uymalıdır.³⁵ Parmenides kötülük problemine doğrudan değinmemiştir fakat bu haliyle ortaya konan evren anlayışının kötülük problemi hakkındaki sonuçlarını görmek hiç de zor değildir. Var olan tek ve sabit ise, öyleyse içerisinde tezatlar bulunamaz. Ne iyilik ne de kötülük mevcuttur. Bunlar sadece algının yanılgılarıdır. Parmenides'te göze çarpan bir diğer önemli husus ise duyumsanan âlem ile düşünülen âlem arasındaki ayrımın ilk tohumlarını görmemizdir. Bu ayrım Platon'da iyice belirginleşecek ve çalışmamızın odak noktası olan Leibniz'in ve Kant'ın felsefelerinde de büyük önem arz edecektir.

1.1.4. Herakleitos ve Değişimin Arkasındaki Değişmeyen Felsefesi

M.Ö. 5. Yüzyılda Yunan topraklarında dini bir Rönesans havası esmektedir. Bu sefer şiir ve sanatın yanında artık felsefe de toplumu yönlendiren büyük şahsiyetler için uygun bir zemin haline gelmiştir. İşte bu yeni dönemin sonlarına doğru ortaya çıkan Herakleitos da İyonya'yı rahatsız edecek dini soruları sormaktadır.³⁶ Antik dönem yazarları Herakleitos'u incelerken onun özgün felsefesini ortaya koymaya değil, Platoncu veya Aristocu bir bakış açısıyla ona bir konum belirlemeye çalıştıkları için kaçınılmaz olarak onu Thales, Anaximandros ve Anaximenes ile birlikte doğa filozoflarının arasına eklediler ve bu isimlerden temel farkının töz olarak ateşi seçmesi olduğunu söylediler. Bir de onu Parmenides'le kıyaslayarak sürekli değişen Varoluş'un filozofu ile sabit ve değişmez Varlık'ın filozofu arasındaki tezatı da vurgulamakla yetindiler.³⁷ Hâlbuki “insanların faaliyetlerinden uzak bu yalnız düşünür kendisini mekân ve zamanın dışına, ölümsüzlüğe taşıyan bilgilerini derinleştiriyor, bir Goethe, bir Nietzsche gibi kimi dehalari hâlâ kendine çekecek olan ebedi hakikatlerin gizlerini çözüyordu.”³⁸ Herakleitos'un araştırmamız açısından önem arz eden öğretilerinin merkezinde onun *Logos* dediği, bizim *Kelime* ya da *Yasa* şeklinde tercüme edebileceğimiz kavram bulunur.

Parmenides gerçekte var olan şeyin tek ve değişmez olduğunu öne sürerken tecrübe ettiğimiz hareket ve değişimin birer yanılgı olduğunu söylemişti. Bu,

³⁵ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers.*, s. 102.

³⁶ Jaeger, W., *a.g.e.*, s. 109.

³⁷ Jaeger, W., *a.g.e.*, s. 110.

³⁸ Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 95.

Herakleitos'u tatmin eden bir açıklama değildir. Herakleitos'a göre "tüm olup bitenler bir karşıtlıktan dolayı"³⁹ gerçekleşirler. Burada Parmenides'in değişmeyen ve hep aynı kalan varlık anlayışına karşıtlık göze çarpsa da, Herakleitos'un tüm bu değişim ve zıtlığın temelindeki değişmeyi araması konunun seyrini değiştirmektedir. Bunun bir örneğini onun şu sözlerinde görebiliriz:

*<Şeylerde> bulunanlar her zaman aynıdırlar: Canlı ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü biri değişerek öteki, öteki dönüşerek diğeri olur.*⁴⁰

Sürekli bir hareket ve değişimin olduğu bu felsefe aslında her şeyin bir bakımdan aynı olduğunu da söylemeye mecbur kalır. Canlı olan ölüme doğru gitmektedir, ölü olan da yeni bir yaşam yolundadır, çünkü hiçbir hal kalıcı değildir ve hareket ve değişim kesindir. Değişimin de zıtlar arasında gerçekleştiği göz önüne alındığında, neticede her bir halin kendi zıddına dönüşeceği ve orada da baki kalmayacağı sonucuna varırız. Bu açıdan bakıldığında, ilk başta tezatlar olarak görünenlerin aslında kendi tezatlarını bir şekilde içlerinde barındırdıklarını da söyleyebiliriz. Burada salt bir çatışmadan bahsetmek konuyu tek taraflı görmek olur. Çatışmadan daha ziyade; birlikte var olma, zıddını içermeye durumları da mevcuttur. Zira Aristoteles de doğadaki çiftler ve zıtlardan bahsederken Herakleitos'tan şu şekilde alıntı yapar:

*Herakleitos "Yerdeki ve göklerdeki çatışma yok olsun!"⁴¹ diyen şairi kınar çünkü tiz ve pes sesler olmadan uyumun olmayacağını, erkek ve dişi olmadan canlıların olmayacağını söyler ki bunlar zıtlardır.*⁴²

Herakleitos'a göre âlemde var olan bu zıtlıklar sürekli birbirlerine dönüştükleri gibi, birbirleriyle de uyum içindedirler. Öyle ki, ona göre "en güzel uyum" karşıtlardan doğar.⁴³ Herakleitos açıkça "Beni değil, *logos*'u dinleyin; her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir"⁴⁴ derken de bunlara dikkat çekmektedir. Parmenides var olanın bir, tek

³⁹ Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 100.

⁴⁰ Herakleitos, fr. 88, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁴¹ Bu dizeler Homeros'un *İlyada*'sında geçmektedir.

⁴² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, VII, 1235a, İngilizceye çev. Brad Inwood, Raphael Woolf, Cambridge University Press, A.B.D., 2013.

⁴³ Herakleitos, fr. 8, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁴⁴ Herakleitos, fr. 50, Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe* içinde.

ve sabit olduğunu zaten söylemişti. Herakleitos'un getirdiği yenilik ise değişim ve hareketin bir yanlısına değil, hakikatin tezahürü olduğunu söylemesidir. Fakat ona göre tüm bu zıtlar arasındaki değişimin altında yatan ve kendisi değişmeyen bir güç yine de vardır. Bu güç ise yasa, akıl veya onun deyişiyle *logos*'tur. "[...B]u tanrısal yasa dilediği kadar hükmeder, her şeye yeter ve her şeyden güçlüdür."⁴⁵

Böylece Herakleitos yasa anlamındaki *logos* kavramını felsefenin içine taşır. Bu politik anlamda bir yasa değil, fakat evrendeki tüm oluşun temelinde yatan bir yasadır. "Zira her şey bu *logos*'a göre gerçekleşir."⁴⁶ Dahası bu yasa öyle alelade veya başıboş bir ilke gibi de değildir. Herakleitos'un şu sözleri *logos* ile kastettiği manayı daha da derinleştirir:

*Tanrı, gündüz ve gece, kış ve yaz, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır[...]*⁴⁷

Bu alıntıyla ilgili olarak Jaeger "bu çiftler insana her seferinde farklı bir şekilde görünse de [bu zıtların] temelinde yatan tek bir şey" olduğunu söyler. Herakleitos işte bu zıtların sürekli "mücadelesi ve değişiminde kendini ortaya koyan" güce Tanrı der. Tanrı, "gecede olduğu kadar gündüzde, kışta olduğu kadar yazda, savaşta olduğu kadar barışta" veya yoklukta olduğu kadar bollukta da vardır.⁴⁸ Yani bu çiftlerden sadece bizim olumlu bulduğumuz Tanrı'yı işaret etmesi gibi bir durumdan söz edemeyiz. Kaldı ki Herakleitos'un bu zıt kutuplardan birini iyi diğerini kötü olarak nitelendirdiğini de söyleyemeyiz. Ona göre bunların hepsi aynıdır, hepsi aynı değişmez tanrısal yasaya bağlı olarak gerçekleşmektedir ve bu hallerin hiç birisi kalıcı değildir. Tanrı, tüm bu sürekli zıtlık ve değişimin arkasındaki değişmeyen tek güç olarak kendini belli etmektedir.

Tabi ki bu savaşın ve barışın veya açlığın ve tokluğun aynı şey olması durumu insan için kolayca kabul edilebilecek bir önerme değildir. Herakleitos'a göre insanı hakikate ulaştıracak bu türde bir "[...b]ilgelik tek bir şeyden ileri gelir. Her şeyi her şey vasıtasıyla sevk ve idare eden anlayışı idrak etmek."⁴⁹ Sıradan insan aklının evrensel *logos*'un idrakine varması Herakleitos'a göre insanın bu dünyada elde edebileceği belki

⁴⁵ Herakleitos, fr. 114, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁴⁶ Herakleitos, fr. 1, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁴⁷ Herakleitos, fr. 67, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁴⁸ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 119.

⁴⁹ Herakleitos, fr. 41, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

de en kıymetli hazinedir. Herakleitos logos’a kimi zaman kader adını vermiştir.⁵⁰ Burada insanın aklı ve bilgisi ile Tanrı’nın bilgeliği arasındaki görecelik söz konusudur artık. Ona göre en tecrübeli insanın bilgisi bile bir kanıdan öteye gitmez.⁵¹ Tanrı tasavvuru hususunda da Herakleitos’un görüşleri kesin ve nettir. Onun Tanrı’ya dair tüm söyledikleri, içinde yaşadığı toplumun Tanrı’yı insana benzer şekilde sunan tasavvurlarına açıkça karşı çıkar ve Tanrı’nın yüceliğini savunur.

*En bilge insan bile karşılaştırıldığında tanrıyla, bilgelik, güzellik ve de diğer şeyler bakımından bir maymun gibi kalır.*⁵²

*Bilgisizdir insan denen varlık, oysa bilgiyle donanmıştır tanrısal varlık.*⁵³

Bu göreceliğin insan tarafından bakıldığında kötü veya kusurlu görünen kısımları Tanrı tarafından aynı şekilde görülmeyecektir. Burada bilgisiz olan insan, kesin ve mutlak bilgiye sahip olan ise Tanrı’dır. Bu sebeple Herakleitos kâinattaki oluş ve bozuluş hakkında konuşurken ilahi logos’a ve Tanrı’nın bilgeliğine teslim olmuş görünür.

*Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir, <yalnız> insanlardır bazı şeyleri adaletsiz, bazılarını da adil bulan.*⁵⁴

Tüm bu düşünceler bir çeşit kaderciliği işaret ediyor gibi görünür. Fakat Herakleitos’un ölümden ötesiyle ilgili söyledikleri bizi, en azından insan eylemleri bakımından, aksini düşünmeye sevk eder. O ateşi sadece bir *arkhe* olarak kabul etmekle kalmaz, ayrıca “yeryüzü ile üzerindeki her şey ateş tarafından yargılanacaktır” da der.⁵⁵ Yani ölümden sonraki hayat düşüncesi Herakleitos’ta açıkça görülür. Hatta yargılanma gibi, bir hesap gününü çağrıştıran ifadeleri de görürüz. Bu, filozofun genel öğretileriyle de uyumludur. Âlemdaki tüm zıtlık ve çiftler arasına beden ve ruh ikiliği de dâhildir ve Herakleitos der ki “biz onların” yani ruhların “ölümlemlerini yaşadık ve onlar da bizimkini” yaşayacaklar.⁵⁶ Ruhun insan bedeninde olması ruh için ölüm veya ölüm gibiyken, insanın

⁵⁰ Capelle, W., *Sokrates’ten Önce Felsefe*, s. 105.

⁵¹ Herakleitos, fr. 28, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁵² Herakleitos, fr. 83, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁵³ Herakleitos, fr. 78, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁵⁴ Herakleitos, fr. 102, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁵⁵ Herakleitos, fr. 63-66 ve Hippolytos, *IX 10*, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁵⁶ Herakleitos, fr. 77, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

ölümü ruhu tekrar özgür bırakacaktır ki karşıtların devamlı olarak birbirine dönüşmesi öğretisinin doğal bir uzantısıdır bu. Bunun yanında Herakleitos “bedenin (tenin) dirilişinden de söz ediyor ve bu dirilişin failinin tanrı olduğunu da”⁵⁷ söylüyor.

Anaximandros’ta zaten görmüş olduğumuz bu ölümden sonraki mahkeme temasında ne gibi haksızlıkların yargılanacağı konusunda da Herakleitos’ta bazı ipuçları bulunur.

*Kimlere kâhinlik ediyor Ephesoslu Herakleitos? Gece kuşlarına, büyücülere, Bakkha’lara, Mainad’lara, tarikat üyelerine. Öldükten sonra yargılanacaklarını, ateşte yanacaklarını söyleyerek onları tehdit ediyor. Çünkü geleneksel din törenleri kutsal olmayan bir tarzda düzenleniyor.*⁵⁸

Burada Herakleitos aslı bozulmuş bir takım dini ritüellerden bahsetmektedir ve bu suçtan ötürü insanı bekleyen bir yargılama ve ceza vardır. O bir başka yerdeyse yalancılar ve bunların yordakçılarının Adalet tarafından mutlaka yakalanacağını⁵⁹ da söyler. Capelle’ye göre burada bahsedilen yalancılar “destan ozanları”dır. Öyleyse dini törenlerin aslını bozmak veya Tanrı hakkında yalan uydurmak gibi eylemler Tanrısal Yasa’ya göre gerçekleşen eylemler olamazlar çünkü eğer öyle olsalardı yargılanmamaları gerekirdi. Demek ki insan bu yasaya zorunlu olarak değil, kendi tercihiyle uyar veya karşı gelir. Doğadaki tüm akış belli bir yasaya tabi kılınmışken insan için istisnai bir durum söz konusudur ve bu durumun neticesinde de insanı ölümden sonra bir hayat daha beklemektedir. Bunu Herakleitos’un kelimeleriyle şu şekilde özetleyebiliriz: “İnsanları öldükten sonra hiç ummadıkları ve akıllarına getirmedikleri şeyler bekler.”⁶⁰

1.1.5. Empedokles’te Sevgi ve Çatışma

Bilinçleri, geleneksel çoktanrıcı dinin mitlerinden özgürleştirme çabaları ve âlemi metafizik öğelerle birlikte açıklamak artık Yunan felsefesinin doğal bir parçası haline gelmiştir. İşte bu devirde Empedokles düşüncenin yönünü tekrar fiziksel olana çeviren kişi olarak görülür. Jaeger’e göreyse Empedokles’teki bu bilimsel düşünce, konu insanın

⁵⁷ Capelle, W., *Sokrates’ten Önce Felsefe*, s. 110.

⁵⁸ Herakleitos, fr. 14 ve Clemens, *Protrepticus* 22, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁵⁹ Herakleitos, fr. 28, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁶⁰ Herakleitos, fr. 80, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

dünyadaki varlığı olduğunda yerini metafizik yorumlara bırakmaktadır. Bu tutarsızlık, yani bilim adamı Empedokles ile din adamı Empedokles arasındaki tezat belirginleştikçe, Yunan düşünürlerinin teolojisi tarihinde Empedokles'in yeri daha da önem kazanmaktadır.⁶¹ Biz ise konumuz gereği bu meseleye basitçe değinecek ve Empedokles'in âlemdeki iki güç olarak kabul ettiği sevgi ve çatışmanın kötülük problemi meselesiyle ne şekilde alakalı olduğunu belirteceğiz.

M.Ö. 495-435 yılları arasında yaşayan filozofun doğduğu Sicilya'da o dönem hem mistisizm hem de “bunun karşıt kutbu olan pozitif bilimler” önemli bir şekilde gelişmektedir. Parmenides'in varlık felsefesinin etkilerini Empedokles'te görürüz: “[...]Empedokles için varolanın nitel değişmezliği kesindir” fakat algıladığımız dünyadaki çokluğu açıklamak ise Parmenides'in Varlık'ının tüm özelliklerini taşıyan dört öz ile mümkündür. Düşünce “tarihinde ilk defa görünür dünyadaki değişimleri, çok küçük, oluşmamış ve değişmez parçacıkların karmaşık da olsa kesinlikle gerçek, görünmez hareket süreçlerine dayandıran” Empedokles âlemdeki “oluş ve bozuluş kavramlarını anlaşılır duruma getirir ve hatta bu teorisi Batı bilim dünyasında uzunca bir süre geçerliliğini de korur.⁶² Parmenidesçi bir anlayışla bu dört ögenin değişmezliği ve hareketsizliği gibi ilkeler kabul edildiğindeyse görülen âlemdeki hareket ve değişimin ayrıca açıklanması gerekeceği de ortadadır. Ayrıca tecrübe dünyamızdaki sayısız çeşitliliğin nasıl dört temel öğeden ortaya çıkmış olabileceği de açıklanmaya muhtaçtır. İşte filozof da bu noktada hammadde olan ve kendileri sabit ve değişmez olan bu dört ögenin yanında iki tane de hareket ettirici unsuru kabul etmek zorunda kalır: “sevgi ve çatışma”. Sevgi bu unsurları birleştirirken çatışma ise farklı olanları birbirinden ayırtmaktadır. Sevginin tam bir üstünlük kurduğu ve tüm varolanların mükemmel bir “küre” oluşturduğu hale Empedokles “Sphairos” adını verir. Gelgelelim, ne sevgi ne de çatışma birbirlerini ortadan kaldırabilirler. Dolayısıyla Sphairos'un oluştuğu andan itibaren çatışma tekrar güçlenmeye başlar ve âlem bu sefer de her ögenin kendinden farklı olandan tamamen ayrıldığı ve çatışmanın üstünlük kurduğu *Akosmia* haline doğru gider.

63

⁶¹ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 129.

⁶² Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 136-137.

⁶³ Capelle, W., *a.g.e.*, s. 138.

Âlemin bu şekilde yorumlanması aslında bize çok yabancı da değildir. Hesiodos'ta da insanlığın altın çağı, gümüş çağı, bronz çağı gibi zaman ilerledikçe daha da bozulan devirler görülmektedir. İslami düşüncede de Hz. peygamberden “insanların en hayırlıları kimlerdir?” sorusuna cevaben nakledilen, öncelikle peygamberin ashabı, sonra onu takip edenler (tâbiun), sonrasında da onları takip edenler (tebeut-tâbiîn)⁶⁴ sıralaması da gittikçe bozulan bir insanlık tarihine yorumlanmış ve neticede korkunç bir bozukluğun tasvir edildiği ‘ahir zaman’ kavramına ulaşılmıştır. Benzer düşünceler Hristiyan ve Yahudi teolojileri içinde de mevcuttur. Âlemde mekanik bir şekilde iyiye doğru gidişat, sonrasında da aynı mekaniğin mecburiyetinden ötürü kötüye doğru gidişat günlük hayatta kullandığımız “feleğin çemberi” ifadesindeki gibi bir döngüye de benzetilebilir. Empedokles’e göre bu döngüler çok daha uzun süreçler içinde ve kademeli olarak gerçekleşmektedir. Öyle ki bu kademelilik; doğumdan öncesini, pek çok farklı şekillerde dünyaya gelmeyi ve ruhun ölümden sonraki yolculuğunu da içerir. Günümüzden yaklaşık 2500 sene önce yaşamış olan bu filozof kendi yaşadığı devri de sphairostan çok uzakta, çatışmanın hükümrانlığı altında geçen bir dönem olarak görür. Onun bu husustaki düşüncelerini barındıran eseri *Katharsis* (Arınmalar) adındaki şiiridir. Zaten araştırmacılar tarafından Empedokles’in pozitivist doğa bilimci kişiliğiyle bağdaştırılması güç bulunan eseri de budur. Empedokles *Katharsis*’te şöyle der:

*Kaderin hükmüdür bu, ebediyete kadar geçerli, eski ve de kapsamlı bir yeminle mühürlenmiş tanrı kararı: Kim ki cinayet işleyip elini bulaştırırsa kana ya da kavgaya uyup, uzun ömür bahşedilmiş ruhların (daimon) sayısından dolayı yalan yere yemin eden olursa, üç kez on bin yıl boyunca mutlu insanlardan uzak dolaşacak sağda solda, bu süre içinde girecek ölümlü varlıkların her çeşit kılığına, yaşamın zahmetli yollarını değiştirecek daima. Zira hava, onu tüm gücüyle kovacak denize, ama deniz tükürecektir karaya, kara da parlak güneşin ışıklarına; o da fırlatacak havanın girdabına. Biri karşılayıp alır diğerinden, ama hepsi nefret eder kendisinden. Ben de onlardan biriyim şimdi; tanrının reddettiği bir serseri, azgın çatışmaya güvendiğimden beri.*⁶⁵

⁶⁴ Buhari, *Sahih-i Buhari Tercüme ve Şerhi*, Cilt 4, Kitâbü’ş-Şehâdât, 9/2651, (ter: Harun Yıldırım) Sağlam Yayınevi, 2009.

⁶⁵ Empedokles, fr. 115, Capelle, W., *Sokrates’ten Önce Felsefe* içinde.

Burada; doğumdan önce var oluş, bu var oluştayken suç işlemek ve Tanrı katından kovulmak ve yeryüzünün insandan nefret etmesi gibi oldukça ilginç temalar bulunur. Hatta Empedokles kendisinin de daha önce böyle bir hayatta günah işlediği için Tanrı tarafından sürgüne gönderildiğini söylemektedir. O, bir başka yerde de dört temel öğenin birleşmesiyle ortaya çıkmadan evvel kendisinin hiçbir şey olmadığına ya da bu öğeler tekrar ayrıştıktan sonra varlığının son bulacağına bilge kişinin yürekten inanmayacağını da söyler.⁶⁶ Yani doğumdan önceki var oluşa inandığı gibi, ölümden sonraki hayata da inanmaktadır Empedokles. İnsanın bu dünyadaki hali, çatışma gücünün oradan oraya savurduğu, mutluluğu da asla bulamayacağı, son derece karamsar bir durumdur. Fakat bu kargaşanın içinde Empedokles insanın uzunca bir müddet ve çeşitli kılıklarda yeryüzünde cezasını çektikten sonra tekrar “en onurlu tanrılar katına” yükseleceğini iddia eder.⁶⁷ İnsan aslında “kozmetik sürecin” safhalarından birisi olan bu bedbaht vaziyetinden “din yoluyla kurtulacaktır”. Ruhu “kirden arındırarak” tekrar Tanrı’ya dönmenin “ebedi arzusu ilahi Aşk’ın tüm canlıların içine doğuştan ektiği tabiat kanunudur.”⁶⁸ Şunu söyleyebiliriz ki Empedokles’e göre insan dünyada hep mutsuzdur, çünkü insan dünyaya değil, Tanrı katına ait bir varlıktır. Bu dünyada kendisine yabancı bir çevredeki çatışmaların ortasında kalan insanın ruhu ancak tekrar Tanrı’ya kavuştuğunda huzur bulabilecektir.

1.1.6. Anaxagoras’ta Teleoloji ve Tanrı’nın Aşkınılığı

“İonya aydınlanması” olarak adlandırılan dönemin “ilk büyük temsilcisi” olan Anaxagoras M.Ö. 462 senesinde “eski inançlarından henüz kurtulamamış olan Atina’ya” gelir ve sonunda sürgün edilmesinden evvel 30 yıl burada yaşar.⁶⁹ Gökyüzüne oldukça büyük ilgi duyan bu düşünür eski kaynaklarda da çoğunlukla meteoroloji alanındaki fevkalade gözlemleriyle anılır. Atina’dan sürgün edilmesine sebep olan dava da bilindiği üzere, güneşin bir tanrı değil alevli bir taş olduğunu söylemesi sebebiyledir. Onun doğa felsefesinde Empedokles’te gördüğümüz dini temaları görmeyiz. Bir keresinde kendisini vatanına karşı vazifelerini ihmal etmekle suçlayan birisini, parmağıyla gökyüzünü işaret ederek “Laflarına dikkat et, ben vatanıma çok önem veririm” şeklinde cevapladığı rivayet

⁶⁶ Empedokles, fr. 15, Capelle, W., *Sokrates’ten Önce Felsefe* içinde.

⁶⁷ Empedokles, fr. 146, Capelle, W., *a.g.e.* içinde.

⁶⁸ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 150.

⁶⁹ Capelle, W., *a.g.e.*, s. 185.

edilir. Bunu yapan Empedokles olsaydı asıl yurdunun Tanrı katı olduğunu söylediği yorumları yapılabilirdi fakat genel olarak felsefesini incelediğimizde Anaxagoras için bunu söyleyemeyiz. O olsa olsa hayattaki asıl tatmini doğayı ve özellikle de gökyüzünü incelemekte bulunduğunu söylemektedir.⁷⁰

Empedokles'te olduğu gibi Anaxagoras'ta da Parmenidesçi varlık anlayışını görürüz. Ona göre de “mutlak bir oluş ve bozuluş yoktur. Tabiattaki değişimler ise” kendileri değişmeyen ve hareketsiz “bazı temel unsurların karışımı ve ayrışımıdır”. Anaxagoras'ın bahsettiği temel unsurlar Empedokles'teki gibi dört tane değildir ve onun felsefesinin özgünlüğü de bu noktada başlar. O, bu temel öğelerin sonsuz sayıda ve sonsuz küçüklükte olduğunu söyler. Dahası, başlangıçta tüm bunlar bir aradadırlar ve bu safhadayken bunlar aslında aynı şeydirler, daha doğrusu “sayısız tüm nitelikler bu kitlede bir arada mevcuttur”. Sonrasında başta *ether* ve buhar olmak üzere tüm bu temel yapıtaşlarının birbirinden ayrışma süreci başlar. Âlemlerin oluşmasının sebebi de işte bu ayrışmadır. Burada konumuz açısından önemli olan nokta evrenin başlangıcında birlikte tek bir şeyi oluşturan bu öğeler sonsuz sayı ve küçüklükteki tekillere ayrışırken her biri bütünün tüm özelliklerini –kiminde bir özellik diğerlerinden daha baskın olsa da- bir ölçüde taşımaya devam ederler.⁷¹ Filozofun kendi sözleriyle ifade edersek “her şey her şeyin içindedir”.

*Ve nerede büyükten ve küçükten eş sayıda parça bulunuyorsa, o zaman bu nedenden dolayı her şey her şeyin içinde mevcut olmalıdır. Ve bir şeyin kendi başına mevcut olması da mümkün değildir, tersine her şeyin her şeyde payı vardır.*⁷²

Anaxagoras eğer kötülüğü veya insanın dünyadaki durumunu açıklamaya çalışan bir teolog/filozof olsaydı, başlangıçta birlik halinde bulunan tüm şeylerin birbirinden farklı olmamasını Empedokles'in Sphairos'una benzetebilir ve başlangıçta kötülüğün olmadığı şeklinde yorumunu yapabilirdik. Ayrışma başlayıp şeyler birbirinden farklılaştıkça birbirlerine karşı bir görece kötülükten de bahsedebilirdik belki. Fakat Anaxagoras bunun yerine, bir doğa bilimcinin yapacağı gibi bu öğretiyi doğaya

⁷⁰ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 155-156.

⁷¹ Jaeger, W., *a.g.e.*, s. 159.

⁷² Anaxagoras, *Başlangıç*, fr. 6, Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe* içinde.

uygulayarak sağlamasını yapar. Her şeyde bir dereceye kadar her şeyin payı olduğunu ortaya koyarken “zihin gerçeğini bu teoriyle ele almak” gibi zorlu bir problemle karşılaşır. Buradaki sorun zihnin her şeyde bulunmuyor oluşudur. Öyleyse zihin doğadaki “şeylerde sonsuz sayıda bulunan materyal ve niteliklerden bağımsız bir şey olmalıdır. Zihin, her şeyle karışmış olmayan tek şeydir çünkü sadece bazı canlılarda [...] ortaya çıkar.”⁷³ Eğer zihin de sıradan madde gibi olsaydı öyleyse o da her şeyle karışmalıydı ve her şeyde, en azından bir dereceye kadar zihin olmalıydı.

Maddeden ayrı bir zihin ve akıl (*nous*) fikri, Anaxagoras için, vatani olarak gördüğü gökyüzündeki cisimlerin deveranına da bir açıklama olmuştur:

Diğer şeylerin her <madde>de payı vardır; nous ise sonsuz ve başına buyruktur, hiçbir şeyle karışmamıştır; zira <yalnız> kendi için bulunmayıp da başka bir şeyle karışmış, yani herhangi bir şeye karışmış olsaydı, o zaman her şeyde payı olurdu. Çünkü daha önce açıkladığım gibi, her şeyde her şeyden bir parça vardır. [...] [O] her şeyin en incisi ve en arısıdır, şeyler hakkında her çeşit bilgiye sahiptir, en büyük güç ondadır, ruhun sahip olduğu büyük küçük her şeye, bütün bunlara nous hükmeder. Önce çepeçevre dönmeye başlayan toplam burgaç hareketine de nous hükmeder. [...] Her şeyin nasıl olması gerektiğini, (şimdi artık mevcut olmayan şeyin) geçmişte nasıl olduğunu ve şu anda nasıl olduğunu, bütün bunları nous düzenledi, üstelik bu burgaç hareketini de ki bu hareketi şimdi yıldızlar, güneş ve ay icra ediyor[...] Nous dışında hiçbir şey diğerinden tamamen [...] ayrılmaz. Büyük küçük her nous aynı türdendir.⁷⁴

Burada gördüğümüz şey Grek düşüncesi tarihinde ilk defa, evren açıklanırken sadece temel maddenin değil, bir de bu yapı taşlarından âlemler oluşturan gücün de düşünülmesidir. Madde yığını bir düzen ve intizama kavuşturan bu güce Anaxagoras Nous der ve Nous maddeden mutlak anlamda ayrıdır, sonsuzdur, kendi başına buyruktur ve mutlak bilgiye ve güce sahiptir. Evren henüz bu haliyle var değilken Nous yıldızların, güneşin ve ayın yörüngelerine karar vermiş, yani tüm evreni tasarlamış her şeyi bu plana

⁷³ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 160.

⁷⁴ Anaxagoras, fr. 12, Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe* içinde.

göre düzene koymuştur. Evren Nous tarafından bir düzen ve amaca sahip olarak yönetilmektedir ki böylece varoluştaki amaçlılık fikrini de yine ilk defa burada görürüz. Gerçi Herakleitos da kendisi hiç değişmeyen ve her oluş ve bozuluşa hükmeden ilahi yasa logostan bahsediyordu fakat maddeye aşkın ve evreni kuşatan bir akıl fikrini ilk defa Anaxagoras'ta görüyoruz. “Âlemleri yaratan akıl” teorisi Platon ve Aristoteles’in de ilgisini çeker ve hatta Aristoteles eski düşünürlerin evrenin başlangıcıyla ilgili düşüncelerini zikrederken Anaxagoras’ı “sarhoşlar arasındaki ayık” kişiye benzetir. Yine de Anaxagoras’ın bu düşünceye sadece evrendoğumu açıklarken yer vermesi ve başı çok sıkışmadıkça genel fizik öğretisinde Nous kavramına başvurmaması Aristoteles’i hayal kırıklığına uğratmıştır.⁷⁵ Anaxagoras’ın “büyük küçük her nous aynı türdendir” ifadesini ise Jaeger şöyle yorumlar:

*Aklımız, içimizdeki İlâhi parçadır ve bizi ilâhi Akıl’a ve onun dünya hakkındaki planının gerçek bir kavrayışına erişebilmemizi sağlar. [...] İnsan kendi içinde taşıdığı benzer güçlerle İlâhi olana doğrudan erişime sahiptir. Bu teleolojik kavramlarla birlikte, en tutarlı ve tarihsel olarak en nüfuz sahibi motifler Kutsal’ın felsefi yönden araştırılmasındaki yerlerini alırlar.*⁷⁶

1.2. Sokrates’ten Sonraki Yunan Felsefesinde Tanrı ve Kötülük Problemi

M.Ö. 469 yılında doğan Sokrates kendisini Anaxagoras’ın bilimsel mayasıyla yoğrulmuş fakat sofistlerin şüpheciliğinin de baskın olduğu bir ortamda bulur. Sokrates, kendinden önceki filozofların eserlerini okumasına rağmen bunlardan çok az şey öğrenebildiğini söyler.⁷⁷ O, bulunduğu ortamın genel havasından çok farklı bir biçimde, ilâhi bir vazife ile Atinalıların dinlerini düzeltmek için görevlendirildiğine inanmıştır.⁷⁸ Bunu, M.Ö. 399 yılındaki idamıyla sonuçlanacak davada hâkimlerin önündeki savunmasında da görebiliyoruz. Platon’un aktardığı bu savunmada Sokrates, eğer

⁷⁵ Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 163.

⁷⁶ Jaeger, W., *a.g.e.*, s. 164.

⁷⁷ Moore, C.H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 129.

⁷⁸ Moore, C.H., *a.g.e.*, s. 131.

Tanrı'nın verdiği bu görevi ölüm korkusu veya bir başka sebepten ötürü terk ederse, asıl o zaman suç işlemiş olacağını söyler.⁷⁹

Sokrates, aynı çağda yaşadığı Atinalıların dünya görüşlerinden çok daha farklı fikirlere sahiptir ve asıl yapmak istediği de çağdaşlarının dikkatlerini başka bir yöne çekmektir. Bahsi geçen mahkemede Sokrates bu durumu şöyle açıklar:

Ey Atina halkı, size saygı duyuyorum ve sizi seviyorum, fakat size değil Tanrı'ya uyacağım ve gücüm yettiği müddetçe felsefeden vazgeçmeyeceğim, size öğüt vermeyi ve konuştuğum herkese hakikati göstermeyi bırakmayacağım ve alışılmış tavrımla şunu söyleyeceğim: En mükemmel insan, sen ki şehirlerin en müthişi, bilgeliği ve gücüyle meşhur Atina'nın vatandaşısun. Zenginlik, şan ve şeref elde etmenin derdine düşmekten utanmıyorsun fakat bilgeliği, hakikati veya ruhunu mükemmelleştirmeyi hiç umursuyor, bir an olsun düşünüyor musun?⁸⁰

O döneme kadar hayatta elde edilecek iyilik ve güzellikler hakkında sıradan Yunan halkının düşünceleri eski bir Grek şarkısında şöyle özetlenmiştir:

Ölümlüler için en iyisi sağlıktır.

İkinci en iyi şey adil olmaktır.

Sonra, haksız yoldan elde edilmemiş kazanç gelir.

Son olaraksa gençlik, arkadaşlar ve cümbüş-şenlik.

Sokrates bunları bir kenara iterek Atina halkına yeni bir iyiyi amaç olarak gösterir: ruhun mükemmelliğe ulaşması.⁸¹ Araştırmanın yönünün ilk kez bu kadar belirgin şekilde insanın ruhuna yönelmesinin etkileri Sokrates'ten sonraki Grek felsefesini yeniden şekillendirir.

Bu başlık altında önce Platon ve Aristoteles'in Tanrı tasavvurlarını ana hatlarıyla inceleyip, iyi ve kötü kavramlarını nasıl işlediklerini özetle ortaya koymaya çalışacağız. Sokrates'ten önceki dönemde yaklaşık 150 yıllık bir süre içinde insan aklının antropomorfik ve çok tanrıcı bir dinden sırasıyla; sonsuz, tek, eşsiz ve benzersiz, sabit ve

⁷⁹ Plato, *Savunma*, 28d-29a.

⁸⁰ Plato, *Savunma*, 29d-29e.

⁸¹ Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Volume II: In Search of the Divine Centre, Almanca'dan İngilizce'ye çeviren: Gilbert Highet, Basil Blackwell, Oxford, 1947, s. 40.

değişmeyen, yasa koyan ve maddeye aşkın mutlak akıl gibi sıfatlara sahip Tanrı fikirlerine nasıl ulaştıklarını görmüştük. Platon ile başlayan yaklaşık 100 yıllık sürecin neticesinde de Epiküros'ta, Platon ve Aristoteles'e tepki olarak, kötülük probleminin nasıl ve ne sebeple ortaya çıktığını göreceğiz ki bu aslında felsefe tarihinde bu meseleden ilk kez bilinçli ve sistemli bir biçimde bir problem olarak bahsedilişidir. Plotinos'un kendi felsefesi içinde tutarlı olarak bu tür bir probleme nasıl bir cevap geliştirdiğini de bu başlıktaki son alt başlık olarak inceleyeceğiz.

1.2.1. Platon Felsefesinde Tanrı ve Kötülüğün Kökeni

Platon M.Ö. 428 veya 427 yılında, köklü bir ailenin çocuğu olarak Atina'da dünyaya gelir. 20 yaşlarındayken Sokrates'in öğrencisi olur ve hocasının 10 yıl sonraki idamına kadar ondan öğrenmeye devam eder.⁸² Bu açıdan baktığımızda Platon'un "tanıdığımız en iyi, en bilge ve en erdemli insan"⁸³ dediği hocasının idam edilmesi gibi bir kötülüğe felsefi gelişiminin henüz erken safhasındayken tanıklık ettiğini ve bunun sebeplerini de irdelemeye başladığını söyleyebiliriz. Zira bundan sonraki "[i]lk işi Sokrates'i öldürten demokrasiden uzaklaşıp dünyayı dolaşmak oluyor." Bu seyahatlerinin nerelere olduğuyla ilgili çeşitli rivayetler var. "Mısır'a, İtalya'ya, Anadolu'ya hatta Hindistan'a kadar gittiği" söyleniyor. Yaklaşık 12 sene Atina'dan uzakta kaldıktan sonra 40 yaşlarında "olgun bir insan olarak dönüyor" ve "sonradan dünya akademilerine adını verecek olan Akademos'un bahçesinde gençlerle buluşup Sokrates gibi kendini sevdiren bir hoca oluyor."⁸⁴

Platon'un hem Tanrı, hem evrenin varoluşu hem de kötülüğün kökenine dair görüşlerini incelemek isteyen bir araştırmacı için filozofun *Timaios* diyalogu bir altın madeni mesabesindedir. Platon bu eserinde konuya başlarken, felsefesinin temel öğretisi olan, önceki başlıkta da çeşitli düşünürlerde gördüğümüz, her zaman var olan ile sürekli oluş ve bozuluşta olanın düalizmini tekrar açıklar. "Bunlardan birisi aklın yardımıyla ve sadece düşünce ile kavranabilir. [...] Diğeri ise aklın değil duyuların ve kanının nesnesidir çünkü sürekli oluş ve bozuluşta ve asla gerçek olarak var değildir." Bu noktada Platon nedensellik ilkesini devreye sokar ve oluş ve bozuluşta olan her şeyin,

⁸² Moore, C.H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 144.

⁸³ Plato, *Phaidon*, 118a.

⁸⁴ Eyüboğlu, S., Cimcoz, M.A., Platon, *Devlet*, Türkçe çevirisinin önsözünde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları XXIX, İstanbul, 2016, s. xviii.

oluşabilmeleri için bir Neden'e, yani bir başlangıca muhtaç olduklarını söyler.⁸⁵ Öyleyse “Gökler, Kozmos veya adına her ne dersek, onu incelerken de ilk soru [...] şu olmalıdır: o, hiçbir ortaya çıkışı, başlangıcı olmadan hep mi var oldu, yoksa o bir başlangıca sahip olarak sonradan mı var oldu?” Platon cevabı basitçe kozmosun sonradan var olduğu şeklinde verir çünkü o “gözle görünürdür, somuttur ve cismanidir. Bu tür şeyler duyumsanabilirler ve duyumsanabilen şeyler de, duyuların yardımıyla sanı olarak anlaşılabilir bir doğaya sahip olarak, sonradan ortaya çıkmışlardır, yani meydana getirilmişlerdir”. Sonradan var olmuş her şeyin de bir sebebe muhtaç olduğunu zaten söylemiş olan Platon için soru artık kozmosu hangi *Neden*’in varoluşa getirdiğidir. Platon “Kâinat’ın Yapanı’nı veya Baba’sını” keşfetmenin zorlu bir iş olduğunu kabul eder fakat daha da zorunun O’nu keşfettikten sonra O’nu tüm insanlığa açıklamak olacağını itiraf eder. Platon, ilk iş olarak kozmosu inşa eden Mimar’ın onu hangi modele göre inşa ettiği sorusuna öncelik verir.⁸⁶ Eğer kozmos güzelse ve onu İnşa Eden de iyiye, kozmosu inşa eden Demiurgos onu inşa ederken Sonsuz olanı model almış demektir. Fakat eğer evren sonradan var olmuş model alınarak inşa edildiyse ki Platon bunu “dinsiz bir varsayım” kabul eder, öyleyse tam tersi bir durum geçerlidir. Fakat Platon’a göre Tanrı evreni Sonsuz olana bakarak inşa etmiştir çünkü “kozmos var olmuş olanların en adilidir ve O”⁸⁷ da Neden’lerin en iyisidir.”⁸⁸

Evrenin sonsuz ve sabit idealar model alınarak inşa edilmiş en adil ve en güzel sistem olduğunu öne süren Platon, daha sonra bu kozmosun ortaya çıkışına dair mitolojiye benzer bir anlatıma döner. “Varoluşu ve Her Şeyi inşa eden” Tanrı iyi olduğu için O’nda hiçbir şeye karşı en ufak “kıskançlık veya haset barınamaz”. Bu sebepten ötürü de Tanrı yaptığı her şeyin “mümkün olduğunca Kendisine benzemesini” istemiştir.⁸⁹ Fakat Demiurgos bu malzemeyi ele aldığı anda fark ettiği ilk şey onun sabit değil, ahenksiz düzensiz ve sürekli bir hareket halinde olduğudur.⁹⁰ Platon bunu *Devlet Adamı* diyalogunda daha detaylı açıklar.

⁸⁵ Platon, *Timaios*, 27d-28a.

⁸⁶ Platon, *a.g.e.*, 28b-28c.

⁸⁷ Yani, Tanrı.

⁸⁸ Platon, *a.g.e.*, 29a.

⁸⁹ Platon, *a.g.e.*, 29e.

⁹⁰ Platon, *a.g.e.*, 30a.

*Mutlak ve ebedi değişmezlik sadece her şeyin en tanrısalı olana ait bir özelliktir ve madde bu sınıfa dâhil değildir. Bizim gökyüzü ve kâinat dediğimiz şey yaratıcısından pek çok kutsal nitelik almıştır fakat onda yine de maddi bir beden payı vardır. Bu sebeple onun değişimden tamamen muaf olması imkânsızdır.*⁹¹

Değişimin de zıtlar arasında olduğu göz önüne alındığında aslında burada ileride “metafizik kötülük” olarak adlandırılacak düşüncenin temellerini de görürüz. Sonuç olarak Tanrı bu düzensiz ve sürekli hareketi bir düzene kavuşturur. Platon’a göre Tanrı’nın verdiği bu düzeni “en adil” olandır. Tanrı bu varlığa akıl vermenin de adil olacağına hükmeder fakat aklın da Ruh’tan başka bir kısma ait olmayacağını görür. Dolayısıyla bu evren “aklın ruhun içinde, ruhun bedenine içine” yerleştirildiği, Tanrı’nın inayetiyle ruh ve akla sahip tek bir Canlı Varlıktır.⁹² Platon daha sonra Tanrı’nın ateşi, toprağı, havayı ve suyu nasıl ve neden yerleştirdiğini de açıkladıktan sonra Tanrı’nın kusursuz, tam, hiçbir maddeyi dışarda bırakmamış, yaşlanmayan ve hastalanmayan mükemmel bir evren inşa ettiğini söyler.⁹³ Tanrı şekil olarak da kâinatın kusursuz bir küre olmasını uygun görmüştür.⁹⁴

Tanrı canlı bir varlık olan bu evreni inşa ederken canlı varlık ideasını model almıştır. Canlı varlık ideası ezeli ve ebedidir fakat maddesel olan evren sonradan meydana getirildiği için bu özelliği taşıması imkânsızdır. Tanrı bu sonsuzluğun bir görüntüsünü kâinata verebilmek için ona sonsuz bir hareket bahşeder. Platon bizim “zaman” olarak bildiğimiz bu hareketin Mutlak Varlık için geçerli olmadığını ve geçmiş ve gelecek kiplerinin O’na uygulanamayacağını da vurgular.⁹⁵

Evrenin kendisi canlı bir varlık olarak ortaya çıkartılmıştır fakat henüz evrenin içinde yaşayan canlı varlıklar yoktur. Ve bu noktaya kadar Platon’un anlattıklarını incelediğimizde evren bu haliyle mükemmeldir; hiçbir kusur, kötülük veya adaletsizlik barındırmamaktadır. “Tanrı benzeri semavi varlıklar”, “havada uçan kanatlılar”, suda yaşayanlar ve “karada yürüyenler” olarak dört sınıfta meydana getirilecek olan bu canlı

⁹¹ Platon, *Devlet Adamı*, 269d-269e.

⁹² Platon, *Timaios*, 30a-30b.

⁹³ Platon, *a.g.e.*, 31b-33a.

⁹⁴ Platon, *a.g.e.*, 33b.

⁹⁵ Platon, *a.g.e.*, 37d-38a.

türlerinden Tanrı ilk olarak semavi varlıkları ateşten meydana getirir.⁹⁶ Bu işlem tamamlandıktan sonra Platon, Tanrı'nın bu semavi varlıkları karşısına alarak şu sözleri söylediğini yazar:

Tanrıların tanrıları, Benim kurucusu ve babası olduğum şu eserler benim iradem dışında bozulmazlar. Her bileşik olan çözülebilir olsa da, adil bir şekilde birleştirilmiş ve iyi halde olan bir şeyi bozmayı irade etmek sadece kötü birinin işidir. Böylece, sonradan meydana getirilmiş olduğunuz için sizler de tamamen ölümsüz veya bozulmaz değilsiniz fakat yine de siz hiçbir şekilde bozulmayacak veya ölüm yazgısına uğramayacaksınız çünkü benim irademle sizler, doğumunuzda sizi birleştiren bağlardan daha yüce ve egemen bağlara sahipsiniz. Öyleyse şimdi size açıkça gösterip ilan ettiğim şu şeyi öğrenin. Üç ölümlü tür⁹⁷ henüz meydana getirilmediler ve bunlar varoluşa gelmezlerse canlı varlıkların toplamının geri kalanını içermediği için Sema eksik kalacaktır ve eğer evren tamamen eksiksiz olacaksa o tüm canlı varlıkları içermelidir. Fakat eğer bu canlılar benim yapmamla meydana gelir ve hayattan paylarını alırlarsa onlar da tanrılara denk olurlar. Öyleyse onların ölümlü olmaları ve bu Âlemin de gerçekten Her Şey olabilmesi için Doğanızın emrettiği gibi, benim sizi meydana getirirken göstermiş olduğum gücü taklit edin ve bu canlıları biçimlendirme işine koyulun.⁹⁸

İlahi bir kitaptan esinlenerek yazılmış gibi görünen bu monolog ilahi kelimadan, devamlı olarak rasyonel ilkeler ve mantıksal bağlar kurmaya çalışmasıyla farklılık gösterir. Platon'un Tanrısı bu sözlerin hemen ardından ölümlü canlıların bedenlerinin şekillendirilmesi işi bittikten sonra onlardaki "ilahi olan" kısmı kendisinin vereceğini de ekler. Bu satırları kötülük problemi açısından değerlendirdiğimizde birkaç önemli nokta ortaya çıkar. Tanrı, içinde kötülüğün bulunmadığı, mükemmel ve kusursuz bir evreni zaten yaratmıştır. Fakat Tanrı'nın amacı kötülüğün olmadığı bir evren yaratmak değil, her şeyi yaratmaktır. Bu 'her şey' ile kastedilenlere kusurlu ve ölümlü canlılar da dâhildir, fakat Tanrı'nın yarattıkları sadece en güzel ve en adil varlıklar olabilirler. Tanrı, bu tür

⁹⁶ Platon, *Timaios*, 39e-40a.

⁹⁷ Kanatlı canlılar, deniz canlıları ve karada yürüyenler.

⁹⁸ Platon, *a.g.e.*, 41b-41c.

varlıkların yok olmasını kötü bir iş olarak gördüğünden bunu asla murat etmeyecektir dolayısıyla onlar ölümsüzdürler. Böylece Tanrı, bizim melek tasavvurumuzun karşıladığı, üstün yaratılışa sahip semavi varlıkları meydana getirir ve onları ölümlü varlıkların meydana getirilmesine vasıta kılar. Platon'un aynı eserinin devamında detaylandığı üzere, bu ölümlü varlıklara ruh da bahşedildiğinde artık her şey var edilmiş olur.

Timaios diyalogundaki Tanrı, ölümlülere verdiği ruhları, evrenin ruhunu hazırladığı kapta hazırlar ve arta kalan malzemeyi kullanır fakat bu ruh tam bir saflıkta değil “ikinci ve üçüncü derece saflıktadır”. Tanrı bu ruhları bedenlerle birleştirmeden evvel hepsine kâinatın tabiatını ve kaderin yasalarını gösterir. Bu ruhlar birer bedene nakledildiklerinde artık girdi-çıkıtlara maruz kalırlar ve bunun neticesinde de öncelikle duyular, sonra zevk ve acıyla karışık olan arzular ve korku ve öfke yetileri ortaya çıkar. Eğer bunlara hükmederlerse adil bir hayat yaşarlar fakat bunlar ruha baskın gelirse tam tersi olur. Bedendeki hayatları için belirlenmiş süreyi tamamlayan ruhlar tekrar semaya yükselirler ve eğer başarılı olmuşlarsa “kutsanmış ve kendilerine uygun” bir yaşam sürerler. Başarısız olanlarsa kötülüklerinin durumuna göre her seferinde daha aşağılık bir canlı olarak tekrar hayata gönderilirler. Platon, bunları tüm ruhlara henüz bedenlere konulmalarından önce duyurduğu için, onların gelecekte işleyecekleri kötülüklerden ötürü Tanrı'nın suçlanamayacağını da ekler.⁹⁹

Platon diyalogun devamında insan fizyolojisini de kendi öğretileriyle uyumlu bir biçimde açıklar. Hastalıklar gibi şeyleri tanımlarken dört elementin birbiriyle ilişkisi gibi seküler açıklamalara başvurur.¹⁰⁰ Burada şu açıktır, insan ölümlü ve kusurlu bir bedende var edilmiş bir ruhtur ve mutluluğu kendi çabasıyla kazanmak zorundadır.

Bu mutlu ve erdemli dünya hayatının nasıl sağlanacağıyla ilgili öğretiler ise *Devlet* eserinde geniş detaylarla anlatılmıştır. Platon, tanıdığı en iyi ve en erdemli insan olduğunu söylediği hocası “Sokrates”i öldürmeyecek, tersine onu ve onun gibileri baş tacı edecek bir toplumun¹⁰¹ nasıl inşa edileceğini düşünmeye tüm felsefi hayatını adanmıştır

⁹⁹ Platon, *Timaios*, 41d-42d.

¹⁰⁰ Örneğin 82a'dan itibaren anlattığı ve genel olarak 4 elementin birbiriyle olan ilişkileri üzerinden yaptığı açıklamalar.

¹⁰¹ Eyüboğlu, S., Cimcoz, M.A., *a.g.e.*, s. xviii.

diyebiliriz. Platon bu eserinde metafizik konuları değil bireyi ve toplumsal hayatı ele almıştır. Birinci kitapta “doğru” ve erdemli insanın şartlar ne olursa olsun mutlu olacağını “eğri insan”ın ise hep mutsuz olduğu neticesine ulaşır.¹⁰² Toplumdaki kötülüğü yenmenin bir yolunun da yanlış Tanrı tasavvurlarını ortadan kaldırmak olarak gören filozofa göre, Tanrı mutlak iyidir.

*Demek Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir... İyi şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrıdan çok değil, az şeyler gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı. Bunların Tanrıdan geldiği söylenmemeli.*¹⁰³

Platon insandaki kötülüğün kaynağını insandaki ikili bir hale bağlar. Ona göre insanda “biri iyi, biri kötü” iki taraf vardır ve bunlar birbirini kendi hâkimiyetlerine almaya çalışmaktadırlar. Kötülüğün galip gelmesi “kötü eğitim” ve “kötülerle düşüp kalkma”ya bağlıdır.¹⁰⁴ Platon içimizdeki bu iyi yanın “akıl” olduğunu söyler, kötü olan yanımız ise “düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister.”¹⁰⁵ Özünde kusursuz olmayan, ölümlü ve içinde tezatları barındıran bir varlık olan insan doğruya erişebilmek için kendi içindeki bu kavgaya hükmetmelidir.

Zevklerin ve arzuların önemsiz hatta bastırılması gereken dürtüler olduğunu söyleyen Platon, kendine özgü bir biçimde, bu hayatın çok da ciddiye alınmayacak bir hayat olduğu görüşünü de bu noktada zikreder. Parmenides’in yaptığına benzer bir akıl yürütmeye “[k]esinlikle var olan şey, kesinlikle bilinebilir. Hiçbir türlü var olmayan şeyse hiçbir türlü bilinemez” sonuçlarına ulaşan Platon’a göre içinde yaşadığımız dünya sürekli ve oluş ve bozuluşta olduğundan kesin bir varlığa sahip değildir ve dolayısıyla onun hakkında biz “bilgiyle bilgisizliğin ortasında bir şeye”, yani kısaca sanıya sahip olabiliriz ancak.¹⁰⁶ Bu durumda “birçoklarının güzellik ve daha başka değerler üstüne besledikleri değişik düşünceler, yoklukla varlık arasındaki bir boşlukta dönüp duruyor

¹⁰² Platon, *Devlet*, I, 354a.

¹⁰³ Platon, *a.g.e.*, II, 379c.

¹⁰⁴ Platon, *a.g.e.*, IV, 431a.

¹⁰⁵ Platon, *a.g.e.*, IV, 439d.

¹⁰⁶ Platon, *a.g.e.*, V, 477a-b.

gibidir.” Buna karşın filozof kişiler ise “hep kendinin aynı kalan öz varlıkları” seyretmektedirler ve onlar “sanıyla yetinmeyip bilgiye” ulaşırlar.¹⁰⁷ Bu noktadan bakıldığında hayatın içindeki olaylar artık farklı görünmektedir. Örneğin böyle bir insan artık “ölümü” dahi “korkulacak bir şey” olarak göremez.¹⁰⁸

[..V]arlığın seyrine dalmış olan bir insan, gözlerini şunun bunun davranışına çevirmeye, onlarla dalaşmaya, onlara hınç duymaya, acı sözler etmeye vakit bulamaz. Seyrettiği değişmez düzenli varlıkların nasıl birbirlerine zarar vermeden, aklın kanunlarına uyduklarını görür, onlara benzemeye, elinden geldiği kadar onlar gibi olmaya özenir. [...] Tanrısal ve düzenli varlığın yanında yaşayan filozof, bir insanın olabileceği kadar düzenli ve Tanrısal olur.¹⁰⁹

Düşünülen dünyanın bu doğrularına erişebilmek bir eğitim işidir. Bu eğitim insana sıfırdan bir yeti kazandırmaz “çünkü güç, ondan kendiliğinden vardır; ama kötü yöne” dönüktür.¹¹⁰ Nasıl ki bedenin açlığı ve susuzluğu gideriliyorsa, ruhtaki yokluk olan “bilgisizlik ve akılsızlık” da “gerçekliği az olan şeyle” değil “gerçekliği çok olan şeyle” giderilmelidir.¹¹¹ Bu ikiliğin süregeldiği dünyada kimin iyi kimin kötü durumda olduğuyla ilgili çağına göre farklı bir görüş ortaya koyar Platon.

Yasa der ki, dünyada en güzel şey, bela karşısında elden geldiği kadar istifini bozmamak, boşuna bağırıp çağırmamaktır; çünkü başımıza gelenlerin nesi iyi, nesi kötü bilemeyiz, tepinmekle bir şey kazanmayız sonrası için; insanda hiçbir şey o kadar büyütülmeye değmez, üstelik acıya kapılmak, bu kötü anlarda hemen imdadımıza gelecek bir şeye engel olur. [...] Başımıza gelen üstüne düşünmey[e].¹¹²

¹⁰⁷ Platon, *Devlet*, V, 479d-e.

¹⁰⁸ Platon, *a.g.e.*, VI, 486b.

¹⁰⁹ Platon, *a.g.e.*, VI, 500c-d.

¹¹⁰ Platon, *a.g.e.*, VII, 518d.

¹¹¹ Platon, *a.g.e.*, IX, 585a-b.

¹¹² Platon, *a.g.e.*, X, 604b-c.

Platon acı ve felaketlere karşı böylesine bir metanet ve sakinliği ölümden sonraki hayata olan inancına borçludur. O bu noktada hayata, ölüme ve ölümden sonrasına dair retorik soruları art arda sıralar:

*Bu kadar kısa ömürde hangi kazançlar büyük olabilir? Çocukluğumuzla ihtiyarlığımız arasındaki zaman, sonsuzluk yanında nedir ki? [..Ö]lümsüz bir varlık bu kadar kısa bir zaman için bunca zahmete sokar mı kendini? Sonsuzluğu düşünerek yapmaz mı her yaptığını? [...] İnsan ruhunun sonsuz olduğunu, hiç yok olmadığını daha anlamadın mı?*¹¹³

Dünyadaki tercih ve eylemleriyle ölümden sonraki hayattaki konumu belirlenecek olan insan “iyiliğe ne kadar” vermişse “iyilikten” de o kadar pay alacaktır. Nasıl bir hayat yaşayacağını seçme konusunda ise Platon insanın özgür olduğuna inanır. “Herkes seçtiği hayattan kendi sorumludur; Tanrı karışmaz buna.”¹¹⁴

1.2.2. Aristoteles’te Tanrı ve İyi Hayat

M.Ö. 384 yılında Stagira’da doğan Aristoteles doktor bir aileden gelir ve belki de doğa bilimlerine eğilimi de bu sebeptir. Thomas Aquinas ve Roger Bacon gibi isimler onu felsefe ve teolojide en üst mertebelerde görmüşlerdir ve çoğu kez de “âlimlerin ustası” gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir. 20 yıl boyunca Platon’un Akademos’unda öğrenci olmuş, M.Ö. 343 yılında o zamanlar 13 yaşında olan İskender’in özel hocalığını yapmış ve nihayet M.Ö. 335 yılında da Atina’da kendi okulunu açarak öğrenci kabul etmeye başlamıştır. Hocası Platon’un maddeden bağımsız olarak var olan idealar öğretisini “anlamsız şiirsel metaforlar” olarak tanımlayan Aristoteles’e göre gerçeklik madde ve formun bir arada bulunduğu tekil nesnelerdir.¹¹⁵ Fakat konu Aristoteles’in Tanrı tasvirine geldiğine filozofun kendiyse çelişen fikirleri ortaya çıkar.¹¹⁶

Aristoteles *Metafizik*’in başında dört nedenden bahsederken bunların dördüncüsü olan ereksel nedeni tüm sürecin neticesi ve amacı olduğu için “iyi” olarak isimlendirir ve eski dönemin doğa filozoflarını sadece maddesel nedeni düşünmelerinin ortaya çıkardığı

¹¹³ Platon, *Devlet*, X, 608c.

¹¹⁴ Platon, *a.g.e.*, X, 617e.

¹¹⁵ Moore, C.H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 171-172.

¹¹⁶ Moore, C.H., *a.g.e.*, s. 174.

kusurları açıklar.¹¹⁷ Fakat Aristoteles, *Metafizik*'te ayrıca bu “iyi”nin yeterince iyi kavranamadığını da ortaya koymak niyetindedir. Akıl’dan veya Sevgi’den bir neden olarak bahsedenlerin bunların “iyi bir şey olduğunu varsaydıklarını” söyler Aristoteles, fakat aslında onların felsefelerinde bunların temelde sadece hareketin kaynağı olarak gösterildiğini, hiçbir şeyin bu iyi uğruna var olduklarının söylenmediği eleştirisini de getirir. Onlar “İyi’yi bir neden olarak görürler fakat onu mutlak olarak değil, arızı olarak ele alırlar.”¹¹⁸ İyi ise ayrıca bir son nedendir ve dolayısıyla bir neticedir ve bu, bir başka şey için yapılmaz fakat diğer her şey o netice uğruna yapılmıştır.¹¹⁹

Âlemdeki hareket ve değişim hakkında geçmiş filozofların söylediklerini kapsamlı bir biçimde ele alarak ne hiçbir şeyin hareket etmediğini söyleyenleri, ne de her şeyin hareket ettiğini söyleyenleri haklı bulmayan Aristoteles, kendi hareketsiz olan “İlk Muharrik” fikriyle metafiziğini taçlandırır.¹²⁰ Daha sonra bir son neden olarak ortaya çıkmış olan evrenin ilk nedenini araştıran Aristoteles, bu nedenin “sonsuz, maddeden ayrı ve kalıcı” olmaması halinde kâinatta herhangi bir düzen olmayacağı sonucuna ulaşmıştır.¹²¹ 12. kitapta evrendeki bu düzenin, yani iyinin, kendi başına bir varlık olarak mı var olduğunu yoksa evrenin “parçalarının düzenlenişiyile” mi alakalı olduğunu sorarken Aristoteles, Platoncu çağrışımlar kullanır. O, bu soruya verilecek iki cevabın da aynı sonuca ulaşacağını açıklarken bir ordu ve general örneğini verir. Ordudaki düzenin sebebi ordunun iyi bir komutana sahip olmasıdır. Hatta burada asıl iyi olan generaldir çünkü general ordudaki düzenden kaynaklanmaz fakat ordunun düzeni generalden kaynaklanır.¹²² Yani “evren iyidir derken hem evrenin kendi başına var olan iyilik ilkesinden pay aldığını hem de evrenin iyi düzenlenmiş olduğunu” söylemiş oluyoruz.¹²³ İşte bu noktada Aristoteles evrenin dışında ve maddeden bağımsız bir İyi’den bahseder. Bu onun Platoncu idealar öğretisine yakınlaştığı noktadır. Madde ve Formun ayrılmasını gerekçe göstererek Platon’un idealar öğretisini eleştiren Aristoteles bu durumun “iyi için

¹¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, I, 983a-b.

¹¹⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, I, 988b.

¹¹⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, II, 994b.

¹²⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, IV, 1012b.

¹²¹ Aristoteles, *a.g.e.*, XI, 1060a.

¹²² Aristoteles, *a.g.e.*, XII, 1075a.

¹²³ Menn, S., *Aristotle and Platon on God as Nous and as the Good*, The Review of Metaphysics, Vol. 45, No. 3 içinde, Philosophy Education Society Inc., Mart, 1992, s. 547.

geçerli olmadığını” düşünür. O bu meselede iyinin ideası terimini değil kendinde-İyi kavramını kullanır.¹²⁴ Aristoteles İyi’yi Tanrı’nın bir ismi olarak kullanır ve hem felsefesinin tepesine hem de evrenin başlangıcına bu Kendinde İyi’yi yerleştirir.¹²⁵ O, “kendi başına var olan, tüm hareketin sebebi ve fiziksel âlemdeki tüm düzen ve iyiliğin kaynağı” olarak Akıl görmektedir.¹²⁶ Bu noktadaki mesele ise bu ilahi aklın neyi düşündüğüdür. Stephen Menn bunu açıklarken Aristoteles’in, aklın hiçbir şeyi düşünmediği ve dolayısıyla inaktif olduğu savını O’nun kutsallığına uygun düşmediği için reddettiğini söyler. Fakat eğer bir başka şeyi düşünüyorsa da İlâhi Akıl kıymetini bir başka şeyden, yani algıladığı şeyden, almaktadır ki o zaman da algılanan şey algılayandan daha kıymetli olacaktır. Böylece Aristoteles bu varsayımların ikisini de reddeder. Geriye kalan tek ihtimal onun özünün bilmek/düşünmek olduğudur. “Tanrı düşünsel kuvvete sahip bir varlık değildir, o kendi kendine var olan, düşünsel kuvvetin bizzat kendisidir.” Bizler de “düşünsel olarak bir şeyi algıladığımızda Tanrının sahip olduğu düşünsel erdeme sahip oluruz.” Tabi ki Tanrı’nın erdemi çok daha güçlüdür çünkü o aynı zamanda algıladığı şeydir de, bizim ise algıladığımız Tanrı’dır.¹²⁷ Diğer tüm şeylerin nedeni hem İyi’dir hem de Akıl’dır, bununla birlikte İyi aynı zamanda son nedendir de. Çünkü “Akıl yaptığı her şeyi iyi olduğu için yapmaktadır.”¹²⁸ Aristoteles’e göre “aklın hareket ettirici neden olabilmesinin tek yolu kendisi etkilenmeden, bir algı ve idrak nesnesi olarak bir algılanmaya ve idrake sebep olmaktır. Böylece Akıl sonsuz bir şekilde evrenin ruhunun O’nu düşünmesine sebep olur ve evrenin ruhu da sürekli olarak bu daimi nesneyi düşündüğü için onun daimiliğini göklerde daimi bir hareket üreterek [...] taklit eder.” Bu nedensellik zinciri Aristoteles’e göre “Akıl ile âlemdeki düzenin ilişkisinin” Tanrı’nın aşkınlığına zarar vermeden açıklanmasının tek yoludur.¹²⁹

Tanrı konusundaki öğretisini *Metafizik*’te ortaya koyan Aristoteles, insan için iyi bir hayatın ne olduğunu ise *Eudemos*’a *Etik* ve *Nicomakos*’a *Etik*’te araştırır. Bu araştırma tabii olarak iyinin ve kötünün incelemelerine de değinir. Delos’taki Leto tapınağının

¹²⁴ Menn, S., *Aristotle and Platon on God as Nous and as the Good*, s. 548.

¹²⁵ Jaeger, W., *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, İkinci baskı, Çeviren: Richard Robinson, Clarendon Press, Oxford, 1948, s. 190.

¹²⁶ Menn, S., *a.g.m.*, s. 561.

¹²⁷ Menn, S., *a.g.m.*, s. 568-569.

¹²⁸ Menn, S., *a.g.m.*, s. 571.

¹²⁹ Menn, S., *a.g.m.*, s. 572.

kapısında yazılı bulunan bir şiirin dizelerini aktararak başlayan Aristoteles konuyu kendi özgün bakış açısıyla ele alacağını en baştan ilan eder. Bu dizelerde şair: “En hoş şey en adil olandır, en iyi şey sağlıklı olmaktır, en keyif veren şey ise arzuladığın şeye sahip olmaktır” der. Aristoteles buna hemen karşı çıkar ve yeni bir öneri getirir: “En hoş, en iyi ve her şeyden daha çok keyif veren şey mutlu olmaktır.” Peki, bu mutluluğun doğası nedir? Doğuştan mı gelmektedir yoksa “mutluluk öğrenilebilen bir çeşit bilgi midir?” Ya da pratikle kazanılan bir alışkanlık mıdır? Aristoteles bu noktada araştırmasını derinleştirmeden evvel insan eylemlerini üç sınıfa ayırır; bilgelik, fayda ve zevk.¹³⁰ Mutluluğun kaynağı olduğu söylenmesi muhtemel bu üçüne denk gelen üç tane hayat vardır ki bunlar da sırasıyla felsefe, politika ve eğlence hayatlarıdır. Aristoteles bu hayatlardan hangisinin insanı tatmin edebileceğini sorarken insanı hayattan dahi vazgeçirebilecek bazı acıların bu dünyada mevcut olduğunu da en baştan kabul eder. Böyle bir dünya karşısında insanın neyi tercih etmesi gerekir?¹³¹ Aristoteles “Kendinde İyi” terimini bu noktada öne sürer. O İyi’nin aşkın yönünü göz ardı etmez fakat ona göre Platoncuların İyi’yi bir form olarak alması, maddeden ayırarak bu ideaya –hatta diğer tüm idealara- zamansal sonsuzluk verilmesi “içi boş” bir öğretilerdir. Bu tür bir iyinin ne “iyi hayata” ne de “iyi eyleme” hiçbir katkısı da yoktur.¹³² İyi şimdide ve burada bulunabilmelidir çünkü *Metafizik*’te de gördüğümüz gibi, İyi hem Tanrı’dır hem de Tanrı’nın kâinata verdiği nizamdır. Öyleyse Aristoteles’in aradığı bu “kendinde iyi” “İyi’nin Form’u” değildir çünkü bu “değişmezdir fakat eylemle elde edilemez”. Onun bahsettiği iyi, gündelik hayatta veya sıradan bir işte doğru ölçüyü tutturmak veya zevk ve eğlence gibi basit bir iyi de değildir çünkü bu tür iyilikler “eylemle elde edilebilirler fakat” onlar mutlak değil, kişiden kişiye değişkendir.¹³³ Aristoteles ise değişmeyen fakat yine de insan eylemiyle elde edilebilecek bir İyi’yi aramaktadır.

Onun bu arayışının neticesini *Nicomakos’a Etik* eserinde nihayete erdirdiğini görürüz. Amaç mutluluktur fakat mutluluk tam olarak nedir ve nasıl elde edilebilir? Aristoteles zevk ve sefaya adanmış bir hayatın “en kaba insanlara” göre olduğunu söyleyerek bu ihtimali eler. Hatta ona göre bu tür bir hayat aslında “sığırlara uygundur.”

¹³⁰ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, I, 1214a.

¹³¹ Aristoteles, *a.g.e.*, I, 1215b.

¹³² Aristoteles, *a.g.e.*, I, 1217b.

¹³³ Aristoteles, *a.g.e.*, I, 1218b.

Siyaset hayatının elde etmeye çalıştığı iyi ise onurdur fakat onur “verilenden ziyade verenle ilgilidir.” Bu insanlar aslında bir başkasının onları onurlu saymalarını beklemektedir.¹³⁴ Ayrıca çeşitli bilim dallarında da iyi mevcuttur fakat bunların her biri bir başka amacı güderler. Örneğin tıp bilimindeki iyi aslında sağlığı hedefler, iyi bir ordu ise askeri zafer için vardır. Fakat Aristoteles “bir başka sebeple değil, sadece kendi için ve en eksiksiz sonuç olduğu için elde edilmesi gerekeni” araştırmaktadır. Bu ise mutluluktur çünkü “şeref, zevk ve zekâyı mutluluk hatırına elde etmek isteriz.” Mutluluğu ise bir başka amaç uğruna istemeyiz, o kendi kendine yetmektedir. Aristoteles mutluluk arayışının insana özgü bir şey olduğu fikrindedir. Öyleyse insana mutluluğu getirecek olan da insana özgü bir aktivite olmalıdır. Bu, “beslenme olamaz çünkü bunu bitkiler de yapmaktadır. Mutluluk bir duygu olarak da ele alınamaz çünkü duygu da “atlar, öküzler ve hatta tüm hayvanlarda mevcut olan bir özelliktir.”¹³⁵ İnsanı mutluluğa götürecek ve insana özgü olan “bu özellik akıldır ve akla uygun davranıştır yani erdemdir.” Aristoteles insanın tüm hayatını tek ve aynı eylemin devamı olarak görür, dolayısıyla bu erdem de tüm hayata yayılmalıdır. Kişinin bir gün veya kısa bir süre akla uygun ve erdemli olması onu kutsanmış ve mutlu yapmaz.¹³⁶

Aristoteles’in *Nicomakos’a Etik*’in devamındaki düşüncelerini Platon’un *Devlet* ile yapmaya çalıştıklarıyla kıyaslayabiliriz. Hocası bir toplumun ve devletin en iyi haline nasıl kavuşabileceğini açıklarken Aristoteles’in odak noktası bireydir ve insanın kendine özgü yetileriyle insana özgü olan mutluluğa nasıl kavuşabileceğini açıklar. Burada sürekli tekrarlanan nokta zıt kutuplardaki aşırılıklar yerine daima iki zıddın arasındaki ölçüyü bulmaktır. Aristoteles’e göre biz “zevkler yüzünden kötülük yaparız, acı ise bizi asil işler yapmaktan alıkoyar”. Bu sorunun çözümünü o da hocası gibi erken yaştan itibaren doğru bir eğitimin verilmesinde bulur. İnsanın tercihlerinin altında yatan üç motivasyondan bahseden Aristoteles bunları “asil olan, faydalı olan ve zevk veren” olarak adlandırır.¹³⁷ Filozofun buradaki tercihi açıktır. O, asil olanın aynı zamanda faydalı olduğunu ve zevk de verdiğini savunur. Bu tercihi yapmak zordur fakat “beceri ve erdem zor olanla ilgili”

¹³⁴ Aristoteles, *Nicomakos’a Etik*, I.5, 1095b.

¹³⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, I.7, 1097b.

¹³⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, I.7, 1098a.

¹³⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, II.2, 1104a.

kavramlardır ve “zor olan daha üstündür”.¹³⁸ Orta yolu bulmak zordur, aşırıya kaçmak ise kolay olandır. Tam da bu sebepten ötürü “mükemmellik nadirdir, övgüye layıktır ve asildir.”¹³⁹

Aristoteles üçüncü kitapta insan eylemlerinin kaynağını ikiye indirir. Bunlardan ilki iştah, insanlar ve hayvanlar arasında ortak noktadır fakat rasyonel seçimler yapmak sadece insana özgüdür.¹⁴⁰ Bu yönünü geliştiren ve akla uygun eylemler yapma alışkanlığını edinen “iyi insan” artık her durumdaki gerçeği ve doğruyu ayırt edebilir. Bu yetiden mahrum olan kitleler zevki iyi zannederek aldanırlar. Aristoteles insanın kendi eylemlerini meydana getirdiği konusunda Platon ile aynı fikirdedir. “Erdem de kötülük de bizim elimizdedir.”¹⁴¹ Bu bölümde Aristoteles zevkleri de “ruhun zevkleri” ve “bedenin zevkleri” olarak ikiye ayırır. Beden zevklerinde bir ölçünün tutturulması şarttır fakat “öğrenme zevki” gibi ruhsal zevklerden hoşlanmakta ölçülülük ve ölçsüzlükten bahsedilemez.¹⁴² Beden zevklerinde ölçüyü aşanlar ise artık iştahları tarafından yönetilirler ve Aristoteles bu iştah ve arzulama halini de bir tür acı olarak nitelendirir. Yani bu insanlar zevk uğruna acı çekmektedirler ki bu da aslında saçmadır.¹⁴³ Aristoteles zevklerin peşinden koşmayı değil, akla uygun davranışın mutluluk vereceğini söylerken bahsettiği aklın sonuca ulaşan yollarla ilgilenen “pratik akıl” olmadığını da söyler. Onun bahsettiği “ilk sebeplerle ilgilenen bilgelik” yani rasyonel, soyutlayan düşüncedir. Aristoteles *De Anima*’da “insan ruhunun sadece bu yaratıcı kısmına, yani akla, ölümsüzlük atfetmiştir.” İnsanın diğer eylemleri dış maddeye bağlıdırlar ve dolayısıyla onlar da bedenle beraber yok olacaklardır fakat akıl “ölümsüz ve sonsuzdur”. Buna rağmen Aristoteles’te ölümden sonraki bir hayat tasvirini görmeyiz.¹⁴⁴

Aristoteles bir başka deyişle insanın varoluşundaki ereksel nedenin rasyonel düşünce olduğunu ortaya koyar. Bu, insanın var olma amacıdır. Buna uymayan insanlar kendi vicdanı tarafından sürekli rahatsız edilirler ve “kendilerinden kaçarlar”.¹⁴⁵ Bu

¹³⁸ Aristoteles, *Nicomakos’a Etik.*, II.3, 1105a.

¹³⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, II.9, 1109a.

¹⁴⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, III.2, 1111b.

¹⁴¹ Aristoteles, *a.g.e.*, III.4-5, 1113a-b.

¹⁴² Aristoteles, *a.g.e.*, III.9, 1117b.

¹⁴³ Aristoteles, *a.g.e.*, III.11, 1119a.

¹⁴⁴ Moore, C.H., *The Religious Thought of the Greeks*, s. 177.

¹⁴⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, IX.4, 1166b.

anlamda aslında kötülüğün kendisi bir cezadır. Akıl ise en iyiyi istemektedir ve iyi insan olmak da ancak akla uymakla mümkündür. Aklın eylemi düşünce olduğuna göre en büyük mutluluk da en iyi düşünce ile mümkündür. Bunun için hem düşünen insanın en iyi konumda olması lazımdır hem de düşüncenin nesnesinin en iyi olması gerekir. Düşünen iyi olduğunda ve düşünülen nesne de düşünülebileceklerin en iyisi olduğunda “en tamama ermiş ve en keyif veren eylem” ortaya çıkar.¹⁴⁶ Bedenin zevklerinin bir ölçüyü tutturan, ruhun zevklerine yönelen, aşırılıklardan kaçınıp hem zevklere hem de acılara karşı sakinlik ve hissizliğe erişmiş, rasyonel akla uygun ve böylece erdem hayatını yaşayan iyi insan için en keyif veren aktivite artık En İyi olanı, yani Tanrı’yı, tefekkür etmektir. Bu, süreklilik bakımından da “insanın en devamlı” yapabileceği eylemdir. “En kendine yeten” iş de budur.¹⁴⁷ Diğer eylemler bir başka amaca ulaşmak için yapılırken, “bir tek tefekkür sadece kendisi için yapılır”, kendinden başka bir amacı gütmeyen ve kendi zevkine sahiptir dolayısıyla diğer eylemlerden üstündür. Bu şekilde yaşayan birisi içinde ilahi parıltılar olan bir hayatı yaşar artık. Yani aslında akıl insandaki ilahi elementtir. Dolayısıyla “akla göre yaşamak da insani değil, ilahi bir hayatı yaşamaktır.” Buna göre, ölümlü gibi değil, ölümsüzlüğü temel alan bir hayat yaşamalıyız ve “içimizdeki bu en yüce unsurla uyum içerisinde yaşayabilmek için elimizden geleni yapmalıyız.”¹⁴⁸ Mutluluk dış bir eşyadan gelmez, çünkü gerçek mutluluk kendine yetmelidir. Tanrı’yı da sonsuz, kusursuz ve kendi kendini düşünen düşünce olarak gören Aristoteles’e göre tefekkür hayatının insanın Tanrı’ya en yakın olabileceği fikri doğal bir sonuçtur. Böylece, insan hayatının kötülüklerle dolu olduğu görüşünden de bir çıkış bulunur. Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki Aristoteles’e göre aslında insan kendi cehaleti sebebiyle çıkarı veya zevki iyi zannederek aldanır ve gerçek iyiden saparak kendi mutluluğunu engeller.

1.2.3. Epiküros ve Kötülük Probleminin İlk Kez Formülleşmesi

M.Ö. 341 yılında Samos adasında dünyaya gelen Epiküros genç yaştan itibaren felsefe eğitimi almaya başlamıştır. 14 yaşındayken Demokritos’un öğrencisi Nausiphanes’in derslerine katılır ve bu eğitimi “üç yıl sürer”. 18 yaşındayken “2 yıl sürecek olan askerlik görevi” için Atina’ya geldiğinde Aristoteles artık “emekli olmuştur”. Sonrasında politik sebeplerle Samos halkı sürgüne gönderilir ve böylece

¹⁴⁶ Aristoteles, *Nicomachos’a Etik*, X.4, 1174b.

¹⁴⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, X.7, 1177a.

¹⁴⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, X.7, 1177b.

Epikür için de “sürgün ve fakirlik” hayatı başlar. Bu yıllar Epiküros’un “zihin ve karakterini” belirlemede büyük rol oynamıştır. Hayat mücadelesinde hiçbir yardım almadan yaşamak zorunda kalan Epiküros, herhangi bir felsefe okuluna gitmeyi de maddi olarak karşılayamaz. O “bilgelik arayışı”nda “kendi kendini yetiştirmiş bir adam” olur.¹⁴⁹

Kendisinin de erken yaştan itibaren karşılaştığı “hayatın kötülükleri karşısında” Epiküros bir çeşit “duyarsızlık” savunmasını önerir. İnsan “arzularının ederini bilmeli ve sadece” zorunlu olan ihtiyaçlarını gidermekle yetinmelidir. Epikür bunu “dört aşamalı derman” adı altında düzenler: “Tanrılardan korkmaya gerek yoktur, ölüme uğramakta bir tehlike yoktur, iyiyi elde etmek kolaydır, kötüye katlanmak cesaret ile kolaydır.”¹⁵⁰ Tanrılardan korkulmasının gerekmediği düşüncesi, Epiküros’un Tanrı tasavvurundan kaynaklanır ve onun bu tasavvuru özellikle kötülük problemi meselesinde merkezi bir rol oynar. Epiküros zaruri ihtiyaçlar haricinde dünya hayatına karşı duyarsızlığı bir çeşit öğrenme karşıtlığına kadar götürür. Cicero bunu şöyle aktarır:

*Sen onu [Epiküros’u] eğitimsiz birisi olarak düşünmekten keyif alıyorsun. Bunun sebebi de onun bizi mutluluğa götürmeye yaramayan bir eğitimin bu ismi dahi hak etmediğini söylemesidir. O da Platon gibi doğru olması mümkün olmayan yanlış ilkelerden yola çıkarak, doğru olsalar bile, hayatımızı daha hoş ve daha iyi yapmaya hiçbir katkı sağlamayan müzik ve geometri, aritmetik ve astronomi ile mi uğraşsaydı? Bu sanatlarla uğraşarak en üstün sanatı, o çok zor olan ama bir o kadar da semeresi olan yaşama sanatını ihmal mi etseydi?*¹⁵¹

Tüm bunlardan Epiküros’un sadece asgari ihtiyaçların giderildiği bir inziva hayatını önerdiği sonucu da çıkmamalıdır. İnsanın “ruhunu tedavi etmek” için Epiküros arkadaşlığı son derece önemli görmektedir ve kendi öğrencileriyle de bu ideal ilişkiyi kurmuştur.¹⁵² Çok değer verdiği Pythocles isimli öğrencisini emanet ettiği kişilere yazdığı mektubundaki “Eğer Pythocles’i zengin etmek istiyorsanız onun zenginlik vasıtalarını arttırmayın, arzularını azaltın”¹⁵³ sözleri, Epiküros’un arzular ve mutluluk arasındaki

¹⁴⁹ Festugiere, J.A., *Epicurus and His Gods*, s. 19-20.

¹⁵⁰ Festugiere, J.A., *a.g.e.*, s. 31-32.

¹⁵¹ Cicero, *De Finibus*, I, 21, 71, (LoebClassics kütüphanesi yayınlarından alıntıdır.)

¹⁵² Festugiere, J.A., *a.g.e.*, s. 36-37.

¹⁵³ Festugiere, J.A., *a.g.e.*, s. 40.

ilişki hakkındaki görüşlerinin duru bir ifadesidir. Öyle görünüyor ki düşünürün mutlu bir hayat sürme amacına toplumsal dinle uyum içinde yaşamak da rol oynamaktadır. Epiküros çağındaki dini tören ve festivallere katılmış, özel mektuplarında da tanrılardan bahsetmiştir.¹⁵⁴ İçinde yaşadığı toplumun dininden farklı olarak sadece ölümden sonraki cezayı reddeden¹⁵⁵ Epiküros bunu Platon ve Aristoteles'ten aldığı kavramları yine onlara karşı kullanarak yapar. Bu düşünürlerin mutlak iyi, aşkın, her şeyin en mükemmeliyi yapan, tüm kâinattaki düzenden bir şekilde sorumlu Tanrı tasavvurları sanki Epiküros'un antropomorfizmi aşmasını sağlamıştır, fakat o yine de toplumun çok tanrıcı dinini savunur. O, tanrılar ile ilgili genel fikirlerini Homeros'tan alır ve onların sonsuza dek mutluluk içinde yaşadıklarını kabul eder.¹⁵⁶ Fakat onların mutlu ve endişeden uzak olabilmeleri için evrenin ve insanın işleriyle ilgilenmedikleri sonucuna ulaşır. Epiküros öfke ve şefkat gibi duyguların da birer zayıflık göstergesi olduğunu söyleyerek tanrılarda bunların bulunmayacağını iddia eder.¹⁵⁷ Platon'un ideler öğretisini de evrende atomlar ve boşluk haricinde hiçbir şey olmadığını söyleyerek reddeden Epiküros'a göre insan, "fiziksel gerçeklikle yüz yüzedir ve gerçeklikle tek bağı duyulardır". Yine de Epiküros'un bir ampirist olduğunu söyleyemeyiz çünkü o epistemolojisinde bir tür seziye de yer açmıştır ve hatta o, adalet gibi bazı kavramların insanda doğuştan olduğuna da inanır.¹⁵⁸

Evrenin ezeli olduğuna inanan Epiküros, evrenin varoluşundan bahsederken *nous* kelimesini hiç kullanmaz ve bundan da özellikle kaçınmış gibidir.¹⁵⁹ İnsan zihni dışında bir akli reddeden Epiküros,¹⁶⁰ akli kendi tanrılarına bile atfetmez. Tanrılar artmayan-azalmayan sonsuz ve mutlak bir mutluluğa sahiptir. Platon'un evreni inşa eden ve yöneten Demiurgos'u, Epikür'e göre mutlu olamaz çünkü böyle bir Tanrı'nın sorumlulukları vardır ve sorumluluk sahibi olmak mutluluğun doğasına aykırıdır.¹⁶¹ İşte bu noktada

¹⁵⁴ Festugiere, J.A., *Epicurus and His Gods*, s. 52.

¹⁵⁵ Festugiere, J.A., *a.g.e.*, s. 56.

¹⁵⁶ DeWitt, N.W., *Epicurus and His Philosophy*, 2. Baskı, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1964, s. 274.

¹⁵⁷ Festugiere, J.A., *a.g.e.*, s. 57-58.

¹⁵⁸ DeWitt, N.W., *a.g.e.*, s. 122.

¹⁵⁹ DeWitt, N.W., *a.g.e.*, s. 123-124.

¹⁶⁰ DeWitt, N.W., *a.g.e.*, s. 126.

¹⁶¹ DeWitt, N.W., *a.g.e.*, s. 275.

Epiküros Tanrının kâinatı yöneten ilahi bir akıl olduğu fikrine karşı çıkmak için bugün kötülük problemi adıyla bildiğimiz soruları sıralar. Onun bu sözlerini bize Lactanius aktarır:

*İlahi varlık ya kötülüğü yok etmek ister ama edemez veya yok edebilir ama etmez veya ne yok edebilir ne de yok etmeye isteklidir. Eğer yapmak ister ama yapamazsa, o zayıftır ki bu bir tanrıya yakışmaz. Eğer yapabilir ama yapmıyorsa, garzinden dolayı yapmıyorsa, bu da ilahi olana eşit derecede yabancı bir durumdur. Eğer hem yapmayı istemiyor ve bir de zaten yapamayacak durumdaysa öyleyse hem garzi vardır hem de zayıftır, dolayısıyla o bir tanrı değildir. Eğer hem yapmayı istiyor hem de yapmaya muktedir ise, ki bir tanrıya yakışan sadece budur, öyleyse kötülükler nereden geliyor? Ya da kötülükleri neden yok etmiyor?*¹⁶²

Lactanius bu problemin Epikür karşıtı filozofların “keyfini kaçırdığını itiraf eder” çünkü bunun karşı argümanını oluşturmak hiç de kolay bir iş değildir. O buna cevaben “kötülük olmadan ne bilgeliliğin ne de erdemin var olamayacağını” söyler ve DeWitt de bunu “mantıksal olarak geçerli” bulur.¹⁶³ Yine de bu problem yüzyıllar boyunca sürmeye devam eden bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Epikür bunu yaparken ateist bir yaklaşıma sahip değildir. O daha ziyade halkın geleneksel dinini koruma gayreti içerisinde gibidir. Sebep ne olursa olsun, tanrısal olanın özellikleri ve kâinatın düzenini araştıran Grek felsefesi, Epikür’de artık resmi olarak kötülük problemi diyebileceğimiz bir meseleyi ortaya koymuştur ve önce Hristiyan teolojisi olmak üzere tarih içerisinde pek çok düşünür artık bu zorlu problemi ele almak zorundadır.

1.2.4. Plotinos’un Sudur Öğretisi ve Mutlak Kötülük

Plotinos 253 veya 254 yıllarında, 49 yaşındayken yazmaya başlar ve 270 yılındaki ölümüne kadar da yazmaya devam eder.¹⁶⁴ Ona dair bilgilerimiz öğrencisi olan ve Plotinos’un ölümünden sonra da onun eserlerini derleyip *Enneadlar* adıyla kitaplaştıran Porphyry’den gelir. Hocasının hayatını anlattığı eserinde Porphyry, bir beden içerisinde

¹⁶² DeWitt, N.W., *Epicurus and His Philosophy*, s. 276.

¹⁶³ DeWitt, N.W., *a.g.e.*, s.

¹⁶⁴ Armstrong, A.H., *Plotinus in Seven Volumes, I, Porphyry on the Life of Plotinus and the Order of His Books, Enneads, I. 1-9* Önsözünde, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, s. vii.

olmayı bir utanç kabul eden Plotinos'un bu nedenle ne aile kökenine ne de milliyetine dair hiçbir bilgi vermediğini nakleder.¹⁶⁵ Dolayısıyla bu düşünürün gençlik yıllarına dair kesin bilgilerden ziyade çeşitli rivayetler vardır.

Armstrong, Plotinos'un felsefesinde iki hareketin bulunduğunu söyler. Bunlardan ilki teklikten "sürekli artan çokluğa" doğrudur, diğeri ise tekrar tekliğe ve birleşmeye doğru giden harekettir. Her şeyin tekten üretildiği süreçte Plotinos İlk İlke'yi "yaratıcılığın ve sonsuz bolluğun kaynağı, tüm iyiliğin kaynağı olan İyi" olarak tanıtır. Fakat "aşağı ve bayağı yanlarımızdan kurtulup tekrar İyi'ye yükselme" sürecini anlattığında Plotinos, İlk İlke'yi artık sonsuz bolluğun kaynağı olarak değil, uğruna "tüm çokluğu bir kenara bıraktığımız, [...] tüm vahdetin amacı" olarak görür. "Bir ve İyi ile kıyaslandığında diğer her şey umutsuzca değersiz" görünür.¹⁶⁶ Bir'den ilk meydana gelen şey *nous*, yani akıldır. Bir'in böyle bir şey üretmesini Plotinos basitçe "mükemmel olan her şey bir başka şey üretir" diye açıklar. "Bir'den aklın meydana gelmesi de, akıldan ruhun meydana gelmesi de, materyal evrenin ruh tarafından oluşturulup düzenlenmesi de sonsuz ve zorunludur."¹⁶⁷ Plotinos'un Akıl'ı pek çok yönüyle Platon'un idealarına benzemektedir. Ruh ise maddi evrendeki düzeni sağlamakla görevlidir. 4. Ennead'ta Plotinos, Platon'un insan ruhunun bedene zincirlenmiş ve kâinat mağarasına konulmuş zavallı durumunu kabul eder, fakat ruhun maddeye konulma sebebini farklı bir şekilde izah eder. "Şimdi mademki Akıl, bizim anlaşılabilen evren dediğimiz, düşünce âleminde evrensel bir bütün olarak var ise ve bunun içerisinde bireysel akıllar da mevcutsa, [...] [aynı şekilde] hem bir ruh hem de pek çok ruh olması gerekti" ve "pek çok farklı ruh" tek ruhtan çıktılar. Yani insan ruhları, evrenin ruhunun bir tür parçalarıdır, fakat evrenin ruhu insaninkine göre daha "bütündür".¹⁶⁸ Bu bireysel ruhlar kaynaklarına dönmek gibi "akılsal bir arzuya sahiptirler" fakat onlarda kendilerinden aşağı olan "bu dünyaya" yönelik de "bir güç" de vardır.

Plotinos'un Bir'den taşarak meydana gelmiş bu üç unsurun sonuncusu maddeyi ele alışı filozofun araştırmamız açısından asıl ilgi çekici yanıdır. O, 1. Ennead'ın 8.

¹⁶⁵ Pophry, *On the Life of Plotinus and the Order of His Books*, İngilizceye Çev. A. H. Armstrong, 1.

¹⁶⁶ Armstrong, A. H., *a.g.e.*, s. xii-xiii.

¹⁶⁷ Armstrong, A. H., *a.g.e.*, s. xviii-xix.

¹⁶⁸ Plotinos, *Enneadlar*, İngilizceye Çev. A. H. Armstrong, IV.8.3.

bölümüne “kötülük nedir ve kötülüğün doğası nedir” sorusuyla başlar.¹⁶⁹ Kötülüğün kaynağı İlk Prensip olan İyi olamaz. O “tüm varlıkların arzuladığı, [...] kendine yeten, hiçbir eksiği olmayan, her şeyin ölçüsü ve sınırı; akı ve gerçek varlığı ve ruhu ve hayatı ve düşünsel eylemi verendir.” Bu, “İyi’nin ilk eylemi” olan Akıl da değildir. Ruh da “Akıl’ın etrafında dans eder, ona bakar ve onu düşünerek onun içinden Tanrı’yı görür.” Plotinos “eğer her şey bu noktada dursaydı hiçbir kötülük olmazdı” der.¹⁷⁰ Plotinos İlk İlke’yi “varlığın ötesinde”, Akıl ve Ruh’u ise “gerçekten var olan” olarak tanımladığı için kötülüğün ne “gerçekten var olan”da ne de “varlığın ötesi”nde olamayacağı sonucuna ulaşır. “Öyleyse” der Plotinos “geriye sadece şu ihtimal kalır. Eğer kötülük diye bir şey varsa o, var olmayışla iç içe şeylerin birisiyle alakalı olarak veya bir şekilde var olmayıştan pay alarak ya da var olmayışının formunun bir türü olarak var olmayanlar arasında olmalıdır. Bu var olmayış mutlak bir var olmayış anlamında değil, sadece varlıktan farklı bir şey anlamındadır [...] varlığın bir görüntüsü veya” ondan da daha azı gibi. Plotinos “tüm duyu âlemini” bu kategoriye koyar. O bu kötüyü ilk etapta bir tür “ölçüsüzlük” ve “forma sahip olmama” durumu olarak tanımlar ve bu öğeye biraz karışan her şeyin kötülükten bir nebze de olsa pay alacağını söyler.¹⁷¹ Plotinos burada henüz formu olmayan maddeden bahsetmektedir. Cisimler de bu maddeye “iştirak ettikleri” için “temel kötülük” değilseler de “bir kötülüktürler” fakat onları mutlak kötülük olmaktan kurtaran şey onların formdan da bir pay almış olmalarıdır. Bu maddeyle ilişkiye geçmiş olan bireysel ruhta da “kötülüğü alabilen irrasyonel bir kısım” vardır ve ruh bu şekilde bir tür “ölçüsüzlük, fazlalık ve bozukluk” yoluyla “dizginlenmeyen kötülüğe, korkaklığa ve ruhun diğer tüm kötülüklerine” düşebilmektedir. “İyiden hiç pay almamış” bu madde temasa ettiği her şeyi bir şekilde kendisi gibi yapmaya çalışır. Ruh ise ancak “maddeden yüz çevirerek” ve “akla yönelerek” temiz kalabilir.¹⁷² Plotinos’un bahsettiği bu temel madde adaletsizlik veya benzeri bir şey gibi herhangi bir kötülük değildir. O, iyiliğin eksikliğinden veya azlığından kaynaklanan bir kötülük de değildir. Plotinos’un bahsettiği madde diğer her şeye kötülük bulaştırabilen ve dolayısıyla tüm kötülüklerin kaynağı olan maddedir. Plotinos hastalıkların maddenin “bozukluğu veya fazlalığından” kaynaklandığını söyler. “Çirkinlik maddeye formun tam üstünlük” kuramayışıdır.

¹⁶⁹ Plotinos, *Enneadlar*, I.8.1.

¹⁷⁰ Plotinos, *Enneadlar*, I.8.2.

¹⁷¹ Plotinos, *a.g.e.*, I.8.3.

¹⁷² Plotinos, *a.g.e.*, I.8.4.

Yoksulluk ise kendisine bağılı bulunduğumuz maddi bedenın sürekli ihtiyaç halinde olması ve yokluk çekmesidir.¹⁷³ İnsan sadece erdem yoluyla maddeye üstünlük kurarak bu kötülükten kaçabilir.¹⁷⁴

Plotinos bu salt kötülük olan maddenin neden var olduğı meselesine de değinir. Evrenin ortaya çıkışının “akıl ve zorunluluğun birleşiminin karışık bir sonucu”¹⁷⁵ olduğı konusunda Plotinos, Platon ile aynı fikirdedir. Bu evrene Tanrı’dan gelen her şey İyi’dir, kötülük ise evrenin “temelinde yatan, henüz düzene konulmamış maddedir.” Bu tür bir maddenin var olması da zorunludur çünkü “İlk’ten sonra gelenin var olması zorunludur, öyleyse Sonuncu da var olmalıdır ve bu da maddedir ve o İyi’den hiçbir şeye sahip değildir.”¹⁷⁶ Plotinos böylece İyi’den giderek uzaklaşan bir var oluş şeması çizer. İyi’den tamamen uzak olan ve bu haliyle mutlak kötülük olan ise maddedir. Bu maddede ise yine yukarıya doğru bir hareket görürüz ve madde form ile etkileşime girdiğinde artık mutlak kötü değildir fakat etkileşime girdiğı formlara tam olarak benzeme kabiliyeti de yoktur. Bunu Platoncu terimlerle, yani formun değışmez, maddenin ise sürekli değışmek zorunda oluşuyla açıklayabiliriz. İnsan ruhu da bedeni sebebiyle madde ile yakın ilişki kurmak zorundadır. Bundan kaçış mümkündür fakat Plotinos bu kaçış maddi âlemde görmez. Tıpkı Platon ve hatta Aristoteles gibi o da, kötülükten kurtuluşu duyumsanan âlemde değil, düşünölen âlemde bulmuştur. Gerçi Plotinos’un bu hususta Aristoteles ile anlaşımadığı bir nokta da vardır. Aristoteles bu maddi evrenin orantı ve nizamında bir güzellik ve iyi olduğunu söylemişti, Plotinos’a göre bu mümkün değildir. O bu konuda “bütünü oluşturan parçaların her birinin” tekil olarak güzel olmadığı müddetçe oluşturdıkları bütöünün güzel olması mümkün olmadığını söyler.¹⁷⁷ Duyu âlemini oluşturan madde özünde kötü olduğı için insan iyiyi ancak akıl nesnelerinde aramalıdır. İnsan ruhu “varlık âleminde daha yüksek bir gerçeklikle” ilişkilidir. Tıpkı Platon’daki gibi Plotinos’ta da insan ruhu evrenin ruhundan gelmektedir. Ruh “kendi türündeki

¹⁷³ Plotinos, *Enneadlar*, I.8.5.

¹⁷⁴ Plotinos, *a.g.e.*, I.8.6.

¹⁷⁵ Platon, *Timaios*, 48a.

¹⁷⁶ Plotinos, *a.g.e.*, I.8.7.

¹⁷⁷ Plotinos, *a.g.e.*, I.6.1.

gerçekliğin izlerini taşıyan bir şey gördüğünde mutlu olur ve heyecanlanır, kendine döner ve kendini hatırlar”.¹⁷⁸

Plotinos da insanın gerçek bir mutluluğa ulaşmasının dış nesnelerle alakalı olmadığı konusunda Platon ve Aristoteles ile aynı fikirdedir. O, mükemmel hayatın “sahip olunan” bir şey olmadığını “bizzat olunması gereken” bir şey olduğunu söyler. “Geri kalan her şey onun üzerine giydiği şeyler gibidir” yani onun asli parçaları değildirler. “Ondaki iyinin sebebi Aşkın İyi’dir” ve bu tür bir hayata sahip olan kişi artık “başka bir şeyi aramaz, çünkü başka neyi arayabilir ki?” Plotinos daha da ileri giderek bu kişinin sevdiklerinin ölümünün bile, onda sadece akla ait olmayan kısımları üzeceğini fakat bu “kederin kendisine gelmesine izin” vermeyeceğini söyler.¹⁷⁹ Ona göre acılar veya fakirlik gibi durumlar da bu kişiyi etkileyemeyecektir¹⁸⁰ çünkü bu tür dışsal durumlar “bizim doğamıza ait değildirler, arızı olarak mevcuttur ve akıl gücümüz onlardan [...] kurtulmayı başarır.” İnsan ruhunun asıl arzusu ise “kendinden daha iyi olandır.”¹⁸¹ Madde ise ruhtan aşağı olandır. Tüm bunların üzerine yükselmeyi başarmış bir insan için aşağıdakilerin hiçbir kıymeti yoktur. Gerçek mutluluğa ermiş kişi hiçbir “serveti veya örneğin kendi krallığını” dahi müthiş bir şey olarak görmez. Öyleyse bunları kaybetmeyi bir tür kötülük olarak kabul edecek olursa o kişi “kendisine gülünmeyi hak eder” ve hatta “odunların ve taşların ve (Tanrı yardım etsin!) ölümlülerin ölümlerinin bir önemi olduğunu düşünüyorsa o kişide hiçbir erdem kalmamış” demektir. Plotinos’un bu uç noktadaki görüşüne göre “ölüm, bedenin içindeki hayattan daha iyidir.”¹⁸²

Şu açıktır ki Plotinos’un mükemmel hayat tarifini yaşayan kişi için maddeye yönelmek veya bedensel olana yenik düşmek dışında bir kötülük yoktur. Onun evren modelinde, bir çeşit tamlığa ulaşan bir şekilde üretmek mecburiyetindedir ve üretilen de her zaman, kendisinden türediği şeyden daha aşağıdır. Bu zincirdeki son durak, mutlak kötülük olan formsuz maddedir. İnsan, alt âlem olan madde ile üst âlem olan akıl âlemi arasında kalmış bir ruhtur ve kendi bireysel akıl ve ruhu yoluyla üst âleme tutunur veya bedeni yoluyla maddi âleme düşer.

¹⁷⁸ Plotinos, *a.g.e.*, I.6.2.

¹⁷⁹ Plotinos, *Enneadlar*, I.4.4.

¹⁸⁰ Plotinos, *a.g.e.*, I.4.5.

¹⁸¹ Plotinos, *a.g.e.*, I.4.6.

¹⁸² Plotinos, *a.g.e.*, I.4.7.

1.3. Hristiyan Teolojisinde Kötülük Problemi ve Teodise

1.3.1. İrenaeus ve Gelişimci Teodise

John Hick M.S. ilk yüzyılın sonundan 2. yüzyılın sonuna kadar olan zamanı Hristiyanlıkta “yerleşik dogmaların olmadığı” ve dolayısıyla teodise konusunda da “geniş bir yorum özgürlüğünün” bulunduğu bir dönem olarak tasvir eder. Batı Kilisesi özellikle de 5. Yüzyıldan itibaren “Augustinus’un özel çabalarıyla gelişmiş bir teodiseye” ulaşır. Doğu Kilisesinde ise tamamlanmış bir teodise bulamayız fakat “alternatif bir Hristiyan teodisesinin temelleri” burada mevcuttur.¹⁸³

Yaklaşık olarak 130 ile 202 yılları arasında yaşamış olan İrenaeus bir piskopos ve yazardır ve yaşadığı devirdeki gnostiklere cevaplar yazarken aslında “kilisenin ilk sistematik teolojisini” de ortaya koymaya başlamıştır. İrenaeus’ta teodise açısından önemli bir husus, onun Hristiyanlıkta insandaki “Tanrı’nın imgesi ve benzerliği” öğretileri arasında yaptığı ayırımdır.¹⁸⁴ İrenaeus insanın “tensel doğasının Tanrı’nın imgesinde” şekillendirildiğini söyler ve insan bu sebepten dolayı Tanrı ile bir yakınlık kurabilmektedir. Fakat insan sadece bedenden oluşmaz. İnsan Yaratıcısından bir de ruh almıştır ve bu ruh Kutsal Ruh ile etkileşime geçerek kemale ermelidir. Bu şekilde “insanda gizli olan imtiyaz ışığı” çıkacaktır, bu insan “bedeninden sıyrıldığı için değil, Ruh’a iştirak ettiği için ve tamamen ruhani olduğu için Tanrı’nın gizemlerini keşfedecektir.”¹⁸⁵ John Hick bunu insanın Tanrı tarafından “henüz mükemmelleştirme” aşamasında olan bir potansiyel olarak var olduğu şeklinde yorumlar. İnsan “Tanrı’nın tasarrufundaki bir büyüme ve gelişme sürecinin” henüz başındadır ve bu süreç “Tanrı’ya sonlu bir benzerlik ile neticelenecektir.”¹⁸⁶ İrenaeus bu noktada ortaya çıkabilecek soruların da farkındadır ve bunları şu şekilde cevaplamaya çalışır:

Peki eğer birisi derse ki “Ne yani? Tanrı insanı en baştan mükemmel olarak ortaya çıkartamaz mıydı?” onun bilmesi gerekir ki Tanrı

¹⁸³ Hick, J., *Evil and the God of Love*, Reissued with a new Preface by Palgrave Macmillan, Hampshire, İngiltere, 2010, s. 210.

¹⁸⁴ Hick, J., *a.g.e.*, s. 211.

¹⁸⁵ İrenaeus, *Against Heresies*, V.6.1.

¹⁸⁶ Hick, J., *a.g.e.*, s. 212.

Kendisine yakıştığı gibi hep aynı ve doğmamış olduğu için, tüm şeyler O'nun için mümkündür. Fakat yaratılmış şeyler kendilerini Yaratandan daha aşağı olmalıdırlar. [...] Onlar yaratılmış oldukları için mükemmellikten beridirler. Bunlar sonradan ortaya çıktıkları için henüz başlangıç aşamasındadırlar ve bu yüzden mükemmel bir disipline alışkın değildirler veya buna antrenmanlı değildirler. Çocuğuna güçlü yiyecekler vermek bir annenin gücü dâhilindedir fakat o bunu böyle yapmaz çünkü çocuk henüz doyurucu bir beslenmeyi alamaz ve işte bu şekilde Tanrı da insanı en baştan mükemmel yaratabilirdi fakat o henüz çocuk olduğu için bu mükemmelliği alamazdı.¹⁸⁷

İrenaeus Tanrı'nın, çocukluk aşamasında olan insanoğlunu “sadece işlerinde değil, inançlarında da [...] özgür ve kendi kontrollerinde” bıraktığını söyler.¹⁸⁸ Böylece şunu görürüz ki İrenaeus'ta insanın mükemmel yaratıldığı inancı yoktur. İnsan henüz “olgunluğa ermemiş bir mahlûktur ve ahlaki bir büyüme ve gelişim göstererek Yaradan'ın onun için planladığı mükemmelliğe” erişecektir. İrenaeus'un düşüncesinde dünya ise ilahi hükmün “insanın mükemmelliğe doğru gelişimi için iyi ve kötünün iç içe geçtiği şekilde belirlenmiş bir çevredir” ve Tanrı'nın insan için olan planının ikmalini temsil etmektedir. İrenaeus “sistematik bir biçimde düşünen” ilk Hristiyan teologudur fakat o yine de kapsamlı bir teodise ortaya koymuş değildir. “Ancak İrenaeusçu bir teodiseden bahsetmek hem bir geleneğe ilk temsilcisinin adını vermektir hem de aynı zamanda da kötülük problemine bir yanıt verme yolunun Hristiyan düşüncesinin en erken ve ekümenlik dönemine uzandığı gibi önemli bir hakikati” göstermektedir.¹⁸⁹

1.3.2. Aziz Augustinus'un *Privatio Boni* Öğretisi ve Özgür İrade Savunması

354-430 yılları arasında yaşamış olan St. Augustinus için John Hick, “Pavlus'tan sonra [...] Hristiyan inancının yapısını şekillendiren” ikinci yazardır der. Buna ek olarak, Augustinus hemen hemen tüm yazılarında konuyu bir şekilde “kötülük problemine” getirmektedir.¹⁹⁰ Bunun tabi ki o dönemdeki şartlarla da ilgisi vardır. Örneğin *Tanrı'nın Şehri* eserinde, Roma'nın barbarlar tarafından istilasının Roma'nın Hristiyanlığı kabul

¹⁸⁷ İrenaeus, *Against Heresies*, IV.38.1.

¹⁸⁸ İrenaeus, *a.g.e.*, IV.37.5.

¹⁸⁹ Hick, J., *Evil and the God of Love*, s. 215.

¹⁹⁰ Hick, J., *a.g.e.*, s. 37.

etmiş olmasına bağlayan paganlara uzun uzadıya cevap verirken de Augustinus kötülüğün doğasına değinir.¹⁹¹ Hick’e göre bunun önemli sebeplerinden birisi de, Augustinus’un, Hristiyanlığı kabul etmesinden önce, kötülüğe de ilahi bir varlık atfeden Maniheizm dinine bağlı olmasıdır. Hristiyan olduktan sonra Tanrı’nın mutlak bir güç olarak değil de, “birbiriyle sürekli savaş halinde olan iki” güç olması fikrini “tiksinç bir saygısızlık” olarak nitelendiren Augustinus bu görüşün karşısında “Tanrı’nın iyiliğini” savunmayı kendine görev edinmiş gibidir. “Peki, öyleyse kötülük nedir ve nereden gelmiştir?”¹⁹² Augustinus’un bu meselede Plotinos’a benzer düşündüğünü görmekteyiz.

“Neo-Platoncular gibi Augustinus için de Tanrı varlığın ve iyiliğin mutlak olarak en üstününe” sahiptir.¹⁹³ Yeni-Platoncuların aksine olarak ise Augustinus Tanrı’nın yaratmasını yoktan var etmek olarak kabul eder. Tanrı bu yaratma eylemini yaparken “kimilerine daha fazla, kimilerine daha kısıtlı bir varoluş vermiştir.” Yaratılmışların hiyerarşisini Augustinus şu sözlerle anlatır:

*Var olan varlıklar içerisinde [...] hayata sahip olanlar olmayanlardan üstte bir sıraya konulmuştur. [...] Ve hayata sahip olanlar arasında da, hayvanların ağaçlardan üstte sıralanmasında olduğu gibi, duyuya sahip olanlar duyusu olmayanlardan üsttedir. Duyuya sahip olanlarda da akla sahip olanlar akla sahip olmayanlara göre üstündür – örneğin insanlar sığırlardan üstündür. Zekâyâ sahip olanlar arasındaysa ölümsüzler, örneğin melekler, ölümlülerden, örneğin insanlardan, üsttedir.*¹⁹⁴

Mutlak İyi olan Tanrı’nın yaratmasındaki hiyerarşi bu haliyle Plotinos’ta gördüğümüz giderek daha bayağı ve kötü olan bir varoluş şemasına benzetilebilirdi fakat Augustinus’ta mutlak “maddesel kötülük” yoktur, “materyal âlem de dâhil olmak üzere tüm yaratılış iyidir; ama yine de, Yaratıcı’daki değişmezlik özelliği” yaratılarda olmadığı için onlar “bozulmaya müsaittir.” Yani Plotinos’taki gibi bir “mutlak kötülük yoktur”, bu hiyerarşide aşağılarda yer alan bir varlık olmak “kötü olmak demek değildir, daha küçük bir iyi olmaktır.”¹⁹⁵ Aslında Augustinus’a göre “her türden varlıkların var olması ve bu

¹⁹¹ Augustinus, *City of God*, I.1.

¹⁹² Hick, J., *Evil and the God of Love*, s. 39.

¹⁹³ Hick, J., *a.g.e.*, s. 43.

¹⁹⁴ Augustinus, *a.g.e.*, XI.16.

¹⁹⁵ Hick, J., *a.g.e.*, s. 44.

harika bir karmaşıklık evrenini oluşturması Yaratıcı'nın iyiliğini pek çok açıdan ve mümkün olan her renk ve şekilden yansıtmaktadır.”¹⁹⁶

Gelgelelim bu tür bir evrende “kötülüğün yeri” nedir ve kötülük “nereden gelmiştir” soruları hala durmaktadır. Augustinus birden fazla yerde “Tanrı dışındaki her şey yoktan var edildiği için değişmeye ve bozulmaya” açıktır der. Bu görüşe göre kötülük, özünde iyi olan bir şeyin kendi doğası gereği bozulmasıdır. Yani kötülüğün kendine has bir varlığı yoktur. Augustinus’a göre doğanın bozulmayan bir şey olması için “yoktan var edilmemiş olması” gerekirdi.¹⁹⁷ “Augustinus’un kötülüğü tanımlamak için en sık kullandığı ifade ‘kötülük iyiliğin yokluğudur (*privatio boni*)’” ifadesidir. Kötülük var edilmemiştir fakat Tanrı’nın kurduğu bu düzendeki öğelerden birisi “kendine verilen rolü reddettiğinde” ortaya çıkmaktadır. Augustinus böylece kötülüğü “pozitif” bir varlık olmaktan çıkartır, o yalnızca iyi halini “kaybederek kötü adını alır”.¹⁹⁸ Hastalık, sağlığın yokluğudur, bedenin maddesinin bir defosudur fakat bedenin maddesi özünde iyidir. “Kötü bir doğa denilen şey bozulmuş bir doğadır. Eğer bozulmamış olsaydı iyi olurdu” der, Augustinus. Yani aslında her şey iyidir fakat çoğu “Yaratıcı’nın elinden çıktığı andaki kadar iyi değildir.”¹⁹⁹ Bu bakışa göre yaratılan her şey iyidir fakat kendi doğaları gereği bozulmaktadırlar. Augustinus burada kötülüğün bir başka yönüne daha dikkat çeker. Kötülük aslında iyi olanın iyiliğinin azaltılması veya bozulmasıdır. En başta iyi var olmasaydı kötülük de var olamazdı. Yani “kötülük biraz iyi dışındaki bir yerde var olamaz. Öyleyse salt iyi olan şeyler bazı durumlarda var olabilirler fakat salt kötülük asla” var olamaz.²⁰⁰ Kötü, bir iyideki iyiliği azaltarak varlığını devam ettirebilir fakat içinde barındığı şey özünde iyidir. Bir başka deyişle iyi, kötülüğe bir çeşit ev sahipliği yapmaktadır fakat iyi var olmadığında kötülüğün içinde var olabileceği bir şey yoktur.

Bir yönüyle kötülüğü maddede değişmezlik özelliğinin bulunamamasına dayandırarak Platon’la benzerlik gösteren Augustinus, Tanrı’nın yarattıklarındaki bu bozulmanın sebebini açıklarken “kötülüğün metafiziksel bir zorunluluk olduğu” görüşünü reddeder. “Augustinus hem doğal hem ahlaki, tüm kötülüğü doğrudan veya

¹⁹⁶ Hick, J., *Evil and the God of Love*, s. 45.

¹⁹⁷ Hick, J., *a.g.e.*, s. 46.

¹⁹⁸ Hick, J., *a.g.e.*, s. 47.

¹⁹⁹ Hick, J., *a.g.e.*, s. 48.

²⁰⁰ Augustinus, *City of God*, XII.3.

dolaylı olarak özgür, rasyonel varlıkların yanlış tercihlerine bağlar.”²⁰¹ *İradenin Özgür Tercihleri Üzerine* adlı eserinde Augustinus şöyle der:

[..T]üm kötülüğün kökeni açgözlülüktür²⁰² yani yeteri kadarından daha fazlasına sahip olma iradesidir. Buradaki “yeteri kadarı” tam olarak, verili türdeki bir doğanın kendini devam ettirebilmesi için gerekli olan demektir. [...] Bu açgözlülük bir arzudur. Buna ek olarak arzu ise aşırıya kaçan bir iradedir. Öyleyse, aşırıya kaçan bir irade tüm kötülüklerin nedenidir.²⁰³

Bu akıl yürütmeyi bir adım daha öteye götüren Augustinus’a göre “kötülük yapmamızın nedeni özgür iradedir”. O, bu tür bir bozulmanın da “önce melekler, sonra da insanlar” arasında gerçekleştiğine inanmaktadır.²⁰⁴ Augustinus’a göre kötülüğün bu şekilde ortaya çıkışı arzulanan şey ile ilgili değildir, arzunun ta kendisinden kaynaklanır.

İrade kendinden yukarıda olanı bırakıp da aşağıda olana yöneldiğinde o artık kötü olur – yöneldiği şey kötü olduğu için değil, yönelme işinin kendisi kötü olduğu için. Öyleyse iradeyi kötü yapan şey daha aşağıdaki bir şey değildir, fakat daha aşağı bir şeyi günahkârca ve aşırı bir şekilde arzularak bu hale düşen [iradenin] kendisidir.²⁰⁵

Bu iradeye de daha en baştan rasyonel akıl ve özgür seçim bahsedildiğini göz önüne aldığımızda günümüzde Augustinci teodise veya özgür irade savunması adıyla terimleşmiş düşüncenin ana hatlarını ortaya koymuş oluruz.

1.4. İslam Felsefi Düşüncesinde Kötülük Problemi

Batıda teodise konusuyla ilgilenen pek çok yazar “İslam düşüncesinde kötülük problemi ve teodise konusuna çok az yer” verildiği eleştirisinde bulunurlar. İslam düşüncesindeki teodiseler hakkında kapsamlı bir eser vermiş olan Eric L. Ormsby’e

²⁰¹ Hick, J., *Evil and the God of Love*, s. 59.

²⁰² Bu ifade Timoteyus İncili 6.10’da geçmektedir.

²⁰³ Augustinus, *On the Free Choice of the Will*, III.17.48.

²⁰⁴ Hick, J., *a.g.e.*, s. 59.

²⁰⁵ Augustinus, *City of God*, XII.6.

göreyse bu konu “Müslüman düşünürleri” batılı düşünürler “kadar ciddi bir biçimde meşgul etmiştir; ama çeşitli sebeplerden dolayı [...] kötülük problemi, Batı geleneğinde sıkça işgal ettiği hakim pozisyonu İslam kelimasında o ölçüde işgal etmemiştir.” Cafer Sadık Yaran’a göre de kötülük problemi “İslam düşüncesinde, Hıristiyanlıktaki kadar büyük bir problem” olmamıştır fakat “bu, düşüncenin kısırlığından değil, sorunun, İslam düşüncesinde tercih edilen cevaplar ve stratejilerce içinden çıkılmaz bir sorun olmaktan çıkarılmış olmasından” kaynaklanmaktadır.²⁰⁶ Bu bölümde İslam mezheplerinin arasındaki kötülük ve Tanrı’nın adaleti konularına değinmeden Farabi, İbn Sina ve Gazali’nin kötülük problemine dair görüşlerine değineceğiz.

1.4.1. Farabi’nin Optimizmi

İslam düşünürlerinin genelinde gözlemlenebilen iyimser havayı Farabi’de de açıkça görürüz. 950 yılında vefat etmiş olan Farabi’ye göre Tanrı’nın inayetini âlemdeki “düzen ve tertip üzerine vurgu” yaparak açıklamaktadır. “Hiçbir şey, şans ve tesadüf eseri olarak var olamaz; bir bütün olarak dünya da tesadüfi değildir. Birinden diğerine, dünyanın bütün cüzlerinde var olan en güzel düzen (en-nizâmu’l bedî) bunun kanıtıdır.”²⁰⁷ Farabi için âlemde asıl olan “hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulü sadece arızîdir.” Hatta Farabi bu görüşü daha da ileri götürerek *Fusulü’l-Medeni*’de “Kötülük (eş-şerr), asla mevcut değildir” der ve bu görüşü açıklarken de kötülüğün “insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut” olmadığını söyler.²⁰⁸ Onun bu bakış açısı ahlaki kötülüğü dışlamaz fakat fiziksel bir kötülük söz konusu olduğunda “doğal afetler ve musibetler” gibi olgular dâhil “hepsi, iyilik” ve hayırdır. Farabi’nin doğal bir kötülüğü kabul etmeyişi, Yaran’a göre düşünürün “sudur anlayışına dayalı ontolojisinde yatmaktadır. Her şeyin ilk sebebi” olan Tanrı, tam ve mutlak iyi olduğundan, diğer “tüm varlıklar liyakat ve adalet içinde Ondan sûdur ettiğine göre” mutlak bir kötülüğün var olması mümkün değildir.²⁰⁹

²⁰⁶ Yaran, C. S., *Kötülük ve Theodise*, 1. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 110-111.

²⁰⁷ Farabi, *Kitâbu’l-Cem*, (neşr. Dietrici), Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Theodise)*, Çeviren: Metin Özdemir, 1. Baskı, Kitabiyat Yayınları, 2001, Ankara, s. 189’den naklen.

²⁰⁸ Farabi, *Fusulü’l-Medenî*, 59, Yaran, C. S., *a.g.e.*, s. 134-135’ten naklen.

²⁰⁹ Yaran, C. S., *a.g.e.*, s. 135.

Farabi'ye göre kötülük maddenin “ilahî nizamı tam olarak kabul” edemeyişinden kaynaklanmaktadır.²¹⁰ Platon'a kadar giden bu kadim görüş pek çok Hristiyan ilahiyatçıyı etkilediği gibi İslam düşünürlerinin eserlerinde de yer bulmuştur.

1.4.2. İbn Sina'da Sudur ve Kötülüğün Negatif Bir Varlık Olması

980 ile 1037 yılları arasında yaşayan İbn Sina'yı Copleston “doğu grubundaki Müslüman filozofların şüphesiz en büyüğü” diye tanıtır ve onun “İslam dünyasındaki skolastik bir sistemin gerçek kurucusu” olduğunu söyler. İbn Sina'nın metafizik felsefesinde Aristoteles'in ve yeni Platonculuğun etkileri barizdir fakat yine de filozofun kendine has fikirleriyle bir özgünlük kazanmıştır.²¹¹

Varlığı kendinden olan varlık ile varlığı kendi dışındaki bir sebebe bağlı olan varlıklar arasında bir ayırım yapıp ilkinde zorunlu varlık, diğerine mümkün varlık adını veren İbn Sina, tüm varoluşu mümkün varlık kategorisinde görüp yalnızca Tanrı'yı Zorunlu Varlık olarak kabul eder. Bu Zorunlu Varlık “varlığı tam olandır [...] varlığının yetkinliğinden hiçbir şey eksik değildir” fakat “Tanrı dışındaki varlıklar için aynı şeyi söyleyemeyiz.” Bunların hem yetkinlikleri büyük ölçüde eksiktir hem de örneğin insanın insanlık özelliğinin başka bireylerde de bulunması gibi, varlıklarının “cinsinden olan şeyler, onların varlığının dışında kalır”. Zorunlu Varlık kendi varlığına kusursuz biçimde sahip olduğu gibi, diğer tüm “varlık da O'nun varlığından çıkmıştır.” Bu “İlk İllet zatı ile mutlak ve salt iyidir”.²¹² Mutlak iyi olan Tanrı'dan sebeple var olmuş olan her şeyin de iyi olacağı görüşünün temelleri böylece atılmış olur.

İbn Sina var olmanın iyi olduğunu söylemekle kalmaz, ayrıca her var olan da İyi'ye yönelmiştir.

Özü gereği Zorunlu Varlık sırf iyiliktir. İyilik, kısaca her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. [...] Şu halde iyilik, özetle, her şeyin arzu

²¹⁰ Yaran, C. S., *Kötülük ve Theodise*, s. 141.

²¹¹ Copleston, F., *A History of Philosophy*, Volume II: Medieval Philosophy, Image Books, New York, A.B.D., 1993, s. 190.

²¹² İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa*, Türkben, Y., *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Birinci Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2012, s. 64'ten naklen.

*duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Buna göre, varlık iyiliktir. Varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir.*²¹³

İbn Sina âlemlerin meydana gelişini Plotinosçu bir sudur ve taşma olarak görür. “Ona göre, bütün varlıklar bu sırf iyilik olan Varlık’tan, [...] El-Evvel’den” bir çeşit taşma neticesinde ortaya çıkmıştır. Tanrı’dan maddi bir şey taşamaz. Dolayısıyla en başta “var edilen, İlk Sebeb’in doğrudan ve zorunlu bir sonucudur” ve İbn Sina bunu “İlk Akıl” olarak isimlendirir. Bu, Tanrı’dan ilk sudur “Tanrı’nın zatını bilmesi” sebebiyledir.²¹⁴ Zorunlu Varlık olan Tanrı mutlak ve tektir fakat ilk yaratılan olan İlk Akıl’dan itibaren âlemde çokluk baş gösterir. Ayrıca Tanrı sadece kendi zatını düşünmekteyken bu İlk Akıl ise hem kendini hem de Tanrı’yı düşünmektedir ve dolayısıyla kendi içinde çokluk barındırmaktadır. İlk Akıl’ın Tanrı’yı düşünmesinden ötürü bir ikinci akıl ve onun da Tanrı’yı düşünmesinden ötürü bir üçüncü akıl ortaya çıkar ve bu süreç “ay küresinin akli olan, onu idare eden Faal Akıl’a gelinceye kadar tekrarlanır.”²¹⁵ Burada sanki sadece İlk Akıl Tanrı’dan çıkmış gibidir, sonraki süreçte Tanrı düşüncenin nesnesi olmak yönüyle etkinmiş gibi görünür. Yine Plotinos’ta gördüğümüz gibi, her yeni evrede Tanrı’dan ve dolayısıyla mükemmellikten biraz daha uzaklaşıldığı hissi ortaya çıkar.

Plotinos’un maddeye atfettiği mutlak kötülüğü İbn Sina’da görmeyiz. “İbn Sînâ’ya göre, var olan iyidir. Âlemde meydana gelen kötülükler, âlemin yaratılmasındaki maksat değildir” onlar “yoksunluk ve mahrumiyetten ibarettir. Mutlak kötülük ancak mutlak yokluktur.” Bir diğer ifadeyle, tüm varlıklar Tanrı’dan taşıdıkları için onların Tanrı’ya has olan mükemmelliğe sahip olmaları ihtimal dışındadır. “Dolayısıyla mümkün varlık için mutlak anlamda iyilik söz konusu olamaz.” Onlar yokluktan varlığa çıktıkları için “yok olma” ihtimalleri her zaman vardır ve oluş ve bozuluşa tabidirler. Aristotelesçi bir fizik anlayışıyla âlemi ay altı ve ay üstü olarak ayıran İbn Sina’ya göre kötülükler sadece ay altı âlemde, yani bizim dünyamızda mevcuttur ancak kötülük asli bir varlığa sahip olmayıp ancak yokluk türünde bir varlığa sahiptir.²¹⁶

²¹³ İbn Sina, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, Türkben, Y., *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, s. 65’ten alıntıdır.

²¹⁴ Türkben, Y., *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, s. 66.

²¹⁵ Türkben, Y., *a.g.e.*, s. 67.

²¹⁶ Türkben, Y., *a.g.e.*, s. 69.

“Ay altı âlemde” kötülükten bahsettiğimizde genelde insanoğlu ve hayvanların çektiği acılardan bahsederiz. İbn Sina bu tür bir kötülüğün “ancak bir iyiliğe bitişik olarak” bulunduğunu, kötülüğün bizatihi bir varlık olmadığını söyler. Örneğin eğer bir kötülük olarak kabul edersek “körlük kendi başına var olan bir şey değil, var olan gözün görme eksikliğidir.” Benzer örnekleri “cehalet” veya “ahlaki kötülükler” için de söyleyebiliriz.²¹⁷ Deprem veya yangın gibi doğal afetler insanlarla veya “canlıların varlıklarına engel” oldukları müddetçe kötüdürler. Gerçekten de ıssız bir yerde, hiçbir can kaybına neden olamayacak bir depremi kötülük diye adlandırmadan, son derece doğal bir durum olarak kabul edebiliriz. Bir varlığa zarar gelmesi ise öncelikle varlığın var olması, yani iyiliğin var olmasına bağlıdır.

Var olan her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu düşünen İbn Sina, bunu Tanrı’nın fiillerini O’nun sıfatlarının bir sonucu olarak görmeye, sıfatlarını ise Zatına ait görmesindendir. “Zat ise ebedi olarak zorunlu ve kalıcıdır. Şayet O’nun fiillerinin bir sebebi bulunmuş olsaydı, sıfatlarının da bir sebebi olurdu.”²¹⁸ İbn Sina bunu şu sözlerle açıklar:

*Eğer O’nun fiillerinin bir sebebi olsaydı, o takdirde zatı bileşik olurdu. Hâlbuki bu imkânsızdır. Demek ki var olan her şey, olması gerektiği gibidir. O hâlde O’nun adaleti lütuf, lütfu da adalettir. Bilesin ki O’nun verdiği hükümleri kontrol edecek veya takdirine karşı çıkacak hiç kimse yoktur.*²¹⁹

İbn Sina daha sonra Aquinaslı Thomas tarafından benimsenecek olan kötülüğün bir türün fertlerine isabet ettiği, türün ise korunduğu fikrini de ortaya koymuştur.²²⁰ Bir diğer önemli nokta ise İbn Sina’nın âlemde “bir miktar” kötülük bulunmasını iyi bir şey olarak görmesidir. Yaratılanın Yaradan’daki mükemmelliğe sahip olmasının imkânsızlığı açıktır fakat İbn Sina’ya göre bu durumun Tanrı’yı yaratmaktan vazgeçirmesi “hikmet”e uygun değildir.²²¹ Örneğin ateşin pek çok faydalı kullanımına karşın zarar verme potansiyelinden ötürü eğer ateş yaratılmamış olsaydı ortaya çok daha kötü bir durum

²¹⁷ Türkben, Y., *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, s. 71.

²¹⁸ Türkben, Y., *a.g.e.*, s. 74.

²¹⁹ İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşîyye*, Türkben, Y., *a.g.e.*, s. 74’den alıntıdır.

²²⁰ Türkben, Y., *a.g.e.*, s. 75.

²²¹ Türkben, Y., *a.g.e.*, s. 76.

çıkacak, hatta evrendeki tüm düzen bozulacaktır. Yine de hiçbir kötülüğün olmadığı bir âlemin imkânı sorusunu soracak olanları, İbn Sina, “Bunun söz konusu varlık tarzında bulunması mümkün değildir” diyerek cevaplar.²²² Buradaki sorun Tanrı’daki bir eksiklik değil fakat yoktan var edilmiş olmasından ötürü maddeden kaynaklanan bir sorundur. Ahlaki kötülük konusunda da insandaki ruh ve beden ikiliğini kabul eden İbn Sina “kötü davranışların ortaya çıkmasını Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi cehalete” bağlar.²²³

1.4.3. Gazali ve Mümkünlerin En İyisi Tezi

1058-1111 yılları arasında yaşayan Gazali, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların felsefelerini ciddi biçimde eleştirmiştir. Bu filozofların sudur anlayışı karşısında âlemin “zaman içerisinde ve yoktan yaratıldığı” görüşünü savunan Gazali, böylece İslam düşüncesindeki “Helenistik eğilimleri” ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Fakat “o aynı zamanda önde gelen bir Sufi, bir mistik ve ruhani bir yazardır”.²²⁴ Yine de söz konusu kötülük problemi olduğunda Gazali de eleştirdiği sudurcu filozoflara benzetmekle eleştirilmiştir.

Gazali’nin İslam düşüncesinde yüzyıllar sürececek bir teodise tartışmasının fitilini ateşleyen sözleri “İmkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur” (*leyse fi’l-imkân ebda’ mimmâ kân*) şekliyle ün kazanmıştır. Gazali hemen o dönemde bile bu düşüncesinden ötürü “katıksız küfür” ile suçlanmıştır.²²⁵ Bu ifadeyi “olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir”²²⁶ şeklinde sadeleştirmek mümkündür. Bu ifadeye yönelen eleştiriler ilahi iradeye bir sınır çizmek merkezinde yoğunlaşır. Gazali’nin savunucuları dahi “bu dünyanın düzeni mükemmel bir hikmet ve tertibe göre ise de, Allah ondan daha mükemmel bir tanesini ve yine, sonsuza dek bu en mükemmelden daha mükemmel bir tanesini yaratmaya kâdirdir” şeklindeki eleştirilerini “Ehl-i Sünnet’in prensiplerine” dayandırırılar.²²⁷ Bu ifade Farabi ve İbn Sina’nın felsefelerinde de gördüğümüz “Allah’ın

²²² İbn Sina, *Metafizik II*, Türkben, Y., *İbn Sinâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, s. 78’den alıntıdır.

²²³ Türkben, Y., *a.g.e.*, s. 100.

²²⁴ Copleston, F., *A History of Philosophy*, Volume II: Medieval Philosophy, s. 195-196.

²²⁵ Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Theodise)*, s. 43.

²²⁶ Yaran, C. S., *Kötülük ve Theodise*, s. 155.

²²⁷ 19. Yüzyıl müellifi Hamdân b. Osman el-Cezâiri’nin bu ifadeleri Ormsby’nin adı geçen eserinin 44. sayfasından alınmıştır.

iradesi ile değil de, Zâtı'nın gereği (*icâb zâtî*) olarak yarattığı şeklindeki hoş karşılanmayan” öğretiyile de uyuyor gibidir.²²⁸

Gazali bu ifadeyi dört farklı eserde kullanmıştır ve bunların ilki de *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* “dördüncü bölümünde ‘Tevekkül’” konusunun tartışıldığı bölümdür. Bu bölümde Gazali, Allah’ın insanları “en akıllı ve en bilgili” bir halde yaratıp onlara bir o kadar daha “akıl, ilim ve hikmet” verdiği ve hatta gayba dair sırları da bildirdikten sonra tüm varoluşun yönetimini insanlara bıraktığı bir farazi durumu misal verir. Ona göre bu tür bir durumda insanlar “Allah’ın tedbirini sivrisineğin kanadı kadar” arttırmanın veya azaltmanın mümkün olmadığını göreceklidir. Gazali’ye göre bunun sebebi Allah’ın yarattığı hiçbir şeyde kusur bulunmayışıdır. Ayrıca “rızk, ecel, huzur” gibi şeylerin “taksimati” da “tamamen adilane” yapılmıştır ve bundan “daha güzel ve tamam” olması da mümkün değildir. Burada tabi ki anahtar nokta, ahiretteki durumdur. Gazali “belki dünyadaki her eksiklik, ahirette bir kemaldır” der. “Noksan olmadan kemalin” kadrinin bilinmeyeceği düşüncesini de Gazali burada açıklar.²²⁹

Gazali, var olandan daha iyisinin olamayacağını açıkça ifade eder. Ona göre eğer ilahi tasarruf, tüm âlemin bilgisiyle birlikte insanlara verilmiş olsaydı, insan en ufak bir kusur bulamaz ve herhangi bir değişiklik yapamazlardı. Bu ise sadece dünyadaki durumla ilgili değil, ölümden sonraki hayatın getireceği durumlar da göz önüne alındığında ortaya çıkacaktır. Dikkat çeken bir diğer nokta da bir hayrın var olabilmesi veya en azından kadrinin bilinebilmesi için şerrin de var olması gerektiği şeklindeki düşüncedir. Gazali bu konuda da İbn Sina’nın, büyük iyilik için küçük kötülüğün zorunlu olduğu görüşüne benzer bir fikri benimsemekten kaçamamıştır.

²²⁸ Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Theodise)*, s. 45.

²²⁹ Gazali, *İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn*, Türkçe çevirisi Ahmed Serdaroğlu, Yaran, C. S., *Kötülük ve Theodise*, s. 155-157’den naklen.

İKİNCİ BÖLÜM

2. LEİBNİZ VE KANT'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1 Leibniz'de Kötülük Problemi

2.1.1 Leibniz'in Teodisesinin Arka Planı

Grek filozoflardan itibaren yüzyıllardır tartışılmış olması kötülük problemi meselesini eskimiş ve küllenmeye bırakılmış bir meseleye dönüştürmez. Hatta 17. yüzyıl Avrupa'sına geldiğimizde tartışma henüz en hararetli dönemine ulaşmamıştır. Spinoza'nın "yaratma ve varlıkta tutmanın aynı şey olduğu" ve "Tanrı dışında hiçbir hareket nedeni olmadığı" gibi fikirleri bazı okuyuculardan tepki almış ve ya kötülüğün var olmadığı ya da kötülüğe doğrudan Tanrı'nın neden olduğu sonuçlarından birisini kabul etmesi gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.²³⁰ Spinoza bunu, günah ve kötülüğün olumlu bir varlıkları olduğunu kabul edemeyeceğini söyleyerek cevaplar. Onun Tanrı anlayışında herhangi bir şeyin Tanrı'nın iradesine aykırı olarak var olması veya vuku bulması da mümkün değildir. Bu bakış açısına göre "Tanrı'ya karşı gelmek" gibi sözler bir çeşit söz gelimidir ve aslında uygunsuz sözlerdir, çünkü Tanrı'nın iradesi dışında bir şey gerçekleşemez. Hatta Spinoza Tanrı'nın iradesi ile anlama yetisini aynı şey olarak gördüğünü belirterek Tanrı'nın iradesine karşı olan bir şeyin: "mesela kare şeklinde bir daire" gibi "anlama yetisine de tamamen aykırı" olduğunu söyler.²³¹ Yasak elma ve insanın cennetten düşüşünü konu alan bir soruya cevaben, Adem'in eylemi yüzünden yitirdiği şeyin, daha yetkin bir halin yoksunluğundan başka bir şey olmadığını söyleyen Spinoza, yoksunluğun "olumlu bir varlığı" olmadığını belirtir ve bunun "Tanrının anlama yetisine göre değil, sadece bizimkine göre böyle" adlandırıldığını da ekler.²³² Burada Spinoza hem kötülüğün negatif varlığı görüşünü kabul eder hem de insanın bilgisiyle Tanrı'nın bilgisi arasındaki farka dikkat çeker ve her şeyi tastamam bilen Tanrı'nın bilgisine göre kötülüğün var olmadığı sonucuna ulaşmıştır diyebiliriz. Her şeyin Tanrı'nın mutlak iradesiyle ve kesin bir belirlenmişlik ve hatta bir zorunlulukla var

²³⁰ Blyenbergh, W. V., *Kötülük Mektupları*, Mektup XVIII, Çeviri: Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul, 2008, s. 49.

²³¹ Spinoza, B., *Mektup XIX, Kötülük Mektupları* içinde, s. 53-54.

²³² Spinoza, B., *Mektup XIX, a.g.e.* içinde, s. 55.

olduğu bu görüşe göre “Tanrının Adem'e niye daha yetkin bir irade vermediğini sormak, niye daireye kürenin bütün özelliklerini bahşetmediğini sormak kadar saçmadır.”²³³

Burada insanı iyi veya kötü yapan şey, “kötülerde Tanrının bilgisinden kaynaklanan Tanrı sevgisinin” olmamasıdır ve bu durumdaki insanlar “Tanrıyı tanımadıklarından, ilahi Zanaatkârın elinde, bilinçsizce işleyen ve işlerken kendi kendini bozan birer alet gibidirler; oysa iyiler bilinçli olarak işlerler ve işledikçe kendilerini daha da yetkinleştirirler.”²³⁴

Dahası Spinoza, “her şeyin en üst düzeyde yetkin Varlığın gücü ve Onun değişmez kararıyla olup bittiğini” gördüğünü ve bildiğini ifade ederek “[e]n yüksek” doyumunu ve ruh dinginliğini de “bu bilgiye borçlu” olduğunu itiraf eder.²³⁵ Bu görüş Tanrı’yı “ne olursa olsun öze sahip her şeyin mutlak olarak ve gerçekten” nedeni yapar fakat Spinoza “kötülüğün, hatanın, suçların [...] bir öz ifade eden şeyler olduğunun” ispatlanamayacağını söylemektedir.²³⁶ İyi olmak “Tanrının açık bir fikrine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini buna göre” düzenlemek şeklinde tanımlanırken kötü olmak ise “sadece dünyevi şeylerin fikirlerine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini bunlara göre” düzenlemektir. Tüm bunlar “Tanrı kararından” gelirler fakat bu ikisinin de aynı şey olduğu anlamına gelmez. Bunlar birbirlerinden hem derece hem de öz bakımından ayırırlar. “Melek kadar fare de, sevinç kadar keder de Tanrıya bağlı olmakla birlikte, ne fare bir tür melektir ne de keder bir tür sevinç.”²³⁷ Spinoza’nın bu görüşleri onun *Etika*’nın ilk 14 önermesinde ortaya koyduğu Tanrı’nın tek ve eşsiz töz olduğu ve Tanrı’dan başka cevher olamayacağı düşüncesi ve bunun zorunlu bir sonucu olarak bir çeşit sudur anlayışını kabul etmesidir diyebiliriz.²³⁸

Spinoza’nın bu meseleye bakış açısı Tanrı’yı tek töz olarak kabul etmesi öğretisinin zorunlu bir sonucudur. Töz sonsuz olduğu için varoluş da ebedidir. Tüm varoluş ve olaylar bir tür matematiksel zorunluluk gibi gelişir. İyi veya kötü kavramları

²³³ Spinoza, B., *Mektup XIX, Kötülük Mektupları* içinde, s. 56-57.

²³⁴ Spinoza, B., *Mektup XIX, a.g.e.* içinde, s. 57.

²³⁵ Spinoza, B., *Mektup XXI, a.g.e.* içinde, s. 79.

²³⁶ Spinoza, B., *Mektup XXIII, a.g.e.* içinde, s. 96.

²³⁷ Spinoza, B., *Mektup XXIII, a.g.e.* içinde, s. 96.

²³⁸ Spinoza, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Fransızcadan Çeviren: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s. 33-45.

sadece insan algısındaki yanılgılardan ibarettir. Nedenler zincirini tamamen bilmeyen insanın bunun farkına varması güçtür. İnsan bu zorunluluğun anlayışına ancak aklıyla yükselebilir. Charles Werner'in de ifadesiyle Spinoza'nın bu teodisesi mutlak bir iyimserliktir.²³⁹

Tartışmanın hala canlı olduğunu gösteren ve özellikle Leibniz'in felsefesinin genelinde etkileri görünen kişi ise Fransız düşünür Pierre Bayle'dir. Onun ilk olarak 1697 yılında basılan *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük (Dictionnaire Historique et Critique)* eserindeki iki maddenin içerikleri kötülük problemini tekrar gündeme taşır ve Bayle kendi teodise görüşünü de burada açıklar. Leibniz'in de uzun süre iletişimde kalacağı ve pek çok fikir alışverişinde bulunacağı Bayle, Leibniz'in *Teodise* eserinde de pek çok kez ismen zikredilecektir. Bayle'nin *Sözlük*'te kötülük problemini işlediği başlıklardan ilki, Hristiyanlığı kabul etmesinden evvel Augustinus'un da bağlı bulunduğu din olan Maniheizm hakkındadır. Bayle sonsuz ve birbirine bağımlı, birisi mutlak iyi, ötekinde ise “hiç iyilik olmayan ve diğerinin planlarını durdurabilecek” iki ilk ilkeyi kabul etmekten daha saçma bir şey olamayacağını en baştan kabul eder. O, bunu kâinatın “düzenin en kesin ve en açık fikirlerine” dayandırır.²⁴⁰ Ona göre “gökler ve tüm kâinat Tanrı'nın görkemini, gücünü ve birliğini ilan eder” fakat “sadece insan, Tanrı'nın birliğine karşı büyük itirazlar etmektedir.” Ve bunun sebebi de insanın hem “kötü” hem de “sefil” olmasıdır.²⁴¹

Bayle yine de Zerdüşt ve Melissus²⁴² karakterleri arasında felsefi bir münazaradan oluşan bir diyalog ile iki tarafından da görüşlerini inceler. Bayle'nin sözleriyle “tarih, insanlığın bedbahtlığı ve suçlarından başka bir şey değildir.” Buna rağmen bu fiziksel ve ahlâki kötülükler tarihte veya kişisel tecrübede bulunan tek şeyler de değildirler. Bunların yanında iyi ve mutlu olaylar, erdemler ve zevkler de vardır. İşte Bayle'ye göre “Zerdüşt'ün tarikatının gücü de burada yatmaktadır.” Tek bir ilkeyi kabul eden

²³⁹ Werner, C., *Kötülük Problemi*, Çeviri: Sedat Umran, 1. Basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 17-21.

²⁴⁰ Bayle, P., *Historical and Critical Dictionary*, İngilizceye tercüme eden: Richard H. Popkin, The Bobbs-Merrill Company, A.B.D., 1965, s. 145.

²⁴¹ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 146.

²⁴² M.Ö. 5. Yüzyılda yaşamış, Parmenides'in görüşlerini savunan ve Elea ekolünün son temsilcisi olarak kabul edilen bir düşünürdür. Bayle'nin meseleyi Melissus karakteri ile ele alması, konuyu teizm/ateizm karşıtlığında değil, tek ilke/düalizm bağlamında düşündüğünü gösterir.

Melissus'un savı ise evrendeki "düzen düşünceleriyle müthiş biçimde örtüşmektedir". Tek bir ilk ilkeyi kabul eden görüşe göre bu zorunlu varlık sınırsızdır [...] dolayısıyla sonsuzdur ve kadir-i mutlak ve bu yüzden tektir [...] ve tüm iyiliklerin" O'nda bulunmaması bir tutarsızlık olurdu.²⁴³ Zerdüşt bu noktada ilk itirazını yapar. Melissus'un anlattığı şekilde gücünde ve bilgisinde sonsuz olan bir İlk İlke'nin tüm gerçekliği kavraması gerektiğini söyleyerek, "şerrin iyilikten daha az gerçek" olmadığını öne sürer. Yani sonsuz olan, şerri de mutlak olarak kavramak mecburiyetindedir. "Mutlak iyilik ve mutlak kötülük aynı öznde bulunamayacağına göre" birisi iyi, ötekisi de kötü iki varlık olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Zerdüşt bu noktada "düzen kavramı" konusunda avantajın Melissus ile temsil edilen görüşten yana olduğunu kabul eder fakat "bir insanın kötülüğü veya acısı ve kederi" konusundaysa avantajın kendisine döndüğünü düşünür. Bayle böylece *a priori* sebepler söz konusu olduğunda tek ilkeyi savunanların güçlü olduğunu fakat fenomenler ve *a posteriori* sebepler göz önüne alındığında avantajın iki ilkeyi savunanlara geçtiğini söyler. Zerdüşt'ün görüşüne göre eğer insan "tek ve mutlak iyi, mutlak kutsal ve mutlak güçlü bir ilkenin eseri" olsaydı insana "hastalık, açlık, acı, sıkıntı" gibi şeyler uğramamalıydı. Bunun karşıt görüşü olarak ise insanın ilk yaratıldığında kusursuz olduğu fakat yaratıcısının sözünden çıkarak zamanla bozulduğu söylenebilir.²⁴⁴ Böylece de, insanın neden kötülüğe eğilimi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Tanrı, insandaki bu kötülüğe eğilimi mutlaka görmüş olmalıdır. Bayle'ye göre bu yol neticede insana özgür iradenin verilip verilmemesiyle ilgili nihayetsiz bir tartışmaya açılır.²⁴⁵ Bayle bu noktada, Melissus ne söylerse söylesin bir karşı argümanının söylenebileceğini ve tartışmanın hiç bitmeyeceği kanaatindedir.²⁴⁶

Maniheistlerden etkilenerek 7. yüzyılda Ermenistan'da başlayıp daha sonra Bulgaristan'a oradan da tüm Avrupa'ya yayılan ve iki sonsuz ilkeyi kabul eden Pavlusçuluk mezhebi hakkındaki başlıkta ise Bayle bu sefer iki ilk ilke meselesi yerine kötülüğün kaynağı hususunun daha önemli bir tartışma olduğunu belirterek bu meseleye eğilir. Bayle, Maniheistler ve benzerlerine cevap veren Kilise Babalarının iki ilke savını çok iyi biçimde çürüttükleri kanaatindedir fakat "kötülüğün kaynağı" konusundaki

²⁴³ Bayle, P., *Historical and Critical Dictionary*, s. 147.

²⁴⁴ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 148.

²⁴⁵ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 149.

²⁴⁶ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 150.

sorulara neredeyse hiçbir yeterli cevap veremediklerini söyler.²⁴⁷ Bu meseleyi “Platoncu bir hipotez” ile çözemezlerdi çünkü Tanrı ve ezeli madde gibi iki ilkeyi kabul ettiği için aslında bu da bir tür Maniheizm olacaktır.²⁴⁸ Bayle Epikür’ün kötülüğün kaynağı ile ilgili sorduğu soruları Lactanius’tan alıntı yaparak aktardıktan sonra Lactanius’un buna verdiği cevabı da ekler. Epikür başlığı altında gösterdiğimiz gibi Lactanius kötülük olmadan “hiçbir erdemin” kalmayacağını “çünkü erdemin kötülöklere katlanmak ve onun getirdiğı acıların üstesinden gelmekten” ibaret olduğı söylemiştir. Kötölük gibi küçük bir bedel karşılığında insan “en yüce, en gerçek ve tam iyiye” yani erdeme ve erdemli bir hayat neticesinde gelen sonsuz hayata kavuşabilmektedir. Böylece “kötölük de dâhil her şey iyidir ve insanlığın” faydasınadır der Lactanius.²⁴⁹

Bayle’ye göre bu, acınası bir cevaptır. Ona göre bu cevap “hem zayıftır, hem hatalarla doludur ve hatta belki de sapkınlıklar” içermektedir. Tanrı’nın kötölük olmadan bilgelik, erdem ve iyiliğı var edememesi Bayle’ye göre “korkunç bir doktrindir.” Dahası bu tüm teologların anlattıklarının da tersinedir çünkü onlar Âdem ve Havva’nın daha en başta cennette, mutlu bir halde yaşadıklarını ve “eğer hiçbir günah işlememiş olsalardı onların soylarının da aynı mutluluğı” hiçbir sorunla karşılaşmadan yaşayacaklarını söylemektedirler. Yani Âdem ve Havva kıssasına göre “bilgelik ve erdemin sebebi” kötölüğün var olması değildir, “aksine, insan kötölük yaptıktan sonra bilgelik ve erdemi kaybetmiştir.”²⁵⁰ Bayle bu tür bir iddianın Pavlusçular gibi iki ilk ilke kabul edenlere karşı hiçbir etkisi olmayacağı görüşündedir.

Bayle daha sonra Kilise Babalarından Basileios’un kötölüğün kaynağına dair görüşlerini özetle açıklar ve yine sert itirazlarını sıralar. Basileios, hiçbir şey kendi zıddından meydana gelemeyeceğı için, kötölüğün Tanrı’dan gelmiş olamayacağını söyler. Ona göre kötölük, ruha sahip veya yaşayan bir töz de değildir.²⁵¹ O, kötölüğü ruhun erdeme zıt bir niteliğı” olarak tanımlar ve hımbıl ve tembel ruhlara, iyiden ayrıldıkları için sonradan eklendiğini söyler. Bayle bu noktada Basileios’un şu sözlerini alıntılar:

²⁴⁷ Bayle, P., *Historical and Critical Dictionary*, s. 167.

²⁴⁸ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 168.

²⁴⁹ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 169.

²⁵⁰ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 170.

²⁵¹ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 173.

*Öyleyse kötülüğü başka yerde arama veya kötülüğün bir ilk ilkesinin var olduğunu hayal etme. Herkes kendi kötülüğünün yaratıcısı olarak kendisini bilsin.*²⁵²

Bayle, Basileios'u tam da bu sebeplerden dolayı eleştirir. Bu Kilise Babası hastalık ve yaşlılık gibi fiziksel kötülüklerin yaratıcısının bile Tanrı olmadığını söyleyerek Markionlar²⁵³ gibi bazı sapkın görüşlerin eline koz vermektedir. Ayrıca, kötülüğün kaynağının insan olduğunu söylemek de sorunu çözmez çünkü “sonsuz olarak kutsal ve sonsuz olarak kudretli bir varlığın ürünü bu insan nasıl olur da iyi haricinde bir şey olabilir?”²⁵⁴ Basileios ortaya kötü bir tartışma koymuştur fakat Bayle'ye göre aslında “bu problem tüm felsefeyi çaresizliğe” götürmektedir. Yapılması gereken şey “Tanrı Kelamına sığınmak” ve “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı ve tek olduğunu, iyilikte sonsuz ve her yönden kusursuz olduğunu ve insanın O'nun ellerinden çıktığında masum ve iyi olduğunu fakat kendi ettikleri sebebiyle bu iyiliği ve masumiyeti kaybettiğini” söylemektir. Buna karşı tartışanlar “hakikate” karşı tartıştıkları için neticede saçmalayacaklardır. Bu görüşlere karşı, felsefe gibi “bir başka zeminde” tartışmak isteyenler ise Bayle'ye göre hep dezavantajlıdır.²⁵⁵ Hatta bu teodise denemeleri Maniştik görüşleri güçlendirmiştir çünkü bir Maniştik artık bir teodisecinin görüşlerini öteki bir teodiseciye karşı argüman olarak kullanabilecektir.²⁵⁶ Pavlusçular maddesi altında o dönemdeki çoğu görüş ve Hristiyan mezhep öğretilerini de inceleyen Bayle'ye göre yapılması gereken şey bu konuda “tüm felsefenin artık durma zamanı geldiğini alçakgönüllüce kabul etmek” ve “vahyin ışığına” yönelmektir.²⁵⁷ Bayle'nin, bu meselenin akıl ve felsefe ile çözülemeyeceği ve filozofların bu konudaki itirazlarının “boş safsata”²⁵⁸ olacağını söyleyerek felsefenin geri adım atacağı zannını tarih zaten boşa çıkartmıştır. Hatta onun bu düşüncesi, tartışmayı dindirmek bir yana, önce Leibniz,

²⁵² Basileios, Bayle, P., *Historical and Critical Dictionary* içinde, s. 174.

²⁵³ İki Tanrı olduğu inancına sahip, Kilise tarafından sapkın ilan edilmiş, eski bir Hristiyan mezhebi.

²⁵⁴ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 174.

²⁵⁵ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 175.

²⁵⁶ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 183.

²⁵⁷ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 187.

²⁵⁸ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 193.

sonrasında Hume, Voltaire ve Kant'ın da katılacağı büyük bir felsefi tartışmayı alevlendirmiştir.

2.1.2. Erken Dönem Leibniz Eserlerinde Kötülük Problemi ve Teodise

1646 yılında Leipzig'de ahlâk felsefesi profesörü bir babanın oğlu olarak dünya gelen Leibniz, erken yaştan itibaren Yunanca ve Skolastik felsefe eğitimi alır. 1663 yılındaki lisans bitirme tezi de Skolastik etkiler barındırmaktadır. Daha sonra dönemin önemli matematikçilerinden Erhard Weigel'den dersler alan Leibniz, 1667 yılında da Hukuk doktorasına başlar. Tüm bunlar ve 1684 yılında yayınladığı ve Newton'la arasında tartışmalara neden olan “sonsuz küçükler hesabı” keşfi, Leibniz'in çok yönlülüğünün sayısız örneklerinden birkaçıdır. 1672 yılında diplomatik görevle Paris'te bulunan Leibniz tekrar Almanya'ya dönmeden önce Spinoza ile de tanışır. Leibniz, Spinoza'nın teorilerine karşı çıkmaktadır. Kartezyenizm'in mantıksal sonucunun Spinozacılık olduğunu kabul eden Leibniz, bunun da neticede ateizme varacağını düşünür. O, Spinoza'nın felsefesiyle tanışmadan evvel kendi felsefesinin bazı temel noktalarını zaten oluşturmuştur.²⁵⁹

Leibniz'in felsefi düşünceleri arasında aklına en çok takılan konu belki de kötülük problemidir. Öyle ki, 1672 yılında henüz 26 yaşındayken yazdığı *Filozofun İtirafı* eseri de, ölümünden 7 sene önce 1709 yılında yazdığı *Teodise* kitabı da yalnızca bu meseleye adanmış eserlerdir. Dahası, Leibniz'in hayattayken yayınladığı tek kitabı da *Teodise*'dir. Leibniz'in döneminde bu problemin ateist bir argüman olarak tartışılmadığını belirtmek gerekir. Ortaçağ'daki Hristiyan düşünürler zaten “doğal teolojinin Tanrı'nın varlığını kanıtladığı” görüşündeydiler ve sadece “Tanrı'nın sıfatları ile kötülüğün varlığı arasındaki mantık tutarsızlıklarını” bir şekilde çözmeye çalışıyorlardı. Klasik teizme göre Tanrı evrendeki her şeyi hem yaratandır, hem onların var olmalarını devamlı olarak sağlayandır, hem de yaratılanların her eylemi doğrudan ilahi bir aktiviteye bağlıdır. Burada ortaya çıkan mesele sadece yaratılan dünyada kötülük bulunması değil, fakat “her cinayet, deprem ve her veba kaynaklı ölümden” de Tanrı'nın hem nedensel hem de ahlâki olarak müdahil olduğunun ima edilmesidir. Tanrı'nın bizimki gibi bir dünyayı hem yaratması, hem devam ettirmesi hem de bu dünyada olan olaylara “iştirak etmesi”

²⁵⁹ Copleston, F., *A History of Philosophy*, Volume IV: Modern Philosophy, Image Books, New York, ABD, 1994, s. 264-265.

düşüncesinin Tanrı'nın kutsiyeti ile nasıl bağdaştığı sorunu açıklanmaya muhtaçtır ve o devirde Tanrı âlim-i mutlak olmadığı yönünde görüşlere sahip Sozziniciler gibi inanç grupları mevcuttur. Yani kısaca bu dönemde kötülük problemi Tanrı'nın varlığına karşı bir argüman olarak değil, Tanrı'nın sıfatları bağlamında tartışılmaktadır.²⁶⁰ Tanrı'nın kudreti, inayeti ve buna rağmen kötülüğün varlığı problemini Leibniz, Tanrı'nın sıfatları yönünden değil, kötülüğün varlığı noktasından ele alır.

Genç Leibniz, bir teolog ile bir filozofun diyalogu şeklinde yazdığı *Filozofun İtirafı*'nda söze başlarken Tanrı'nın adaleti konusunu daha en baştan “çetrefilli bir mesele” olarak niteler. Çünkü ona göre, “eşyadaki bozukluk” kadar başka hiçbir mesele Tanrı'nın “inayetine karşı bu kadar sık ve bu kadar yanıltıcı bir biçimde” kullanılmamıştır. Bu diyalogda Leibniz mutluluğun tanımını yapmaya başlarken “zihin dışında mutlu olan hiçbir şey yoktur” der. Mutluluk, zihnin bir halidir ve bu halden keyif alan da yine zihindir. Zihni hoşnut eden tek şey ise ahenktir.²⁶¹ Leibniz'in 25 yıl sonra yazdığı *Teodise*'sindeki ezeli ahenk gibi temel görüşlerin henüz çok genç yaşta filozofun düşüncelerinde olduğunu da böylece görmekteyiz.

Güzellik ve mutluluğu kâinattaki düzen ve ahenkte gören Leibniz'in bu fikri akla Aristoteles'i getirmektedir. Dikkate değer bir şekilde Leibniz, tıpkı Aristoteles'in erdemli insan için en büyük mutluluğun Tanrı'yı tefekkür etmek olduğunu söylemesi gibi,²⁶² “doğası düşünmek olan” zihin için en büyük mutluluğun da “evrendeki ahengi, yani Tanrı'yı düşünmek” olacağını söyler. Ona göre “zihnin mutluluğu ve Tanrı'yı düşünmek bir ve aynı şeylerdir.”²⁶³ Buraya kadar diyalogdaki filozof karakterin ortaya koyduğu düşünceleri kabul eden teolog, hala pek çok sorunun yanıtsız kaldığını da hatırlatır. Mesela; neden herkes mutlu değildir? Tanrı neden günahları ortadan kaldıracıyken bunlara müsamaha göstermektedir? Genç Leibniz bu sorulara yanıt verirken felsefesinin olgunluk döneminde de önemli bir rol oynayacak olan “yeter sebep ilkesini” kullanır. Var olan bir şeyin var olması için tüm gerekliliklere sahip olması Leibniz'e göre “varlık ile

²⁶⁰ Murray, Michael J. and Greenberg, Sean, "Leibniz on the Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

²⁶¹ Leibniz, G. W., “Confessio Philosophi”, *Papers Concerning the Problem of Evil 1671-1678* içinde, İngilizceye Çev. Robert C. Sleigh Jr., Yale University Press, ABD, 2005, s. 29.

²⁶² Aristoteles, *Nicomakos'a Etik*, X.7, 1177a.

²⁶³ Leibniz, G. W., *Confessio Philosophi*, s. 31.

yokluk arasındaki farktır”. Var olanın neden var olduğu veya neden başka türlü değil de bu haliyle var olduğu, Aristoteles’in hareket ettirici nedeni ve ereksel nedeni aramasına benzemektedir. Teolog, nedenin de bir nedeninin aranması sonucunda filozofların da artık zorunlu bir İlk Sebep’te durmak zorunda kaldıklarını hatırlatır. Bu ise, Leibniz’e göre göre daha büyük meseleye kapı açmaktadır. Örneğin, Hristiyanlıkta Hazreti İsa’ya ihanet ettiğine inanılan Yahuda’nın günahı gibi eylemlerin de son sebep olarak Tanrı’ya kadar uzandığı iddia edilebilmektedir.²⁶⁴ Leibniz bu hususta sorunu Tanrı’ya atfetmemeye özen gösterir. Sorunun, Tanrı’nın yüceliğini ve merhametini layığıyla tanımamak ve bunun neticesinde hatalı eylemler yapmaktan kaynaklandığını söyler fakat bu tür bir savunmanın problemi çözmediği ortadadır. Bu tanımama durumu insanın iradesine, eylemler yapma da insanın kabiliyetine bağlıdır ve en nihayetinde bu kabiliyet ve irade de Tanrı’dan gelmektedir. Yani, hiçbir şey nedensiz olmaz önermesi, günah da dâhil her şeyin, varlığı kendine yeten nedene, yani Tanrı’ya dayanması gerektiğini söylemektedir. Bu önerme aynı zamanda Tanrı’nın varlığını göstermede kullanılan yöntemdir ve felsefesinin erken dönemindeki Leibniz’e göre asıl zorluk da buradan kaynaklanmaktadır.²⁶⁵

Leibniz bu problemin çözümünü bulduğu anı tarif ederken, “Tanrı’ya yönelerek veya [...] duyulardan sıyrılıp zihnini kendine yönelterek, hakikati samimi bir muhabbetle aradığında karanlığın beklenmeyen bir ışığın nüzulü ile yarıldığı ve gecenin karanlığındaki yoğun sisin içerisinden yolun ortaya çıktığı” bir sahneyi tasvir etmesi Gazali’yi de çağırıştırıyor gibidir. Bu tür bir aydınlanmanın ardından Leibniz “Tanrı’nın her şeyin, hatta günahın bile nihai zemini” olduğunu kabul eder, fakat bunun tartışmayı kaybettiği anlamına gelmediğini de ekler. “Günahlar, Tanrı var olduğu için vardırlar, Tanrı onları irade ettiği için değil”. Bu karmaşık fikre göre “Tanrı günahların zeminidir, fakat yaratıcısı değildir” veya bir başka deyişle Tanrı tüm yaratılmışların “fiziksel nedenidir” fakat gūnahtaki “ahlaki neden” gūnahkârın kendisindedir. Bu tür ahlaki kötülükler söz konusu olduğunda ilahi irade değil, ilahi idrak söz konusudur ve Leibniz bu ikincisini “eşyanın tabiatı” ile eş değer görmektedir.²⁶⁶ Genç Leibniz bunu matematiksel doğruları örnek vererek açıklar. 3 x 3 işleminin sonucunun 9 olmasının sebebi Tanrı’nın bunu böyle irade etmiş olması mıdır? Leibniz’e göre cevap olumsuzdur.

²⁶⁴ Leibniz, G. W., *Confessio Philosophi*, s. 31-33.

²⁶⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. 37-39.

²⁶⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. 41.

Bu tür “teoremler eşyanın tabiatına, yani bu örnekte 9’un ve karekökün *idealarına* atfedilmelidir ki bunlar da İlâhi Akıl’da ezelden beridir” mevcuttur. Tanrı’nın bunları var etmesi, onları irade etmesinden değil, onları anlamasından kaynaklanmaktadır ve Tanrı’nın anlamasının sebebi de Tanrı’nın varlığıdır. Yani Tanrı bazı şeylere iradesiyle değil, varlığıyla neden olmaktadır. İdeler arasındaki bu tür oran ve orantıların sebebi Tanrı’nın idrak eden bir özne olarak var oluşudur ve bundan da “ahenk veya ahenksizlik” doğmaktadır.²⁶⁷ Tanrı ise ahengi, yani Leibniz’in sözleriyle “çokluk içindeki birliği” yaratmıştır ve bunun en muhteşemi de “en fazla sayıdaki şeyin [...] muhteşem bir oran ile en müthiş simetriye” dönüşmesidir. Bu görüşe göre günahlar da ve hatta kötülük olarak görünen diğer şeyler de aslında “evrensel bir ahenk” oluşturmaktadır ve sebepleri de Tanrı’nın iradesi değil, Tanrı’nın aklıdır. Bu diziden tek bir şeyi, örneğin günahları çıkartmak tüm seriyi değiştirecektir. Öyle ki, neticede bu serinin dayandığı zemin olan Tanrı’nın bile değişmesi gerekecektir.²⁶⁸

Burada Leibniz’in varmaya çalıştığı sonuç birkaç önemli temel kabule dayanır. Öncelikle Tanrı’nın iradesinin keyfi bir irade olmadığı, eşyanın tabiatıyla yakın ilişkide olduğu vurgulanmaktadır. Tanrı var olabilecek her olası varlığın tabiatını ezelden itibaren zihnindeki ideler olarak bilmektedir. Bu bilginin, daha doğrusu anlamının, kaynağı ise Tanrı’nın kendi varlığıdır. Platon’un *Timaios* diyalogunda Tanrı’nın, mevcut maddeyi kullanarak mümkün olan her şeyi meydana getirerek, olası her şeyi içeren ve dolayısıyla eksiksiz olan bir evren yaratma amacıyla olduğu öğretisini görmüştük. *Filozofun İtirafı* diyalogundaysa Leibniz, Tanrı’nın mümkün olan en fazla sayıda varlığı tek ve muhteşem bir ahenk içerisinde yaratmayı seçtiğinden bahsetmektedir. Tanrı’nın bir başka evreni değil de bu evreni yaratmasının yeter sebebi de budur. Günahlar veya daha geniş anlamıyla söylersek kötülükler ise Tanrı’nın “en uyumlu bulduğu şeyler bütününe karışmış”, Tanrı’nın tekil olarak irade ederek meydana getirmediği neticelerdir. Leibniz burada Herakleitos’un yapmış olduğu gibi, tezatlardan ortaya çıkan bir birlik teorisi üretmez. Daha ziyade, bu büyük ve muhteşem ahenk âlemindeki “daha büyük iyiliğin” hatırına küçük kötülüğe “tolerans gösterilmiştir” der. Burada Tanrı’nın bir tür güçsüzlüğü de söz konusu değildir. Tanrı bu kötülükleri “ortadan kaldırabilir” fakat bunun neticesinde tüm varlıklar serisinin değişmesi, var olan âlemin sadece belli “bir parçasının”

²⁶⁷ Leibniz, G. W., *Confessio Philosophi*, s. 43.

²⁶⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. 45.

tercih edilmesi gerekecektir. Tanrı ise parçalarından değil, bütündeki ahenkten “kesin olarak hoşnuttur”.²⁶⁹ Bu görüş, âlemde ahenk içinde bir arada bulunabilecek muhtemel varlık sayısının maksimize edilmesini en büyük iyi olarak kabul etmektedir. Örneğin sadece melekler âleminin var olduğu bir kâinatta kötülüğün bulunmayacağını bugün de bir teist kolaylıkla kabul edecektir. Fakat Leibniz çok daha fazla sayıda âlemin ahenk içerisinde bir arada bulunacağı bir evrenin daha büyük iyi olduğu kanaatindedir ve bu iyinin hatırına da küçük bir miktar kötülüğe müsamaha gösterilmiştir.

Günahların kaynağı meselesinde de Leibniz, bazı varlıklar söz konusu olduğunda bizzat irade ederek yaratmaktan ziyade, Tanrı’nın nihai zemin olduğunu açıklayarak pek çok şeyi çözdüğünü düşünmektedir. İrade etmek ve yaratmak konusunda üç ihtimalden söz eden Leibniz, günahları Tanrı’nın yaratıp yaratmadığını açıklığa kavuşturmak niyetindedir. Ona göre bir şeyin lehine irade etmek “onun var olmasından mutlu olmaktır”, bir şeyin aleyhine irade etmek ise “onun varlığına üzülmek veya yokluğuna sevinmektir.” Bir şeye “müsaade etmek ise ne lehine ne de aleyhine iradede bulunmamaktır”. Ve bir şeyin yaratıcısı olmak da “kişinin iradesiyle bir başka şeyin zemini olmasıdır”. Kadercilik konusunda henüz kesin bir karara varmamış olan Leibniz, her şeyin ezelde Tanrı tarafından belirlenip belirlenmediğinin bilinmediğini, bu kesin olarak bilinemeyeceği için de insanın yapabileceği en iyi tercihin Tanrı “senin lehinde hükümde bulunmuş gibi” davranmasıdır, der. Asıl soru ise Tanrı’nın günahları irade edip etmediğidir. Tanrı’nın günahı irade etmesi, ölümden sonraki ödül ve ceza meselesini anlamsız kılmaktadır ki bu, bir teist olan Leibniz için vazgeçilmezdir. Tanrı var olan günahların aleyhine de iradede bulunmamıştır çünkü günahların var olması Tanrı’ya bir zarar vermemektedir ve hatta zaten hiçbir şey Tanrı’ya zarar verebilecek değildir. Ayrıca Tanrı’nın, aleyhine iradede bulunduğu şeyler zaten hiçbir şekilde var da olamazlar fakat bu günahlar vardır. Öyleyse geriye kalan tek seçenek Tanrı’nın günahlara müsaade ettiği, yani ne lehlerinde ne de aleyhlerinde iradede bulunmadığıdır. Leibniz yine de Tanrı’nın günahlardan hoşnut olmadığını da ekler. Bu evren “sadece bir bütün olarak hoşnutluk vericidir, ahenklidir”.²⁷⁰

1686 yılında *Metafizik Üzerine Konuşmalar* eserini kaleme alan Leibniz için temel problem hala kötülük ve günahın varlığının açıklanmasıdır. Leibniz artık Kartezyen görüş

²⁶⁹ Leibniz, G. W., *Confessio Philosophi*, s. 49.

²⁷⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. 61-63.

ve Spinozacılık başta olmak üzere diğer felsefî akımlara eleştiriler getirmeye de başlamıştır. Leibniz, Descartes de dâhil olmak üzere bazı düşünürlerin, “eşyanın doğasında iyiliğin ve mükemmelliğin ilkelerinin bulunmadığı” ve Tanrı’nın eserlerinin “sadece onları Tanrı yaptığı için” iyi oldukları iddialarını kabul edilemez bulur. Ona göre, eşyada da Yaratıcısının bir mührü bulunmalıdır. “Tanrı’nın eserlerine atfettiğimiz iyiliği insanın kuruntuları” olarak nitelemek ve iyiyi sadece Tanrı’nın iradesi ile açıklamak Leibniz’e göre “Tanrı’nın sevgisi ve ihtişamı” ile uyumsuzdur çünkü “Tanrı tam tersini yaptığında da eşit şekilde övgüye layık olacaksa, yaptığı şey için O neden övülsün ki?” Leibniz’e göre bu tür bir düşünce, Tanrı’nın adaleti ve bilgeliğini göz ardı etmekte ve Tanrı’yı “keyfî iradeye sahip [...] despotik bir güç” gibi göstermektedir. Her irade edişin bir akla dayanmak zorunda olduğunu belirten Leibniz, bu aklın da eylemden daha önce geldiğini söyler. Leibniz böylece konuyu yine, metafizik hakikatler ve iyiliğin ve adaletin ilkeleri gibi şeylerin en nihayetinde Tanrı’nın iradesine değil, iradenin de dayandığı Tanrı’nın Akli olduğu görüşüne getirir.²⁷¹

Önemli bir yenilik ise Leibniz’in günahın kaynağının yanı sıra bu sefer o dönemdeki bazı yazarların Tanrı’nın yaptıklarının “en yüksek şekilde mükemmel” olmadığını söyleyerek ortaya attıkları “Tanrı daha iyisini yapabilirdi” iddiasına cevap vermesidir. Leibniz bu iddiaya karşılaştırmalı bir cevap vermeyi doğru bulmaz. Yani “mevcut olanın sonsuz sayıda daha az mükemmeli de mümkündür” demek sorunu ötelemek olacaktır. Leibniz’e göre var olan haliyle yaratılış mükemmeldir ve bunu savunurken hem İlâhi metinlerin hem de Kilise Babalarının konumunun kendisini desteklediğini de söyler. Bu bakış, “evrenin genel ahengi” fikrine dayanmaktadır ve eşyanın daha iyi olabileceğini düşünmemizin sebebi sadece cehaletimizdir. Leibniz “hiçbir şeyin en mükemmel olamayacağı, daha mükemmelinin” hep mümkün olduğu görüşünü de reddeder. Bunu ileri sürenler güya “Tanrı’nın özgürlüğünü kurtarmaya” çalışırlar fakat Leibniz en büyük özgürlüğün “yüce akla göre, mükemmellik içinde eylemek” olduğu görüşündedir.²⁷² Aslında, Tanrı’nın her şeyi en iyi amaçla yaptığı ve Tanrı’yı sevenlere hiçbir zarar gelmeyeceğini anlamak için “Tanrı’ya güvenmek yeterlidir” der Leibniz. Tanrı’yı, günahlara izin verilen bu kâinat düzenini seçmeye

²⁷¹ Leibniz, G. W., *Discourse on Metaphysics*, II, İngilizceye çeviren: George Montgomery, *The Rationalists* eserinin içerisinde, Anchor Books, New York, A.B.D., 1974, s. 410.

²⁷² Leibniz, G. W., *Discourse on Metaphysics*, III.

yöneltten özel sebepleri bilmek ise sonlu aklın, hele de “Tanrı’nın vizyonunun keyfine varamamış” sonlu bir aklın sınırlarını aşmaktadır fakat yine de Leibniz bu hususta bazı genel şeyler söylenebileceğini düşünür. Leibniz’e göre var olanlar içerisinde en mükemmel olanlar “en az yer kaplayan, dolayısıyla birbirleriyle etkileşimi en az olanlardır” ve Leibniz bunları “ruhlar” olarak tanımlar. Bu onun monadlar öğretisinin önemli özelliklerinden birisidir ve Leibniz’in zihnindeki monad kavramının düşünsel evrimi de böylece görülebilmektedir. Leibniz, Tanrı’nın temel hedefinin “bu ruhların saadeti” olduğunu söyler ki evrenin ahengi de bu noktada söz konusu olur. “Tanrı’nın yönteminin basitliğinden bahsederken kullandığı yöntemlerden bahsederiz” fakat söz konusu şey “gerçek bir dünya yaratmak” ve dolayısıyla basitlik değil çokluk meydana getirmek ise bu sefer “sonuçlar ve etkiler” önem kazanır. Yaratılanlar birbirleriyle orantılı olmalıdırlar.²⁷³ Bu açıdan bakıldığında Tanrı orantısız veya düzensiz hiçbir şey yapmaz. Hatta O, “en muhteşem düzeni” yani “hipotezde en basit, fenomen bakımından en zengin” olan düzeni tercih etmiştir.²⁷⁴

Leibniz’in henüz erken döneminde üzerinde çalıştığı teodise evrende var olan varlık sayısının fazlalığının, evrende hiç kötülük bulunmamasından daha büyük bir iyi olması gibi ilginç bir fikre sahiptir. Ayrıca Leibniz felsefesinin olgunluk dönemindeki teodisenin ilk tohumları olarak görülebilecek, asıl iyiliğin bütünü ahenginde olduğu görüşünü de görmekteyiz. Leibniz bu safhada henüz metafizik bir kötülükten bahsetmemektedir ve aslında bu dönemdeki yazılarında da genel olarak kötülüğü değil, günahı konu edinmektedir. Leibniz’i kötülük problemi kadar meşgul eden tözler meselesinde de mümkün olan en az yeri kaplayan tözlerin ruhlar olduğunu söylemesi de önemlidir çünkü Leibniz’in monadları da algıya ve istemeye sahip güçlerdir. Hem teodise hem de tözler konusunda deneyerek ve tartışarak ilerleyen Leibniz bu problemler üzerine düşüncelerini ve yazılarını olgunlaştırarak her ikisinde de kapsamlı ve özgün bir felsefe oluşturmaya giderek daha fazla yaklaşmaktadır.

2.1.3. Leibniz’de Töze Dair Görüşlerin Teodiseden Ayrılmazlığı

Leibniz’in kötülük problemi için önerdiği çözüm, onun varlık felsefesi ile neredeyse iç içedir. Fakat Leibniz *Monadoloji* eserini 1710’da yayınlanan *Teodise*’den

²⁷³ Leibniz, G. W., *Discourse on Metaphysics*, IV.

²⁷⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, VI.

birkaç yıl sonra yazmıştır. Yine de onun monadlar öğretisini felsefesinin daha erken bir döneminde oluşturduğunu görebiliyoruz. Bunun ilk olgun örneklerinden birisi Leibniz'in 1695 yılında Paris'te yayınladığı bir makaledir. Leibniz bu makalesinde, bahsedeceği sistemi aslında çoktan beridir düşündüğünü fakat o ana kadar sadece birkaç kişiyle paylaştığını ifade eder. Bu kişilerden birisi de hem bir Katolik teolog, hem bir matematikçi hem de dönemin önde gelen filozoflarından olan Antoine Arnauld'dur.²⁷⁵ Leibniz'in Arnauld ile yazışmalarının da 1686-1687 yıllarında gerçekleştiğini göz önüne alırsak Leibniz'in *Metafizik Üzerine Konuşmalar* eserinden hemen sonra tözler konusundaki fikirlerine odaklandığını söyleyebiliriz.

Tözlerin Doğası ve Birbirleriyle Etkileşimi ve Ruh ve Beden Arasındaki Birliğin Yeni Sistemi gibi iddialı bir başlığa sahip ve Paris'teki *Journal des savants* dergisinde yayınlanan bu makalede Leibniz, doğaya mekanik bir açıklama getiren modern matematikçilerden etkilenerek, doğayı formlar ve duyumlar olarak açıklayan Skolastikleri terk ettiğini belirtir. Fakat bu mekanik prensipleri derinlemesine çalışmaya başladığındaysa, doğayı sadece uzamsal bir kütle olarak ele almanın yetersizliğini görmüştür. O, böylece tabiat kanunlarını anlayabilmek için metafizik alana ait bir kavramı, güç kavramını da kullanması gerektiğine karar verir.²⁷⁶ Bununla beraber Leibniz, evrenin yalnızca “atom ve boşluktan” müteşekkil olduğu görüşünü de terk etmektedir. Leibniz maddede “gerçek bir birliğin ilkelerini” bulmanın mümkün olmadığını düşünür, çünkü madde bölünemez değildir. Evrende gördüğümüz çokluk ise sadece eğer onların altında yatan “gerçek birlikler” varsa mümkündür. Böylece Leibniz töz olarak “içinde duygu ve arzuya benzetilebilecek şeylerin olduğu” ve “ruh kavramımıza benzeyen” bir güçten bahseder. Aristoteles'in “entelekyalar” dediği bu güce Leibniz “birincil güçler” adını verir.²⁷⁷ Bu güçler, tıpkı zihin gibi, bölünmezdirler. Bunlar gerçek bir birlik oldukları için de ancak “yaratılma yoluyla var oluşa gelebilirler ve ancak yok edilme yoluyla bitebilirler”. Fakat yine de “zihin veya rasyonel ruh” bu güçlerden daha üstündürler ve onları sadece mekanik işlemlerin “üzerine yükselten özel yasalara”

²⁷⁵ Leibniz, G. W., *New System of the Nature of Substances and Their Communication, and the Union which Exists between the Soul and the Body*, 1. madde, İngilizceye tercüme: R. S. Woolhouse ve R. Francks, *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts* içerisinde, Oxford University Press, New York, A.B.D., 1997, s. 9.

²⁷⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 2.

²⁷⁷ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 3.

sahiptirler.²⁷⁸ Bu güçlerin oluşturduğu “organik mekanizmalar” canlı öldüğünde dağılıp gitmemektedir. Leibniz onların, gözle görülemeyecek bir küçüklükte korunduklarını açıklarken insan dışındaki canlıları makineler olarak tanımlayan Kartezyenizmin aksine, tüm hayata bir çeşit ölümsüzlük veya en azından mutlak biçimde yok olmamayı atfeder.²⁷⁹

O dönemde zaten oldukça popüler olan atomcu görüşün eleştirilmesini de Leibniz elzem görmektedir. Evreni, insanın yaptıklarının daha büyük ölçeğindeki bir makineye benzetildiğini düşünen Leibniz bunu “uygunsuz ve değersiz bir düşünce” olarak niteler. İlahi aklın ürettiği en bayağı mekanizma ile insanoğlunun ürettiği en üstün makine arasında “sadece derece değil, mahiyet farkı” vardır. Doğanın makinelerinin “gerçekten sonsuz sayıda organik parçaları” da olduğunu söyleyen Leibniz, bu parçaların her birinin de ayrıca birer makine olduklarını belirtir.²⁸⁰ Ayrıca bu çokluğun içerisinde, gerçek bir birlik olan “Ben” de vardır ki ne kadar düzenlenirse düzenlensin hiçbir yapay makine veya madde yığını bunu oluşturamayacaktır. Leibniz’e göre modern düşünürlerin bu hataya düşmelerinin sebebi onların “maddi atomlar” tasavvur etmelerinden kaynaklanır. Maddi bir atom akla aykırıdır çünkü maddi olmak, daha da bölünebilmeyi gerektirir. Leibniz buna karşı “tözsel atomlar” görüşünü öne sürer. Bunlar “gerçek birliklerdir, kesinlikle parçalar barındırmazlar, eylemin kaynağı olabilirler [ve] bileşiklerin kesin olarak ilk ilkeleridirler”. Bu tözlerin bir çeşit hayata ve bir tür algıya da sahip olduklarını söyleyen Leibniz, henüz ismini vermediği monadları tarif etmektedir.²⁸¹

Bu makalenin ana konusu ise ruh ve maddenin nasıl birbiriyle etkileşime geçebildiğidir. Descartes’in bu konudaki görüşlerini “pes etmek” olarak niteleyen Leibniz, Descartes’in takipçilerinin, özelde Malebranche’nin, maddedeki hareketin düşüncesini ruha iletenin Tanrı olduğu ve “ruh bir şeyi hareket ettirmeyi dilediğinde, o şeyi hareket” ettirenin de Tanrı olduğu görüşlerini kabul etmez. Bu tür bir görüş Tanrı’yı, içinden çıkamadıkları bir problemde hiçbir açıklama ve ikinci nedenler belirtmeden, tepeden inme bir çözüm (*deus ex machina*) olarak kullanmaktadır. Yine de Leibniz bu düşünürlerden “neyin olamayacağını” yani yaratılmış tözlerin birbirlerini

²⁷⁸ Leibniz, G. W., *New System*, 4 ve 5.

²⁷⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 7.

²⁸⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 10.

²⁸¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 11.

etkileyemeyeceğini öğrendiğini söyler.²⁸² İşte bu da Leibniz'in tözlere dair düşüncelerini, onun özgün teodise anlayışına bağlayan düşünceye adım adım götürmektedir. Eğer ki ruh veya herhangi bir “gerçek töz” İlahi kudretin müdahalesi olmadan dışarıdan bir şey alamıyorsa, Leibniz’e göre kaçınılmaz olan tek bir ihtimal kalmaktadır. Öyleyse “şöyle söylemeliyiz: Tanrı önce ruhu veya bir başka gerçek birliği, öyle bir şekilde yarattı ki, onun içindeki her şey kendi doğasından kaynaklanmaktadır fakat [..aynı zamanda da] kendi dışındaki şeylerle de kusursuz bir uyum içerisindedir.” Bu tözlerin her biri aslında tüm evreni kendine özgü yöntemlerle ve kendi bakış açılarıyla temsil etmektedirler ve tekil olarak bu tözleri düşündüğümüzde onların her biri aslında “kendileri ve Tanrı dışında başka hiçbir şey yokmuş” gibidirler, fakat bu tözlerin aralarında sanki bir etkileşim varmışçasına “kusursuz bir mutabakat” vardır. Ruh ve beden arasındaki bu karşılıklı ilişki de, evrendeki her bir tözün bir diğeriyle ilişkisi de “önceden ayarlanmıştır”. Buna göre, ruhun bedenin içinde olması da, her biri birlik olan tözlerin çoklukların içerisinde bulunması gibidir.²⁸³

Kartezyenizmin ruh ve beden etkileşimini reddederken önceden kurulmuş ahenk veya Türkçede terimleşmiş haliyle ezeli ahenk fikrine ulaşan Leibniz, bu öğretinin özgür iradeyle ilgili tartışmalar doğuracağını da farkındadır ve aynı makalede bu problemi de ele alır. Tanrı'nın yaratılıştaki töze bahsettiği ve gelecekte o tözün başına gelecek tüm olayları üreten “içsel güç” bir tür “ruhsal veya formel otomattır fakat özgürdür.” Tözler sürekli bir gelişim veya değişim ihtiyacı içindedirler ve onların hareket etme güçleri de bundan kaynaklanmaktadır. Doğası, evreni temsil etmek olan ruhtaki değişimler evrendeki değişimlerle örtüşmektedir ve aynı şekilde beden de ruhtaki değişimlere uyum göstermektedir.²⁸⁴ Leibniz’e göre bu görüş insanı “sadece görünürde özgürüz” demekten kurtarmakta ve “sadece görünürde belirlenmiş” yapmaktadır. Çünkü metafizik anlamıyla baktığımızda her bir birey “diğer yaratılmış şeylerin etkisinden tamamen bağımsızdır” ve Leibniz asıl özgürlüğü de bunda görmektedir. Bu aynı zamanda “ruhun ölümsüzlüğü” meselesine de ışık tutmaktadır çünkü böylece “bireyselliğimizde kesintiye uğramak yoktur çünkü o kendi doğası tarafından kusursuz biçimde iyi düzenlenmektedir ve tüm

²⁸² Leibniz, G. W., *New System*, 12-13.

²⁸³ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 14.

²⁸⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 15.

arızı etkilere karşı korunaklıdır”. Bu sistem ayrıca insanın yüce konumunu da açığa vurmaktadır:

*Her bir zihin kendi başına bir dünyadır, kendi kendine yeter ve diğer yaratılmış şeylerden bağımsızdır, sonsuzu içerir, evreni ifade eder ve böylece onun varlığı, yaratılmış şeyler evreninin varlığı kadar kalıcı, devamlı ve kesindir.*²⁸⁵

Leibniz, olası tüm özgür seçimler de dâhil olmak üzere tüm ihtimallerin tözlere ve ruhlara içsel bir güç olarak yaratılıştaki verildiğini söylemektedir. Anlaşılan o ki, özgür olarak bir tercih yapıldığında bunun diğer tözlerde hangi olası uygunlukları meydana getireceği de belirlenmiştir ve tözler birbirleriyle doğrudan etkileşim halinde değildirler. Bu akla sahip ruhların etkileşimlerini açıkladığı gibi, Leibniz’e göre doğadaki hareketin yasaları da ancak bu şekilde açıklanabilirler.²⁸⁶ Leibniz bu öğretiden bir çeşit fatalizm yorumu yapılması ihtimalini daha en başından görerek reddetmiştir ve tüm dış müdahaleyi bertaraf eden bu öğretinin gerçek ve kesin bir özgürlük ve de ölümsüzlük sunduğu fikrindedir.

Leibniz’in *Yeni Sistem*’i o dönem kayda değer bir etki yaratır. Fransız düşünürler Leibniz’e cevap vermeye de başlamışlardır ve aslında Leibniz’in isteği de budur. Gelen eleştirileri inceleyip cevaplayarak düşüncelerini bir tür deney sahasında geliştirmeye devam eder. Arkadaşı Henri Basnage de Beuval aracılığıyla Leibniz, Pierre Bayle’nin *Yeni Sistem* makalesi hakkındaki fikirlerini almayı da rica eder. Bayle bu isteği hemen yanıtlamaz fakat makalenin yazılışından yaklaşık 2 yıl sonra yayınladığı “Tarihsel ve Eleştirel Sözlük”teki Rorarius maddesinde Leibniz için uzunca bir dipnot yazar. Bu madde 1485-1566 yıllarında arasında yaşamış ve “Hayvanların Akli İnsanlardan Daha İyi Kullanması” adlı bir kitap yazmış olan Jerome Rorarius hakkındadır ve Descartes’in hayvanlarda akıl ve ruh bulunmadığı tezinden sonra bu kitap tekrar yayınlanmış ve ilgi odağı olmuştur.²⁸⁷ Bayle bu hususta hayvanlar ve insanlar arasında bir fark olduğunun ortaya koyulması gerektiğini, aksi takdirde insan ruhunun ölümsüzlüğünü göstermenin güçleşeceğini söylemektedir fakat ona göre ne Descartes, ne de Aristoteles’in görüşleri

²⁸⁵ Leibniz, G. W., *New System*, 16.

²⁸⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 17-18.

²⁸⁷ Woolhouse, R. S., *New System*, çevirmenin notu, s. 67.

Rorarius'un örneklerini verdiği "hayvan zekâsını" açıklamaya yeterli değildir.²⁸⁸ Bayle bu noktada "Avrupa'nın en büyük akıllarından birisi olan Leibniz bu zorlukların farkına vararak takip edilmesi gereken bazı ipuçları önerdi" der ve Leibniz'le ilgili detaylı meşhur H.²⁸⁹ dipnotunu açar.²⁹⁰ Bayle'ye göre Leibniz'in önerdiği sistem, hayvanların ruhlarını yaratanın hayvanların kızgınlık dönemi olup olmadığı gibi skolastikleri köşeye sıkıştıran soruları engellemektedir çünkü bu sistem tüm bedenlerin, formların ve ruhların âlemin başlangıcında Tanrı tarafından yaratıldıklarını ve hep var olduklarını söylemektedir. Ayrıca tüm ruhlar en başından beri ilk bedenlerine bağlı olarak vardır fakat doğumdan önce veya ölümden sonra sonsuz küçüklük boyutundadırlar ve Bayle'ye göre bu aslında pek çok problemi çözmektedir.²⁹¹ Fakat Bayle'nin bu teoride anlayamadığı noktalar da vardır ve bu teoriyi Kartezyen açıklamaya tercih etmek için önce Leibniz'in bu felsefesini mükemmelleştirmesini bekleyeceğini belirtir. Bayle'nin açıklama beklediği noktalar, dışarıdan hiçbir müdahaleye maruz kalmayan tekil tözlerin, örneğin ruhun, neden değişimlere uğradığıdır. Dışarıdan etkilenmeyen ve tam bir birlik olan tözün değişmemesi gerekirdi, öyleyse "örneğin acıkan ve ekmek yiyen bir köpeğe aniden sopayla vurulması" örneğinde olduğu gibi, bu köpeğin ruhunu zevk halinden bir anda acıya geçiren nedir? Ayrıca Leibniz'in, Kartezyen felsefenin aranedenciliğini, Tanrısal müdahaleyi *deus ex machina* bir çözüm olarak kullanmakla suçlaması da Bayle'ye göre sorunludur. Leibniz de tüm olasılıkların töze yaratılışa verildiğini söylemektedir fakat töz kendi yaşayacağı tüm algıların hangi sırayla geleceğini bilmemektedir. Öyleyse bunlar da "bir dış prensip tarafından dışarıdan yönetiliyor" olmalıdırlar ve böylece Leibniz de *deus ex machina* ile suçlanabilecektir.²⁹²

Leibniz bu eleştirilerin kolaylıkla yanıtlanabileceğini düşünür. Tek tek her bir tözün yaratıcısı Tanrı olduğundan, tüm yaratılışın birbiriyle uyumluluk içinde olması gerekmektedir. Bu uyumun her bir tekilin doğasında önceden kurulmuş olması Leibniz'e göre "en güzel ve Tanrı'ya en yakışanıdır". Köpeğe vurulması örneğinde ise, Tanrı

²⁸⁸ Bayle, P., *Historical and Critical Dictionary*, s. 214-216.

²⁸⁹ *Sözlük*'te genellikle uzun dipnotlara yer veren ve bunları da harflerle belirten Bayle'nin Leibniz ile münasebetlerini başlatan bu dipnot, orijinal eserdeki dipnot harfi sebebiyle H. Dipnotu olarak bilinegelmiştir.

²⁹⁰ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 218.

²⁹¹ Bayle, P., *a.g.e.*, s. 236.

²⁹² Bayle, P., *a.g.e.*, s. 238-239.

köpeğe o anda vurulacağını bildiği için onun ruhuna tam da o anda acıyı üretecek bir yapı vermiştir. Leibniz'e göre asıl Bayle'nin görüşü sopanın ruha nasıl etki edebileceğini açıklayamamaktadır ve bu noktada devreye soktukları aranedencilik aslında bir çeşit mucizedir ve bunun nasıl ve neden olduğu da açıklanmaya muhtaçtır.²⁹³ Tekil ve dış müdahaleden korunmuş bir tözde nasıl değişim olabileceğini açıklarken Leibniz, neredeyse Newtoncu bir dil kullanır. Ona göre Bayle'nin bahsettiği görüş "hareketsiz bir nesnenin hep hareketsiz kalacağı" aksiyomudur fakat bu aksiyom aynı zamanda da "hareket halindeki bir nesnenin hep hareket halinde" olacağını söylemektedir. Yani "aynı yasaya göre [...] değişim halinde olan, sürekli değişmeye devam edecektir." Leibniz, yaratılmış bir tözün doğasının değişmek olduğu düşüncesindedir. Bu değişim de bir düzen içerisinde gerçekleşmelidir. Bu "düzen yasaları" ise hem "her bir tekil parçanın bireyselliğini meydana getirmektedir" hem de "evrendeki her bir diğer tözün birbirine tam olarak uyuşmasının" sebebidir.²⁹⁴ Leibniz ve Bayle'nin karşılıklı yazışmaları ilerleyen yıllarda da devam eder. Bayle *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'ün ikinci basımında Leibniz'in getirdiği açıklamalara da yer verir ve bu açıklamalara rağmen netliğe kavuşmadığını düşündüğü problemleri de belirtir. Bu fikir alışverişleri Leibniz'in önerdiği yeni sistem ile Kartezyenizm arasındaki farklar ekseninde devam etmiştir fakat Leibniz için töz konusu teodise konusuyla o kadar bağlantılıdır ki, Leibniz *Teodise* kitabını yazarken de Bayle ile yaptığı bu felsefi tartışmalar hep aklının bir köşesindedir.

2.1.4. Leibniz'in Teodisesi

Günümüzde Leibniz felsefesiyle hatırlansa da o, mesleki anlamda bir filozof değildir. Kendisine teklif edilen akademik görevleri hep reddetmiştir ve bir Protestan olan Hannover prensinin kütüphanecisi olarak çalışmış, yeri geldiğinde prensin politika danışmanı olup siyasete katkı yapmıştır. Her ne kadar hem siyasi çalışmaları, hem de yazdığı ve küçük çapta yayınladığı çeşitli felsefi çalışmaları olmuş olsa da, 18. yüzyılın tanıdığı Leibniz, *Teodise* kitabının yazarı olan Leibniz'dir. Çünkü bu eser, o hayattayken yayınlanmış tek kitabıdır.²⁹⁵ 18. yüzyılın başlarındaki Avrupa, Katoliklik ve Protestanlık arasında hararetli tartışmaların olduğu bir yerdir. Böylesi bir devirde Leibniz herhangi bir mezhebin dini metin yorumlarını eleştirmez. Hristiyanlık inancına dair temel düşünceleri

²⁹³ Leibniz, G. W., *Unpublished Comments on Bayle's Note H., Leibniz's New System* içinde, s. 76.

²⁹⁴ Leibniz, G. W., *A Letter from M. Leibniz to the Editor, Leibniz's New System* içinde, s. 79.

²⁹⁵ Farrer, A., G.W. Leibniz, *Theodicy* eserinin önsözü, BiblioBazaar, Londra, İngiltere, 2007, s. 10.

yüksek bir ciddiyet ve nezaket ile ele alır ve uzlaştıracı bir unsur olarak akli öne sürer. Leibniz, Hristiyanların inandığı vahye ek olarak, Tanrı'nın inayetinin saf akıl yoluyla da bilinebileceğini iddia etmektedir.²⁹⁶ Leibniz'in bulunduğu Almanya'da ise durum Avrupa'daki genel durumdan çok daha vahimdir ve ülke Katolikler ve Protestanlar arasında bölünmüştür. Leibniz ise ortaya koyduğu teolojik ilkelerin hem Katoliklere hem de kendi kilisesinin inanç önderlerine hizmet edeceğini düşünür. Avrupa Hristiyanları arasında bir uzlaş ve birlik için çabalayan Leibniz neticede bu birliği sağlayamadığı gibi, Katoliklik ile Protestanlığın farklılıklarını dinin aslına dair konular olarak görmediği için en nihayetinde bu çabalar geri tepmiş ve Leibniz, Protestan Hristiyanlar tarafından da genel olarak güvenilmeyen bir politik figüre dönüşmüştür.²⁹⁷

Leibniz'in dinin şekil ve ayinsel tarafına değil de bilgiden ve erdemden kaynaklanan yönüne dikkat çekmesi, bu politik bağlamda değerlendirilebilir.²⁹⁸ Hakiki bir dindarlığı yalnızca Tanrı'yı sevmek olarak tanımlayan Leibniz bu tür bir sevginin “ateşini kalpten, nurunu akıldan”²⁹⁹ alması gerektiğini söylerken dini anlaşmazlıklardaki çözümün anahtarı olarak aklın önemine vurgu yapmak istemektedir. Din ve sofuluk hakkında çokça konuşan ve insanlara din öğretme vazifesini alan bazılarının öğretilerini dinlediğinde, onların aslında Tanrı'nın yetkinliğini kavrayamamış kişiler olduklarını gördüğünü söyleyen Leibniz'e göre bu durum “dinarlığı ta kaynağından kirletmektedir”. Leibniz, bu gibilerinin anlamakta özellikle güçlük çektiği konunun Tanrı'nın inayeti olduğu kanaatindedir. Onlar Tanrı'nın “en üstün iyiliğinden bahsedilmesi lazım gelirken” bunun yerine Tanrısal iradenin karşı gelinemez bir güç olduğunu anlatmaktadır ve bunu yaparken de Tanrısal gücü “despotik bir kudret” olarak tasvir etmektedirler. Leibniz'e göre bu problemin kaynağı “hürlük, zorunluluk ve kader” konularındaki karmaşık ve yanlış bilinen kavramlardır.³⁰⁰ Kötülük meselesinin ele alınışında özel bir önem kazanan özgürlük ve zorunluluk konusunun neredeyse tüm insanlığın aklını meşgul ettiğini söyleyen Leibniz, bu tartışmayla çok alakalı olan bir başka konunun ise bazı filozoflar dışında pek fazla ilgi görmediğini söyler. Genellikle görmezden gelinen bu konu,

²⁹⁶ Farrer, A., *a.g.e.*, s. 11.

²⁹⁷ Farrer, A., *a.g.e.*, s. 12.

²⁹⁸ Leibniz, G. W., *Theodicee Denemeleri: İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma*, Türkçeye çeviren: Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946, s. III.

²⁹⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. VII.

³⁰⁰ Leibniz, G. W., *İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. IX.

bölünmez tözler ve “sonsuz probleminin incelenmesidir”.³⁰¹ Dahası, felsefenin tartışma konusu ettiği özgürlük, zorunluluk, kötülüğün kaynağı gibi konulara ilahiyatçılar da ilk günah ve kader gibi meseleleri de katarak konuyu daha da karmaşıktırmışlardır.³⁰² Leibniz tüm bu problemleri çözmeyi vadederken öncelikle, özgür tercihlerimizde geometrik zorunluluklarla hiç karşılaşmadığımız için, “hürriyetin sadece zorlamadan değil, fakat gerçek zorunluluktan da masun olduğunu” göstereceğini söyler. Ayrıca, “her zaman en iyiyi seçmesine rağmen Tanrının da hiçbir vakit mutlak bir zorunlulukla hareket etmediğini” de, O’nun kanunlarının mutlak zorunlu geometrik gerçekler ile “keyfe bağlı kararlar arasında orta” bir yerde olduğunu göstererek açıklayacaktır. Yine, “hürriyette zorlanmamış bir seçme serbesliği (*Indifférence*) bulunduğunu, zira iki şeyden birini seçerken hiçbir vakit mutlak bir zorunlulukla hareket etmediğimizi, ama yine de iki şeyden ikisini de seçmemezlik” edemeyeceğimizi göstermeyi de amaç edinir Leibniz. Son olaraksa, özgür eylemlerde “şimdiye kadar tasarlanabilenleri kat kat aşan bir *Spontanéité* (kayıtsızlık) bulunduğunu” ve “hür edimlerde rol oynamaktan geri kalmayan *hypothétique* ve ahlâki zorunluluğun hiçbir mahzuru olmadığını ve tembel akıl iddiasının gerçek bir” safsata olduğunu göstermek de Leibniz’in vaatleri arasındadır.³⁰³ Bunların ilk ikisi, mutlak bir zorunluluk ve belirlenmişlik iddiası içeren Spinozacılık ile ilgili olmalıdır. Tanrı’nın keyfî kararlar aldığı fikri ise Bayle’nin de savunduğu aranedencilik görüşünde temsil edilmektedir. Leibniz, insanın seçme özgürlüğü meselesini ise töze dair görüşlerinin, kadercilik ile ilişkilendirilme ihtimaline karşı savunmaktadır. Tembel ruhlar öğretisini ise Kilise Babalarından Basileios’un teodisesine değinirken görmüştük. Kötülüğün kaynağı hususunda Leibniz, Tanrı’nın kusursuzluğunu savunacağını ifade eder. Hem yaratanın, hem de varoluştaki tutanın Tanrı olduğunu kabul eden Leibniz böylece kötülüklerin ortaya çıkmasına Tanrı’nın “müsaade, hatta iştirak ve yardım ettiğini” de kabul eder fakat yine de Tanrı’nın “en yüksek kutsallık ve iyiliğine hiçbir halel” gelmediğini savunur.³⁰⁴

Leibniz “önceden kurulmuş ahenk” (*harmonia praestabilita*) öğretisini zaten *Teodise*’den daha önceki dönemde yayınladığı makalesinde ve sonrasında da çeşitli

³⁰¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. X.

³⁰² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. XX.

³⁰³ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. XXII-XXIII.

³⁰⁴ Leibniz, G. W., *İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. XXIII.

mektuplarda açıklamıştır. Şimdiyse, Bayle'nin getirdiği itirazlara o dönemdeki bilimsel bulgulardan da örnekler göstererek cevap vermektedir. Bayle, Tanrı'nın sürekli mucizevi müdahalesini savunurken Leibniz bunun karşısına, Tanrı'nın başlangıçta her şeye şeklini verdiği fikrini koyar. İpek böceklerinin sonradan kelebeğe dönüşmeleri gibi tekâmüller Leibniz'e göre önceden kurulmuş ahengin en büyük delillerindendir. Bayle'ye göre Tanrı dışında başka hiçbir şeyde güç bulunmazken Leibniz, Tanrı'nın tabiata canlıları dahi meydana getirmeye yetecek bir güç bahsettiğini savunur.³⁰⁵ Bayle'nin genel olarak metafizikte, özelde ise kötülük problemi meselesinde aklın yetersiz kaldığı ve sadece imanın çözüm olabileceği düşüncesini Leibniz kabul etmez. O, akıl ve imanın çelişmezliğini ve uyumluluğunu ispatlamak amacındadır ve bunu da kötülük problemi bağlamında yapmaya karar vermiştir. Leibniz'in amacının Bayle ile bir tartışmaya girmek olmadığını da göz önüne almalıyız çünkü *Teodise* eseri yazılmadan önce Pierre Bayle zaten vefat etmiştir. Leibniz, felsefe tarihinin akıl ile çözülemeyeceği iddia edilen bir problemini, akıl ilkeleriyle çözme amacındadır.

Leibniz'in bahsettiği akıl, deneyden gelen verileri işleyerek karmaşık sonuçlar elde edebilme kabiliyetine sahip olsa da o özünde, “bir takım hakikatler zincirlemesinden” oluşmaktadır. Akıl, saf haliyle de duyuma bağımlılığı olmayan hakikatleri kavrama yetisine sahiptir.³⁰⁶ Leibniz aklın hakikatlerine “ebedi hakikatler” derken, deney yardımıyla edinilen doğruları ise “pozitif hakikatler” olarak adlandırır. Leibniz bu *a posteriori* doğrulara da *a priori* bir şekilde ulaşmanın mümkün olduğunu düşünür çünkü Tanrı her bir tekili yaratırken, onların birbirleriyle olan uyumluluğunu göz önüne almıştır ve ona göre, bu uygunluğun dayandığı prensipleri keşfetmek mümkündür. Fizik kanunlarını ancak bu şekilde açıklayabileceğimizi söyleyen Leibniz, bu kanunların geometrik bir zorunlulukla ortaya çıkmadıklarını veya tamamen keyfi olarak konulmadıklarını da ısrarla vurgular. Tanrı, düzen ve iyilik ilkesiyle hareket etmiştir.³⁰⁷

Leibniz'in, örneğin Spinoza'da olan zorunluluk anlayışından kaçınmasının sebeplerinden birisi de mucizeye yer açmaktır. Tanrı, kendi koyduğu tabiat kanunlarını dilediğinde ortadan kaldırabilir fakat “geometrinin hakikatleri gibi ezeli ve ebedi hakikatleri” ortadan kaldırmaya imkân olmadığı gibi imanının da bu tür hakikatlere zıt

³⁰⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. XIX-XXX.

³⁰⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 1.

³⁰⁷ Leibniz, G. W., *İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 2.

olması mümkün değildir.³⁰⁸ Bunun sebebi, daha önce de değinildiği gibi, Leibniz'in bu tür hakikatlerin Tanrı'nın iradesinden değil, Tanrı'nın müdrikesinden kaynaklandığını söylemesidir. Öyleyse insan aklının da anlayabildiği bu tür hakikatler en nihai noktada Tanrı'nın varlığına dayanmaktadır ve bu tür akıl doğruları imanla asla çelişemezler. İşte Leibniz, hem Katolik ve Protestan ilahiyatçıları bu tür aklî bir iman etrafında birleştirmeyi, hem de Tanrı'nın inayetinin de benzer bir mahiyette olduğunu göstermek niyetinde olduğunu söyler.³⁰⁹

Hristiyan ilahiyatının, akıl denildiğinde Aristotelesçi veya Plotinosçu aklı anlaması Leibniz'e göre bir problemdir. Spinozacı akılcılığın vardığı nokta da Leibniz'e göre Yahudi kabalizminin tekrar canlandırılmasına yol açmaktadır. Bunlardan ve akılcılık adı altında bilinegelmiş diğer bazı akımlardan da kısaca bahsedip bunları topluca reddeden Leibniz,³¹⁰ tüm bu sorunların çözümünün “önceden kurulmuş ahenk” sistemi olduğu düşünür.³¹¹ Bazı ilahiyatçıların karşı oldukları akılcı yöntemi Leibniz de hatalı bulmaktadır. O, Hristiyan dininin dogmalarıyla çelişmeyecek, aklın prensipleri ile kurulmuş ve dinin de cevap aradığı soruları cevaplayabilecek bir felsefe sistemine sahip olduğunu düşünmektedir. Leibniz'in bahsettiği Hristiyan dininin dogmaları arasında Tanrı'nın hem bir, hem de üç olduğunu söyleyen teslis ve İsa'nın aynı anda iki yerde bulunduğunu, yani hem yemeğe katılanlardan birisi olduğunu hem de yemekte yenilenin de o olduğunu öne süren, Son Yemek meselesi gibi problemler de dâhildir.³¹² Bu sorunları aklın zorunlu doğrularıyla çözme amacında olan Leibniz, örneğin teslis hususundaki “Baba Tanrıdır, Oğul Tanrıdır, Kutsal Ruh Tanrıdır ve bu üç kişi birbirlerinden farklı olduğu halde yine tek bir Tanrı vardır” önermesindeki sorunu açıkça ifade etmektedir. O bu noktada, söz konusu cümlede geçen Tanrı ifadesinin her bir önermede aynı anlamda kullanılmadığına hükmedilmesi gerektiğini savunur.³¹³ Leibniz, dinde “aklı aşan” şeylerin olabileceğini kabul eder fakat “akla zıt olan” önermeleri kabul etmemektedir.³¹⁴ Onun bu görüşüne göre, Bayle kötülük problemine akıl ve felsefe ile cevap

³⁰⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 3.

³⁰⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 4.

³¹⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 8-10.

³¹¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 10.

³¹² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 18.

³¹³ Leibniz, G. W., *İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 22.

³¹⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 23.

verilemeyeceği görüşünü savunurken aslında imanın, akılla çürütülemeyecek itirazlara maruz kalabileceğini de kabul etmiştir ki Leibniz buna itiraz etmektedir.³¹⁵ Ona göre akıl ve iman çelişmezler ve dolayısıyla imanın bir unsuruna karşı akıl yoluyla bir ispat yapmak mümkün değildir ve imana akıl yoluyla yapılmış itirazlara da yine akıl prensipleriyle pekâlâ cevap verilebilir.

Bayle gibi düşünürlerin kötülük problemine akla dayanan savunmalar yapılmasını kabul edememesi Leibniz'e göre, bunun neticesinde ortaya çıkan sahnenin sanki Tanrı alelade bir suçluymuş da mahkemede yargılanıyormuş gibi görünmesindendir. Tanrı'nın kötülüğü yapmakla değil, olsa olsa günaha müsaade etmekle ilişkilendirilebileceğini ifade eden Leibniz, bu tür bir mahkeme metaforunu kullanmakta da bir sakınca görmez.³¹⁶ Örneğin bir insan, bir suçun işleneceğini önceden görmesi ve bu suça kolaylıkla mani olabileceken mani olmadığında mahkeme, onun da suç ortağı olduğu hükmünü vermeyecektir. Leibniz'e göre ortada hukuki bir ispat yoktur, olsa olsa bir karineden bahsetmekteyiz. Karine, insanlarla ilgili durumlarda bir değer ifade edebilir fakat Tanrı ile alakalı meselelerde durumu açık ve net bir şekilde incelemek mümkün olmadığından, karine tüm anlamını yitirmektedir.³¹⁷ Tanrı'dan iyilik haricinden bir şey gelmeyeceğini bildiğimiz için Tanrı'nın günaha müsaade etmiş olmasının bile insanı hayrete düşürmeye yettiğini Leibniz de kabul eder. Öyleyse salt vakaya bakarak, bu tür bir müsaadenin bir tür zorunluluk sonucu olduğu hükmüne varılabilir fakat Tanrı'yı bu müsaadeyi vermeye yönelten a priori nedenleri teker teker saymak ve ispat etmek mümkün değildir.³¹⁸ Leibniz'e göre bu dava şu varsayıma benzer. Farzımuhal, iyiliği ve cömertliğiyle bilinen, hayran olunacak pek çok özelliğe sahip, hayatını iyiliğe vakfetmiş bir azizin günün birinde bir hırsızlık veya cinayet ile suçlandığını düşünmemizi ister Leibniz. Burada hakikate yakın bazı deliller olsa dahi aklımıza gelen ilk şey o azizin suçlu olduğu değil, bu iddiada ters olan bir şeyler olduğunu düşünmek olacaktır.³¹⁹ Bir de bu bahsi geçen azizin "her Tanrı'nın günü sayısız fakirleri doyurmak veya sefaletten kurtarmak için hesapsız paralar harcadığını" da düşündüğümüzde, bu kişi sağlam görünen ithamlarla bile

³¹⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 24.

³¹⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 32.

³¹⁷ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 33.

³¹⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 35.

³¹⁹ Leibniz, G. W., *İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 36.

hırsızlık yapmakla suçlanmış olsaydı, Leibniz'e göre bu ithamlarla ancak alay edilebilirdi.³²⁰ Bu örnekle Leibniz; tüm evreni, evrendeki düzeni, hayatı, tüm iyiliği ve mutluluğu yoktan yaratan Tanrı'nın bir takım kötülükleri de bizzat yaratmakla itham edildiğinde Tanrı'da değil, bu iddiada bir sorun olduğunu belirtmek amacındadır.

Leibniz imanın akılla çelişmeyeceğini söylerken, yaratılıştaki tüm sırların insan aklıyla kavranabileceği iddiasında da değildir. O, bu noktada akli aşan şeyler ile akla aykırı şeyler arasında ayırım yapar.³²¹ Bayle'nin temsil ettiği düşünce, bizim sır kabul ettiğimiz şeylerin Tanrısal akılda pekâlâ makul olduklarını kabul eder zaten ve Leibniz de buna itiraz etmez. Fakat Bayle, insan aklına uymadıklarını söylemektedir ki Leibniz'e göre insan akli da Tanrısal akıldan gelen "tabii bir nurdur" ve bizim "aklımız külli akla uygundur".³²²

Bayle'nin argümanlarını detaylı şekilde inceleyip cevaplar veren Leibniz böylece aklın imana karşıt değil, imanin hizmetinde olduğunu ortaya koyduğunu düşünmektedir. Geriye kalan iş ise Tanrı'nın ve insanın kötülükle ilişkisi hususunda tecrübeden edindiklerimiz ile vahiyden öğrendiklerimizin ahengini oluşturmaktır. Leibniz bu konuda iki güçlük olduğunu belirtir. İlki insanın özgürlüğü meselesidir ve bu her ne kadar Tanrı'nın bilgisine ters görünse de din açısından gereklidir çünkü ceza ve ödül bu özgürlüğe dayanmaktadır. İkinci güçlük ise Tanrı'nın evrene müdahalesi konusudur çünkü bu da Tanrı'yı hem fiziksel hem de ahlaki kötülüğe iştirak ediyor gibi göstermektedir.³²³ Özgürlüğün zıddı, belirlenmişlik ve kesinliktir ve Tanrı'nın mutlak bilgisi aslında her şeyi belirlenmiş ve kesin yapmaktadır fakat Leibniz'e göre Tanrı'nın önceden bilmesi, onun her şeyi önceden düzenlemiş olmasına dayanmaktadır. Ayrıca bu düzeni izleyen Tanrı duyarsız da olamaz, O, her oluş hakkında hükmünü de hemen vermektedir ve böylece de her şey O'nun iradesi ve gücüyle gerçekleşmektedir. Tanrı'nın bu tür bir iştirakini göz ardı etmek dahi sorunu çözemez çünkü yine de olgu dünyasında her şeyin birbirine bağlı olduğunu ve bir sebebe bağlı olduklarını hem iradi hem de doğal eylemlerde görmekteyizdir. Belirlenmişlik ve Tanrı'nın sürekli müdahalesi hakkındaki

³²⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 37.

³²¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 48.

³²² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 61.

³²³ Leibniz, G. W., *Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması*, Türkçeye Çeviren: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, 1. Madde, s. 48. (Bundan sonraki atıflar madde numarası ile yapılacaktır.)

bu görüşler ödöl ve ceza neticelerini ortadan kaldırdıkları gibi, ahlak ve adalet kavramlarını da temellerinden sarsarlar.³²⁴ Tanrı'nın insana bir özgürlük bahşetmiş olduğunu önermek de sorunu çözmez, çünkü "tüm yaratılmışlar ve onların eylemleri de sahip oldukları gerçekliklerini" Tanrı'dan almışlardır. Tanrı ise mutlak bir özgürlükle ve her yaptığıının tüm sonuçlarını da bilerek yaratmaktadır. Yani "bir eylemin kötü olması, o eylemin Tanrı'ya daha az bağlı olduğu anlamına gelmeyecektir." Tanrı'nın yaratılmışları varlıkta tutmasının da bir çeşit yaratma olduğu göz önüne alındığında, Tanrı'nın sürekli olarak hata yapan ve yozlaşmış insanlar yarattığı önermesine ulaşmış oluruz.³²⁵ Leibniz ele aldığı problemin ne tür güçlükler barındırdığının oldukça farkındadır.

Tüm bu itirazlar birkaç cümlede özetlenebilse bile, Leibniz bunlara verilecek cevapların "tam bir tez" halinde verilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre sorunun temelinde Tanrı'yı "sevilmesi uygun [...] olmayan, despotik bir güç kullanan mutlak bir hükümdar" olarak gösteren tasavvur yatmaktadır. Hâlbuki Tanrı'dan korktuğumuz kadar O'nu sevmeliyiz de.³²⁶ Problemin bir yönü de evrenin düzeniyle alakalıdır ve Leibniz eşyaya baktığımızda onların varoluşlarının zorunlu olmadığını, sınırlı olduklarını ve olduklarından tamamen başka bir şekilde ve düzende var olmalarının mümkün olduğunu kolaylıkla görebileceğimizi söyler. Bir başka evren veya düzen sonsuz sayıda mümkündür. Öyleyse evrenin başka türlü değil de bu haliyle var olmasının bir sebebi olmalıdır. Leibniz burada yeter sebep ilkesini kullanır. Tüm mümkün âlemler içinde bu âlemin seçilmesi; tüm ihtimalleri bilen bir anlayışa, tözleri meydana getirebilecek güce ve bu ihtimallerden birisini seçen iradeye sahip bir Tanrı'yı da zorunlu kılmaktadır.³²⁷ Leibniz'e göre Tanrı'nın tüm ihtimaller içerisinde bu mevcut evreni seçmesi, yaratması ve irade etmesinin tek yeter sebebi, bu evrenin mümkünlerin en iyisi olmasıdır. Eğer tüm ihtimaller eşit olsalardı, Tanrı hepsini birden yaratmalıydı. Eğer ihtimaller birbirine denk olmasaydı fakat bir optimuma, yani en iyiye sahip olmayan sonsuz ihtimaller bulunsaydı o zaman da Tanrı hiçbirini seçmezdi. Öyleyse Tanrı'nın, içlerinden en iyisini seçip

³²⁴ Leibniz, G. W., *Theodicee*, 2.

³²⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 3.

³²⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 6.

³²⁷ Leibniz, G. W., *Theodicee*, 7.

yarattığı sonsuz sayıda muhtemel âlemler olmalıdır.³²⁸ Leibniz’e göre bu evrenin yaratılmış olmasının yeter sebebi, bu evrenin mümkünlerin en iyisi olmasıdır. Bu sonuca ulaşırken Leibniz deneyden gelen bilgiyi değil, imanın hizmetinde olduğunu söylediği aklın prensiplerini temel almaktadır. Bu görüşe karşı olarak, Tanrı’nın günahın veya acının olmadığı bir evren yaratabileceği söylenebilir fakat Leibniz o evrenin, şimdiki mevcut evrenden daha iyi olacağının söylenemeyeceğini düşünür. Onun görüşüne göre var olan her şey birbiriyle bağlantı halindedir ve bu bağlantılar kümesinde en ufak bir değişiklik, örneğin en küçük bir kötülüğü ortadan kaldırmak, mevcut evreni tümüyle farklı bir evren yapacaktır.³²⁹ Bu neticeyi detaylarıyla açıklayabilmek, sonsuzun bilgisine sahip olmayı gerektireceğinden insan için imkânsızdır. Leibniz’e göre bu hususta bilebileceğimiz şey, evrenin zorunlu değil, sonsuz sayıda ihtimalden birisi olduğu ve Tanrı’nın da bir başka mümkünü değil de, bu evreni seçmesinin bir yeter sebebi olması gerektiğidir. Leibniz ilkedan yola çıkarak bu dünyanın mümkünlerin en iyisi olduğu sonucuna ulaşır.³³⁰

Leibniz, mevcut evrendeki çeşitli kötülüklerin de mutlak kötülükler olduğunu düşünmez. Hatta çoğu zaman kötülük zannedilen şeyi daha büyük bir iyiliğin izlediğini söyler. Dahası, ona göre insanoğlunun İsa’ya kavuşması da bir günah vesilesiyle olmuştur.³³¹ İyiliğin farkına varılması için bir miktar kötülük de zorunludur ve Leibniz’e göre kötülükler asla çoğunlukta değildir. Asıl olan sağlıktır, hastalık ise sıra dışıdır. Leibniz daha da ileri giderek, eğer ahiret hayatının bilgisi olmasaydı “aynı ölçüde iyilik ve kötülükten geçme koşuluyla, ölüm anında yaşamı yeniden almaktan hoşnut olmayacak pek az insan olacağına” inandığını da ekler.³³² Yani hakkında, kötülüklerle dolu olduğu şeklinde şikâyetle bulunduğumuz hayat, insan için arzulanan bir şeydir aynı zamanda. İyilikler kötülüklerden çok daha fazla oranda olmakla kalmaz, açıkça Tanrı’nın lütfunu da gösterirler. Leibniz “insanların ara sıra hastalanmalarına değil her zaman böyle az hasta olmalarına şaşarım” derken bunu ifade etmek ister. Kırılmaya ve bozulmaya oldukça müsait olmasına rağmen insan doğasının sürekli kendini onararak varlığını

³²⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 8.

³²⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 9.

³³⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 10.

³³¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 11.

³³² Leibniz, G. W., *Theodicee*, 13.

devam ettirmesi Leibniz’de hayranlık uyandırır. Akla sahip ve ete ve kemiğe bürünmüş bu insan türünün dünyada bulunmaması halinde kötülüklerin büyük ölçüde ortadan kalkacağını düşünür Leibniz. Fakat o zaman da âlemde bir eksiklik hâsıl olacaktır.³³³ İnsanlığın dikkatini kötülüklerle yoğunlaştırması sadece kötülüğü arttırabilir. İyilikleri ön plana çıkartmak ise daha makul bir yaklaşımdır.³³⁴ Bu dünyada iyilerin genelde bedbaht, kötülerin ise genelde refah içerisinde olması gibi bir düzensizlik de mevcuttur fakat Leibniz, bunun ölümden sonraki hayatta çözülecek bir sorun olduğunu söylemekle yetinir.³³⁵ Yine de evrenin devasallığını, gökteki her bir yıldızın bir güneş olduğunu, bunların her birinin birkaç gezegene sahip olabileceğini ve hatta bunlarda da insan veya başka türden canlılar bulunabileceğini kabul eden Leibniz, bu ölçekten bakıldığında dünyamızın küçük bir nokta olduğunu söyler. Böylece, evrene kıyasla neredeyse bir hiç olan bu gezegendeki kötülüklerin de yokluk mesabesinde olduklarını kabul etmek için bir sebebe daha sahibizdir.³³⁶

Az ya da çok olsun veya bir yoksunluk olarak var olsun, yine de kötülüğün nereden kaynaklandığını bulmak gerekir. Leibniz bu kaynağı, yaratılmışın kendi doğasında arar. Leibniz bu doğanın Tanrı’nın iradesinden bağımsız olarak O’nun aklında olduğunu zaten söylemiştir. Leibniz’e göre yaratılmış olan “özünde sınırlıdır” ve dolayısıyla bütünü bilemez ve yanlışlar yapmaya da müsaittir. Leibniz bunu, Hristiyanlığın *orijinal günah* öğretisini çağrıştıran bir terimle, *orijinal kusurluluk* şeklinde adlandırır. Günahın sebebi de aslında bu kusurlulukta yatmaktadır.³³⁷ Leibniz, kötülüğü de üç sınıfa ayırır. Bu sınıflandırmayı ilk defa o yapmıştır ve kendinden sonraki kötülük problemi çalışmalarında da yaygın şekilde kabul görmüştür. Bu sınıflandırmaya göre metafizik kötülük, yaratılmışın tabiatından dolayı kısıtlılığı ve “salt yetkin olmama” durumudur. Fiziksel kötülük dünyada var olan acılardır ve ahlaki kötülük ise günahtır. Leibniz bunlardan sadece metafizik kötülüğün zorunlu olduğunu söyler, diğerleri ise mümkün kategorisindedirler.³³⁸

³³³ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 14.

³³⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 15.

³³⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 16-17.

³³⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 19.

³³⁷ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 20.

³³⁸ Leibniz, G. W., *Theodicee*, 21.

Leibniz'e göre Tanrı'nın bir başlangıçtaki iradesi, bir de nihai iradesi vardır. Nihai irade tüm işin tamamlanıp bitmesiyle elde edilecek sonuca yöneliktir ve bu sonuç da en iyidir. Henüz iş devam ederken ise Tanrı en iyiyi değil, iyiyi irade etmiştir. Tanrı tüm insanlığı kurtarmaya ve kutsamaya da isteklidir fakat nihai sonuçtan önceki süreçte bazı kötülüklere, daha büyük iyinin hatırına izin verilmiştir.³³⁹ Tanrı, fiziksel kötüyü veya ahlaki kötülüğü istememektedir fakat bazen bir suçun cezası, bazen bir amaca yönelik bir vasıta, bazen de daha büyük kötülükleri önlemek ya da daha yüksek bir iyiyi ortaya çıkarmak için bunları kullanmaktadır. Leibniz'e göre "[k]ötülük sık sık bizim iyilikten daha çok tat almamıza hizmet eder, ara sıra da ondan acı çekenin daha büyük bir yetkinliğe ulaşmasına katkı sağlar."³⁴⁰ Tanrı, önce mümkün olan tüm iyiyi var etmeyi istemiştir, fakat nihai olarak sadece en iyiyi var edecektir.³⁴¹

Aslında Leibniz'in teodisesi bir yönüyle devamlı olarak metafiziksel kötülüğün zorunluluğuna bağlanmaktadır. Tözler yaratılmış oldukları için sınırlıdır ve mükemmellikten uzaktırlar. Leibniz bu öğretiyi kötülüğü bir yoksunluk olarak tanımlayan öğretiyi de bağdaştırır. Bir nehirde akıntıyla birlikte yüzen tekneler örneğini veren Leibniz, aynı akıntıda olmalarına rağmen kimi teknelerin daha hızlı, kimilerinin daha yavaş hareket etmelerinin akıntıdan kaynaklanmadığını söylerken akıntıyı, Tanrı'nın inayetine benzetir. Teknedeki iyiliğin, yani hareketin nedeni akıntıdır. Fakat aynı teknenin diğerlerine göre geri kalmasının nedeni akıntı değil, teknenin kendisidir. Teknenin akıntıdaki hızı tam olarak alamamasının veya yaratılmışın Tanrı'nın lütfunu tam olarak elde edememesinin nedeni, kendi tabiatındaki kısıtlılıklardan ötürüdür.³⁴² Yaratılmışlar, alıcılıkları oranında yetkinleşebilirler ve eylemde bulunurken de Tanrı'ya bağlıdır. Tüm yetkin eylemleri onlara Tanrı'dan gelir fakat bozuklukların kaynağı onların orijinal kusurluluklarıdır. Bu kusurluluk ise Tanrı'nın zihnindeki gerçekliklere dayanır. Tanrı'nın bir yaratılmışı her şeyi vermesi, yaratılmışın kendisi de bir tanrı olmadığı sürece mümkün değildir. Öyleyse yaratılmışlarda bir sınırlama mutlaka olmalıdır.³⁴³ Yaratılmışın bir Tanrı olamayacağıyla ilgili çok şey söylenebilirse de, sadece

³³⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 22.

³⁴⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 23.

³⁴¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 25.

³⁴² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 30.

³⁴³ Leibniz, G. W., *Theodicee*, 31.

tanımdan gitmek bile yeterli olabilir çünkü Tanrı olmak, yaratılmamış olmayı da içerir. Leibniz'e göre de "eylemi saf olan [...] 'acı çekmek' sözcüğü ile dile getirilen şeyle karışmamış olan" sadece Tanrı'dır.³⁴⁴ Ve yine bu düşünceye göre yaratılmışların eylemlerindeki kötülük de onların Tanrı ile bir olmanın veya erdemin hazlarından yüz çevirip, kendilerini duyuların hazlarıyla sınırlamalarından kaynaklanır. Bu kendi kendini sınırlamanın nedeni yine en nihayetinde onlardaki orijinal sınırlılıktır.³⁴⁵

Leibniz'e göre bu noktada özgürlük meselesi ortaya çıkmaktadır. Daha önceki yazılarında önceden kurulmuş ahenkten bahsederken de gördüğümüz gibi Leibniz, bunun bireysel seçim özgürlüğüne engel teşkil etmediğini söylemişti. Şimdi de Leibniz hem her şeyin mecburen içinde olduğu bir akıttan, hem de bu akıttaki ahlaki bir özne olan insanın hangi hazlara yöneldiğinden bahsetmektedir. Leibniz bu meseleyi, mümkün dünyaların sonsuzluğu üzerinden açıklamayı tercih eder. Onun bahsettiği önceden kurulmuş ahenk, yaratılmışların tüm olası özgür seçimleri de dâhil, tüm ihtimaller arasında kurulmuş bir ahenktir.³⁴⁶ Akla sahip varlıklar, Tanrı'nın buyruklarından bağımsız, özgür seçimlerde bulunabilirler fakat yine de onlar Tanrı tarafından önceden bilinirler çünkü Tanrı tüm ihtimalleri, onları henüz var etmeden evvel, ihtimaller âleminde görmüş ve aralarında bir ahenk oluşturmuştur.³⁴⁷ Bu görüşe göre özgür eylem mümkün olur fakat her özgür tercih, evrendeki ahengin içerisinde gerçekleşmektedir. Tabi ki her olasılık önceden öngörülüp birbirine bağlandığı için önceden kurulmuş ahengin bozulması mümkün değildir.

Önceden kurulmuş ahenk özgürlüğe aykırı olmadığı gibi, Leibniz'e göre bu, Tanrı'nın evrene müdahalesini veya mucizeleri de dışlamaz. Tanrı evrendeki tüm olası olayları önceden görüp aralarında bir ahenk var ettiği için, evreni yarattıktan sonra onda bir değişiklik yapmasını Leibniz, Tanrı'nın "kendi bilgeliğini küçültmesi" olarak tanımlar. Buna karşın; mucizeler, dualar, adaklar ve tüm iyi ve kötü eylemler de dâhil tüm olayların gerçekleşmesini, Tanrı henüz bu evreni seçerken emretmiştir.³⁴⁸ Bu bağlantılar, tüm ihtimaller bilinerek yapıldığından özgür seçimlerde bir zorlama yoktur

³⁴⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 32.

³⁴⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 33.

³⁴⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 42.

³⁴⁷ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 43.

³⁴⁸ Leibniz, G. W., *Theodicee*, 53-54.

fakat Tanrı'nın onları ve olası sonuçlarını bilmesi bakımından kesinlik söz konusudur. Eğer ki bir sonuç ortaya çıkacaksa bu, orantılı bir sebepten dolayı olacaktır.³⁴⁹ Tüm özgür tercihlerin onlarla uyumlu bir başka olasılığı doğurduğu bu âlemde insan belki bir karanlık içerisinde fakat Tanrı'nın tüm ihtimallerle ilgili bilgisi kesindir. İyiye veya kötüye yönelmek ve doğru tercihlerle kurtuluşa ermek de insanın özgür seçimleriyle mümkündür.

*Tanrı, bir günahkârın ne zaman artık onun için hiçbir şey yapılamayacak ölçüde katılaştığını bilir. Bu katılaştırmanın nedeni onun yaptıklarının cezalarını çekmesinin olanaksızlığı ya da belli bir süreden sonra yeterli kayra gereksinimini geri çevirmenin zorunlu olması değildir, kayra bunu hiçbir zaman geri çevirmez. Bunun nedeni, onun kurtuluş yoluna artık yaklaşamayacağı bir zamanın olmasıdır. Gelin görün ki bizim bu süreyi saptamak için kesin imler yok. Bir adamı büsbütün bırakılmış saymaya da hakkımız yok. Her zaman umuda yer bırakmak daha iyi olur.*³⁵⁰

Leibniz özgür eylemi kabul ederek, ölümden sonraki ödül ve ceza düşüncesini korumak istemektedir. Hobbes gibi bazı düşünürlerin, Tanrı'nın cezalandırmasını ilahi inayetle bağdaştıramamaları da Leibniz'e göre yersizdir. Bu cezanın, artık kişinin düzeltilmesine yaramayacağını Leibniz de kabul eder fakat o ceza, hem kötülükten zarar görmüş olanları hoşnut edecektir hem de bilge kişileri. Yasa Koyucu olan Tanrı bu cezayla gözdağı vermektedir ve hiçbir eyleme kayıtsız kalmayacağını da böylece ilan etmektedir.³⁵¹ Leibniz, bunun da önceden kurulmuş ahenkle ilgili olduğunu düşünür. Ona göre var oluşun, iyiliğin neticede hep iyilik doğuracağı bir ödüllendirme düzeni, kötülüğün de hep ceza getirecek bir ahenk ile bağlandığı söylenebilir.³⁵²

Leibniz'e göre fiziksel ve ahlaki kötülüklere Tanrı; izin vermesiyle, adaletiyle ve iyiye yöneltmesiyle, insan ise özgür iradesi ve eylemesiyle katılır. Bunu söylerken Leibniz, akıl ile bağdaştırılması en güç noktanın Tanrı'nın ahlaki kötülükte de payı

³⁴⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 55.

³⁵⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 57.

³⁵¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 73.

³⁵² Leibniz, G. W., *Theodicee*, 74.

olmasına rağmen günahın kaynağının Tanrı olmadığını göstermek olduğu fikrindedir.³⁵³ Bayle'nin itirazlarının aksine Leibniz'e göre cevap sadece kutsal metinlerde değil, akıldadır. Tanrı'nın ilk iradesi mümkün olan tüm iyileri yaratmıştır ve bu ilk irade koşulsuz değil, yaratılanlara bitişiktir. Bazı insanlar iyiye diğer insanlardan daha yatkın olsa bile, Tanrı daha az yetkin olanların da uygun oldukları ölçüde Tanrı'nın lütfunu almalarını ister.³⁵⁴ Tanrı'ya hamd edilmesi Tanrı'ya hiçbir fayda sağlamamaktadır fakat Tanrı'ya hamd edenler bundan faydalanırlar ve böylece Tanrı'nın onlar için arzuladığı iyiliklere kavuşurlar. Tanrı'nın sonsuz ve mükemmel sıfatları, nesnelere orantılı şekilde uygulanmaktadır ve Leibniz bu ilahi sürecin henüz tamamlanmadığını veya tamamını göremediğimiz için anlayamadığımızı düşünür.³⁵⁵ Zaten Leibniz'e göre Tanrı'nın tek amacı yaratılmışların, özelde insanın, mutluluğu da olamaz. Tüm tabiata verilmiş olan düzen bundan daha üstündür ve Tanrı bazı ahlaki kötülükleri ortadan kaldırmak adına tabiatın düzenini değiştirmeyecektir. Tanrı'ya göre hiçbir yaratılmış da mutlak bir değer ifade etmez, örneğin Tanrı tek bir insan için tüm bir hayvan türünü de ortadan kaldırmayacaktır.³⁵⁶ Yine örneğin, insana akıl verilmesi de insanın bedbahtlığının sebeplerinden birisidir fakat kötülüklerle kıyaslandığında bu akıl, daha büyük bir iyidir. Tanrı inayetiyle buradaki iyiyi ortaya çıkarmaya yönlendirir fakat akla sahip olan insan özgürdür de. Buradan bir kötülüğün çıkması, o kötülüğün daha büyük bir iyiye bitişik bir yetkinlikten ortaya çıktığı gerçeğini değiştirmez ve yine de, biz bilemesek de, insana aklın verilmesi durumu evrenin mükemmelliğine daha uygun düşüyor da olabilir. Bazıları bu nimeti kötü kullanacaklar diye Tanrı'nın planlarını değiştirmesi gerekmez.³⁵⁷ Tanrı'nın sadece ruhları yarattığı bir evrende, zamanın ve mekânın düzenini yaratması gereksiz olurdu ve muhtemelen de tüm kötülükler ortadan kalkmış olurdu. Fakat Tanrı bu evreni seçmiştir ve zaman ve mekân düzeninin var olması için maddeyi, hareketi ve bunların kanunlarını da var etmiştir. Akıllı varlıkların olmamasını istemeyi Leibniz, beraberinde tüm bu sistemin de varlığını ortadan kaldırmak olarak düşünmektedir. Bu akıllı varlıklara özgürlük verilmiş olması da sadece günah işleme özgürlüğü olarak da

³⁵³ Leibniz, G. W., *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, İngilizceye çev. E. M. Huggard, BiblioBazaar, Londra, 2007, s. 185, madde 107-108.

³⁵⁴ Leibniz, G. W., *Theodicy*, 115.

³⁵⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 116-117.

³⁵⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 118.

³⁵⁷ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 119.

görülmemelidir. Özgürlük, kötülük olarak kabul edilemez çünkü Tanrı'nın kendisi de özgürdür.³⁵⁸

Leibniz'in ilkelerden sonuca gittiğini akılda tutmak gerekir. O, tek tek her bir tekile ve olaya bakarak kâinatın mümkün olan en mükemmel varoluş olduğunu söylemez. Sonsuz ihtimalleri, onları henüz var etmeden önce gören ve bilen Tanrı'nın, diğer ihtimalleri değil de bu mümkün evreni tercih etmiş olmasının, bu evrenin mümkün evrenlerin en iyi olmasından başka bir yeter sebebe dayanamayacağını söyler. Bunun altında yatan ilke de Tanrı'nın iyilik, güç ve bilgide sonsuz mükemmelliğe sahip olmasıdır. Bu düşünceye göre Tanrı tekileri değil, bütünün ahengini tercih etmiş ve yaratmıştır. Eğer ki Tanrı evreni değil, tekil olarak bir insanı yaratmayı tercih etmiş olsaydı pek tabi ki o insanı hiçbir kötülük ve günah ile karşılaşmayacak şekilde yaratabilirdi. Mevcut evrende kötülük ve günahın var olduğu da yadsınamayacağına göre, öyleyse bunlar, evrenin genel ahengine hizmet ediyor olmalıdırlar.³⁵⁹ Leibniz'in sözleriyle ifade edersek: "Parçada düzensizlik olarak görünen şey, bütünde düzenlilik olabilir."³⁶⁰ Tanrı'nın iradesi sadece iyiyi tercih eder fakat akı, tüm ihtimalleri kuşatmaktadır. İlahi akıl ve iradenin birleşimi, tüm ihtimallerin kombinasyonu ile ortaya çıkacak en üstün bütünü meydana getirmiştir.³⁶¹ Leibniz, sadece iyi tekilerin tercih edildiği bir mümkün evrenin en iyi mümkün evren olmadığını düşünür. Mevcut evrenin bütünündeki ahenk, sadece iyilerin var olduğu bir başka mümkün evrenden daha üstündür.³⁶² Bir miktar kötülüğün mümkün olan en iyi evren düzenine nasıl katkı sağladığını açıklamak ise Leibniz'e göre, tüm var olan olguların eksiksiz bir açıklamasını gerektirmektedir ki bu da insan için imkânsızdır.³⁶³

Leibniz, Bayle'nin *Sözlük*'ünde kötülük problemine değinilen Maniheiztler ve Pavlusçular maddelerini de *Teodise*'de büyük oranda alıntılarla Bayle'ye çeşitli itirazlar getirir. Örneğin Bayle, iki ilk ilkeye karşı tek bir ilkeyi savunurken tüm gökler ve evrenin tek bir ilkeyi gösterdiğini söylerken insanı bunun dışında tutmuştur. Leibniz'e

³⁵⁸ Leibniz, G. W., *Theodicy*, 120.

³⁵⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 124.

³⁶⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 128.

³⁶¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 130.

³⁶² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 131.

³⁶³ Leibniz, G. W., *Theodicy*, 145.

göreyse aynı uyumun yasaları kâinatı yönettiği gibi, insanoğlunu da yönetmektedir.³⁶⁴ Yani biz tam olarak nasıl olduğunu kavrayamasak da, evrendeki ahenge tüm yönleriyle insan da dâhildir. Leibniz, insan âleminde düzensizlikler olarak görülen şeyin başlıca sebebinin insana akıl verilmiş olmasını görür. Böylece insana ilahiliğin bir imgesi verilmiştir ve evrenin ufak bir köşesinde insan kendi başına bırakılmıştır. Özgür irade de bahsedilen bu insan türünü Leibniz, Tanrı'nın gözetiminde olan bir nevi küçük tanrıçıklar olarak niteler. Kendi mikrokozmosunda insan, genellikle doğayı taklit ederek, kimi zaman harikalar yaratır. Kimi zaman da arzularına kapılarak büyük hatalar da yapan insan, Tanrı tarafından kendi tercihlerine bırakılmıştır. Tanrı bu hataları dahi, daha geniş ölçekteki ahengin bir parçası yapacaktır.³⁶⁵

Bayle'nin, sadece kötülük ve mutsuzluk olsaydı iki ilk ilke anlayışını öne sürmenin bir gerekçesi olmayacağını söylemesi ise Leibniz'e, Bayle'nin iki ilkeyi kabul etme eğilimi olduğunu düşündürmüştür ve açıkçası şaşırtmıştır da. Leibniz'e göreyse gerçekte zaten Tanrı'nın zihni ve Tanrı'nın iradesi olmak üzere iki ilke vardır fakat ikisi de Tanrı'dadır. O'nun idraki, kendisi kötü olmadan, kötülüğü anlamaktadır ve kötülüğe izin verilmesinin sebebi de burada yatmaktadır.³⁶⁶ Tanrı'nın ideasındaki haliyle insan, kendi kötülüğünün kaynağı bir varlıktır ve Tanrı, onun bu haliyle var olmasına hükmetmiştir.³⁶⁷ “Cehalet, hata ve kötülük bizde ve hayvanlarda doğal olarak birbiri ardına gelirler” diyen Leibniz'e göre bunun ortadan kaldırılması Tanrı'nın devamlı olarak mucizelerle müdahalesini gerektirir. Bu durumda insan dediğimiz tür, şu andaki bildiğimiz haliyle var olmayacaktır. “Öyleyse bu türler evrende olmamalı mıydılar?”³⁶⁸

Leibniz, Bayle'nin bazı Hristiyanların şeytanı günahın yaratıcısı olarak gördüklerini söylemesini de nakleder ve eleştirir. O, şeytana bir güç ve otorite atfedilmesinin Şeytan'ın Tanrı ile kıyaslanmasına yol açacağını düşündüğünden bu görüşü reddeder. Şeytan'ın da bir günahkâr olduğu doğrudur fakat günahın kaynağı daha da derinde, yaratılmışların orijinal kusurluluklarında yatmaktadır.³⁶⁹ Günah ve kötülüğü

³⁶⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 146.

³⁶⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 147.

³⁶⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 149.

³⁶⁷ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 151.

³⁶⁸ Leibniz, G. W., *Theodicy*, 155.

³⁶⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 156.

bir yasayı çiğnemek olarak tanımlayan bir başka Hristiyan düşünce ekolüne göreyse, Tanrı hiçbir kanuna bağlı olmadığı için, O'nun yaptığı hiçbir şeyin kötülük olma ihtimali dahi yoktur.³⁷⁰ Bu düşünce Leibniz'i, Tanrı'nın özgürlüğü hakkındaki uzun bir tartışmaya yönlendirir. *Teodise*'nin genelinde yaptığı gibi bu konuda da, pek çok farklı Hristiyan düşünce ekollerinin görüşlerini ve bu görüşlere gelen çeşitli eleştirileri belirtir. Leibniz'in görüşüne göreyse Tanrı'yı bağlayan yasalar yine Tanrı'nın kendi doğası ve zihnidir ve O'nun bilgeliliğinin ve inayetinin nihai dayanağı da bunlardır. Bunun neticesinde de Tanrı, mükemmel olmaya ve mutlu olmaya mecburdur.³⁷¹ Leibniz, Tanrı'nın daha iyisini yapabilecekken yapmadığı iddiasını, XIII. Yüzyılda yaşamış ve "Eğer Tanrı dünyayı yaratırken bana danışsaydı birkaç güzel tavsiyem olurdu" dediği nakledilen İspanya kralı Alfonso'ya dayandırır. Leibniz, o dönemde kabul gören Batlamyusçu evren modelinin pek hoşnutluk vermemiş olabileceğini söyler. Eğer Kral Alfonso, Kopernik'in sistemini ve Kepler'in keşiflerini de öğrenseydi, evrenin gerçek düzenini hayranlık verici bulmaktan başka bir şey yapamazdı.³⁷² Leibniz'in özellikle Kopernikçi sisteme atıf yapması ilgi çekicidir çünkü Leibniz'den sonraki aydınlanmacı felsefede Kopernikçi yöntem, olgulardan bilgiye gitmenin timsali olarak kabul edilecektir. Leibniz ise akıl ilkelerinden bilgiye gitme niyetinde olan bir rasyonalisttir. Kopernikçi evren modelini kabul etmesi, Leibniz'in çok yönlülüğünü göstermektedir. Her ne kadar *Teodise* eserinde Hristiyan ilahiyatındaki meseleleri akıl ilkeleriyle çözme gayretinde olsa da, nihayetinde Leibniz'in teodisesi, onun töze dair görüşlerine dayanmaktadır. Bugün bilim insanlarını hala meşgul eden maddenin yapı taşını arayış, Leibniz'i aslında olgu ve aklın kesiştiği bir felsefeye yönlendirmiştir. Bunu ve bu düşüncenin Leibniz'in teodisesine bağlanışını onun son eserlerinden olan *Monadoloji*'de de görürüz.

2.1.5. *Monadoloji* ve Mümkünlerin En İyisi

Leibniz, kendi döneminde güçlü bir kabul gören maddi atomculuk fikrini benimsememiştir. Daha önce değindiğimiz, 1695'te yayınladığı *Yeni Sistem*'de dahi Leibniz, maddi ve uzamsal olanın mutlaka bölünebilir olması gerektiği düşüncesini ifade eder. Bu, Leibniz'in savunduğu akıl ilkelerinden birisidir. Öyleyse, bazı düşünürlerin bahsettiği maddi atom da bölünebilir olmalıdır. Peki, madde artık daha fazla bölünemez

³⁷⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 178.

³⁷¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 191.

³⁷² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 193.

olduğu son temeline kadar bölündüğünde maddeye ne olacaktır veya geriye ne kalacaktır? Leibniz eşyanın temel ögesi olarak tanımladığı ve monad adını verdiği bu tözleri 1714'te yazdığı *Monadoloji*'de tarif eder.³⁷³ Hiçbir parçaya sahip olmayan, uzamsal veya maddi de olmayan bu monadların dolayısıyla “dağılma tehlikesi de yoktur ve basit cevherin doğal yollarla ortadan kalkması da düşünülemez.”³⁷⁴ Bu tür cevherler, “yani monadlar ancak yaratılış yoluyla meydana gelebilirler ve ancak yok oluşla son” bulurlar.³⁷⁵ Bileşik madde parçalardan oluştuğu için parçalar arasında değişim ve hareket mümkündür. Fakat monad kesin olarak basit olduğundan, onun “içerisinde yer değiştirecek bir şey [...veya] uyandırılacak, yönlendirilecek, arttırılacak veya azaltılacak” bir hareket de yoktur. Leibniz'in ünlü deyişiyle: “Monadların bir şeyin içeri girmesine ya da dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri yoktur.”³⁷⁶ Monadların hiçbir dış güç tarafından etkilenme ihtimallerinin olmaması, Leibniz'in önceden kurulmuş ahenk teorisinin temelinde yatan asıl düşüncedir. Eğer monadlar basit tözler oldukları için birbirlerine etki edemiyorlarsa, tecrübelerimizin bize gösterdiği doğadaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğinin açıklanması gerekmektedir.

Öncelikle bu monadlar niteliksiz veya değişmez değildirler.³⁷⁷ Aksine, her bir monad bir diğerinden farklıdır.³⁷⁸ Leibniz'in bu sonuca varmasının sebebi, monadlardan meydana gelen bileşikler âlemine baktığımızda hiçbir şeyin tıpatıp aynı olmadıklarını görmemizdir. Pek tabi ki her yaratılmış varlık gibi monadlar da değişime tabidirler.³⁷⁹ Öyleyse, bir dış etken tarafından etkilenmesi mümkün olmayan monadlardaki bu değişimin “bir iç ilkeden” kaynaklanması gerekmektedir.³⁸⁰ Evrendeki çokluk içerisindeki hareket ve değişimlerin birbirleriyle ilişkili ve uyumlu göründükleri de hesaba katıldığında monaddaki iç ilkenin “bir münasebetler ve etkilenmeler çokluğu” da

³⁷³ Leibniz, G. W., *Monadoloji*, Türkçeye Çeviren: Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 9, 1-3. Maddeler. (Bundan sonraki atıflar madde numarasıyla yapılacaktır.)

³⁷⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 4.

³⁷⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 6.

³⁷⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 7.

³⁷⁷ Leibniz, G. W., *Monadoloji*, 8.

³⁷⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 9.

³⁷⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 10.

³⁸⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 11.

içermesi gerekir.³⁸¹ Bu çokluğu basit tözün içerisinde temsil eden şeye Leibniz algı der, fakat bunun bilince ulaşan bir tam algıdan farklı olduğunu da belirtir.³⁸² Leibniz’e göre algı, bileşiklere ait bir şey olamaz. Ne kadar iyi tasarlanmış ve inşa edilmiş olsa da bir makinenin içerisinde, algıyı açıklayacak bir şey bulamayız. Algı, basit tözlerdedir ve hatta tözlerde “algı ve algıdaki değişimlerden” başka “bir içsel faaliyet” de yoktur.³⁸³ Leibniz, tüm tözlere genel bir ad olarak monad adını verirken, “belleğin eşlik ettiği daha seçik algılara sahip” monadların ise ruhlar olduklarını söyler³⁸⁴ ve hayvanlar bu türden monadlara, yani ruhlara sahiptirler. Leibniz’in bu konuda hala Bayle’nin *Sözlük*’ünde bahsettiği, yemek yerken bir anda kendisine sopa gösterilen köpeğin duygu değişimlerini örnek göstermesi kayda değerdir. Hayvanlardaki bu tür duygu değişimlerinin sebebi, onların belleğe sahip olmalarıdır.³⁸⁵ Bellek, insanlarda ve hayvanlarda ortaktır fakat Leibniz’e göre bizi hayvanlardan ayıran şey “zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerin” bilgisidir ve biz böylece akla ve bilimlere ulaşırız. Kendimizi ve Tanrı’yı tanıyabilmemiz de bunun sayesinde.³⁸⁶

Leibniz’e göre aklımız iki temel ilkeye dayanmaktadır. Bunlar; çelişmezlik ilkesi ve yeter sebep ilkeleridir.³⁸⁷ Akli hakikatler zorunludurlar ve çelişmezlik ilkesi ile anlaşılabilirler. Olgusal hakikatler ise mümkündürler ve olduklarından başka türlü olmaları muhtemeldir.³⁸⁸ Bu tür hakikatlerin de neden var oldukları, neden başka türlü değil de bu halleriyle var olduklarının bir gerekçesi, yani yeter sebebi bulunmalıdır. Bu yeter sebebin yine mümkünler âlemindeki bir şeyde aranması problemlidir çünkü verilen cevap nihayetinde yine bir mümkün varlık olacağı için, neticede onun da bir yeter sebebi aranacaktır.

³⁸¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 13.

³⁸² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 14.

³⁸³ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 17.

³⁸⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 19.

³⁸⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 26-27.

³⁸⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 29.

³⁸⁷ Leibniz, G. W., *Monadoloji*, 31-32.

³⁸⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 33.

*Öyleyse yeterli zemin veya nihai zemin muhtemellerden oluşan bu detay silsilesinin veya dizilerinin –bu detay ne kadar sonsuz olursa olsun– dışında yer almalıdır.*³⁸⁹

Leibniz böylece yeter sebep ilkesini Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanır. Hatta Leibniz bunun a posteriori bir delil olduğunu öne sürer çünkü muhtemel varlıkların hâlihazırda mevcut olmalarından yola çıkılmıştır. Bunların yeter sebebi ise ancak “varoluş zeminini kendinde barındıran zorunlu varlıkta bulunabilir.”³⁹⁰ Mümkünler âleminin dayanağı olan bu zorunlu töz, Tanrı'dır.³⁹¹ Tanrı, var olan bütün mümkün tözleri birbirine bağlamıştır. O'ndan bağımsız hiçbir şey yoktur. Tanrı evrensel ve zorunlu olduğu için de hiçbir şekilde sınırlanmış değildir ve dolayısıyla da “Tanrı'da mükemmeliyet mutlakten sonsuzdur.”³⁹² Yaratılmışların Tanrı'dan temel farkları, onların sınırsız olmamalarıdır. Onlardaki mükemmellikler Tanrı'nın nüfuzundan gelirken kusurları ise kendi sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır.³⁹³ *Teodise*'de de önem arz eden Tanrı'nın idraki ve Tanrı'nın iradesi arasındaki fark, *Monadoloji*'de de vurgulanır. En aşağısından en üstüne kadar, var olabilecek tüm monadların bilgisi Tanrı'nın idrakinde ezelden beridir mevcuttur. Tanrı'nın müdrikesinde birer iç nesne olarak varoluşları zorunludur ve bu varoluş Tanrı'nın iradesine dayanmaz; Tanrı âlim-i mutlak olduğu için her bir şeyi bilmek zorundadır. Tanrı'nın iradesi ise bu mümkünleri bilfiil gerçekliğe dönüştürme, yani yoktan yaratma noktasında söz konusu olur. Tanrı'nın iradesi, mümkünlerin en iyi ahengini tercih eder ve yaratır. Tanrı'nın sıfatları mükemmel ve eksiksizdir fakat yaratılmışlarda sınırlılık esastır.³⁹⁴ Leibniz'in yaratılış öğretisine göre, Tanrı'nın zorunlu olarak bildiği tüm monadlar arasında var olabilecek en yüksek ahengin lehine bir irade kullandığını söyleyebiliriz. Çokluk değil de, sadece tek bir mümkün varlık yaratılması tercih edilmiş olsaydı zaten kötülüğün var olması da söz konusu olmayacaktı. Fakat Tanrı, ezelden beridir bildiği tüm mümkün monadlar arasında en üstün ahengi, yüce bilgeliğiyle seçerek yaratmıştır. Tanrı, çokluğu tercih ettikten sonra artık tekilerin iyilikleri/kötülükleri değil, birbirleriyle orantılılıkları mevzu bahis olur. İyi ve kötü ise

³⁸⁹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 37.

³⁹⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 45.

³⁹¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 38.

³⁹² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 41.

³⁹³ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 42.

³⁹⁴ Leibniz, G. W., *Monadoloji*, 46-48.

artık var edilmiş olanın ahenginde aranmalıdır. Leibniz'e göre işte bu evrenin ahengi, mümkünlerin en iyisidir. Bunun mahiyetini ve detaylarını tam olarak bilemesek bile öyle olmalıdır, aksi takdirde Tanrı'nın bir başka mümkün evreni değil de bunu tercih etmiş olmasının yeter sebebini gösteremeyiz.

Tanrı'nın bu mümkün evreni diğer tüm mümkünlere karşı tercih etmesinin sebebi, onun bütünündeki ahenktir.³⁹⁵ Bu ahenk de, evreni teşkil eden monadlar arasında yaratılıştan itibaren var olduğuna göre her bir monadda evrenin ahengine dair bilgiler veya Leibniz'in terimiyle algılar bulunmalıdır. Bu açıdan bakıldığında her biri birbirinden farklı olmakla birlikte, her bir monad, parçası olduğu evrenin bir aynasıdır. Bütün, ayrıca tüm tekil monadlarda da temsil edilmektedir ve bunun anlamı, var olan monad sayısı kadar evrenin ya da evrene bakış açısının var olduğudur.³⁹⁶ Leibniz'de hayranlık uyandıran ve onu, mevcut evrenin mümkünlerin en iyisi olduğu düşüncesine götüren faktörlerden birisi de bu akıl almaz çokluğun tek bir ahenkte birleşmesidir.³⁹⁷ Tanrı hiçbir monadı, evrenin sadece bir kısmını temsil edecek şekilde sınırlamamıştır. Hepsi tüm evreni temsil ederler fakat bu temsil sadece bulanık olabilir. Algı ve tam algı arasındaki ayrımla Leibniz bunu vurgulamak istemiştir. Eğer ki bir monadın tüm evrene dair algısı bulanık değil de, seçik bir tam algı olsaydı, o monadın da bir ilah olması gerekirdi.³⁹⁸

Monadlar hiyerarşisinin en altında yer alan monadlar cisimleri oluşturmaktadır. Canlılarda ise belleğe sahip monadlar, yani ruh bulunur. Hayvanların bedenlerinde bu ruh diğer monadlara baskın gelmektedir.³⁹⁹ Ruhun içerisinde bulunduğu bu cisimsel monadlar nehri ise sürekli bir akış halindedir. Bedene sürekli olarak yeni cisimler girer ve çıkar.⁴⁰⁰ Cisimden mutlak olarak ayrı olan tek töz ise Tanrı'dır.⁴⁰¹ Bunun anlamı da, ruhun tüm cismi kaybettiği veya yok olduğu bir ölüm yoktur, "ölüm dediğimiz şey ise bir kuşatılma ve küçülmedir."⁴⁰² Ruhlar sanki hiç cisim yokmuş gibi fiilde bulunurken, cisimler de sanki ruh yokmuş gibi kendi fiillerinde bulunurlar fakat en nihayetinde hepsi

³⁹⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 54.

³⁹⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 56-57.

³⁹⁷ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 58.

³⁹⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 60.

³⁹⁹ Leibniz, G. W., *Monadoloji*, 70.

⁴⁰⁰ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 71.

⁴⁰¹ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 72.

⁴⁰² Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 73.

aynı evrenin ahengiyle yaratıldıkları için birbirlerine nüfuz ediyorlarmış gibi görünmektedir.⁴⁰³ İnsan ise hem cisimlerden hem de ruhlardan üstte bir monadsal yetiye, yani zihne sahiptir. Sadece cisimler âlemiyle münasebetine bakıldığında Leibniz’e göre Tanrı bir mimar gibidir ve zihinler, Tanrı’nın bu inşa eden, mimari gücünü cisimler âlemi üzerinde taklit edebilirler.⁴⁰⁴ Tanrı’nın zihinlerle olan ilişkisi ise bir yapının mimarıyla olan ilişkisi gibi değil, bir hükümdarın tebaası ile olan ilişkisi gibidir. Tüm monadların ahenginin mümkünlerin en iyi evrenini meydana getirmesi gibi, tüm zihinlerin Tanrı ile olan ilişkisi de “en mükemmel devleti” oluşturmaktadır.⁴⁰⁵

*Bu Tanrı Devleti, [...] doğal dünya içinde bir ahlâk dünyasıdır ve Tanrı’nın eserleri arasında en yüce ve ulvi olanıdır: Tanrı’nın ihtişamı tam anlamıyla bu devlette teşekkül eder, zira zihinler onun büyüklüğünü ve iyiliğini tanımasaydılar bu ihtişam da olmayacaktı. Tanrı’nın iyiliği de tam anlamıyla yine bu devlet münasebetiyledir; ama bilgeliği ve kudreti her yerde kendisini gösterir.*⁴⁰⁶

Bu teodisenin yumuşak karnı gibi görünen noktaysa Leibniz’in cisimler âlemiyle zihinler âleminin ahengini açıklarken verdiği örnektir. Leibniz, “[ö]rneğin yerküre, kimileri ödüllendirilip kimileri cezalandırılsın diye, zihinlere hükmeden Tanrı dilediğinde doğal yollarla bozulup yeniden yapılacaktır”⁴⁰⁷ derken açıkça, doğal afetlerin bir ceza mekanizması olduğunu ifade eder. Tabi ki o bunu söylerken, bu satırların yazılmasından yaklaşık 40 yıl sonra, Avrupa’daki kötülük problemi tartışmalarını, bu sefer ateist düşüncenin bakış açısıyla, tekrar alevlendirecek bir depremin meydana geleceğini bilemezdi. Bu önermenin devamındakilere de baktığımızda Leibniz’in, ahiretteki ödül ve cezanın da doğanın ahenginin bir parçası olduğunu söylemek istediği yorumu yapılabilirse de⁴⁰⁸ tartışmanın harareti içerisinde bu ve Leibniz teodisesinin daha birçok noktası görmezden gelinecektir.

⁴⁰³ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 81.

⁴⁰⁴ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 83-84.

⁴⁰⁵ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 85.

⁴⁰⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 86.

⁴⁰⁷ Leibniz, G. W., *Monadoloji*, 88.

⁴⁰⁸ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, 89-90.

2.1.6. Lizbon Depremi ve Leibniz'in Teodisesine Eleştiriler

1755 yılının 1 Kasım Pazar günü sabahında o güne kadar Avrupa tarihinde kaydedilmiş en büyük deprem, Portekiz'in Lizbon kentinde meydana gelir. Deprem olduğu gün aynı zamanda dini bir tatil günü olan Azizler Günü'dür ve kiliseler dua etmeye gelen cemaatle doludur. Deprem hemen ardından, yüksekliği 12 metreyi bulan dalgalar yıkımı devam ettirir. Şehrin muhtelif yerlerinde çıkan yangınlar da felaketin şiddetine eklenmiştir. 70 bin kişi hayatını kaybeder. Kiliseler cemaatin üzerine yıkılırken, şehrin dışındaki tepelere kurulmuş genelevler ise ayakta kalmıştır. Dindarların öldüğü, günahkârların ise hayatta kaldığı bu felaket, Avrupa'daki ilahiyat ve felsefe çevrelerinde ciddi bir tartışmayı başlatır.⁴⁰⁹

Tartışmayı özellikle Leibnizci teodise bağlamında ele alan kişi Voltaire olur. 1694-1778 yılları arasında yaşayan Voltaire, Leibniz öldüğünde henüz 22 yaşındadır. Newton ve Locke gibi İngiliz düşünürlere hayranlık duyan Voltaire,⁴¹⁰ kötülük problemi hususundaysa başlangıçta, şaşırtıcı bir şekilde, Leibnizci düşünceden etkilenmiştir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Voltaire bir ateist değil, deisttir. Tanrı'nın varlığı hususunda nedenselliğe dayanan delili sonuna kadar savunmuştur. Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisi konusundaysa erken döneminde Leibnizci düşüncelere sahiptir. Kötülük probleminden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını reddeden bir ateiste "Sana göre kötü olan, sistemin geneline nispetle iyidir. [...] Kurtlar kuzuları yiyor ve örümcekler sinekleri yakalıyor diye Tanrı'nın varlığını mı reddedeceğiz?" şeklinde cevap verdiğini Copleston aktarır.⁴¹¹ Fakat Lizbon depremiyle birlikte Voltaire'deki bu iyimserlik yerini, Tanrı'nın yaratmasını, O'nun özgür iradesine değil, bir tür zorunluluğa bağlayan bir görüşe bırakır. Voltaire yine de Tanrı'nın evreni yarattığını kabul eder fakat bu yaratma Tanrı'nın özgür iradesiyle yaptığı bir seçim ile değil, Tanrı'yı da bağlayan yasaların zorunluluğu ile olmuştur. Tanrı özgür bir şekilde yaratmadığı için de kötülükten sorumlu tutulması mümkün değildir.⁴¹²

⁴⁰⁹ Schönfeld, Martin and Thompson, Michael, "Kant's Philosophical Development", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

⁴¹⁰ Copleston, F., *A History of Philosophy*, 6. Cilt, *Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*, Image Books, A.B.D., 1994, s. 18.

⁴¹¹ Copleston, F., *A History of Philosophy*, 6. Cilt., s. 20.

⁴¹² Copleston, F., *a.g.e.*, s. 21.

Voltaire, özelde Lizbon depremini, genelde ise evrenin işleyişini Tanrı'nın iradesine değil, doğanın zorunlu yasalarına bağlayan fikirlerini öncelikle *Lizbon Felaketi Üzerine Bir Şiir*'de açıklar. Bu şiirin henüz ilk satırlarında Voltaire tepkisini belirtir.

*Gelin bakalım ey 'Her şey iyidir' diye bağırان filozoflar!
Ve bu dünyanın yıkıntıları üzerinde bir düşünüp taşının.*⁴¹³

Depremde hayatını kaybeden henüz ana kucağındaki çocukları ve yıkıntılar altındaki ölü bedenleri şiirsel ifadelerle tasvir eden Voltaire'e göre sorulması gereken soru, tüm bunların Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşip gerçekleşmediğidir.

*'Her şey iyidir' diyorsunuz 've her şey gerekli'
Daha mı kötü olurdu sizce bu evren
Olmasaydı o cehennemi andıran girdap Portekiz'de?
Çok mu eminsiniz o yüce ve ebedi muharrikin
O her şeyi bilen ve kendi için yaratanın
Bizi bu kasvetli diyara koyamayacağına
Fokurdayan volkanlar olmadan ayağımızın altında?
Koyacak mısınız bu sınırı o mutlak güce?
Yasaklayacak mısınız merhametini kullanmasını?
O yüce sanatkârın yöntemleri
Değil midir sonsuz ki şekillendirsın eserlerini?
Rabbi gücendirmek istemem fakat dilerdim
Ki keşke bu ateş ve sülfür girdabı dökse
Habis selini ıssız çöllere*⁴¹⁴

Voltaire, kötülük olarak görülen şeyin sistemin bütününde aslında bir iyilik olduğu görüşünü, kurdun kuzuyu yemesinin kuzuya göre kötülük kurda göreyse iyilik olduğu şeklinde yorumladığını görmüştük. Lizbon depreminden sonra da bu tezi benzer şekilde anladığını görüyoruz fakat bu sefer Voltaire bunu savunmaz, aksine yerer. Yıkılan Lizbon şehrinin sakinlerine “dünyanın iyiliği için sizin evleriniz feda edildi” demek onları teselli etmeyecektir. Portekiz'deki bu yıkımdan sonra kuzeydeki ülkelerin artık güç

⁴¹³ Voltaire, F., *Poem on the Lisbon Disaster, Toleration and Other Essays* içinde, İngilizceye Çeviren: Joseph McCabe, The Knickerbocker Press, New York, 1912, s. 255.

⁴¹⁴ Voltaire, F., *Poem on the Lisbon Disaster*, s. 256.

kazandığını söylemek de kalpleri yatıştırmaz. Ona göre artık asıl mesele Tanrı'nın özgür olup olmadığı sorusudur.⁴¹⁵ Tanrı'nın ellerindeki bir çömlek olan insan yere düşmüş ve bin parçaya bölünmüştür.

'Bu felaket' diyorsunuz 'diğerlerinin iyiliğine'
Evet; doğacak benim çürüyen bedenimden
Bin tane kurtçuk, ölüm acımı dindirdiğinde
*Ne büyük teselli şu dertli halimde!*⁴¹⁶

Voltaire'in düşüncesinde Leibniz için vaz geçilmez olan, ruhun ve tüm monadın ölmezliği ve sonsuzluğu ve ölümden sonraki ödül ve ceza kavramlarının olmadığını da böylece görürüz. Kötülüğün her yerde kol gezdiğinin inkâr edilemeyeceğini söyleyen Voltaire, yine de Zerdüştlükteki Ahriman gibi bir kötülük tanrısının varlığını da asla kabul edemeyeceğini de belirtir.⁴¹⁷ Öyleyse tek ve mutlak iyi bir Tanrı'ya rağmen kötülüğün nereden geldiği sorusu hala ortadadır. Voltaire'e göre muhtemel cevaplar; Tanrı'nın insanda doğuştan gelen bir günahı cezalandırdığı ya da Tanrı'nın özgür olmayıp mecburiyetten böyle davrandığı, yani yarattığı şeyleri sadece izlemekle yetindiğidir. Bir diğer seçenek ise bu hayatın bir imtihan ve çekilen acıların da geçici olduğudur. Voltaire, bunların hiçbirinin bilinemeyeceğini ve bu dünyanın her şeyden korkmamız gereken bir yer olduğunu da söyler. Leibniz'in bahsettiği "hayal edilenlerin en iyisi" olan bu dünya, Voltaire'e göre "sonsuz bir düzensizlik ve keşmekeştir".⁴¹⁸ Voltaire, kötülük problemine Bayle'nin tutumunu ise sadece sessizlik olarak görür ve orada da bir umut bulamaz.⁴¹⁹

Voltaire'in umutsuzluğu, Lizbon depreminden 4 sene sonra yazdığı *Candide* eserinde de belirgindir. Bu eserin başkahramanı ve iyimserlikle dolu genç bir adam olan Candide'in hikâyesi, Almanya'nın Vestfalya bölgesindeki bir Baron'un muhteşem şatosunda başlar.⁴²⁰ Baron'un yanında bir de "metafiziksel-teolojik-kozmoloji" öğreten Pangloss adında bir filozof da bulunmaktadır ve Voltaire bu filozofu: "bu dünyanın mümkünlerin en iyisi olduğunu, Baron'un şatosunun tüm şatoların en muhteşemi

⁴¹⁵ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 257.

⁴¹⁶ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 258.

⁴¹⁷ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 259.

⁴¹⁸ Voltaire, F., *Poem on the Lisbon Disaster*, s. 260.

⁴¹⁹ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 261.

⁴²⁰ Voltaire, F., *Candide*, Coradella Bookshelf Editions, Columbus, Ohio, 2005, s. 1.

olduğunu, Hanımefendinin de mümkün baroneslerin en iyisi olduğunu” ispatlayabilecek birisi olarak tanıtır.⁴²¹ Pangloss’un, Leibniz’in bir çeşit parodisine denk geldiğini görmek güç değildir ve kitabın genel anlatımında da mümkünlerin en iyisi öğretisi, “burun, gözlük takmaya uygun şekillendirildiği için gözlük takarız”⁴²² örneğindeki gibi karikatürsel biçimlerde anlatılır. Hikâyenin devamında Candide, Baron’un sarayından kovulur⁴²³ ve dünyayı gezeceği ve yeryüzündeki çeşitli kötülöklere şahit olacağı yolculuğuna başlar. Savaş, katliam, tutsaklık gibi çeşitli belalara uğradıktan sonra Pangloss ve Candide’nin yolu, depremi ve yıkımı yaşayacakları Lizbon’a da düşer.⁴²⁴ Tüm bu felaketlere şahit olurlarken Pangloss, olanların başka türlü olmasının mümkün olmadığını, her şeyin mümkün olan en iyi şekilde gerçekleştiğini söylemektedir.⁴²⁵ Yolculuklarının sonunda iyimserliği iyice sarsılmış Candide ve Pangloss Türkiye’ye gelirler. Şahit oldukları tüm kötölüklerin sebebi ve amacı konusunda Türkiye’nin en iyi filozofu olarak ün salmış bir dervişe danışmaya karar verirler fakat dervişin cevabı onlara umut vermekten uzaktır ve aslında bu cevap Voltaire’in, âlemle ilgilenmeyen ve sadece izleyen Tanrı anlayışını ifade etmektedir:

*İyiliğin veya kötülüğün var olmasının ne önemi var? [...] Sultanımız, Mısır’a bir gemi gönderdiğinde, gemideki farelerin rahatlarının yerinde olup olmadığına kafa yoruyor mu?*⁴²⁶

Voltaire de dâhil bu noktaya kadar hep Tanrı’nın sıfatları ve âlemle ilişkisi bağlamında tartışılan kötölük probleminin ateist bir sav da olabileceğini gösterenin David Hume olduğu söylenebilir. Hume, kötölük problemini *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*’de ele alır. Ona göre insanın bedbahtlığı ve kederi ortadadır ve bunun böyle olduğu hususunda “bilginlerle sıradan adamlar arasında tam bir anlaşma vardır.”⁴²⁷ Neredeyse tüm insanlık yazını, o veya bu şekilde “insanın çaresizliği duygusuna” değinmektedir fakat sadece Leibniz bunu yadsımış ve “böylesine cüretli ve paradokslu bir görüşü

⁴²¹ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 2.

⁴²² Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 3.

⁴²³ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 4.

⁴²⁴ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 22.

⁴²⁵ Voltaire, F., *a.g.e.*, s. 23-24.

⁴²⁶ Voltaire, F., *Candide*, s. 169.

⁴²⁷ Hume, D., *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, *Din Üstüne* içerisinde, Türkçeye Çeviren: Mete Tunçay, 4. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 224.

savunmaya kalkışanların belki de ilki olmuştur.”⁴²⁸ Hume’a göre Leibniz’in akıl yürütme yoluyla, tüm insanlığın akli ve bilinciyle yaptığı tanıklığı yıkmayı umması beyhudedir.

*[B]u yeryüzü lanetlenmiş ve kirletilmiştir. Bütün canlı yaratıklar arasında bir savaştır sürüp gider. Gereksinim, açlık, yokluk güçlülere ve cesurları uyarır: Korku, endişe, dehşet zayıfları ve sakatları sarsalar. Yaşama ilk giriş, yeni doğmuş bebeğe ve zavallı ana babasına büyük acı verir: Yaşamın her aşamasında zayıflık, erksizlik, umutsuzluk vardır: En sonunda da ıstırap ve korkuyla biter.*⁴²⁹

Hume’un tasvir ettiği dünya baştan aşağıya kötülük ve çirkinlikle doludur. Zayıflar ve güçlüler sürekli birbirlerine saldırmaktadır. Her hayvanın vücudu onu sürekli ısırarak ve sokarak böceklerle çevrilidir. Tüm hayvan âlemi, devamlı olarak birbirlerini yok etmeye çabalayan düşmanlardan oluşmuştur. İnsan için de durum çok farklı değildir. Hayvanlar âlemine üstün gelmiş olması insanı rahat ettirmemiştir. İnsanın “uyuması ve rüya görmesi bile kaygılı korkular duyması için ona yeni malzeme” sağlamaktadır. Tüm bunlardan kurtuluş ölüm gibi görünmektedir fakat o bile başlı başına büyük bir kederdir.⁴³⁰ İçerisinde her türlü “baskı, adaletsizlik, hakaret, şiddet, ayaklanma, savaş, iftira, ihanet, hile” barındıran insan toplumlarını bir arada tutan şey de Hume’a göre bir iyilik değil, ayrılımları halinde “daha büyük kötülüklerin doğacağı” korkusudur. Bunlara insan bedenindeki hastalıklar ve acılar da eklendiğinde Hume, insan için hiçbir umut ışığı göremez.⁴³¹ Öyle ki Hume’a göre insanın yaşamaya devam etmesinin sebebi hayatı sevmesi değil, ölümden dehşetle korkmasıdır sadece.⁴³² Leibniz, ölüm döşegindeki birisine aynı hayatı tekrar yaşamayı isteyip istemediği sorulsa çok büyük oranda bu teklifin kabul edileceğini söylemişken Hume’a göre, hayatlarının son 10 veya 20 yılını tekrar yaşamak isteyecek bir insanı bulmak bile oldukça güçtür. Tüm bunlar; Tanrı’nın iyiliği, merhameti ve erkinin ve bilgeliğinin sonsuzluğuyla birlikte düşünüldüğünde Hume, sarsılmaz olarak nitelediği bir çıkarıma erişir: Doğa, insanın veya hayvanın

⁴²⁸ Hume, D., *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, s. 225.

⁴²⁹ Hume, D., *a.g.e.*, s. 225.

⁴³⁰ Hume, D., *a.g.e.*, s. 226.

⁴³¹ Hume, D., *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, s. 227.

⁴³² Hume, D., *a.g.e.*, s. 229.

mutluluğu için kurulmamıştır.⁴³³ Bu ise Hume’u, Epiküros’un kadim sorularının halen yanıtlanmadığı yargısına ulaştırır.

*Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?*⁴³⁴

Epiküros bu şekilde kötülük problemini ilk defa bir formül olarak ortaya koyarken, Platon ve Aristoteles’in Tanrı’yı akla sahip ve mutlak iyi olarak tanımlamalarına karşı çıkıyordu. Hume ise tüm insanlığın mutsuzluğunun ve yozlaşmışlığının ispatlanması halinde tüm dinlerin bir anda sonlarının gelebileceğini söyleyecek kadar işi ilerletir. Tüm kâinata kıyasla bu hayatın kısa bir andan ibaret olduğu ve şu anda kötülük olarak görünen olguların gelecekteki bir varoluşta düzeltileceği görüşü de kabul edilemez.⁴³⁵ Bu sadece bir varsayımdır, kötülük ise görünen bir olgudur. Ayrıca böyle bir varsayımın kendisi de bir başka varsayım üzerine kurulmuştur ve gerçekliği de asla ispatlanamaz.⁴³⁶ Dahası, insan hayatı ve insanın içinde bulunduğu durum incelendiğinde, sonsuz bir gücün veya sonsuz bir bilgeliğin ya da sonsuz bir iyiliğin belirtileri de görünmemektedir.⁴³⁷ Yine de Hume bu yolla Tanrı’nın yokluğuna dair bir ispat yapılamayacağını kabul eder. Eğer “daha büyük bir kötülükten sakınmak için daha küçük bir kötülük” seçilirse, yani Tanrı’yı, “insanlığı kat kat aşmakla birlikte ancak sınırlı ölçüde yetkin varsayarsak, o zaman doğal ve manevi kötülüğün doyurucu bir açıklaması verilebilir ve her ters olgu açıklanıp uyarlanabilir.”⁴³⁸ Gerçi Hume’a göre bu sadece Tanrı’nın varlığı inancına bir tutarlılık sağlamaktadır fakat bu “çıkarsama için temel olamaz.”⁴³⁹ Hume için bilgiye sadece olgular temel olabilir ve olgular bize sadece kötülük ve bozukluğun var olduğunu göstermektedir.

Ne Voltaire’in ne de Hume’un teodise eleştirileri Leibniz’in felsefesinin kilit noktalarına dokunmazlar. Onun teodise görüşünü özetleyecek olursak, Leibniz gençlik

⁴³³ Hume, D., *a.g.e.*, s. 229-230.

⁴³⁴ Hume, D., *a.g.e.*, s. 230.

⁴³⁵ Hume, D., *a.g.e.*, s. 232.

⁴³⁶ Hume, D., *a.g.e.*, s. 233.

⁴³⁷ Hume, D., *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, s. 235.

⁴³⁸ Hume, D., *a.g.e.*, s. 236.

⁴³⁹ Hume, D., *a.g.e.*, s. 239.

yıllarında, ahenk içerisinde var olması muhtemel en çok varlıktan meydana gelen evrenin, en iyi evren olacağı görüşündedir. Felsefesinin sonraki dönemlerinde maddi atom görüşüne karşı, maddenin uzamsal olmayıncaya kadar bölünebileceği görüşünü geliştiren Leibniz, tözün ancak sonsuz küçüklükte olabileceğini söylerken, ona aynı zamanda metafiziksel bir sonsuzluk da atfetmiştir. Bu sonsuz küçüklükteki ve sonsuz sayıdaki muhtemel monadın her biri Tanrı'nın müdrikesinde, onlar bir gerçeklik olarak yaratılmalarından önce dahi bilinmektedir. Plotinos ve Spinoza gibi düşünürler, Tanrı'nın bu zorunlu bilişini var oluşun tek sebebi olarak gördükleri için tüm var olanların bir zorunluluk eseri var olduğunu söylediler. Ancak Leibniz'in felsefesinde, Tanrı'nın bu monadları bilfiil yaratmaya başlaması Tanrı'nın iradesi ile bilkuvv ve haldeki monadlar arasında bir tercih yapmasına bağlanır. Tanrı birden fazla monadı yaratmayı irade ettiği için de artık önemli olan monadların tekil olarak iyilikleri veya kötülükleri değildir. Hatta bir monadın tekil olarak iyi mi kötü olduğu konusu Leibniz'i hiç meşgul etmemiştir. Leibniz iyi veya kötünün tekil monadlarda değil, yalnızca monadların birbirleriyle orantılarında, yani ahenklerinde olabileceği fikrindedir. Bu noktadan sonra Leibniz artık en büyük iyiyi, evrendeki varlık sayısının en çok olmasında değil, bu çokluğun ahenginde arar. Fazlaca basitleştirerek bir örnek ile açıklamak gerekirse, Tanrı'nın sadece 10 monaddan meydana gelen bir evren var ettiğini varsayarsak, Leibnizci düşünceye göre bu yaratılan 10 monadın, Tanrı'nın müdrikesindeki en iyi ilk 10 monad olmaları gerekmez. Daha aşağı sıralarda olsalar da birbirleriyle en iyi ahengi oluşturan 10 monad tercih edilmiştir. Yani monadlar çokluğunun üstün bir ahengi, o ahengın parçalarını oluşturan tekil monadların her birinden kademece daha üstün tek bir monada kıyasla daha büyük bir iyidir.

Her biri birbirinden farklı olan genel adıyla monadların, en alt seviyesinde maddi dünyayı oluşturan monadlar bulunur. Bunların üzerinde belleğe sahip monadlar, yani hayvanların da sahip olduğu ruhlar bulunur. İnsan ise akla sahip monada, yani tıne sahiptir. Cismani beden ise, ruh veya tinlerin kontrolüne verilmiş monadlar yığınıdır ve sürekli olarak bedenden ayrılp yerlerine yenileri eklendikleri için de insanda da hayvanda da beden sürekli yenilenme halindedir fakat her biri ayrı bir töz olan monad, ruh ve tin tüm dış etkilere bağımsızdır. Hem Voltaire'in hem de Hume'un korkunç bir kötülük olarak gördükleri ölüm, Leibniz için gerçekte yoktur. Tüm monadlar birbirlerine bir ahenkle bağlanmış şekilde evrenin başlangıcında yaratıldıkları için tek bir monadın mutlak olarak yok edilmesi dahi, Tanrı'nın evreni yaratma sebebi olan evrenin üstün

ahengini bozacaktır. Dolayısıyla, birbirleriyle oluşturdıkları bağlar değişip, oluşturdıkları bileşikler dağılsalar dahi, ister en alt seviyedeki monad olsun, ister insan tinleri olsun tüm monadlar kâinat var olduğu sürece var olacaklardır.

Ayrıca Leibniz'in bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu savındaki dünya, üzerinde yaşadığımız gezegen de değildir. O tüm kâinatın ahengini kastetmektedir ki bizim gezegenimizi Leibniz bu kâinatın sonsuzluğundaki küçük bir nokta olarak tanımlar. Bizim olgusal bir kâinat olarak algıladığımız şey, Leibniz'e göre sonsuz küçüklükteki ve Tanrı'nın müdahalesi haricinde yok edilemez olan monadlar yığınının muhteşem ahengidir. Her ne kadar sonsuz ve tüm dış etkiden bağımsız da olsalar, Leibniz her bir monadın varoluştan gelen bir kusurluluğa sahip olduğunu en baştan kabul eder. Kusursuz olabilmek sadece yaratılmamış olana, yani Tanrı'ya özgüdür. Dolayısıyla gerek monadların meydana getirdiği bileşiklerdeki dağılmalardan ibaret olan hastalık ve ölümler, gerekse insan aklının tüm varoluşun bilgisine sahip olamaması gibi eksiklikler Leibniz'in zihnini meşgul eden temel problem değildir. Bunlar monadların orijinal kusurluluğundan kaynaklanan zorunlu metafiziksel kötülüklerdir. Leibniz'in asıl çabası, Tanrı'nın nasıl olur da günaha müsaade ettiğine bir açıklama getirmektir. Bu sebepten ötürü Leibniz, insanın ve hayvanların hiç var edilmemiş olmaları halinde evrende var olan kötülüğün büyük oranda ortadan kalkacağını da kabul etmiştir. Fakat öylesi bir durumda da ruh ve tinin cismani bir bedende bulunması ortadan kaldırılmış olur. Bunun neticesinde maddi bir âleme, maddi bir âlem için zorunlu olan mekân ve harekete ve bunların yasalarına da gerek kalmamış olacak, evren sadece daha üstün yaratılışlara sahip varlıkların oluşturduğu bir evrene dönüşecektir. Öylesi bir evrenin ahenginin, mevcut evrenin ahenginden daha üstün olacağını Leibniz kabul etmez.

Hume'un iddiası dünyada sadece bozukluk ve kötülük olduğu ve bu olgulardan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının temellendirilemeyeceğidir. Zaten Leibniz de Tanrı'nın varlığını dünyadaki herkesin en iyi durumlarında ve mutlu olmalarıyla temellendirmez. O, dünyada gördüğümüz şeylerin mevcut halleriyle bulunmalarının zorunlu olmadıklarını, var olan herhangi bir şeyin mevcut haliyle değil de bir başka durumda var olmasının pekâlâ mümkün olduğunu söyler. Var olanın neden başka türlü değil de bu haliyle var olduğu sorusuna cevap vermek için bir başka mümkün varlığı öne sürmenin sorunu çözmeyeceği açıktır. Burada Hume ile Leibniz arasında ortaya çıkan karşıtlık, kötülük problemi meselesinin ötesinde bir çatışmadır. Leibniz bir akıl yürütme

neticesinde maddi olmayan bir tözler çokluğu ve bu tözlerin birbirlerine uyumu meselesini temel alırken, Hume olgular haricinde hiçbir zemini bilgiye temel olarak kabul etmez. Gerçi Leibniz'in savı, herhangi bir töz anlayışı söz konusu olmadan da, var olan herhangi bir olgusal varlığın neden var olduğunu sorarak da Tanrı'nın varlığını temellendirme maksadıyla kullanılabilir fakat Hume'a göre nedensellik ilkesi de başlı başına bir sorundur.

En nihayetinde, gerek tekil bir mümkün varlığın, gerekse de tüm mümkün varlıklar âleminin bir Zorunlu Varlığa dayanması gerektiğini söyleyen Leibniz, bu Zorunlu Varlığın kusursuz ve sınırsız olduğunu, O'nun var ettiği tüm mümkün varlıkların ise var oluştan gelen kusurluluk ve sınırlılıklara sahip olduğunu söyler. Bu sınırlılık; her bir monad, ruh ve tinde, genelin ahengine dair algılarının kısıtlı olmasıdır. Bütünü gören ve tastamam bilen sadece Tanrı'dır ve O'na göre âlemde bir bozukluk veya ahenksizlik mevcut değildir. Tüm yaratılmışlara da evrenin tamamının ahenginin algısı yaratılıştan bahşedilmiştir aslında, çünkü tüm evrenin birbirine en üstün ahenkle bağlanmasının tek yolu Leibniz'e göre budur. Fakat bu algının tamamı bilince çıkarak bir tam algıya (*apperception*) dönüşmez, her bir monad sadece evrenin belli bir kısmının tam algısına sahiptir. Bunun sebebi ise Tanrı değil, yaratılmışların Tanrı'nın inayetini tastamam almalarına uygun olmayan kendi tabiatlarıdır. Somutlaştırmak gerekirse, Leibniz'den Lizbon depremiyle ilgili olarak şuna benzer şeyler söylemesini bekleyebiliriz: Öncelikle depremde hayatını kaybedenlerin ölme sebepleri depremde yıkılan binalar değil, Tanrı'nın hükmüdür. Tüm bu ölümler ile Lizbon şehrinin yıkımının aynı anda gerçekleşmesi ise önceden kurulmuş ahenk sebebiyledir. Zaten depremde hayatını kaybedenlerinki de mutlak bir ölüm değil, monadsal boyuttaki bir varoluşa geçiştir sadece. Öyle veya böyle, her insan neticede bu sonla karşılaşacaktır ve bu insanların Tanrı'ya ibadet için hazırlandıkları ve kiliselere doldukları bir günde canlarını vermeleri de samimi inananlar için aslında arzu edilebilecek bir şeydir. Eğer ki Leibniz bu depremden sonra Portekiz'in hem ekonomik hem de siyasi anlamda giderek küçüldüğünü ve netice Avrupa'da sözü geçen bir devlet olmaktan çıktığını da görmüş olsaydı, depremin, o depremde ölenler için değil fakat geriye kalanlar için bir cezalandırma olduğunu bile söyleyebilirdi. Hele de depremden 6 yıl sonra, din adamlarına karşıtlığıyla bilinen bir hükümetin Lizbon'da bazı rahipleri yakarak öldürdüğü bilgisine de sahip

olsaydı⁴⁴⁰ Leibniz o günleri görmemeleri için Tanrı'nın o Hristiyanları bu dünyadan alıp ebedi yaşamlarına kabul ettiğini dahi söyleyebilirdi. Leibniz'in tözler ve kötülük problemi konusundaki akıl yürütmelerini daha iyi anlamış ve Lizbon depremini ve neticesinde Avrupa'da Leibniz'e getirilen itirazları da görerek, kötülük problemi ve teodise konusunu daha kapsamlı, özgün ve eleştirel bir biçimde ele alacak 18. yüzyıl şahsiyeti ise Fransa veya İngiltere'den değil, o zamanlar Prusya krallığına bağlı Königsberg şehrinden çıkmıştır.

2.2. Immanuel Kant'ta Kötülük Problemi ve Teodise

2.2.1. Erken Dönem Kant Eserlerinde Leibniz'in Etkisi

Immanuel Kant, 22 Nisan 1724'te, Baltık denizi kıyısındaki Prusya Krallığının Königsberg şehrinde, semer yapımcısı bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir. Hem evde hem de 1732'den itibaren 8 yıl boyunca öğrenim gördüğü *Collegium Fridericianum*'da pietist öğretiyi iç içe büyüyen Kant'ta, ilerleyen yaşlarda Pietizme karşı keskin bir karşıtlık görülür.⁴⁴¹ Pietizm, başlangıçta duyguyu ve bireysel iştiraki vurgulayan bir Hristiyanlık hareketiyken zaman içerisinde sadece belli şablonlara bağlılıkla sınırlı kalmış ve bu “şablonlara bağlılık kurtuluş için esas” sayılmaya başlanmıştır. Pietistlerin ayırt edici özelliklerinden birisi inayet vurgusu yaparak “ahlâki otonomiye reddetmeleridir.” Bu kadarı bile Kant'ın felsefesi açısından çok ciddi bir problem teşkil edecektir. “Kant, insanüstü bir gücün insan iradesine etkisine dayanan herhangi bir ahlâki anlayışı reddetmektedir. Onun için otonomiden başka yol yoktur. Kant'ın pietist ahlâka karşı tepkisi daha gençliğinde başlamıştır fakat o, bunu ancak yıllar sonra formüle edebilmiştir.”⁴⁴²

Kant 1740 yılında Königsberg Üniversitesine kabul edilir. Üniversitedeki metafizik ve mantık profesörü Martin Knutzen'in kütüphanesine erişimi olan Kant, genç yaştan itibaren Newtoncu bilime dair eserleri okumaktan keyif alır. Onun bilime olan bu ilgisi ömrü boyunca da devam edecektir. Onun ilk dönem eserleri de genelde bilimsel bir

⁴⁴⁰ Copleston, F., *A History of Philosophy*, 6. Cilt. *Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*, s. 19.

⁴⁴¹ Copleston, F., *a.g.e.*, s. 180-181.

⁴⁴² Tan, N., *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 23.

karaktere sahiptir.⁴⁴³ Üniversiteden önceki eğitiminden beridir Kant, Latince de çok iyidir ve üniversitede de Latin Edebiyatı'na büyük ilgi duymaktadır fakat aynı zamanda bir Pietist olan hocası Knutzen'in yönlendirmesiyle felsefeye de merak salar. Kant felsefe konusunda hocasıyla fikir ayrılıklarına sahiptir. Leibnizci düşünce genç Kant'ın ilgisini çekmektedir fakat bu, Pietistlerin hoşuna giden bir felsefe değildir. 1744 yılında babasının hastalığı üzerine finansal sebeplerden ötürü Kant öğrenimine ara vererek özel dersler vermeye başlar. Sonrasında üniversiteye döner ve 1746 yılında mezun olur. 1755 yılında "Ateş Üzerine" başlıklı teziyle felsefe doktorasını tamamlayan Kant'a, ders ücretinin öğrenci tarafından ödenmesi kaydıyla üniversitede ders verme izni verilir. Böylece Kant, "[m]antık ve metafizik başta olmak üzere ahlâk, doğal teoloji, fizik ve kimya, fiziksel coğrafya ve hatta askeri konular" da dâhil olmak üzere çeşitli konularda dersler verir. Bu yıl, Kant'ın *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* makalesini de yazdığı yıldır aynı zamanda, fakat yayınevinin maddi sorunları yüzünden bu makaleyi yayınlamamıştır. Bu makale günümüzde Kant-Laplace Teorisi adıyla bilinen kuramları içermektedir.⁴⁴⁴

1755 yılının sonlarına doğru Lizbon depremi gerçekleştiğinde Kant, *Fiziksel Monadoloji* makalesi üzerinde çalışmaktadır ve bu makaleyi 1756 yılının başlarında yayımlar. Fakat deprem ile ilgili tartışmaların yoğunluğu içerisinde Kant'ın bu makalesi pek ilgi görmemiştir ve hatta Kant'ın da ilgisi bu deprem ile birlikte yön değiştirmiş ve 1756 yılında depremle ilgili üç makale yayınlamıştır.⁴⁴⁵ *Fiziksel Monadoloji*'de Kant, Leibniz'in monadları ile Newtoncu madde fikrini bağdaştırmaya çalışmaktadır. Geometrik bir terim olan mekânın sonsuza kadar bölünebileceğini söyleyen Kant, maddenin sonsuza kadar bölünebilirliğini ise kabul etmez.⁴⁴⁶ Maddenin sonsuza kadar bölünebilirliği Kant'a göre, elde edilen herhangi bir monadın da neticede bir bileşik olduğu anlamına gelmektedir. Mekân maddi olmadığı için ona sonsuz küçüklüğe dek bölünebilirlik atfedilebilir fakat maddeye böyle bir bölünebilirlik atfetmek, doğal fenomenlerin anlaşılmasını da imkânsız kılmaktadır. Kant'ın ulaştığı netice ise tüm

⁴⁴³ Copleston, F., *A History of Philosophy*, 6. Cilt, s. 181.

⁴⁴⁴ Tan, N., *İmana Yer Açmak*, s. 24.

⁴⁴⁵ Guyer, P., Wood, A.W., *Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770*, Cambridge University Press, A.B.D., 1992, s. lii.

⁴⁴⁶ Kant, I., *Physical Monadology*, 1:478, *Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770* içerisinde, İngilizceye Çeviren: David Walford, Cambridge University Press, A.B.D., 1992, s. 55.

cisimlerin belirlenebilir sayıda basit ve yer kaplayan tözlerden oluştuğudur.⁴⁴⁷ Kant aynı zamanda bu monadların birbirlerini etkileyebileceklerini söyleyerek, Leibniz'in önceden kurulmuş ahenk teorisinin zeminini de yok sayar.⁴⁴⁸ Kant bu meseleye felsefesinin olgunluk döneminde tekrar değinecektir.

Kant'ın depremle ilgili yazdığı ilk makale *Geçtiğimiz Yılın Sonunda Avrupa'nın Batı Ülkelerinin Başına Gelen Facianın Özelinde, Depremlerin Sebepleri Üzerine* başlıklıdır. Kant bu makalenin en başında, depremlerin sebeplerini tam olarak belirleyebilmek için dünyanın iç tarafında neler olduğunun tam olarak bilinmesi gerektiğini, kendisinin bu sebeple bunu yapamayacağını fakat bir ancak bir taslak çizeceğini söyler. Öte yandan, tamamen mümkün olmasına rağmen bu tür bir felakete maruz kalmadan yeryüzünde yaşayabilmemiz de ilahi inayet sayesinde ve böylesi bir facia endişesiyle yaşamak sadece acımızı arttıracığı için de gereksizdir.⁴⁴⁹ Kant bu makalede depremi katı bir bilimselci tavırla ele alır. Depremlerin sebebi yerin altında birbiriyle bağlantılı mağaralar ve boşluklar olmalıdır. Ayrıca depremden sonraki veriler de incelenerek şehirler depreme daha dayanıklı şekilde inşa edilebilmelidir.⁴⁵⁰ Örneğin bölgede, depremin açtığı yarıklar tespit edilerek şehirler artık bu yarıklara paralel değil de dik gelecek şekilde planlanmalı, depremin sıkça gerçekleştiği bu gibi memleketlerde binalar en fazla 2 katlı olmalı ve sadece zemin katta taş duvarlar bulunmalı, üst kat ise daha hafif malzemelerden yapılmalıdır. Kant'a göre, depremle sık sık karşılaşan bu gibi bölgelerde bu önlemlerin halâ alınmamış olmasının sebebi ise bu felaketten sağ kurtulanların korkularından ötürü rasyonel düşünme yetilerini kaybetmeleridir. Onlar başlarına gelenin dünyada hiç kimsenin başına gelmeyen türde bir kötülük ve felaket olduklarını varsayarak önlem almanın beyhudeliğine ve eğer başlarına gelene körü körüne boyun eğerse bu bahtsızlıklarının azalacağına inanmaktadırlar.⁴⁵¹ Kant'ın bilimsel görüşlerini değerlendirirken, jeoloji gibi bir bilim dalının o dönemde henüz

⁴⁴⁷ Kant, I., *Physical Monadology*, 1:479.

⁴⁴⁸ Kant, I., *a.g.e.*, 1:481.

⁴⁴⁹ Kant, I., *On the Causes of Earthquakes*, 1:419, *Natural Science* içerisinde, İngilizceye Çeviren: Olaf Reinhardt, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2012, s. 330.

⁴⁵⁰ Kant, I., *a.g.e.*, 1:420.

⁴⁵¹ Kant, I., *On the Causes of Earthquakes*, 1:421-422.

kurulmadığını ve dolayısıyla onun bilimsel iddia olarak öne sürdüğü fikirlerin kelimenin tam anlamıyla orijinal olduklarını da göz önünde bulundurmak gerekir.⁴⁵²

Kant'ın depremler hakkındaki bu ilk makalesi genel olarak deprem olgusunu incelerken, diğer iki makalesi ise Lizbon depremine odaklanır ve Kant bu sefer teolojik çıkarımlarına da yer verir. *1755 Yılında Dünyanın Büyük Bir Bölümünü Vuran Depremi En Kayda Değer Hadiselerinin Tarihsel ve Doğal Tasviri* başlıklı makaleye Kant, “doğanın her yere bizim gözlemlememiz ve hayranlık duymamız için merak uyandıran hazineler serpiştirmesi boşuna değildir” diyerek başlar. Yeryüzünün üst tarafı kendisine emanet edilen insan, bu hazineleri inceleyerek ve üzerlerine düşünerek Tanrı'nın işlerinin iç yüzünü anlayabilir. Bu gibi felaketler aslında günlük hayatımızdan aşına olduğumuz aynı doğa yasalarının sonuçlarıdır fakat daha az sıklıkta karşılaştığımız için yabancı görünmektedirler. Kant'a göre bu gibi korkunç felaketler insanı alçak gönüllü olmaya çağırmakta ve Tanrı'nın emrettiği doğa yasalarının insana sadece hoşnutluk vermesini beklemeyi hak etmediğimizi hatırlatmaktadır.⁴⁵³ Yakın zamanlarda yayınlanan Voltaire'in *Lizbon Felaketi* şiirindeki duygu yüklü tasvirlerin aksine Kant, soğukkanlı bilimsel bir yaklaşımla Lizbon'da yaşanan depremi tasvir eder. Lizbon'dan Finlandiya kıyılarına kadar, denizlerdeki olağandışı hareket neredeyse tüm Avrupa kıyılarında gözlemlenmiştir.⁴⁵⁴ 18 Kasım, 9 Aralık ve 26 Aralık'ta gerçekleşen artçı depremleri ve etkilerini de Kant bir tarihçi ve bilim adamı edasıyla raporlar.⁴⁵⁵

Bu makalenin sonuna Kant “Depremi Faydaları Üzerine” adlı bir alt başlık açar ve deprem sebebiyle inayet hakkında sabırsız kararlar vermememiz gerektiğini belirtir. İnsan zaten ölmek için doğmuştur ve ölürken geride bıraktıklarımızı da zaten bir şekilde geride bırakmak zorunda kalacaktık. Doğanın yapısı gereği depremlerin gerçekleşmesi zorunludur fakat yeryüzünün üzerine şatafatlı evler dikmemiz için ise bir mecburiyet yoktur. İnsan doğaya uyum sağlayacağına, doğanın insana uymasını beklemektedir. Lizbon depreminde rol oynadığı bilinen volkanik aktivite de aslında mineral zengini sıcak su kaynaklarıyla insanın sağlığına hizmet etmek ve yer altı madenlerini olgunlaştırmak

⁴⁵² Guyer, P., Wood, A.W., *Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770*, s. lii.

⁴⁵³ Kant, I., *Occurences of the Earthquake*, 1:431, *Natural Science* içerisinde, İngilizceye Çeviren: Olaf Reinhardt, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2012, s. 340.

⁴⁵⁴ Kant, I., *Occurences of the Earthquake*, 1: 431.

⁴⁵⁵ Kant, I., *a.g.e.*, 1: 443-445.

gibi faydalı işlere de yaramaktadır.⁴⁵⁶ Bu şekilde Kant, herhangi bir olayın mutlak kötülük olmadığını kabul eder. Örneğin, bu deprem Kant'ın yaşadığı şehirde hayırseverlik duygularını da arttırmıştır. Bu tür felaketlere Tanrı'nın cezalandırması olarak bakmak ise Kant'a göre oldukça sorunlu bir fikirdir. Daha da kötüsü, bu tür bir yargı ilahi hükmün arkasındaki niyetleri doğru bir şekilde anlayıp yorumlamamızı da engellemektedir.⁴⁵⁷ Buradaki temel problem, insanın kendisini Tanrı'nın işlerinin tek gayesi olarak görmesidir fakat aslında tüm doğa Tanrı'nın bilgeliği ve eylemlerine konu olmaya layıktır. İnsan da bu doğanın sadece bir parçasıdır ve onunla uyum içinde yaşamayı öğrenmelidir. Dünyada bize zevk veren şeylerin sadece bizim için yaratıldığını düşünmek ve hoşumuza gitmeyen şeyler olduğunda da cezalandırıldığımızı düşünmek ise bunun önündeki en büyük engeldir. Hâlbuki tarihin başından beri depremler olmaktadır ve Hristiyan şehirler de Hristiyan olmayan şehirler kadar buna maruz kalmaktadırlar. “İnsan bu kibirlilik sahnesinde sonsuza kadar ayakta kalacak binalar yapmak için doğmamıştır. Çünkü tüm hayatın bundan daha asil bir amacı vardır” diyen Kant'a göre bu amaç, inşa ettiklerimizin, bütünün geri kalanıyla uyum içerisinde olması gerektiğidir ve yaşanan bu gibi yıkımlar bize hem bu amacı, hem bu hayatın geçici olduğunu ve de dünyevi eşyaların bizim mutluluk arzumuzu tatmin edemeyeceğini tekrar hatırlatmaktadır.⁴⁵⁸ Bu, Leibniz'in ahenk görüşüne bir ek ve geliştirme gibi görülebilir. Leibniz, insan özgür tercihleriyle ne yaparsa yapsın en neticesinde âlemin geri kalanının ahengine mecburen uygun olmuş olacağını söylemiştir. Kant'a göreyse insan doğadaki yasaları görerek tanımalı ve kendi özgür iradesiyle bu yasalarla uyumlu bir hayat sürmelidir. Kant, bu tabiat sisteminin mümkünlerin en iyisi olduğunu söylemese de, bu düzenin iyiliği ortaya çıkartmak amacıyla tasarlandığını çeşitli örnekler de vererek açıkça savunmuştur. Kötülük olarak görülen sonuçların ortadan kaldırılması ise insanın ona uyum sağlamasıyla mümkün olacaktır. Leibniz'in bazı acıları belli günahların cezalandırması gibi görmesine karşı Kant ise, bu tür bir cezalandırmanın var olmadığını, sorunun doğaya uyum sağlayıp sağlamamakla alakalı olduğu görüşündedir. Kant'ın deprem hakkında yazdığı üçüncü ve son makale ise o dönemdeki bazı düşünürlerin, depremin “güneş sistemindeki bazı gezegenlerin hizalanmasıyla” veya “ayın dünya üzerindeki etkisiyle”

⁴⁵⁶ Kant, I., *a.g.e.*, 1: 456.

⁴⁵⁷ Kant, I., *a.g.e.*, 1: 459.

⁴⁵⁸ Kant, I., *a.g.e.*, 1: 460.

gerçekleştiği iddialarına cevap vermek amacıyla yazılmıştır.⁴⁵⁹ Kant bu makalede de depremlerin sebebi olarak yerin altındaki mağaralar ve boşlukların temel rolü oynadıkları görüşünü korur.⁴⁶⁰

1710'da *Teodise*'nin yayınlanmasının ardından 18. yüzyıldaki felsefi ve teolojik tartışmalarda Leibniz'in mümkünlerin en iyisi öğretisi *Optimizm* adıyla terimleşmiştir. 1734 yılında Alexander Pope da *İnsan Üzerine Deneme* adlı nesir halindeki kitabını yayınlamıştır. Bu eserde Tanrı'nın inayeti konusunu işlerken Pope, Leibniz'in öğretilerinden de bir adım ileri giderek var olan her şeyin iyi ve bir plana uygun şekilde olduğunu söyler. Kant'ın da yaşadığı Prusya'daki Kraliyet Akademisi'nin 1755 yılında Pope'un iyimserliğini konu alan ödüllü bir makale yarışması düzenlemesi ise tartışmayı hararetlendirir. Kant bu yarışmaya katılmayı düşünmüş ve üç madde halinde bir makale taslağı oluşturmuştur fakat bilinmeyen sebeplerden ötürü Kant bu makaleyi tamamlamamış ve yarışmaya katılmamıştır.⁴⁶¹ Kant'ın bu makaleye çalışırken aldığı notlar ise hem Leibniz'in teodisesine bakışı, hem de felsefesinin olgunluk dönemindeki Tanrı anlayışına ışık tutan bazı fikirleri barındırması açısından kıymetlidir. Kant *Tefekkür* 3703'te Pope'un teodisesinin bir özetini yapar.⁴⁶² 3704 numaralı maddedeysen Kant, Optimizm terimini Leibniz'in teodisesini ifade eder bir biçimde tanımlar.

Optimizm, sonsuz olarak mükemmel, iyi ve kudretli bir asıl Varlığın bulunduğunu varsayarak dünyadaki kötülüğü meşrulaştıran bir doktrindir. Bu meşrulaştırma, görünürdeki tüm karşıtlıklara rağmen, sonsuz olarak mükemmel Varlık tarafından seçilenin, her ne olursa olsun mümkünlerin en iyisi olmak zorunda olduğu ilkesi ile süslenmiştir. Kötülük Tanrı'nın seçiminin pozitif onayına değil, fakat sonlu varlıkların kaçınılmaz olarak temel kusurlara sahip olma zorunluluğuna atfedilir. Bu kusurlar yaratılış şemasına Tanrı'nın bir kabahati olmadan, sadece müsaade etmiş olması hasebiyle girmişlerdir. Yine de Tanrı'nın bilgeliği ve inayeti o [kusurları] bütünde bir avantaja çevirir ve böylece, ilahi

⁴⁵⁹ Kant, I., *Continued Observations on the Earthquakes*, 1:465-466, *Natural Science* içerisinde, İngilizceye Çeviren: Olaf Reinhardt, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2012, s. 368-369.

⁴⁶⁰ Kant, I., *a.g.e.*, 1:470.

⁴⁶¹ Guyer, P., Wood, A.W., *Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770*, s. lv.

⁴⁶² Kant, I., *Reflection 3703, Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770* içerisinde, s. 77-78.

*inayetin kurduğu bütünün içerisinde, tekil olarak gözlemlenirken ortaya çıkan hoşnutsuzluklarının tamamen üstesinden gelinmektedir.*⁴⁶³

Kant'ın bu Leibnizci teodisenin kısa özeti, örneğin Voltaire'de gördüğümüzden çok farklıdır ve tüm kısalığına rağmen konunun hakkı verilerek bir özet yapılmıştır. Kant, Leibniz'in iyimserliğinin öğelerini incelemeye devam ettiğinde kötülüklerin; zorunlu metafiziksel kötülük, varsayımsal fiziki kötülük ve varsayımsal ahlaki kötülük olarak üçe ayrıldıklarını tespit eder.⁴⁶⁴ Kant'ın fiziki ve ahlaki kötülüklere varsayımsal demesinin nedeni, Leibniz düşüncesine göre onların görünüşte bir kötülük fakat tüm kâinatın ahengi boyutundan bakıldığında ahengi tamamlayan bir parça olmaları sebebiyle olsa gerektir. Burada Kant'ın gözüne çarpan sorun, başka bir ihtimalin olmaması, az da olsa kötülüğün mutlaka olması gerektiğidir. Tanrı “daha büyük düzensizliklerden korktuğu için” bazı kötülükleri önleyecek adımları atamamıştır. Leibniz böylece âlemdeki kusurlar olarak görülen şeylerin aslında gerçekten kusurlar olduklarını da kabul etmiştir.⁴⁶⁵ Kant, kusurlar var olduğu halde yine de evrene mümkünlerin en iyi denmesinden, Pope'un yaptığı gibi kâinatın ahenginin değil, ahengi oluşturan her bir tekilin kendi başına iyi kabul edildiği bir sistemin felsefi açıdan daha makul olacağı görüşündedir. Pope bunu yaparken bahsettiği iyiyi, insana yönelik bir iyi değil, Tanrı'nın mükemmelliğini ifade etmek yönünden bir iyi olarak tanımlamıştır.⁴⁶⁶

Kant'ın, Leibnizci optimizmde bulduğu sorunlar bu kadarla da sınırlı değildir. Leibniz mükemmelliği yaratılan tekillerde değil, onların meydana getirdiği ahenkte aramıştır. Bazı kötülükler ise bu ahenge zorunlu olarak eklenmişlerdir. Yani Kant'a göre bu, bir gemi kaptanının gemideki yüklerin geri kalanını kurtarmak için onların bir kısmını denize atması gibi bir şeydir. Bu öğretilerde Tanrı'nın tüm yaratılanlara hükmettiği doğrudur fakat Tanrı'nın sonsuz yetkinliği ve mutlak özgürlüğü feda edilmiş gibi görünmektedir. Bütünde muhteşem bir ahenk oluşturan parçalardan bazılarının birbirleriyle ilişkilerinde çatışmalar yaşamalarının sebebi nedir mesela?⁴⁶⁷ Kant, hem kötülüklerin Tanrı'da

⁴⁶³ Kant, I., *Reflection 3704, a.g.e.* içerisinde, s. 78.

⁴⁶⁴ Kant, I., *Reflection 3704, a.g.e.* içerisinde, s. 79.

⁴⁶⁵ Kant, I., *Reflection 3704, a.g.e.* içerisinde, s. 79.

⁴⁶⁶ Kant, I., *Reflection 3704, Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770* içerisinde, s. 80.

⁴⁶⁷ Kant, I., *Reflection 3704, a.g.e.* içerisinde, s. 81.

hoşnutsuzluk oluşturmalarını hem de Tanrı'nın daha büyük kötülükler meydana gelmeden onları ortadan kaldıramayışını kabul etmemektedir. Kant'a göre Optimizm teorisindeki ikinci sıkıntı ise Tanrı'nın varlığına bir delil olamamasıdır. Tanrı'nın Sonsuz İyi ve Sonsuz Mükemmel olarak var olduğu en baştan kabul edilerek, O'nun yarattığı âlemin de güzel ve düzenli bir kâinat olacağı sonucuna atlanmaktadır. Kant'a göreyse bu evrensel düzenin, "Tanrı'nın varlığının ve her şeyin evrensel olarak O'na bağımlılığın en güzel delili" olarak gösterilmesi gerekmektedir.⁴⁶⁸ Yani Leibniz, Tanrı tanımından yola çıkarak kâinatın açıklamasını yapmaya çalışmıştır. Oysaki Kant'a göre yapılması gereken tam tersidir. Kant bu makalesini ne tamamlamış, ne de yayınlamıştır. Fakat 1759 yılında Optimizm hakkında kısa bir makale yayınlayan Kant'ın o makaledeki düşünceleri, yarım bıraktığı bu makaleden oldukça farklıdır.

Kant, 7 Aralık 1759'da *Optimizm Üzerine Bazı Tefekkür Teşebbüsleri* adlı bir makale yayınlar. Makalenin asıl amacı, kendinden daha mükemmelinin mümkün olmadığı en mükemmel bir kâinatın var olamayacağı iddialarına karşı bir tez geliştirmek gibi görünmektedir. Kant bu makalesine "Eğer Tanrı bir seçim yapıyorsa, sadece en iyi olanı seçer" ilkesini koyarak başlar. Öyleyse Leibniz de bu âlemin mümkünlerin en iyisi olduğunu söylediğinde yeni bir şey söylememiştir aslında. Onun getirdiği yenilik ancak, bu prensibi kötülük problemini çözmek için kullanması olabilir. Tanrı'nın sadece en iyi olanı yapacağı düşüncesi o kadar yaygınlaşmış ve dillere pelesenk olmuştur ki, artık bu ifadenin manası ve güzelliği neredeyse kaybolmuştur. Kant bu durumu, artık herkesin diline düşmüş bir şarkının neticede artık katlanılamaz hale gelmesine benzetir. Bu âlemin neden en iyi olduğu sorusuna verilen "O'nu hoşnut ettiği için" cevabı için de durum aynıdır.⁴⁶⁹ Kant, Tanrı'nın yarattığı bu âlemin, mümkünler içerisindeki en iyisi olduğu düşüncesini incelemek niyetindedir.

Öncelikle, kendinden daha mükemmeli olmayan bir âlem kavramının mümkün olmadığını söyleyen görüşü inceleyen Kant, "kendinden daha mükemmeli düşünülemeyecek bir mümkün âlem" olduğu fikrini savunduğunu da belirtir.⁴⁷⁰ Kant bu savunmayı yaparken, mükemmelliğin "gerçeklik derecesi" ile ilgili bir kavram olduğu

⁴⁶⁸ Kant, I., *Reflection 3704, a.g.e.* içerisinde, s. 82.

⁴⁶⁹ Kant, I., *An Attempt at Some Reflections on Optimism*, 2:29, *Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770* içerisinde, s. 71.

⁴⁷⁰ Kant, I., *a.g.e.*, 2:30.

fikrini ortaya atar. Bu açıdan bakıldığında “mutlak mükemmellik, kendinde ve kendi için olmak ve tüm niyetlerden bağımsız olarak var olmaktır”.⁴⁷¹ Gerçekliklerin birbirleriyle farkları da, sahip oldukları gerçeklik derecesidir. Dolayısıyla iki şeyin arasındaki fark sahip oldukları gerçeklikte değil, birinin diğerine göre daha az sahip olduğu gerçeklik derecesinde aranabilir ancak. Yani iki şeyi birbirinden ayırt etmemiz, onlardaki yokluklar ve kısıtlar yolu ile mümkündür.⁴⁷² Kant mükemmelliği bu şekilde tanımlayarak en mükemmel olanın, “en büyük sayı” gibi imkânsız kavramlarla eşleştirilmesinin önüne geçtiğini düşünür. Leibniz’in de söylediği gibi, “bunlar yanıltıcı kavramlardır” fakat Optimizme karşı çıkanlar her sayıya sonsuz miktarda sayı eklenebileceğini söyleyerek mümkünlerin en iyisi gibi bir şeyin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. En yüksek sayının mümkün olmadığı açıktır, fakat Kant, “en yüksek gerçeklik derecesinin” mümkün olduğunu ve bunun da Tanrı’da bulunduğunu söyler.⁴⁷³ Böylece, Tanrı haricinde var olanların tanımları da sadece, Tanrı’ya göre eksiklikleri ortaya konularak yapılabilir. “Bağımsızlık, kendine yeterlik, her yerde bulunmak, yaratmak ve benzeri yetiler hiçbir âlemin sahip olamayacağı mükemmelliklerdir.”⁴⁷⁴ Tanrı’da sonsuz olan gerçeklik derecesi, yaratılmışlarda sınırlıdır. Bu âlemi oluşturan öğelerin her birisi de sınırlı gerçekliğe sahip varlıklardır. Tanrı’nın sadece en iyiyi seçeceği ilkesini de kabul etmiş olan Kant’ın vardığı sonuç Leibniz’inkinden çok da farklı değildir artık: “[...]tüm sonlu ve mümkün olanlar içerisinde en yüksek mükemmelliğe sahip tek bir âlem, en yüksek sonlu iyiydi ve bu haliyle tüm varlıkların en üstünü olan Varlık’ın tercihinde sadece o layıktı.”⁴⁷⁵ Tıpkı Leibniz’in yaptığı gibi Kant da tanımdan yola çıkarak âlemi açıklamıştır. Tanrı, bilgisindeki tüm ihtimaller içerisinde bu âlemi seçmiştir, öyleyse bu âlem mümkünlerin en iyisi olmalıdır.⁴⁷⁶ Kant’ın getirdiği tek yenilik ise, eğer bir yenilik denilebilirse, mümkünlerin en iyisi kavramıyla, mümkünler içerisindeki en yüksek gerçeklik derecesine sahip olanın kastedildiğini söylemektir. Buna ek olarak Kant, bu âlemin Tanrı’nın sıfatlarıyla en yüksek derecede uyuma sahip olduğunu düşündüğünü de belirtir. Yine de bu varoluştan hoşnut olmayanlar var ise eğer, Kant onlara şöyle seslenir:

⁴⁷¹ Kant, I., *An Attempt at Some Reflections on Optimism*, 2:31.

⁴⁷² Kant, I., *a.g.e.*, 2:31.

⁴⁷³ Kant, I., *a.g.e.*, 2:32.

⁴⁷⁴ Kant, I., *a.g.e.*, 2:32-33.

⁴⁷⁵ Kant, I., *An Attempt at Some Reflections on Optimism*, 2:33.

⁴⁷⁶ Kant, I., *a.g.e.*, 2:34.

*Mutluyuz –biz varız! Ve Yaratıcı da bizden hoşnut. Ölçülemez mesafeler ve sonsuzluklar, yaratılışın zenginliğini sadece Âlim-i Mutlak Varlık'ın gözlerinin önüne sermektedir.*⁴⁷⁷

Kant bu makalesinden utanç duyduğunu ise çok sonraları açıklayacaktır. Kant, biyografisini ilk yazarlardan birisi olan Borowski'den; bu makaleyi hiç yokmuş farz etmesini, herhangi bir yerde bu makaleyi görürse kimsenin bu makalenin bir kopyasını almasına izin vermemesini ve derhal satış ve dağıtımdan kaldırılmasını sağlamasını istemiştir.⁴⁷⁸ Tarihi perspektiften baktığımızdaysa, Lizbon depremi Voltaire'i dört yıl içerisinde *Candide*'de gördüğümüz karamsarlık ve umutsuzluğa götürmüşken, konuyu daha en başından soğukkanlı ve nesnel bir üslupla ele alan Kant ise *Candide* ile aynı yılda basılan makalesinde, Leibnizci Optimizmin savunmasını yapmıştır.

2.2.2. Eleştiri Sonrasındaki Dönemde Kant Felsefesinin Leibnizcilikten Ayrılması

Kant'ın 1781 yılında, 57 yaşındayken yayınladığı *Saf Aklın Eleştirisi*, hem Kant'ın felsefesinde yeni bir dönemi başlatmış hem de Kant'tan sonraki Batı felsefe tarihine önemli etkileri olmuştur.⁴⁷⁹ Kant bu eserinde öncelikle, dogmatizm adını verdiği geleneksel metafiziğin iddialarını ele almak niyetindedir. Kant dogmatizme karşı çıkarken, bunu daha önce yapmış Hume'un şüpheciliği ve Locke'nin ampirizmini de akıl için eşit derecede tehlikeli gördüğü için tabir caizse cepheyi genişletmiş ve hepsine önemli eleştiriler getirmiştir. Bu sebeplerden ötürü Kant'ın *Eleştiri*'si oldukça karmaşık ve detaylı bir eserdir.⁴⁸⁰ Böylesine kapsamlı bir felsefenin bir özetini sunmak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, Kant'ın *Eleştiri* ve sonrasındaki bazı eserlerinin Leibniz felsefesi ile ilgili kısımlarına değinmekle yetineceğiz. Ayrıca, Leibniz'in teodise konusunu ele alışı nasıl ki onun tözlere dair öğretileriyle iç içeyse, Kant'ın teodiseye bakışı da epistemolojisiyle bir o kadar iç içe görünmektedir. Bu çalışmanın amaçları göz

⁴⁷⁷ Kant, I., *a.g.e.*, 2:35.

⁴⁷⁸ Guyer, P., Wood, A.W., *Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770*, s. lvi.

⁴⁷⁹ Guyer, P., ve Wood, A., *Introduction to the Critique of Pure Reason*, Kant, I., *Critique of Pure Reason* içerisinde, Cambridge University Press, A.B.D., 1998, s. 1.

⁴⁸⁰ Guyer, P., ve Wood, A., *Introduction to the Critique of Pure Reason*, s. 2.

önüne alındığında ise, yine bu hususta da kısa bir özetle yetinmek zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Eleştiri'nin hem 1. hem de 2. baskısının önsözünde Kant metafiziğin, gerçekliğe dair bilgimizi arttırma yetisine sahip olup olmadığını sorar. Metafiziğin temel meselelerini Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük olarak gören Kant için soru şu şekle girer: Metafizik bize Tanrı'nın varlığı ve doğası, insan özgürlüğü ve insanın ölümsüz bir ruh halindeki varoluşuyla ilgili kesin bilgi verebilir mi?⁴⁸¹ Kant, Locke'un tüm bilgimizin duyulardan gelenlerle sınırlı olduğu görüşünü reddetmiştir. Fakat o aynı zamanda bunun karşısındaki görüşü, yani doğuştan gelen idealar öğretisini de kabul etmemektedir. Bununla beraber Kant, yine de akılda doğuştan gelen bazı kavram ve ilkeler olduğuna inanmıştır ve bu a priori kavram ve ilkeler, tecrübeye uygulanmakta ve hatta tecrübeyi yönetmektedirler. Kant, metafizikçilerin akıldaki bu kavram ve ilkeleri, duyu ötesi gerçeklikleri kavrayabilmek için kullanmalarına karşı çıkmaktadır. Saf aklın, duyuma aşkın gerçekliklerin bilgisine ulaşabildiği iddiası öylece kabul edilemez. Bundan önce, saf aklın yetilerinin bir incelemesi ve kritiği yapılmalıdır.⁴⁸²

Kant'ın bu kritiği ile elde ettiği netice bir tür Kopernik Devrimine benzetilmektedir. Bu isimlendirme Kant'a ait olmasa da, Kant da kendi yönteminden bahsederken Kopernik'in ismini zikretmiştir.⁴⁸³

Şimdiye kadar tüm bilgilerimizin kendisini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; fakat bu ön-varsayım altında, nesneler hakkında kavramlar yoluyla a priori bir şeyler elde etmeye ve bu yolla bilgimizi genişletmeye yönelik tüm çabalar sonuçsuz kalmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin bilgimize uyması gerektiğini varsayarak, metafizik meselelerde daha çok ilerleyip ilerlemediğimizi deneyelim. Bu yöntem, nesneler daha bize verilmeden onlar hakkında bir şeyler elde etmesi beklenen a priori bilginin niteliğine daha uygun düşmektedir. Bu yöntem tıpkı Kopernik'in ilk düşünceleri gibidir. O, gökcisimlerinin hareketlerini açıklarken, tüm gök cisimlerinin gözlemcinin etrafında

⁴⁸¹ Copleston, F., *History of Philosophy*, 6. Cilt, s. 211.

⁴⁸² Copleston, F., *a.g.e.*, s. 212-213.

⁴⁸³ Tan, N., *İmana Yer Açmak*, s. 39.

*döndüğü varsayımında iyi bir sonuç elde edemeyince, gök cisimlerini sabit kılıp gözlemciyi onun etrafında döndüren bir teoriden daha iyi sonuç elde edip edemeyeceğini denedi. Şimdi metafizikte de nesnelerin sezgisi [...] söz konusu olduğunda benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi nesnenin yapısına uymak zorundaysa, onlar hakkında a priori bir şeyleri nasıl bileceğimizi anlayamam; fakat eğer nesne (bir duyu nesnesi olarak) sezgi yetimizin yapısına uyarsa bu olanağı kolayca anlayabilirim.*⁴⁸⁴

Kant böylece insanın bilme yetisinde zorunlu ve evrensel, a priori öğeler olduğu ve duyunun nesnelerinin bu ilke ve kavramlara uyarak bilgiyi meydana getirdiği sonucuna ulaşır. Nedensellik gibi salt deney yoluyla elde edilemeyeceği Hume tarafından gösterilmiş, evrensel kabul edilen a priori ilkeler de bu şekilde daha kolayca açıklanabilmektedir. Bir başka örnekteyse, duyumsanan bir nesnenin; renk, doku, ağırlık gibi duyuya ait nitelikleri ayrıştırıldığında nesne artık kaybolmuştur fakat mekân hala kalmaktadır. Bunun bize verdiği sonuç, mekânın da deneye değil, insanın bilme yetisine ait a priori bir konumu olduğudur ve bizim nesneye dair bilgimiz, nesnenin bu gibi kalıplara uymasıyla mümkün olmaktadır.⁴⁸⁵ Basitçe bu şekilde özetleyebileceğimiz Kant'ın bilgi teorisine göre bilgi sadece duyular ile sınırlıdır fakat insanın duyumsamasında bazı a priori ilkeler rol oynamaktadır ve nesne olduğu gibi değil, sadece insanın duyu ve bilme yetisinin kalıplarına göre bilinebilir. Deney, nesne ve insanın bilme yetisinin kavram ve ilkeleriyle beraber oluşmaktadır ve bize fenomenlerin bilgisini verir. Fakat “anlama yetisinin saf kavramları” deneyin nesneleri için değil de, kendinde şeylerin, yani numenlerin bilinmesi için kullanıldıklarında hiçbir işe yaramayacaklardır. Bu saf kavramlar “yalnız deneyde kullanılmak üzere anlama yetimizin işine yararlar; bunun ötesinde nesnel gerçekliği olmayan, keyfi bağıntılılıklardır”.⁴⁸⁶

Leibnizci felsefe bu eleştiriden ciddi bir pay almaktadır. Örneğin, Leibniz'in felsefesi ve teodisesi için kilit bir unsur olan, sonsuza kadar bölünmüş ve sonsuz küçüklükteki monadlar öğretisi gibi fikirler, duyumsanan âlem ve düşünülen âlem

⁴⁸⁴ Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B, Tan, N., a.g.e. içinde, s. 39-40.

⁴⁸⁵ Kant, I., *CPR*, B4-6, İngilizceye çeviren: Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press, A.B.D., 1998, s. 137-138.

⁴⁸⁶ Kant, I., *Prolegomena*, Türkçeye Çevirenler: İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2000, s. 64.

arasındaki farkın transandantal olduğunu görememek hatasına düşmüştür. Kant bunu gökkuşağını örnek vererek açıklar. Gökkuşağı, yağmur damlasının bir görünüşüdür ve bir seraptan ibaret değildir. Fakat daha detaylı incelendiğinde, yağmur damlasının kendisi de aslında sadece bir görünüştür. Yağmur damlasının şekli, içinde hareket ettiği mekân ve hatta zaman dâhi kendinde şeyler değildir fakat insan öznesine aittirler. Dolayısıyla transandantal nesnenin ne olduğu bilinmemektedir.⁴⁸⁷ Görünüşlerle ilgili konuşulabilir fakat onların zemini olan kendinde şeylerle ilgili bilgi Kant’a göre mümkün değildir.⁴⁸⁸ Kant daha da ileri giderek Leibniz’in böylece görünüşlere, kendinde şeyler muamelesi yaptığını söylemiştir.⁴⁸⁹ Gözlem ve maddenin bölünebilirliği gibi bilgiler maddenin doğasının iç yüzüne bir bakış atabilseler de bunun nereye kadar gideceği bilinemez ve duyulara aşkın olanla ilgili sorular daima cevapsız kalacaktır. Bir bütün olarak görünen maddenin aşkın zemini, insanın bilgisinin erişemeyeceği kadar derine gizlenmiştir. Buna dair her ne araştırma yapılırsa yapılsın elde edilenler neticede yine de kendinde şey değil, başka görünüşler olacaktır.⁴⁹⁰ Bu noktada belki de Kant’ın Leibniz’e haksızlık ettiği düşünülebilir. Neticede, Leibniz aslında dünyayı olduğu gibi görmediğimizi söylemiştir. Bu görünüşlerin altında sonsuz küçüklükteki monadlardan meydana gelmiş ve Tanrı’nın inayeti ile ahenk içerisinde bulunan bir kâinat tasviri yapmıştır. Fakat Kant’a göre bu kendinde şeyler hiçbir şekilde algılanmamaktadırlar fakat onların etkisiyle zaman, mekân, nedensellik ve nesneler kategorilerine göre kurulmuş bir duyumsanan âlem tecrübesine erişiriz.⁴⁹¹ Kant bu konuya 1786 yılında yayınladığı *Doğal Bilimin Metafiziksel Temelleri* eserinde tekrar döndüğündeyse Leibniz’e karşı tavrı yumuşamıştır. Bu eserde Leibniz’i “Almanya’da matematiğin ününü korumasına herkesten fazla katkı sağlamış” birisi olarak tanıtır ve övgüyle bahseder. Kant artık maddenin sonsuza dek bölünebilirliğini de kolaylıkla kabul edilebilir bulur fakat yine de bu madde yer kaplayacaktır. Çünkü yer kaplama, dışarıdaki nesnelere değil, onları algılayan insan algısına ait bir formdur ve dolayısıyla madde ne kadar bölünürse bölünsün, biz onu ancak

⁴⁸⁷ Kant, I., *CPR*, B61-63, s. 186-187.

⁴⁸⁸ Kant, I., *CPR*, B65, s. 188.

⁴⁸⁹ Kant, I., *CPR*, B320, s. 368.

⁴⁹⁰ Kant, I., *CPR*, B364, s. 375-376.

⁴⁹¹ Wilson, Catherine, "Leibniz's Influence on Kant", 9. Substance and Matter, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

mekânda yer kaplayan bir şey olarak algılayabiliriz.⁴⁹² Leibniz matematiksel olan bölünebilirlik teoremini, mekâna uygulayarak sağlam bir yapı olmayan monadolojiyi kurmuştur fakat Kant artık bunu sertçe eleştirmez. Leibniz'in yaptığı iş doğal görüşlerin bir açıklamasını sunmak değil, kendi içerisinde tutarlı bir çeşit Platonik idealar dünyası kurmaktır sadece.⁴⁹³ Fakat Kant, Leibniz'in hem genel felsefesinin kilit bir kavramını, hem de teodisesinin temel dayanağını böylece ortadan kaldırmış olur. Kant, mekânın dışarıdaki bir gerçeklik değil, dışarıdaki gerçekliği algılayan öznedeki formlardan birisi olduğunu söyleyerek tözün yer kaplamazlığını reddetmiş olur. Yer kapladıkları için, birbirleriyle etkileşimlerini de mümkün görür hatta bu etkileşim de nihayetinde öznedeki kategorilerden kaynaklanmaktadır. Tüm bunların sonucunda Leibniz'in önceden kurulmuş ahenk öğretisine gerek kalmadan da duyular âlemindeki etkileşim açıklanabilmektedir.

Kant, Leibniz'in metafiziğinin; yeter sebep ilkesi, monadlar öğretisi ve önceden kurulmuş ahenk olmak üzere üç sacayağı üzerinde durduğunu düşünür. Kant'a göre bu üç ilke ne Leibniz'in karşıtları ne de takipçileri tarafından anlaşılamamıştır.⁴⁹⁴ Kant bu üç felsefi öğretilerden sadece yeter sebep ilkesini kendi felsefesiyle bağdaşır görmektedir. Kant, Leibniz'in yeter sebep ilkesini ortaya koyarken, kendinin yaptığı saf akıl eleştirisinin basit bir çeşidini ortaya koyma niyetini gösterdiği kanaatindedir. Sadece çelişmezlik ilkesiyle yetinmek, zaten nesnede olan bir şeyi söylemekten öteye gitmez. Daha fazlasını söyleyebilmek içinse çelişmezlik ilkesinden farklı bir prensip aranmalıdır ve Leibniz'in yeter sebep ilkesi, Kant'ın *Eleştiri*'si ile birlikte artık sentetik olarak adlandırılan yargılar için bir zemin bulma çabasıdır.⁴⁹⁵ Monadlar öğretisi konusundaysa Kant'a göre sorunlu bir nokta, nesnelerin monadlardan meydana geldiğinin söylenmesidir. Kant'a göre Leibniz'in kastettiği nesneler fiziksel dünyanın nesneleri değil, aklın idealarının nesneleridir ve biz zaten saf akıl âleminde, nesnelerin basit tözlerden meydana gelmiş bileşikler olduğunu düşünmek zorundayızdır. Leibniz'in,

⁴⁹² Kant, I., *Metaphysical Foundations of Natural Science*, 4:507, *Theoretical Philosophy After 1781* içerisinde, İngilizceye Çeviren: Michael Friedman, Cambridge University Press, A.B.D., 2002, s. 218.

⁴⁹³ Kant, I., *Metaphysical Foundations of Natural Science*, 4:507, s. 219.

⁴⁹⁴ Kant, I., *On a Discovery Whereby Any New Critique of Pure Reason Is To Be Made Superfluous by an Older One*, 8:247, *Theoretical Philosophy After 1781* içerisinde, İngilizceye Çeviren: Henry Allison, s. 333.

⁴⁹⁵ Kant, I., *On a Discovery*, 8:248.

monadlar gibi duyu ötesi şeylerin bilgisine erişebilen bir akıldan bahsetmesi Platon'un öğretilerine benzemektedir.⁴⁹⁶ Kant ise bunun, belli kavramların doğuştan olduğunu ve insanın bilme yetisinin a priori prensipleri olduğunu göstererek sadece deneyi bilginin kaynağı olarak kabul eden Locke'a karşı bir argüman olarak kullanıldığını savunur. Yoksa ona göre, Leibniz doğayı açıklamaya çalışmış değildir.⁴⁹⁷

Önceden kurulmuş ahenk ise çok daha sorunlu bir meseledir ve Kant'ın bu noktadaki itirazı bu sefer ruh ve beden arasında var olduğu söylenen uyum hususundadır. Öncelikle, eğer ruhta meydana gelen her şeyin, bedenin etkisinden değil de ruhun kendi içindeki güçlerden olduğunu kabul edersek, bedenin var olduğunu kabul etmek için bir sebep kalmayacaktır çünkü Leibniz'in monad öğretisine göre ruh ve her bir monad tamamen izole bir konumdadır ve ondaki tüm değişim ancak kendi iç değişimleridir. Öyleyse ruhun algıladığını düşündüğümüz dış dünyanın algısının da aslında ruhun kendi içindeki gücün meydana getirdiği bir algı olduğu da pek tabi söylenebilir. Kant'a göre anlama ve duylar arasındaki bu ahenk, *Eleştiri*'de gösterildiği gibi, dış nesneler ile insanın duyu ve akıl prensipleri arasındaki bir uyum olabilir ancak ve bu olmadan da deney mümkün değildir. Bu tür bir uyumun neden var olduğuna dair bir sebep veremeyeceğimizi söyler Kant.⁴⁹⁸ “Sanki doğa bizim anlama yetimize uygun şekilde kasıtlı olarak düzenlenmiştir fakat bunu daha fazla açıklayamayız. (bir başkası da açıklayamaz.)”⁴⁹⁹ Ruh ve beden ilişkisi hususunda Kant en nihayetinde düalizmin tutarsızlık doğuracağı kanaatine varmıştır. Ona göre ne metafizik ne de Descartes'ın denediği türden bir anatomik görüş bu sorunu çözemeyecektir.⁵⁰⁰

Fakat eğer hem bedenin hem de ruhun fenomen olduklarını kabul edersek, ki bu imkansız değildir çünkü ikisi de duyunun nesneleridirler,

⁴⁹⁶ Kant, I., *a.g.e.*, 8:248.

⁴⁹⁷ Kant, I., *a.g.e.*, 8:249.

⁴⁹⁸ Kant, I., *a.g.e.*, 8:249.

⁴⁹⁹ Kant, I., *a.g.e.*, 8:250.

⁵⁰⁰ Wilson, Catherine, "Leibniz's Influence on Kant", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

*ve bu görünüşün yani, dış nesnenin, altında yatan numeni de akılda tutarsak, kendinde şeyler olarak belki de basit varlıklardır.*⁵⁰¹

Ruh ve bedenin farklı tözler oldukları varsayıldığında ise onların etkileşimini açıklamak konusunda Kant'a göre felsefe ve özellikle de metafizik çaresiz kalacaktır. Ruhun bedene nasıl girdiği veya bedenden bağımsız bir ruhun nasıl bir şey olduğunun delillerini sunmanın imkânsızlığı ise a priori olarak bilinmektedir. Çünkü bizim kendimizi bilen iç deneyimimiz sadece hayata, yani ruh ve beden birbirene bağlı olduğu duruma dairdir. Ölümden sonra ruhun durumuna dair bir şeyler söylemek ise, aynanın karşısına geçip gözlerimizi kapatarak, uyurken nasıl görüldüğümüzü anlamaya çalışmaya benzer.⁵⁰²

2.2.3. Kant'ın Ahlâk Felsefesi ve En Yüksek İyi Öğretisi

Hem dogmacılıktan hem de deneycilikten sakınmaya özen gösteren Kant, metafiziğe dair görüşlerini de kendi epistemolojisiyle uyumlu bir biçimde inşa etme gayretindedir. Kendinde şey olarak ne olduğu bilinmese de dış nesne, insanın bilme yetisinin form ve ilkeleriyle etkileşime girerek insanın hükümler vermesini sağlamaktadır. Bu hükümlerin doğruluğunun belirlenmesi konusunda ise Kant, öznel ve nesnel olmak üzere iki türlü yeterlilikten bahseder. Bilgi ancak, hem öznel hem de nesnel yeterliğin var olması halinde mümkündür.⁵⁰³ Kant iman tanımlarken ise öznel yeterliği daha önemli bir konuma yükseltir. Nesnel zemine dayalı bilgide her zaman karşıt deliller öne sürülebilir fakat öznel zemine dayalı bir kabul ediş veya içsel bir çıkarım süreci olan iman için bundan söz etmek mümkün değildir.⁵⁰⁴ Kant, bahsettiği bu öznel yeterlik zeminini ise teorik değil, pratik alanda bulmuştur.⁵⁰⁵ Kant'a göre, imanın nesnel yetersizliği zaten bilinçli olarak kabul edilmiştir. O sadece öznel bir yeterlikte zeminini bulur ve bu haliyle iman bir 'bilme' değildir ve aklın kullanımı neticesinde bir bilgiye

⁵⁰¹ Kant, I., *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany Since the Time of Leibniz and Wolff?*, 20:308, *Theoretical Philosophy After 1781* içerisinde, İngilizceye Çeviren: Peter Heath, s. 395.

⁵⁰² Kant, I., *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany*, 20:309.

⁵⁰³ Tan, N., *İmana Yer Açmak*, s. 103.

⁵⁰⁴ Tan, N., *a.g.e.*, s. 105.

⁵⁰⁵ Tan, N., *İmana Yer Açmak*, s. 110.

dönüşme ihtimali de yoktur.⁵⁰⁶ İmanı nesnel değil, öznel bir zemine temellendirmek teodise meselesi açısından Kant'ın kullanacağı anahtar olacaktır. Netice itibarıyla kötülük problemi, nesnel olgulardan yola çıkarak teistin imanının çelişkisini ortaya koymayı amaçlarken, Kant daha en başından imanın nesnel zemininden vazgeçmiştir zaten.

İmanın öznel zemini ise kesinlikle saf aklın teorik zemini değildir. Bu öznel zemin, “nesnel temellendirmenin mümkün olmadığı pratik zeminlerle ilgilidir.”⁵⁰⁷ Sadece bilmek değil, aynı zamanda eylemek mecburiyetindeki ahlâki bir özne olan insanın bu pratik yönünün zemini nesnel değil öznel ve inanç da sadece bu zemin üzerine temellendirilebilir. Kant'ın bahsettiği bu inanç doğrudan teoloji ile ilgili olmak zorunda değildir. O, bu konuda üç farklı inanç türü olduğunu söyler. Örneğin bir doktorun, tam bir teşhis koyamadığı fakat tedavi etmek zorunda olduğu bir hastanın verem olduğuna karar vererek tedaviye başlaması gibi bir durum Kant'a göre *pragmatik inanç* için bir örnektir. Bu tür bir inanç, belli bir an ve durumda belli bir faydayı elde etmek için kabul edilmiştir. Nesnel olarak yeterli zemin olmasa da, öznel olarak bir inanç oluşturma zorunluluğu vardır.⁵⁰⁸ Kant'ın bahsettiği ikinci inanç türü ise *doktrinal inanç*tır ve Kant buna, görünen gezegenlerden bazılarında yaşam olduğuna dair inancı örnek verir. Pragmatik inançta nesnel yeterlik mümkündür fakat o anda oluşmamıştır. Doktrinal inançta ise bu inancın nesnel zemininin oluşması ve bilgiye dönüşmesi ihtimal dışıdır. Bu örneği verirken, Kant'ın yaşadığı dönemde bu tür bir önermenin deneysel olarak test edilmesinin mümkün olmadığı da unutulmamalıdır.⁵⁰⁹ Kant'ın bu inançlara karşı savunduğu inanç türü ise *ahlâkî inanç*tır ve diğer iki inanç türünden temel farkı, zorunlu olması ve genel amaçlarla ilgili olmasıdır. Ahlâkî bir özne olma durumu kişinin ihtimaller arasından yaptığı bir seçim değildir. Akıl, rasyonel bir varlıktır ve kişiye nasıl davranması gerektiğini kesin bir şekilde bildirmektedir.⁵¹⁰ Ahlâksal yasalar zorunlu ve belirgin bir

⁵⁰⁶ Kant, I., *What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking*, 8:141, İngilizceye Çeviren: Allen W. Wood, *Religion and Rational Theology* içinde, Cambridge University Press, A.B.D., 2001, s. 14.

⁵⁰⁷ Tan, N., *a.g.e.*, s. 111.

⁵⁰⁸ Tan, N., *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁰⁹ Tan, N., *a.g.e.*, s. 117.

⁵¹⁰ Tan, N., *İmana Yer Açmak*, s. 119.

biçimde akılda mevcuttur ve Tanrı'nın ve öteki hayatın varlığı da en kesin şekilde bu yasalar üzerine temellendirilebilirler.⁵¹¹

İmanın temeli olarak kabul ettiği ahlâk yasalarının mutlak zorunluluğu, Kant'ın maksimler ve kategorik imperatif öğretileriyle alâkalıdır. Bu pratik ilkeler, iradenin genel belirlenimlerini içermektedir ve sadece öznenin iradesine bağlı bir durumla ilgili olduklarında *maksim*, her rasyonel varlığın iradesini bağlayıcı bir durumla ilgili olduklarıdaysa pratik *yasalar* olarak adlandırılırlar. Örneğin, hiçbir hakaretin karşılıksız bırakılmaması gibi bir kural bir yasa değil, sadece bunu kontenjan olarak irade etmiş olan özneyi ilgilendiren bir maksimdir.⁵¹² Fakat eğer söz konusu prensip, örneğin yalan söylememek, evrensel olarak tüm rasyonel varlıklar için pratikte geçerli bir yasa olarak ve başka bir amaç için değil sadece kendisi için kabul edilebiliyorsa, Kant bunların yasa, yani kategorik imperatif olduğunu belirtir.⁵¹³ Bunlar Kant'a göre, tüm rasyonel varlıklar için geçerli ve nesnel zemine dayanmayan a priori doğrulardır.

Maksimler dış bir nesneyi elde etme amacı taşıdığına, örneğin bir kahve içmek istediğimizde, bu arzumuzu yerine getirmek için kahve yapmamız ya da bir kafeye gitmemiz gerekecektir. Bu tür bir arzuyu tatmin etme amaçlı imperatiflere Kant *hipotetik imperatif* der. Kategorik imperatifler ise bir fayda veya zevk için değil, koşulsuz olarak yapılırlar. Ahlâki yasalar da kategorik imperatiflerdir ve herkes için koşulsuz geçerlidirler.⁵¹⁴ Burada Kant'a göre önemli olan nokta, hipotetik imperatiflere göre hareket etmenin, hep bir arzuyu tatmin etmek amacıyla, yani bir dış nesneye yönelik davranma anlamına gelmesidir. Böylece insanın tabiata hükmetmesi yerine, tabiat insana hükmeder. Kant'ın özgürlük için tehlike olarak gördüğü şey budur. Özgür olmanın tek yolu ise, otonom olarak, kaynağı da amacı da insanda bulunan kategorik imperatiflere uygun hareket etmektir.⁵¹⁵ Leibniz'in monadlar öğretisi özgürlüğü, Tanrı müdahalesi haricindeki dış etkilere korunmuşluk olarak açıklayıp diğer hususlarda ise bir tür

⁵¹¹ Kant, I., *CPR*, B856.

⁵¹² Kant, I., *Critique of Practical Reason*, 5:19, İngilizceye çeviren: Mary J. Gregor, *Practical Philosophy* içinde, Cambridge University Press, A.B.D., 1996, s. 153.

⁵¹³ Kant, I., *a.g.e.*, 5:21.

⁵¹⁴ Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", 5.4, Categorical Imperative, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

⁵¹⁵ Rohlf, Michael, *a.y.*

önceden belirlenmişlikten kaçamıyordu. Kant ise ahlâk yasalarına uyulması konusunda insana tam bir otonomluk atfederken, özgürlüğü de insanın eyleminin dış nesneler için değil, insandaki zorunlu ahlâk yasaları için gerçekleşmesinde bulur.

Kant'ın reddettiği Leibnizci monad öğretisi, Leibniz için hem Tanrı'nın varlığının, hem öteki dünyadaki sonsuz hayatın, hem de önceden kurulmuş ve mümkünlerin en iyisi olan ahengin temeliydi. Kant ise bu metafizik konular için gerekli zemini tözler ile ilgili bir öğretilerde değil, yine insandaki ahlâk yasalarında görür. Onun ahlâk felsefesinde kategorik imperatifler bir başka sebep için değil, fakat insanda zaten verili olarak bulundukları için yapılmalıdırlar. Fakat öte yandan, rasyonel bir varlık olan insanın, yaptığı eylemlerin sonuçları hakkında düşünmesi de kaçınılmazdır. Kant, insan aklının bir özelliğinin de sadece kısa dönemli sonuçları değil, nihai sonucu düşünmek olduğu fikrindedir. Arzular ve zevkler söz konusu olduğunda insanın ne istediği bellidir, fakat nihai sonuç olarak insanın ne istediği ise belirsizdir çünkü insan, neyin kendisini tamamen mutlu edeceği konusunda bilgiye sahip değildir.⁵¹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* 'nde mutluluğu "tüm varoluştaki her şeyin, kişinin istekleri ve iradesine göre" olmaları şeklinde tanımlar. Buradaki sorun açıktır. İnsanın arzularının zemini, doğanın varoluşunun zemininden bağımsızdır ve rasyonel ve eyleyen bir varlık olan insan, doğanın ve âlemlerin sebebi değildir. Dolayısıyla insan, doğayı ve âlemleri kendi arzu ve istekleriyle uyumlu hale getirecek güce de sahip değildir.⁵¹⁷ Fakat Kant'ın yaptığı mutluluk tanımına göre, eksiksiz bir mutluluğun mümkün olabilmesi, yani en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi için, insanın istekleri ve doğa arasında böyle bir bağlantının bulunması şarttır. Bu tür bir bağlantının kurulması ise tüm doğanın sebebi olup kendisi doğanın dışında olan yüce bir varlığın gücü ile mümkündür ancak. En yüksek iyinin mümkün olabilmesi için kabul edilmesi gereken, idrak ve iradeye sahip ve doğanın yaratıcısı olan varlık ise ancak Tanrı olabilir. Kant'a göre, insanda bulunan ahlâki yasaların en yüksek iyi ile bir bağının kurulması insan için bir zorunluluktur. Öyleyse insan için Tanrı'nın varlığını varsaymak, ahlâki bir zorunluluktur.⁵¹⁸ Kant, hem Tanrı'nın

⁵¹⁶ Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", 6.1, The Highest Good, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

⁵¹⁷ Kant, I., *Critique of Practical Reason*, 5:124.

⁵¹⁸ Kant, I., *Critique of Practical Reason*, 5:125.

varlığını, hem de ölümden sonraki sonsuz bir hayatı bu ahlak felsefesi üzerine temellendirmiştir.

2.2.4. Kant’a Göre Kötülüğün Kökeni ve Teodise

Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* kitabına, geleneksel düşünce olan insanlığın bir altın çağ ile başladığını ve sonrasında giderek bozulduğunu söyleyen insanın düşüşü öğretisinin karşısına, pek sezilmese de dünyada aslında iyiye ve akla doğru devamlı bir ilerleme ve gelişme olduğunu iddia eden modern görüşü yerleştirerek başlar.⁵¹⁹ Kant bu tartışmadaki safını belirlerken kendi ahlâk öğretisini temel unsur olarak kullanacaktır. Leibniz’de olduğu gibi Kant’ın zihnini asıl meşgul eden kötülük, ahlâki kötülüktür. Bu kötülük ise her ne kadar duyumsanabilen eylemlerde görünse de, Kant’a göre sorunun asıl aranması gereken yer zorunlu olarak her eylemden de önce gelen, öznel ahlâk yasaları zemindir.⁵²⁰

*Kötülüğün zemini, seçme yetisini eğilim vasıtasıyla belirleyen bir nesnede veya herhangi bir doğal dürtüde değil; sadece, özgürlüğünü kullanarak seçme yetisinin ürettiği bir kuralın gücünde, yani bir maksimde, bulunabilir.*⁵²¹

Bu şekilde kötülüğü insanın kendi içindeki ahlâk yasalarına özgür bir özne olarak uyup uymama kararı şeklinde tanımlandığımızda Kant, kötülüğün suçunu ve iyiliğin getirdiği mükâfatı doğaya değil, bizzat insanın kendisine atfedebileceğimizi söyler.⁵²² Böylece insanlığın; iyiden kötüye mi, yoksa kötünden iyiye doğru bir gidişata mı sahip olduğu sorusu da cevaplanır: İnsan, potansiyel olarak aynı anda hem iyi, hem kötüdür. Kötülüğü, herhangi bir doğaüstü güce veya ilahi bir varlığa atıfta bulunmadan tanımlaması sebebiyle de Kant, tamamen seküler bir kötülük teorisi ortaya koyan ilk kişidir. Bu teorinin temelinde ise; kökten (radikal) özgür olduğumuz, tabiatımız gereği iyiye eğilimli ve yine tabiatımız gereği kötülüğe eğilimli olmamız gibi üç ana düşünce

⁵¹⁹ Kant, I., *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, 6:18-20, İngilizceye Çeviren: George di Giovanni, *Religion and Rational Theology* içinde, s. 69-70. Sonraki atıflar *Religion* olarak yapılacaktır.

⁵²⁰ Kant, I., *Religion*, 6:21.

⁵²¹ Kant, I., *a.y.*

⁵²² Kant, I., *a.g.e.*, 6:22.

bulunur.⁵²³ İnsanda iyiyi emreden ahlâki bir yasanın ve bu yasaya uymak veya karşı gelmek tercihini yapma özgürlüğünün bulunması, Kant'ın ahlâki temellendirdiği noktadır. Bu zemin ve şartlarda akıl, hayatta kalmak veya teknoloji geliştirmek gibi işlevlerden çok daha farklı bir rol üstlenir.

*Şimdi, eğer akli ve iradesi (istenci) olan bir varlık için doğanın asıl amacı, bu varlığın yaşamının korunması, sürmesi, gönenci, tek sözcükle mutluluğu olsaydı, o zaman doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, onu akıl ile donatmakla kötü bir iş yapmış ve onda isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu.*⁵²⁴

Bir başka deyişle Kant'a göre, insan hayatının amacı mutluluk değildir. Mutlu olmanın amaç olduğu yerde içgüdü amaca akıldan çok daha uygundur. Doğada verili bulunan her şeyin bir amaca hizmet ettiğini varsaydığımızda, insana bahsedilmiş olan aklın gayesinin mutluluk değil “başka, çok değerli bir amacı olduğu düşüncesi gizlidir.”⁵²⁵ “Aklın gerçek belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, [...] kendi başına iyi bir istenci (iradeyi) ortaya çıkarmak olmalıdır” der Kant.⁵²⁶ Tabi ki bu iyi iradenin tümüyle ve kusursuzca iyi olduğunu söylemez fakat Kant'a göre “dünyada olsun, hatta dışında olsun, yalnız iyi istençten (iradeden) başka kayıtsız koşulsuz iyi sayılacak hiçbir şey düşünülemez.”⁵²⁷

Ahlâk yasası insan hayatının hemen her alanında aktiftir. Kant insanı kötülükten iyiliğe doğru hareket ettiren üç doğal eğilimden bahseder. Bunlardan ilki *hayvanlığa eğilimdir* ve bu eğilim; hayatta kalma, nesli devam ettirme ve topluluk halinde yaşama gibi dürtüleri içerir. Bu eğilimin bozuklukları ise vahşilik, açgözlülük ve şehvet gibi şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu eğilimin sebebi insanın yaşayan bir varlık olmasıyken,

⁵²³ Calder, Todd, "The Concept of Evil", 2.2 Kant's Concept of Evil, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

⁵²⁴ Kant, I., *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, Türkçeye Çeviren: Nejat Bozkurt, *Fikir Mimarları Dizisi 2: Kant* içerisinde, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 181.

⁵²⁵ Kant, I., *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, s. 182.

⁵²⁶ Kant, I., *a.g.e.*, s. 182-183.

⁵²⁷ Kant, I., *a.g.e.*, s. 179.

*insanlık eğiliminin kaynağı rasyonel bir varlık olmamız, üçüncü eğilim türü olan kişilik eğiliminin sebebi ise sorumlulukları olan bir varlık olmamızdır.*⁵²⁸

*Az önce isimlendirdiğimiz üç eğilimi ihtimal koşulları bağlamında ele alırsak; birincisinin kaynağında aklın hiç olmadığı, ikincisinin aslında pratik olan fakat diğer güdülere hizmet eden bir akıldan kaynaklandığını ve sadece üçüncüsünün yalnız pratik akıldan, yani koşulsuz bir biçimde yasalar koyan akıldan kaynaklandığını görürüz.*⁵²⁹

Özgür irade sahibi insan, ahlâk yasasına uymama ve böylece kötülüğe yönelme yetisine de sahiptir. Bunun gerçekleşmesi Kant’a göre üç şekilde olabilir.

*Bu doğal kötülük eğilimlerini üç farklı safhada düşünebiliriz: İlki, benimsenen maksimlere uymak hususunda insan kalbinin genel bir zayıflığı veya insan tabiatının kırılganlığıdır. İkincisi, (iyi niyetlerle ve iyi maksimi altında yapılsa bile) ahlâki saikaları, ahlâki olmayanlarla kirletme eğilimi, yani saflığın bozulmasıdır. Üçüncüsü ise kötücül maksimleri benimseme eğilimi, yani insan tabiatının veya insan kalbinin fesadıdır.*⁵³⁰

Buradan şunu kolayca anlayabiliriz ki Kant’ın bahsettiği ilk kötülük türünde kişi, ahlâk yasasına uymak ister fakat zayıflıklarından ötürü bunu yapamaz. İkinci kötülük türündeysen kişi ahlâk yasasına uyar fakat yalnızca, örneğin zevk veya maddi çıkar gibi, bir başka gerekçeyi de ahlâk yasasına kattığında bunu yapar. Bu, Kant’a göre ilkinin göre çok daha büyük bir kötüdür çünkü ahlâk yasalarının zemini başka dürtülerle kirletilmeye başlanmıştır. Fakat bunlardan üçüncüsü olan durum Kant’ın kelimeleriyle, “özgür iradenin sevkiyle etik düzenin tersine çevrildiği, insan kalbinin yoldan çıkması” durumudur ki ancak bu noktada kişi artık kötü olarak isimlendirilir.⁵³¹ Bu noktada kişi artık evrensel ahlâk yasalarının yerine başka bir şeyi koymuştur ve bunun nasıl gerçekleşebildiğinin açıklaması, Kant’ın kötülük teorisi açısından son derece önemlidir.

⁵²⁸ Kant, I., *Religion*, 6:26-27.

⁵²⁹ Kant, I., *a.g.e.*, 6:28.

⁵³⁰ Kant, I., *a.g.e.*, 6:29.

⁵³¹ Kant, I., *a.g.e.*, 6:30.

Kant, ahlâk yasalarının ortadan kaldırılabileceğini düşünmez. Bu yasaların kendilerini kişiye dayatmaları doğal bir öneğilimdir. Fakat insan ayrıca duyumsal doğasından kaynaklanan güdülere de sahiptir ve bunlar da tamamen doğal ve masum öneğilimlerdir. Fakat insan bu güdülerini, özgür seçim yetisinin tercihi olmaları için kendi başlarına yeterli olarak kabul etmeye başladığında ciddi bir sorun baş gösterir. Kant'a göre ahlâk yasaları herhangi bir eylem için kendi başlarına yeterlidirler zaten. Aynı karakterde başka maksimler de kabul edildiğinde ise, evrensel ahlâk yasaları ile duyum kaynaklı güdü maksimleri arasında, üstünlük kurma amaçlı bir çatışma ortaya çıkar. Bu zeminlerin ikisi de kendi başına eyleme yeten tek bir yasa olarak bulunamazlar çünkü ikisi birbiriyle tezattırlar. Kişi, kendine olan sevgisini ve bundan kaynaklanan heveslerini ön plana çıkartır ve ahlâk yasasını bunlardan daha aşağıda kabul ettiğinde artık ahlâk düzeni tümüyle tersine çevrilmiş olur. Bu durumdaki insana kendi davranışları yine de yasaya uygunmuş gibi görünecektir fakat artık zemindeki yasaların kendisi değişmiştir.⁵³² Bu tür bir bozukluk, özgür seçimin gücüyle ortaya çıktığı için bir ahlâki kötülüktür. Fakat bu kötülük aynı zamanda tüm maksimlerin zeminini de yozlaştırdığı için Kant onu *radikal kötülük* olarak adlandırır.⁵³³ Bu ise Kant'ın ahlâk felsefesinde gördüğümüz ve Tanrı inancının temellendirilmesine dahi yeterli görünen zeminin bozulmasıdır ve Kant'a göre en büyük kötülük de budur. Bu kötülük, kendi hallerinde masum olan ahlâk yasası zemini, özgür tercih, duyumdan gelen güdüler ve kişinin kendine duyduğu sevgi gibi doğal özelliklerin, tam tersi amaçlarla kullanılmış olmalarından kaynaklanır. Bunların ahlâk yasasına uygun şekilde kullanılmaları gerekirken yanlış şekilde kullanılarak evrensel ahlâk yasasının zeminini bozmuş ve kökensel bir kötülüğe sebep olmuşlardır. Yine de Kant, özgür irade yoluyla bu kötülüğün tekrar düzeltilebileceğine de inanır çünkü en nihayetinde bu kötülük insanın özgür bir şekilde eylemlerde bulunmasından kaynaklanmıştır.⁵³⁴

Görüldüğü üzere Kant, akıl sahibi bir canlı olmamız münasebetiyle varoluş amacımızın mutluluk olamayacağını öne sürmüştür. İnsanın spekülâtif yönüyle alakalı olan teorik aklın değil, eyleyen yönüyle ilgili olan pratik aklın iyi ve kötü kavramlarıyla ilişkisini açıklığa kavuşturmaya çalışan Kant, mutluluk arayışında işlevsiz olan aklın

⁵³² Kant, I., *Religion*, 6:36.

⁵³³ Kant, I., *a.g.e.*, 6:37.

⁵³⁴ Kant, *a.y.*

burada büyük rol üstlenerek iyiyi, yani yasaya uygun olanı seçecek bir iradeyi ortaya çıkartabileceğini ve zaten aklın asıl amacının da bu olduğunu savunur. Hem evrensel ahlâk yasasını, hem de kesin bir otonomluğu bünyesinde barındıran insan böylece hem iyiliğin hem de kötülüğün kaynağıdır.

1789 yılında Kant, *Berlinische Monatsschrift* dergisinin editörü Johann Erich Biester'e yazdığı mektubunda dergisine katkıda bulunma niyetini belirterek, şu anda yaklaşık bir aylık bir işi olduğunu (ki burada *Yargı Gücünün Eleştirisi* eserinden bahsetmektedir), bu işi tamamladığında Biester'in dergisinde yayınlanabilecek makaleler üzerinde çalışabileceğini söylemiştir.⁵³⁵ Kant'ın bu sözünü yerine getirmesi yaklaşık 2 yıl sürmüştür. Aynı dergide 1791 yılında yayınlanan *Tüm Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine* adlı makalede Kant, teodise özelindeki görüşlerini ve itirazlarını gerekçelendirmektedir. Gerçi Kant henüz makalenin başında tavrını net olarak ilan eder:

*Teodise kelimesinden âlemde gayeliliğe aykırı olan her şey için aklın, yaratıcının en yüksek ilmine yönelttiği suçlamalara karşı yapılan savunmayı anlıyoruz. Bu dava esasında küstah aklın kendi sınırlarının farkına varamaması olsa bile biz buna 'Tanrı'nın davasını savunmak' diyoruz.*⁵³⁶

Burada 'küstah aklın kendi sınırlarının farkına' varamadığı görüşü Kant'ın bilgi felsefesiyle yakından ilgilidir ve Kant'ın teodisesinde kilit bir rol oynayacaktır. Kant bu makalede başından itibaren, felsefi teodise teşebbüslerini akıl mahkemesinin huzurunda gerçekleşen bir mahkeme metaforuyla anlatmaktadır. Felsefi bir teodise girişiminde bulunan filozof veya Kant'ın deyimiyle “Tanrı'nın sözüm ona avukatı”, âlemde gayeliliğe aykırı olduğuna hükmettiğimiz şeylerin aslında öyle olmadıklarını ispatlamaya kalkmıştır. Eğer yapılmak istenen bu değilse, gayeliliğe aykırılık gibi bir şey varsa bile bunun aslında amaçlanan netice değil eşyanın doğasının engellenemez sonuçlarından olduğuna hükmedilmesi gerektiğini göstermelidir. Teodisecinin amacı bu da değilse, öyleyse son olarak, bu aykırılığın, yaratıcının amaçladığı netice değil de âlemde itham edilebilecek diğer varlıkların, örneğin insan veya ruhani varlıkların amaçladığı etkiler

⁵³⁵ Di Giovanni, G., *Religion and Rational Theology* içinde, Çevirmenin Notu, Cambridge University Press, A.B.D., 2001, s. 21.

⁵³⁶ Kant, I., *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*, 8:255, İngilizceye Çeviren: George di Giovanni, *Religion and Rational Theology* içinde, s. 24.

olarak görülmesi gerektiğini ispatlamak zorundadır.⁵³⁷ Dahası, bu teodiseci bunları yaparken suçlamaların hiçbirini, aklın yetersiz kaldığı savıyla da düşüremez. Tüm bu itirazların azami bilgelik kavramına aslında nasıl da zeval getirmediği anlaşılır biçimde ortaya koyulmalıdır. Fakat Kant’a göre, teodisecinin yapmasının gerekmediği bir şey ise, Tanrı’nın bilgeliliğinin kanıtlarını a posteriori alanda aramaktır. Çünkü bu kanıtı dış dünyada aramak, dış dünyanın eksiksiz bilgisine sahip olmayı gerektirecektir.⁵³⁸

Bayle bu tür bir mahkeme metaforunu uygunsuz görmüş, Leibniz ise *Theodicee* eserinde mahkeme metaforunu kullanmakta bir sakınca görmediğini belirtmiştir. Leibniz’in metaforunda, kötülüğe izin vermekle suçlanan Tanrı’yı yargılayacak olan mahkemenin güvenilirliği tartışmalıdır. Kaldı ki ona göre, “kötülüğü önleyebilecekken önlememek” ile “kötülük yapmak” tümüyle farklı şeylerdir. Kötülüğe izin vermek gibi bir suçtan, ülkede erdemliliği ile nam salmış bir adamın suçlandığı bir mahkemede bile “oy birliği ile” suçlamaların düşürüleceğini iddia eden Leibniz’e göre burada suçlanan Tanrı olduğunda mahkemenin gereksizliği ortaya çıkmaktadır. Ve kötülüğe göz yummak ile suçlayan insan tek bir ihtimali görebilirken Tanrı sonsuz sayıdaki ihtimalleri bilmektedir.⁵³⁹ Erken dönemde, Leibniz’in teodisesini örnek alan Kant, artık bu tür bir teodiseyi ancak kıyasıya eleştirmek için referans almaktadır.

Kant bu makalesinde kötülük yerine “gayeliliğe aykırılık” (İng: *counterpurposiveness* Alm: *das Zwechwidrige*) terimini kullanmaktadır. Biz bu çalışmada akıcılık kaygısıyla bu terimi zaman zaman 'kötülük' olarak tercüme edeceğiz. Leibniz’in yaptığı gibi, kötülüğün üç ana başlıkta tasnifini koruyan Kant, bu başlıkları ise kendine has bir şekilde tanımlar. İlki (i) mutlak olarak gayeliliğe aykırılıktır yani ne amaç ne de araç olarak var olması arzu edilebilir olmayan kötülüktür. Kant bunu 'asli kötülük', 'ahlaki kötülük' ve 'günah' olarak da isimlendirir.⁵⁴⁰ İkincisi (ii) şartlı kötülüktür ve iradeye sahip bir bilgelik bunu amaç olarak değil fakat araç olarak kabul edebilir. Bu türden kötülükler, fiziki kötülüklerdir yani acılar ve sıkıntılardır. Bu iki başlığı Leibniz teodisesinde de görürüz fakat Leibniz’in kötülük tasnifinin üçüncü maddesi olan metafizik kötülük Kant’ın tasnifinde yer almaz. O üçüncü tür kötülük olarak (iii) günahlar

⁵³⁷ Kant, I., *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*, 8:255.

⁵³⁸ Kant, I., *a.g.e.*, 8:256.

⁵³⁹ Leibniz, *Theodicee*, s. 72-75.

⁵⁴⁰ Kant, I., *a.y.*

ve çekilen acılar arasındaki orantısızlıktan kaynaklanan bir gayeliliğe aykırılığın da düşünülebilir olması gerektiğini söyler.⁵⁴¹ Kant'ın metafizik kötülüğü, yani maddenin doğası gereği kusurlu olmak zorunda oluşu öğretisini tamamen dışlaması muhtemelen onun bilgi felsefesinden kaynaklanmaktadır. Ne de olsa Tanrı'nın yaratabilecekleri tüm ihtimaller veya maddenin aslında mahiyetinin ne olduğu gibi meseleler bilginin üreticisi olan kategorilerimizin uygulanabildiği tek alana, yani duyumun nesnelere ait değildir. Ayrıca birazdan da gösterileceği üzere, Kant'a göre metafizik kötülük öğretisi, kötülüğü meşrulaştırdığı için reddedilmelidir.

Üç ana başlıktan oluşan bu yeni listenin yanında Kant, yapılabilecek teodiseleri de sıralar. İlk kötülük türü olan ahlâki kötülük, Kanun Koyucu Tanrı'nın kutsallığına yönelik bir suçlamadır. Kant bu suçlamaya karşı öncelikle (a) kötülüğün aslında var olmadığı, kötülük zannettiğimiz şeyin 'insan ilminin ihlali' olduğu savunmasını ele alır. Spinoza'nın mutlak iyimserliğine ve benzerlerine atfedilebilecek bu teodise türüne Kant hiç kıymet vermez.

*Savunmanın suçlamanın kendisinden daha beter olduğu bu müdafaa türüne çürütme gerekmez, fakat bu işi ahlâklılık duygusundan kırıntıya dâhi sahip olan bir insanın tiksintisine rahatlıkla bırakabiliriz.*⁵⁴²

Bir diğer savunma şu şekilde mümkündür: (b) ahlaki kötülüğün varlığı kabul edilir fakat insan doğasının sınırlılığı, bu kötülüğün önlenemeyeceği anlamına gelir. Kant'a göre bu görüş kötülüğü meşrulaştırmaktadır ve bu savunmanın doğru olması halinde artık insan kötülükle suçlanamaz.⁵⁴³ Kant üçüncü savunma türünü, yani (c) bu kötülüğün tümüyle insana ait olduğu, Tanrı'nın ise sadece haklı sebeplerle müsamaha gösterdiği savunmasını da -ki Leibniz'in teodisesindeki kilit kavramlardan birisi de budur- bir önceki savunmayla bir tutmaktadır.

Tanrı bile başka bir yerdeki daha yüksek ve muntazam ahlaki amaçlara zarar vermeden bu kötülüğü önleyemiyorsa, öyleyse bu sıkıntının [...] temelinin eşyanın özünde, özellikle de insanın sonlu doğasının zorunlu

⁵⁴¹ Kant, I., *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*, 8:257.

⁵⁴² Kant, I., *a.g.e.*, 8:258.

⁵⁴³ Kant, I., *a.g.e.*, 8:258-259.

*limitlerinde aranması kaçınılmazdır ve dolayısıyla da bundan insan sorumlu tutulamaz.*⁵⁴⁴

İkinci kötülük türü olan âlemdeki sıkıntı ve acılar ise ilahi ihsana yönelik bir suçlama teşkil etmektedirler. Bu suçlamaya karşılık olası savunmaların ilki (a) hayattan alınan keyfin tüm sıkıntılara baskın çıktığı, herkesin hayatta olmayı ölüme tercih edeceği şeklindeki savunmadır. Leibniz de *Theodicee*'de “ölüm anında yaşamı yeniden almaktan hoşnut olmayacak pek az insan tanıdığını” söylemiş ve eklemiştir: “yeter ki her zaman aynı türde olmasın; insan, içinde olduğundan daha iyi bir koşula gerek duymadan çeşitlilikle yetinir.”⁵⁴⁵ Kant bu savunmayı safsata olarak isimlendirir. Cevabı, Leibniz'in tarif ettiği şartlarda bir hayatı bir kez daha yaşamaya hevesi olup olmadığı sorulduğunda hüküm verecek kadar uzun yaşamış ve düşünmüş, akıl sağlığı yerinde bir insanın her bir cümlesine havale edilebileceğini söylerken Kant, son derece alaycıdır.⁵⁴⁶ Yapılacak bir diğer savunma (b) acının hazzardan daha fazla olduğunu kabul edip bunun “insan gibi hayvani bir mahlûkun doğasının ayrılmaz bir parçası” olduğunu öne sürmektir. Kant bu tür bir teodiseye de, Tanrı'nın “arzulanabilir olmayan bir hayatı bize neden vermiş olacağı” sorusuyla karşı çıkmaktadır.⁵⁴⁷ (c) Ahiret mutluluğundan evvel bu dünyadaki sıkıntıların yaşanmasını bir zorunluluk olarak gösteren teodise türüne ise Kant, bu dünyadaki en iyilerin bile hayatlarından memnun olmadıklarını öne sürerek, o halde bu durumun; hiç kimsenin dünyada mutlu olamayacağı, ahiretteyse herkesin mutlu olacağı şeklinde bir sonuca bağlandığını düşünür. Bu ise düğümü çözmez, fakat biraz gevşetir. Hâlbuki teodisenin vaat ettiği şey düğümü çözmektir.⁵⁴⁸

Kant'ın tasnifindeki üçüncü kötülük türü ise Tanrı'nın adaletine yönelik bir suçlamadır. Bu suçlamaya göre, kötülükler cezalarını her zaman bulmamaktadır. Bu suçlamaya karşılık olası teodiseleri de Kant üç başlıkta inceler: (a) Kötülüğün cezasız kaldığı savını reddedip, vicdanın serzenişlerinin suçluya eziyet ettiğini, dolayısıyla her suçun cezasını beraberinde getirdiği savunması yapılabilir. Bu düşünce Aristoteles'e

⁵⁴⁴ Kant, I., *On The Miscarriage of All Philosophical Trials In Theodicy*, 8:259.

⁵⁴⁵ Leibniz, *Theodicee*, 13, s. 120.

⁵⁴⁶ Kant, I., *a.g.e.*, 8:259.

⁵⁴⁷ Kant, I., *a.g.e.*, 8:260.

⁵⁴⁸ Kant, I., *a.y.*

kadar gitmektedir.⁵⁴⁹ Bu tür bir savunmaya Kant, erdemli kişilerin vicdan azabını daha çok çekeceğini fakat bu zihin tarzı ve ona eşlik eden vicdanlılığın tümüyle eksik olduğu yerde işlenen suçların cezalandırıcısı olmayacağını söyleyerek karşı çıkar.⁵⁵⁰ (b) Suç ve cezaların oranlarında bir adaletsizlik olduğunu kabul eden bir diğer teodise türüne göreyse ortaya çıkan bu zorluklar ile mücadele etmenin erdemin bir özelliği olarak gösterildiği savunma türüdür. Lactanius Epiküros'un iddialarını yanıtlamaya çabalarken buna benzer bir savunmayı görmüştük. Kant'a göre bu mümkün olsa da o, cefa çeken kişilerin en azından hayatlarının sonunda bile olsa ödüllendirildiklerinin ispatını görmek ister.⁵⁵¹

*Bu dünyevi hayatın sonunun belki de tüm hayatın sonu olmayacağı ihtimaline gelince: Böyle bir ihtimal bir önsezinin kanıtlanması sayılamaz, bu daha ziyade, şüpheli kimseyi sabra yönelten fakat tüm şüphelerini gidermeyen bir ahlâken inanma sebebi ifadesidir.*⁵⁵²

Dolayısıyla düğüm hâlâ çözülmez. (c) Bu dünyadaki hallerin ilahi değil insani sebeplerle şekillendiği, gelecek hayatın ise herkesin adil olan karşılığı alacağı görüşündeki teodiseyi ise Kant keyfi bulur. Ayrıca söz konusu, kemale ermiş gelecek yaşamdan geriye doğru bakıldığında, bir önceki hayat mahzurlu görünmeyecek midir?⁵⁵³ Sonuç itibarıyla Kant kendinden önceki hemen tüm teodiseleri özetleyerek her birine dikkate alınması gereken eleştiriler getirebilmiştir. Kant'a göre avukatlar Tanrı'ya yönelttilen şüpheleri ortadan kaldırmakta başarısızdırlar fakat öte yandan, Tanrı'ya yönelttilen ithamlar da ispatlanamamışlardır.⁵⁵⁴ Kant tüm bu teodiselere genel bir isim olarak *doktrinsel teodise* der. Doktrinsel teodise, dünyadaki amaçlara bakarak "ilahi irade hakkında rasyonel çıkarımlar yapmak" olarak tanımlanır. Kant'a göre bu teodise türü başarılabilir çünkü "insan akli tabiatı itibarıyla böylesi aşkın bir sorunu çözebilecek kabiliyette değildir."⁵⁵⁵ Kant burada negatif bir bilgiyi, yani teodise hususunda neleri

⁵⁴⁹ Bkz: Aristoteles, *Nicomakos'a Etik*, IX.4, 1166b.

⁵⁵⁰ Kant, I., *On The Miscarriage of All Philosophical Trials In Theodicy*, 8:261.

⁵⁵¹ Kant, I., *a.g.e.*, 8:261-262.

⁵⁵² Kant, I., *a.g.e.*, 8:262.

⁵⁵³ Kant, I., *a.y.*

⁵⁵⁴ Kant, I., *a.g.e.*, 8:263.

⁵⁵⁵ Arıcan, M. K., "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10/2), 2006, s. 232.

bilemeyeceğimizin sınırlarını çizmeyi ön plana alır. Âlemin tertibiyle ilgili bir sanatsal bilgelik ve pratik aklımızın ahlâki bilgelik kavramları bize verilmiştir fakat bu ikisinin ahengine dair bir kavramımız mevcut değildir. Hem Tanrı'nın iradesinin neticesi olmak suretiyle eylemlerimizin O'nun etkisi olarak görülmesi hem de sorumluluğa liyakatli ve özgür şekilde hareket eden bir varlık olmamız buradaki temel sorundur. Bu sorun, âlem ve en yüksek iyi kavramlarını bir arada düşünmemizi gerektirir ki bu duyulur âlemin ötesine ait bir kavramdır ve bizim bu alanda bilgimiz olamaz.⁵⁵⁶

*Âlemin yaratıcısının ahlaki bilgeliliğinin duyulur âlemdeki kanıtı sadece şu anlayışta bulunabilir: Duyulur âlem, diğer (anlaşılır) âlemin sadece görünüşlerinden başka bir şey değildir - ve bu da hiçbir ölümlünün erişebileceği bir anlayış değildir.*⁵⁵⁷

Kant'ın doktrinsel teodisenin karşısına yerleştirdiği *özgün teodise* ise ancak, bizzat Kanun Koyucu'nun kendi tarafından yapılabilir.⁵⁵⁸ Bu, Tanrı'nın bizzat beyanı gibi anlaşılabilir fakat bununla sınırlı değildir. Kant'ın metafiziğinde ahlak yasası zaten büyük bir role sahiptir ve 'ne yapmalıyım' pratik sorusu söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak muhatap olduğumuz bu yasanın kaynağı insandır.⁵⁵⁹ Ahlâk yasasının her insan ve çağda değişmeden bulunacağını söyleyen Kant'a göre tam da bu sebepten ötürü pratik temellendirme "her türlü teorik temellendirmeden daha sağlamdır."⁵⁶⁰ Kant'a göre aklımızın, Tanrı'nın yaratılıştaki bizzat ilan ettiği iradesini tercüme ederek ulaştığı teodiseye de *özgün teodise* diyebiliriz. Fakat bu, *muhakeme eden* (spekülatif) bir aklın değil *amaç odaklı* pratik bir aklın tercümesidir. Nasıl ki Tanrı'nın buyrukları başka hiçbir temellendirme olmadan pratik akılda ahlak yasası olarak yasalaşmışsa, pratik aklın yapacağı bu tercüme de "Tanrı'nın bizzat yaptığı izah" olarak kabul edilebilir.⁵⁶¹ Kant bu tür bir teodiseyi eski bir kutsal kitaptan hatırladığını söyleyerek, Eyüp peygamberin Eski Ahit'teki kıssasını kendi kelimeleriyle anlatır.

⁵⁵⁶ Kant, I., *On The Miscarriage of All Philosophical Trials In Theodicy*, 8:263-264.

⁵⁵⁷ Kant, I., *a.g.e.*, 8:264.

⁵⁵⁸ Kant, I., *a.y.*

⁵⁵⁹ Tan, N., *İmana Yer Açmak*, s. 88-89.

⁵⁶⁰ Tan, N., *a.g.e.*, s. 159.

⁵⁶¹ Kant, I., *a.g.e.*, 8:264.

*Eyüp, hayattan aldığı keyif hemen herkesçe eksiksiz olarak görülecek şeylere sahip bir adam olarak tasvir edilmektedir. Sağlıklı, hali vakti yerinde, özgür, memnun da edebildiği bir tebaaya sahip, mutlu bir aile ve sevgili arkadaşlarla çevrili - ve tüm bunlardan da öte- vicdaniyla barışıktır.*⁵⁶²

Bir imtihan olarak bir anda, sonuncusu hariç, bu nimetlerin hepsini kaybeder ve başına gelenlerden ötürü afallamış haldeyken arkadaşları güya onu teselli etmeye gelirler. İki taraf da kendi teodiselerini ortaya koyar.⁵⁶³

Hazreti Eyüp'ün arkadaşları, sıkıntıları günahlara karşılık olarak kabul edip bunları Tanrı'nın adaleti olarak yorumlarlar. Gerçi Hz. Eyüp'ün bir günahına şahitlik etmiş değillerdir fakat “a priori olarak, ağır günahlar işlemiş olduğuna” hükmedebileceklerini düşünmektedirler. Hazreti Eyüp ise *koşulsuz ilahi hükümden* yana tavır koyar.⁵⁶⁴ “Tanrı hükmünü verdi” der peygamber. “O dilediğini yapar.”⁵⁶⁵

Kıssanın devamında, Tanrı'nın Eyüp peygamber lehinde, arkadaşlarının da aleyhinde hüküm verdiği görülmektedir. Kant bunu Hazreti Eyüp'ün, kendisi için fazla yüksekte olan ve anlamadığı şeyler olduğunu itiraf etmesine bağlar. Her ne kadar arkadaşlarının daha büyük bir spekülatif akıl ve dindar tevazu görüntüsü sergiledikleri söylenebilse de netice itibariyle onlar “Tanrı hakkında da, Tanrı'nın kulu Eyüp hakkında da iyi konuşmadılar.”⁵⁶⁶ Tam da burada Kant çok çarpıcı bir tespitte bulunur:

Şimdi bu iki tarafın muhafaza ettiği teorik konum [...] dogmatik teologlardan oluşan bir mahkemenin, bir kilise meclisinin, bir engizisyonun, muhterem bir cemaatin veya (biri hariç)⁵⁶⁷ bir

⁵⁶² Kant, I., *On The Miscarriage of All Philosophical Trials In Theodicy*, 8:265.

⁵⁶³ Kant, I., *a.g.e.*, 8:265.

⁵⁶⁴ Kant, I., a.y.

⁵⁶⁵ Holy Bible, Yeni Uluslararası Versiyon, Book of Job, 23.13.

⁵⁶⁶ Kant, I., *a.g.e.*, 8:266.

⁵⁶⁷ Bu istisna dönemin Eğitim ve Dini İlişkiler bakanı J. C. Wöllner'i engelleyen Berlin Yüksek Kardinaller Kurulu'dur. Kant'ın buradaki nitelemesi kurulun baskıcı rejime karşı direnmesini desteklediğini gösterir. (Adı geçen eserde çevirmenin notu.)

*kardinaller kurulunun huzurunda mütalaa edilseydi Eyüp'ün hazin bir sonla karşılaşması muhtemeldi.*⁵⁶⁸

Sezginin imtiyazına değil, kalbin samimiyetine ve aslında inanmadığı bir şeye inanıyormuş gibi görünmeyi reddetmek erdemlerine sahip olan Eyüp peygamber, Kant'a göre, dürüst adamın dindar dalkavuğa karşı zaferini simgelemektedir. İçinde bulunduğu durumun vahametine rağmen Tanrı hakkında bilemeyeceği şeyleri söylemeyen Hazreti Eyüp “bu tavrıyla ahlâkını imanında değil, imanını ahlâkında bulduğunu ispatlar.” Hazreti Eyüp en zor zamanında bile inancını korumayı başarmıştır.⁵⁶⁹ Kant için buradaki kilit kavram samimiyettir. İnanç konusunu akıl yürütmelere değil, samimiyete dayanmaktadır. Dış nesnelerle ilgili konuşulanların doğruluklarıyla ilgili daima bir şüphe mevcutken, kişinin doğru kabul ettiği inançlar konusunda bu şüphe var olamaz, çünkü ne düşündüğümüzün tam olarak bilincindeyizdir. Akıl yürütme neticesinde dış nesnelerle ilgili varılan hükümler o nesne ile karşılaştırılarak doğrulukları tespit edilirken, neye inandığımızla ilgili beyanlarımız bir vicdan muhasebesi yoluyla, öznenin kendisiyle karşılaştırılabilir ancak. Teodise gibi konularda asıl inandığımız şeyden değil de, bazı akıl yürütmelerimizin neticelerinden bahsettiğimizde Kant’a göre, yaptığımız şey aslında yalan söylemekten ibarettir.⁵⁷⁰ Kant’a göre nasıl ki imanın zemini ahlâk yasası ise, teodise gibi konulardaki doğruluk ölçütü de kişinin kendi vicdanıdır. Vicdani olarak kesin şekilde inanmadığı bir şeyi inancıymış gibi açıklayan kimse, tüm erdemli davranışların zeminini yok saymış ve böylece de en büyük günahı işlemiş olacaktır.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Kant, I, *On The Miscarriage of All Philosophical Trials In Theodicy*, 8:266.

⁵⁶⁹ Kant, I., *a.g.e.*, 8:267.

⁵⁷⁰ Kant, I., *a.y.*

⁵⁷¹ Kant, I., *a.g.e.*, 8:269.

SONUÇ

Kötülük probleminin temel unsurlarını teşkil eden; Tanrı'nın sıfatları, kötülük ve mutluluk kavramlarını filozoflar, Batı felsefesinin ilk günlerinden itibaren tartışmışlardır. Bir antik Yunan filozofuna ait en eski fragman olan Anaximandros'un satırlarının, Jaeger gibi modern düşünürlerce ilk felsefi teodise olarak nitelenmesi de problemin tarihi derinliğini göstermektedir. Ayrıca özellikle Tanrı'nın sıfatları konusu, antik Yunan felsefesinin gelişimini tetikleyen ana öge olarak göze çarpmaktadır. Mitolojinin tanrılar hakkındaki anlatıları filozofların entelektüel açlıklarını tatmin etmemiş, yüzyıllar süren felsefi arayış en nihayetinde tek, her türlü benzetmelerden uzak, sabit, değişmeyen, yasa koyan, maddeye aşkın ve tüm evrenin ilk sebebi olan bir Tanrı tasavvuruna ulaşmıştır. Bu dönemde Tanrı'nın sıfatları konusu genel olarak tözler meselesi ile ilgili olarak tartışılmıştır. Mutluluk ve kötülük kavramları ise Sokrates'ten sonraki Grek felsefesinde önemli bir yer tutmuş ve ahlâk felsefesinin ortaya çıkışını ve gelişimini tetiklemiştir.

Tanrı'nın sıfatları, kötülüğün sebepleri ve mutluluğa erişebilme yollarına dair yüzlerce yıllık felsefi tartışmaların eriştiği noktayı önünde hazır bulan Epiküros, özellikle Platon ve Aristoteles'in Tanrı tasavvurlarına karşı çıkmak için bugün kötülük problemi olarak isimlendirilen soruları ortaya atmıştır. Epiküros bu soruları sorarken, Tanrı'nın sıfatları veya kötülüğün doğası hakkında yapılmış eski tartışmalar ve felsefelere neredeyse hiç değinmez. Grek düşüncesini o noktaya getirmiş süreçleri göz ardı eden Epiküros, sadece ortaya çıkan neticenin, kendisinin tanrılar hakkındaki tasavvuruyla bağdaşmayan noktalarını ortaya koymak niyetindedir. Daha sonrasında Hristiyanlık dininin Yunan topraklarında yayılmasıyla birlikte Epiküros'un itirazlarına cevap verme görevini Hristiyan ilahiyatçılar üstlenmişlerdir. Hristiyanlık dinindeki ahiret, hesap, ödül ve ceza inançları düğümün gevşetilmesine katkı sağlamış görünse de; kader, insanın özgür iradesi ve günah gibi kavramlar ise sorunu bir o kadar karmaşıktır. Hristiyan düşünürler meseleyi dinin asli konularından biri olarak ele alıp kesin bir çözüme kavuşturmayı ciddi bir görev olarak görmüşlerdir. İslam ilahiyatında ise bu sorunun bu kadar da kronik bir hale gelmediğini söyleyebiliriz. Müslüman düşünürler arasında bu konunun neden asli bir mesele olarak görülmediğini Hristiyan ilahiyatıyla karşılaştırmalı olarak ele almak ise bir başka çalışmanın konusu olabilecek genişlikte görünmektedir.

Felsefi çalışmalarının ilk günlerinden itibaren kötülük problemine ve tözler meselesine ayrı bir önem gösteren Leibniz'in, farklı pek çok düşünce ekolünü eleştirerek

itirazlarını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan, Leibniz'in felsefi yazın tarihine göre kronolojik olarak ilki Spinoza ve onun temsil ettiği sudur anlayışıdır. Leibniz, Tanrı'yı sadece idrake sahip olarak kabul eden ve dolayısıyla tüm varoluşu da bu ilahi müdrikede mecburi olarak bilinen bir zorunlu varoluş olarak gören öğretiyi en başından beri karşıdır. O, Tanrı'nın aynı zamanda iradeye de sahip olduğunu ve müdrikesinde zorunlu olarak bildiği tüm muhtemel varlıklar arasından iradesiyle bir tercih yaptığını savunmuştur. Sudurcu anlayış Plotinos'a kadar geriye gitmektedir ve Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman düşünürleri de etkilemiştir. Zorunlu sudur anlayışı, var olandan başka bir ihtimali mümkün görmediği için kötülük hususunda iyimser bir tavra sahiptir. Bu anlayışa sahip Müslüman düşünürler de asıl olanın iyilik olduğu, kötülüğün ise arızı olduğu fikrini savunmuşlardır. Leibniz ise, hem kötülüğün var olduğunu kabul etmek zorunda kalmış, hem de Tanrı'nın yarattığı bu kâinatın en iyi olduğunu göstermek gibi zorlu bir görevi üstlenmiştir. Leibnizci teodisenin, Gazali'nin mümkünlerin en iyisi tezine benzerliği de ortadadır ve Leibniz bu tezi; yeter sebep ilkesi, töze dair öğretiler ve önceden kurulmuş ahenk gibi fikirlerle zenginleştirmiştir. Leibniz'in karşı çıktığı bir diğer düşünür ise Pierre Bayle ve onun temsil ettiği, aklın ve felsefenin kötülük problemi karşısında çaresiz kaldığı savıdır. Leibniz aynı zamanda John Locke ile yaptığı tartışmalar kanalıyla deneyciliği de eleştirmektedir ve tüm bu cephelere karşı tezler önerirken kendi içerisinde çelişmeyen bir teodise ve tözler öğretisi ortaya koymaya çalışmıştır. Tüm bunlara bir de Leibniz'in, farklı Hristiyan düşünce ekollerini bir ortak paydada buluşturma arzusunu da eklediğimizde, kendi sistemini oluştururken bu filozofun pek çok hususu göz önünde bulundurması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Neticede Leibniz hem Hristiyanlığın dogmalarıyla çelişmeyen, hem de ilahi kelimadan değil sadece insan aklının doğrularından yola çıkarak inşa edilmiş bir sistem kurmayı amaçlamıştır. Daha sonra Voltaire ve Hume'un Leibnizci teodiseye getirdiği eleştiriler ise yüzeysel kalmış ve önceden kurulmuş ahenk veya yer kaplamayan tözler gibi Leibnizci teodisenin temel unsurlarına değinmemişlerdir.

Leibniz felsefesini daha detaylı çalışmış ve Leibnizci teodise hakkındaki tartışmaları da incelemiş olan Immanuel Kant ise Leibniz'in monadlar öğretisini ve önceden kurulmuş ahenk fikrini de kapsayan daha isabetli ve sağlam eleştiriler getirebilmiştir. Ayrıca Kant'ın, hem imanın temellendirilmesi hususunda hem de teodise meselesinde büyük önem atfettiği bilgi teorisi ve evrensel ahlâk yasaları zemini, özgünlükleri bakımından bu tartışmaya da yeni ufuklar kazandırmıştır. Kötülük

probleminin unsurlarından olan kötülük ve ‘insan için en yüksek iyi’ gibi kavramların tam tanımlarını yapmaya çalışmış olması da Kant’ın bu probleme yaklaşımındaki farkını belirleyen etkenlerdendir. Netice olarak Kant’ın ulaştığı sonuç da onun bilgi teorisinin kaçınılmaz bir sonucu gibi görünmektedir.

Teodise özelindeki en büyük problemlerden birisi, tanımların net olmaması gibi görünmektedir. Ne Tanrı’nın sıfatları ve evrenle ilişkisi, ne kötülüğün mahiyeti, ne de insan için en iyi ve en mutlu hayatın ne olduğuna dair tanımlarda felsefe tarihinde bir fikir birliğinin sağlanmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Platon, iyiyi görünüşler âleminde değil ideler dünyasında ararken Aristoteles ise mutluluğu, tüm erdemlere erişmiş mükemmel insanın, insana özgü olan düşünme faaliyetini en nihayetinde en mükemmel varlık olan Tanrı’ya yöneltmesinde bulmuştur. Platon’un ele aldığı kötülük ise insan toplumunun ve kurumlarının düzenindeki bir sorundan kaynaklanan bir tür *politik kötülük* iken, Aristoteles insanın var olma ereğine uygun yaşamayışını temel sorun olarak kabul etmiştir. Epiküros ise kötülüğü, insanın başına gelen musibetler olarak kabul etmiş ve mutluluğu hazlar alanında aramıştır. Buna karşın Plotinos, mutlak kötülüğün kaynağı olarak formsuz maddeyi işaret etmiştir. Teist düşünürleri daha fazla meşgul eden husus ise günahın doğası ve Tanrı’nın günaha iştiraki meseleleri olmuş gibi görünmektedir. Buna karşın deist ve ateist düşünürler için asıl problem insanın çektiği acı ve sıkıntılar ve hatta insanın mutlak bir mutluluk içerisinde yaşamayışını olmuştur. Teizmdeki, bu dünyada yaşanan hayatın gelip geçici olduğu ve insanı bekleyen sonsuz bir hayat olduğu inancı teist düşünürlerle deist ve ateist düşünürler arasındaki farkın temel sebebidir diyebiliriz. Problemin çözümünde daha fazla mesafe kat edilebilmesi için öncelikle kötülükten neyin kastedildiğini ve bu kastedilen şeyin neden kötü olarak nitelendiği hususunda bir fikir birliğinin sağlanması gerekmektedir. Epiküros’un, Platon ve Aristoteles’in Tanrı tasavvurlarına itirazını Hristiyan ilahiyatçıları olduğu gibi korumuş ve cevaplarını da bu doğrultuda vermeye çalışmışlardır fakat Epiküros’un yaptığı tanımın, teizmin Tanrı inancını tam olarak karşılayıp karşılamadığı bile belirsizdir. Epiküros’un itirazlarının Platoncu veya Aristocu felsefeyi temelde ne kadar sarsabildiği tartışmalı bir konudur. Aynı şekilde kötülük probleminin, teizmin özüne ne kadar işleyebildiği de araştırmaya değer bir konudur. Voltaire ve Hume gibi düşünürlerin Leibnizci optimizme getirdiği eleştirilerin yüzeyselliğini en iyi ortaya koyan ise Kant’ın yaptığı optimizm eleştirisidir. Kant, Leibniz’in teodisesinin nihai sonucuna değil, o teodisenin merkezinde bulunan monadlar öğretisine ve önceden kurulmuş ahenk

düşüncesine güçlü eleştiriler yaparak bu idealist savunmaya diğerlerinden çok daha yerinde ve etkili sorular sorarak onun savunulmasını oldukça zor hale getirmeyi başaramıştır.



KAYNAKÇA

Arıcan, M. Kazım, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10/2), 2006.

Aristoteles, *Eudemian Ethics*, İngilizceye çev. Brad Inwood, Raphael Woolf, Cambridge University Press, A.B.D., 2013.

Aristoteles, *Metaphysics*, *Aristotle in 23 Volumes*, 17. cilt içinde, İngilizceye çeviren: Hugh Tredennick, Harvard University Press, Londra, 1933.

Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, İngilizceye çev. Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 2004.

Augustinus, *City of God*, İngilizceye Çev. J.F. Shaw, Penguin Classics, 2004.

Augustinus, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, İngilizceye Çev. Peter King, Cambridge University Press, A.B.D., 2010.

Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary*, İngilizceye çev. Richard H. Popkin, The Bobbs-Merrill Company, A.B.D., 1965.

Buhari, *Sahih-i Buhari Tercüme ve Şerhi* (ter: Harun Yıldırım), Sağlam yayınevi, 2009.

Calder, Todd, "The Concept of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/concept-evil/>>.

Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 3. Baskı, Türkçeye Çev. O. Özgül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2011.

Cicero, *De Finibus*, LoebClassics Online Kütüphanesi.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, 1. Cilt, *Greece and Rome*, Image Books, A.B.D., 1993.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, 2. Cilt, *Medieval Philosophy*, Image Books, New York, A.B.D., 1993.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, 4. Cilt, *Modern Philosophy*, Image Books, New York, ABD, 1994.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, 6. Cilt, *Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*, Image Books, A.B.D., 1994.

DeWitt, Norman Wentworth, *Epicurus and His Philosophy*, 2. Baskı, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1964.

Festugiere, Jean Andre, *Epicurus and His Gods*, İngilizceye Çeviren: C. W. Chilton, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1956.

Hick, John, *Evil and the God of Love*, Reissued with a new Preface by Palgrave Macmillan, Hampshire, İngiltere, 2010.

Holy Bible, Yeni Uluslararası Versiyon.

Hume, David, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler, Din Üstüne* içerisinde, Türkçeye Çev. Mete Tunçay, 4. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

Irenaeus, *Against Heresies*, 4. ve 5. Ciltler, *Five Books of S. Irenaeus: Against Heresies* içinde, İngilizceye Çev. John Keble, Harvard University Collections, J. Parker, 1872.

Jaeger, Werner, *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, İkinci baskı, Almancadan İngilizceye Çev. Richard Robinson, Clarendon Press, Oxford, 1948.

Jaeger, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Volume II: In Search of the Divine Centre, Almancadan İngilizceye çev. Gilbert Highet, Basil Blackwell, Oxford, 1947.

Jaeger, Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Almancadan İngilizceye çev. Edward S. Robinson, Oxford University Press, Londra, 1936.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, Türkçeye Çev. Nejat Bozkurt, *Fikir Mimarları Dizisi 2: Kant* içerisinde, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Kant, Immanuel, *An Attempt at Some Reflections on Optimism*, Immanuel Kant's *Theoretical Philosophy 1755-1770* içerisinde, Cambridge University Press, A.B.D., 1992.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, İngilizceye çev. Mary J. Gregor, *Practical Philosophy* içinde, Cambridge University Press, A.B.D., 1996.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, İngilizceye çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press, A.B.D., 1998.

Kant, Immanuel, *Continued Observations on the Earthquakes, Natural Science* içerisinde, İngilizceye Çeviren: Olaf Reinhardt, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2012.

Kant, Immanuel, *Metaphysical Foundations of Natural Science, Theoretical Philosophy After 1781* içerisinde, İngilizceye Çev. Michael Friedman, Cambridge University Press, A.B.D., 2002.

Kant, Immanuel, *Physical Monadology, Immanuel Kant's Theoretical Philosophy 1755-1770* içerisinde, İngilizceye Çev. David Walford, Cambridge University Press, A.B.D., 1992.

Kant, Immanuel, *Prolegomena*, Türkçeye Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2000.

Kant, I., *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, İngilizceye Çev. George di Giovanni, *Religion and Rational Theology* içinde, Cambridge Uni. Press, A.B.D., 2001.

Kant, Immanuel, *Occurences of the Earthquake, Natural Science* içerisinde, İngilizceye Çev. Olaf Reinhardt, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2012.

Kant, Immanuel, *On a Discovery Whereby Any New Critique of Pure Reason Is To Be Made Superfluous by an Older One, Theoretical Philosophy After 1781* içerisinde, İngilizceye Çev. Henry Allison, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2002.

Kant, Immanuel, *On the Causes of Earthquakes, Natural Science* içerisinde, İngilizceye Çev. Olaf Reinhardt, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2012.

Kant, Immanuel, *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*, İngilizceye Çev. George di Giovanni, *Religion and Rational Theology* içinde, Cambridge University Press, A.B.D., 2001.

Kant, Immanuel, *What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking*, İngilizceye Çev. Allen W. Wood, *Religion and Rational Theology* içinde, Cambridge University Press, A.B.D., 2001.

Kant, I., *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany Since the Time of Leibniz and Wolff?*, *Theoretical Philosophy After 1781* içerisinde, İngilizceye Çev. Peter Heath, Cambridge University Press, Birleşik Krallık, 2002.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Confessio Philosophi, Papers Concerning the Problem of Evil 1671-1678* içinde, İngilizceye Çev. Robert C. Sleigh Jr., Yale University Press, ABD, 2005.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discourse on Metaphysics*, İngilizceye çev. George Montgomery, *The Rationalists* eserinin içerisinde, Anchor Books, New York, A.B.D., 1974.

Leibniz, G. W., *Monadoloji*, Türkçeye Çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayınevi, İstanbul, 2011.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *New System of the Nature of Substances and Their Communication, and the Union which Exists between the Soul and the Body*, 1. madde, İngilizceye tercüme: R. S. Woolhouse ve R. Francks, *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts* içerisinde, Oxford University Press, New York, A.B.D., 1997.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması*, Türkçeye Çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicee Denemeleri: İmanın Akla Uygunluğu Üzerine Konuşma*, Türkçeye çeviren: Hüseyin Batu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, İngilizceye çev. E. M. Huggard, BiblioBazaar, Ed. Allen Farrer, Londra, İngiltere, 2007.

Mackie, J. L., "Evil and Omnipotent", *Mind*, New Series, Oxford University Press, Vol. 64, No. 254 (Nisan, 1955) içinde.

Menn, S., *Aristotle and Platon on God as Nous and as the Good*, "The Review of Metaphysics", Vol. 45, No. 3, Philosophy Education Society Inc., Mart, 1992 içinde.

Moore, Clifford Herschel, *The Religious Thought of the Greeks*, Harvard University Press, Londra, 1916.

Murray, Michael J. and Greenberg, Sean, "Leibniz on the Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-evil/>>.

Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Theodise)*, Çeviren: Metin Özdemir, 1. Baskı, Kitabiyat Yayınları, 2001, Ankara.

Plotinos, *Enneads* ve Pophyr, *On the Life of Plotinus and the Order of His Books, Plotinus in Seven Volumes, I*, içinde, İngilizceye çev. A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

Platon, *Devlet*, Türkçeye çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları XXIX, İstanbul, 2016.

Platon, *Phaedo* ve Platon, *Apology, Plato in Twelve Volumes*, 1. Cilt içinde, İngilizceye çev. Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.

Platon, *Timaeus, Plato in Twelve Volumes*, 9. Cilt içinde, İngilizceye çev. W.R.M. Lamb, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

Platon, *Statesman, Plato in Twelve Volumes*, 12. Cilt içinde, İngilizceye çev. Harold N. Fowler, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>>.

Spinoza, Baruch, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Fransızcadan Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.

Spinoza, Baruch., *Kötülük Mektupları*, Mektup XVIII, Türkçeye çev. Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul, 2008.

Schönfeld, Martin and Thompson, Michael, "Kant's Philosophical Development", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kant-development/>>.

Tan, Necmettin, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Türkben, Yaşar, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 1. Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2012.

Voltaire, François, *Poem on the Lisbon Disaster, Toleration and Other Essays* içinde, İngilizceye Çeviren: Joseph McCabe, The Knickerbocker Press, New York, 1912.

Voltaire, François, *Candide*, Coradella Bookshelf Editions, Columbus, Ohio, 2005.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, Çeviri: Sedat Umran, 1. Basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

Wilson, Catherine, "Leibniz's Influence on Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/kant-leibniz/>>.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, 1. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.



EKLER

Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Mustafa Çağrı GÜNDAY
Öğrenci Numarası	131205107
Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Felsefe Tarihi
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TAN
Tez Başlığı (Türkçe)	Leibniz ve Kant'ta Teodise

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 139 sayfalık kısmına ilişkin, 30/05/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin yüksek lisans tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TAN
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. Sami KILIÇ
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ile birlikte enstitüye teslim edilir.

İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

ÖZGEÇMİŞ

Mustafa Çağrı GÜNDAY, 1986 yılında Ordu'da doğdu. 2011 yılında Hacettepe Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. 2012 yılında Fırat Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu'nda öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2013 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda yüksek lisans programına kabul edildi. Halen Fırat Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

