

FELSEFE DÜNYASI

2014/1 Sayı: 59 FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir. ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN
Araş. Gör. M. Enes KALA

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Adres

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay - Çankaya / ANKARA
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40
www.tufed.org.tr

Fiyatı: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32
Basım Tarihi : Temmuz, 2014, 750 Adet

METAFİZİKSEL BİR SORUN OLARAK KÖTÜLÜK

Eyüp AKTÜRK*

Tanrı teistik dinlerde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlıktır. Yani, Tanrı mutlak ve aşkın bir zattır. Ancak kötülüğün varlığından hareketle Tanrı inancını çürütmeyi amaçlayan ateistik yaklaşımlara göre, evrende var olan kötülüğün ontolojik gerçekliği rasyonel teistik bir inanç için temel bir sorundur. Çünkü mutlak bilgi, güç ve iyilik gibi mükemmel niteliklerle/sıfatlarla tanımlanan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birlikteliği mantıksal bir çelişkiye neden olmakta; ya da en azından mükemmel niteliklerle tanımlanan bir Tanrı'nın var olma olasılığını düşürmektedir.¹ Yani, ateistik çerçeveden bakıldığında, söz konusu mutlak niteliklere sahip bir Tanrı var olsaydı evrendeki kötülüklere izin vermezdi. Bu anlamda ateistik düşünceye göre kötülüğün ontolojik gerçekliği Tanrı'nın var olmadığına ilişkin iyi bir kanıt sayılmaktadır.

Peki, teistik bir çerçeveden bakıldığında kötülüğün kaynağına ilişkin ne söylenebilir? Evrenin yaratıcısı Tanrı ise nasıl oluyor da bu evrende kötülük var olabiliyor? Mutlak kudret sahibi ve mutlak iyi olan bir Tanrı bu kötülüğe neden izin veriyor?² Şüphesiz kötülüğün kaynağını açıklamayı amaçlayan yaklaşımları bir başlık altında toplamak zordur. Kötülüğün varlığını açıklamayı hedefleyen düşünce biçimlerinden bir tanesi “metafiziksel kötülük”tür. Bazı düşünürlere göre ‘metafiziksel kötülük’ kavramı teodise tartışmalarında başından beri kulanılmasına rağmen bu terimi ilk kullanan Leibniz gibi görünmektedir.³ Leibniz kötülük türlerini (i) metafiziksel kötülük (ii) fiziksel kötülük ve (iii) ahlakî kötülük olmak üzere üç kategori altında ele almaktadır. Ona göre metafiziksel kötülük yaratıklardaki asli kusurluluktan (*imperfection*) kaynaklanmaktadır. Acı çekmek (*suffering*) fiziksel kötülüğe işaret ederken; günah işlemek ise ahlakî kö-

* Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D. Yrd. Doç. Dr.

1 Bkz. Derk Pereboom, “The Problem of Evil”, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, ed. William E. Mann, (Oxford: Blackwell, 2005), s. 148-149.

2 G.W. Leibniz, *Philosophical Essays*, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s.113.

3 Hick, John, *Evil and the God of Love*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), s. 13'teki 2. dipnottan alıntılandı.

tülüğe örnek olarak verilebilir. Leibniz, nihai anlamda, gerek fiziksel kötülüğün gerek ahlaki kötülüğün nedeni olarak da metafiziksel kötülüğü göstermektedir.⁴ Bu açıdan metafiziksel kötülük kavramı yaratılmış olan evrenin sınırlılığı ve sonluluğu gerçeğine işaret etmektedir.⁵ Yaratılan/nedenlenen varlık, mükemmelliğin kendisinden (Tanrı'dan) daha düşük bir mükemmellik düzeyinde olmalıdır. Bu da 'metafiziksel kötülük' olarak ifade edilmektedir.⁶ Dolayısıyla bu çalışmayla önce metafiziksel kötülüğün ne olduğu tanımlanmaya çalışılacak, sonra da metafiziksel kötülüğün temel iddialarından hareketle kötülük sorununu bir çözüme kavuşturabilir miyiz? sorusuna cevap aranacaktır.

Denilebilir ki mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile O'nun eseri olan evrendeki kötülük arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışan Leibniz,⁷ kötülüğün nedenini doğrudan Tanrı'nın iradesine bağlamaktan kaçınmaktadır. O, kötülüğün kökenini Tanrı'dan bağımsız, madde gibi, bazı bileşenlerde aranması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre, kötülüğün kökeni yaratılmış olanın (*creature*) doğasında aranmalıdır. Yaratılmış olan varlık sınırlı olduğu için günahattan önce de bu varlıkta asli bir eksiklik/kusur (*original imperfection*) söz konusudur.⁸ Tanrı'nın sahip olduğu mükemmelliklere, yaratılmış olan olası diğer varlıkların sahip olması söz konusu değildir. Bu da kaçınılmaz olarak Tanrı'nın dışındaki diğer varlıkların asli eksiklikler/kusurlar içermelerine neden olmaktadır. Başka bir deyişle kötülüğün reel varlığının temel referansı sözü edilen asli eksikliktir. Çünkü yaratıklar, doğaları gereği, epistemik bir yetersizliğe sahiptirler ve her şeyi bilemezler. Bununun bir sonucu olarak hatalar da yapabilirler.⁹ O nedenle kontenjan/mümkün varlıklardaki kusur kaçınılmaz bir olgudur. Yani, yaratılmış varlıklar ile sınırlı olma arasında doğrudan bir ilişki vardır.¹⁰ Bunun aksi ancak zorunlu bir varlık için mümkündür. O nedenle kötülük varlıklardaki asli kusurun (sınırlı olmanın) zorunlu kıldığı bir şeydir.¹¹

Bu argümanı şu şekilde formüle etmek mümkündür: "Yaratılış aşamasında Tanrı ya mükemmelliği kendisi gibi ve aynı düzeyde olan başka bir gerçeklik/varlık yaratmalıdır –bunu başka bir Tanrı olarak düşünmek de mümkündür-; ya

4 Michael Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, No.1, (1994), s. 1-2.

5 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 13,38.

6 Herbert B. Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", *The American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 1, (1937), s. 56.

7 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), s. 285.

8 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.114

9 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 1. Bkz. Veli Urhan, "Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı", *Felsefe Dünyası*, (Ankara: 2002/2), S. 36, s. 67.

10 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.115.

11 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.115. Bkz. John Hick, *Evil and the God of Love*, s. 190.

da kendisinden daha düşük niteliklere sahip başka bir âlem yaratmalıdır. İlk alternatifin anlamsız (*absurd*) olduğu belirgindir, çünkü yaratılan varlık kendisini yaratandan (ya da nedenleyen varlıktan) daha az mükemmel olmalıdır. Bu da onun kusurlu/eksik (*imperfection*) olmasını gerektirir.”¹² Öyle ki “daha düşük düzeydeki bir varlık kendisinden daha mükemmel olan bir varlığa engel olsaydı söz konusu (bu) durum ilahi iyiliğe aykırı olurdu.”¹³ Leibniz, Tanrı için geçerli olan mükemmel niteliklerin Tanrı dışındaki bir varlıkta zorunlu olarak bulunamayacağından hareketle, ontolojik statüleri Tanrı’dan farklı olan diğer varlıkların doğal olarak eksik olmaları gerektiğini belirtir. Bütün kötülüklerin kaynağının bu eksiklikten kaynaklandığı düşüncesi Leibniz açısından önemlidir. Bu anlamda ‘varlıktaki asli eksiklik’ ile ‘metafizik kötülük’ arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Leibniz’e göre, kusurların/eksikliklerin temel nedeni sınırlı/kısıtlı (*limitation*) varlıklar olmamızdan dolayıdır. Tanrı bütün mükemmelliklerin temel referansı olduğu gibi, olumlu olarak tasavvur edilen bütün şeylerin de sebebidir. Ona göre sınırlamalar ya da kusurlar, kavrama yetenekleri sınırlı olan yaratıkların asli kusurlarından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede yüklü bir geminin bir nehirde hareket ettiğini varsayalım. Nehir, geminin yükünün ağırlığına bağlı olarak hız sınırını belirlemektedir. Böyle bir durumda geminin hızının nehre bağlı olduğu söylenebilir. Fakat geminin hızını sınırlayan şey (*retardation*) nehrin kendisi değil, geminin taşıdığı yükün (*load*) miktarıdır.¹⁴ Yani, eğer gemiyi hızlı hareket ettirme gereği söz konusu olsaydı gemi ya taşıdığından daha hafif olmalıydı ya da nehir düşük olan hızından daha hızlı bir seviyede akmalıydı. Benzer şekilde yaratıkların asli kusurları veya asli sınırlamaları onların bir takım olguları tam olarak anlamalarına engel olmakta ve onların bir takım kötülüklerden kaçınmalarına imkân vermemektedir.¹⁵

Peki, Tanrı neden böyle eksik varlıklar yarattı? Kaldı ki her kim bir başkasının günah işlemesini önleyebildiği halde önlemiyorsa ya da hakkında bilgi sahibi olduğu bir günahın (suçun) işlenmesine katkıda bulunursa o zaman bu şahsın suçu işleyen kişiyle suç ortağı olduğundan söz etmek mümkündür. Öyle ki Tanrı akıllı yaratıkların günahlarını önleyebildiği halde bunu yapmamaktadır. Yani, Tanrı günah/kötülük konusunda bilgi sahibi olduğu halde kişilerin o kötülüğü gerçekleştirmeleri için onlara imkânlar vererek katkıda bulunmuş ol-

12 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 188.

13 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 150.

14 Gottfried Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, (Wadsworth Publishing Company, 2008), s. 156.

15 Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, s. 156.

maz mı?¹⁶ Ya da eğer bütün yaratıklar Tanrı olmadıkları için temelde metafiziksel olarak kötü kabul edilecekse o zaman kötülüğün olmadığı hiçbir mümkün dünyanın olamayacağı sonucu kaçınılmaz olmaz mı? Öyle ki, benzer biçimde, Leibniz'in Tanrı'yı haklı çıkarma girişimi aşağıdaki gibi yorumlanabilirdi: Tanrı yaratma eylemini iyilik, bilgelik ve güç gibi mükemmel niteliklerle yaptı. Fakat kötülüğün kendi işine bulaşmasını engelleyemezdi. Çünkü bütün mümkün dünyalardaki bütün mümkün yaratıklar bir dereceye veya sonsuz dereceye kadar kötüdürler. Buna göre kötülüğün varlığı Tanrı'nın kusuru değildir. Çünkü bahse konu olan dünyalar kaçınılmaz olarak bazı durumlarda sınırlı olarak yaratılmış varlıklar içermektedir.¹⁷ Ya da Russel'in dediği gibi, eğer metafiziksel kötülük yaratılmış varlıkların eksik/kusurlu olmalarıyla açıklanıyorsa ve aynı zamanda ahlaki ve fiziksel kötülüklerin temel gerekçesi de bu ise o zaman övgü ve suçlamayı ya da ödül ve cezayı sınırlı/kusurlu olarak yaratılmış varlıkların bir ögesine atfetmek tuhaf olmaz mı?¹⁸

Leibniz'e göre, Tanrı daha yüksek düzeydeki iyilikler için kötülükler için izin vermektedir. Çünkü ona göre, kötülükler daha büyük iyilikler eşlik etmektedir. Hatta çoğu zaman kısmi bir kusur (kötülük) daha büyük bir mükemmellik (iyilik) için gerekli de olabilir. Sözelimi, Adem'in günah işlemesi (*felixculpa*) Tanrı'nın oğlunun bedenlenmesi gibi büyük bir iyilikle sonuçlanmıştır. Bu durumun insanı daha yüksek bir düzeye/mertebeye yükselttiğinden bahsedilebilir.¹⁹ Benzer biçimde, bazı bölgelerde belli bir takım bozukluklar vardır ki enteresan bir biçimde bu bozukluklar (kusurlar) bütünü güzelliğini geliştirmeye katkıda bulunmaktadır. Buna göre, 'bazı uyumsuzluklar doğru kullanıldığında uyumun sağlanmasına fazlasıyla katkı sağlar' sonucuna varmak mümkündür.²⁰ "Öyleyse iyi bir varlığın gücü yettiği ölçüde kötülüğü daima elemine edeceği şeklindeki öncül doğru gözükmemektedir. Belki de, doğru olan şey iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliğin kaybına ya da daha büyük bir kötülüğün meydana gelişine neden olmaksızın gücü yettiği ölçüde kötülüğü daima elemine edeceğidir. Tanrı'nın gerçekleşmesine izin verdiği kötülük ya da daha büyük bir iyiliği başarmak ya da daha büyük bir kö-

16 Leibniz, "Theodicy: A Defence of Theism", s. 153.

17 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 14.

18 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 3.

19 Leibniz, "Theodicy: A Defence of Theism", s. 152-153.; Leibniz'in Adem üzerinden hareketle verdiği örnek Hristiyan inancının doğruluk anlayışından ayrı düşünülemez. Bu inancın diğer teist dinler için tartışmalı olduğu açıktır. Kaldı ki bunun, düşünce açısından, daha büyük sorunlara yol açacağı kaçınılmazdır. O nedenle söz konusu örneğin 'Tanrı kötülükler için neden izin verdi?' sorusuna doyurucu bir açıklama getirdiği söylenemez.

20 Leibniz, "Theodicy: A Defence of Theism", s. 156. Bkz. St. Augustine, "A Good Creation's Capacity for Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1992), s. 192.

tülüğü engellemek şeklindeki bir gerekçeyle haklı gösterilmektedir.”²¹ Neticede böyle bir yaklaşım, esasen, daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkması için bir takım kötülöklere izin vermenin makul olduğu anlayışına dayanmaktadır.

Bu durumda akla kaçınılmaz olarak şöyle bir soru gelmektedir: Tanrı için hiç kötölük içermeyen bir dünya yaratmak mümkün müdür? Leibniz bu soruya olumlu yanıt vermektedir. Çünkü ona göre, Tanrı için hiçbir kötölük içermeyen bir evren yaratmak mümkün olduğu gibi, O'nun bu evreni hiç yaratmaması da aynı düzeyde mümkündür. Çünkü yaratma eylemi bütünüyle Tanrı'nın iradesine bağlıdır.²² Fakat daha önce de ifade edildiği gibi, Leibniz bütün mümkün varlıklar ile asli kusur arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, o burada ortaya çıkan durumu ‘metafiziksel kötölük’ olarak tarif etmektedir. O zaman dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Kötölük, Tanrı'nın yaratmak için tercih ettiği herhangi mümkün bir dünyanın belirgin ve köklü özelliği olmalıdır. Bu anlamda söz konusu dünyanın Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak var olması gerekir.²³ Yani, Tanrı'nın dışındaki diğer varlıklar ile ‘metafiziksel kötölük’ arasında zorunlu bir ilişki varsa, Leibniz düşüncesi açısından, Tanrı'nın kötölük içermeyen bir evren yaratması mümkün olmaz. Öyleyse ‘Tanrı hiç kötölük içermeyen bir evren yaratabilir’ önermesi Leibniz düşünce sisteminde bir paradoksa neden olmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Leibniz, evrendeki bütün kötölöklere rağmen bu dünyanın ‘mümkün dünyaların en iyisi’ olduğunu savunmaktadır. Ona göre mevcut dünyadan daha iyisi düşünülemez. Leibniz'e göre Tanrı mutlak iyi olduğu için en iyinin dışında bir dünya yaratması onun kendi doğasıyla çelişecektir. Çünkü mutlak bilgelik ancak iyiyi seçer. O nedenle dikkatten kaçırılmaması gereken bir husus şudur: Tanrı evrenin başka türlüünü yaratamaz.²⁴ Yani, bu noktada Leibniz açısından altı çizilecek en önemli nokta şudur: Tanrı hiçbir şekilde eksilmeyen mutlak bir iyilik ve sınırsız bir hikmete sahiptir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu niteliklere sahip bir varlığın yalnızca en iyiyi seçebileceğini söylemekte bir çelişki yoktur. Benzer biçimde, Leibniz mümkün dünyaların sonsuz olduğunu düşünür. Ancak Tanrı kendi hikmetiyle çelişecek hiçbir seçeneği tercih etmeyeceği için O'nun en iyi dünyayı seçmesi kaçınılmazdır.²⁵

21 C.Stephan Evans, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, (Ankara: Elis Yay., 2010), s. 177.

22 Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, s. 156. S. 153.

23 Latzer, “Leibniz's Conception of Metaphysical Evil”, s. 5.

24 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 159

25 Eric Lee Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Teodise*) Sorunu, çev. Metin Özdemir, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2001), s. 24.

Öyle ki “eğer Tanrı’nın iradesi ‘en iyi ilke’ye (*the prencible of the best*) dayanmasaydı [O’nun iradesi] ya kötüye doğru yönelirdi –ki bu seçenek en kötüsü olurdu- ya da bir şekilde iyi veya kötüye karşı kayıtsız kalırdı ve bu da şansa bağlı olarak gerçekleşirdi. Fakat eyleme geçmek için kendisine tesadüfen (*by chance*) müsaade edilen bir iradenin, içinde herhangi bir Tanrı’nın varlığı olmaksızın, evrenin idare edilmesi için atomların tesadüfi izdihamından daha fazla bir değeri olmayacaktır.”²⁶ Bu düşünceler göz önüne alındığında denilebilir ki bu dünya, Leibniz açısından, içinde var olduğu söylenen bütün kötülöklere rağmen yine de mümkün olan en iyi dünya olmalıdır.

Leibniz tarafından savunulan ‘mümkün dünyaların en iyisi’ yaklaşımı daha evvelden Gazâli tarafından da savunulmuştur. Gazâli’ye göre mevcut dünya, bütün olumsuzluklarına rağmen, mümkün dünyaların en iyisidir. Tanrı’nın mutlak kudret, irade ve cömertliği Gazâli’nin bu düşüncesine temel olmaktadır. Ona göre, daha mükemmelini yaratmanın mümkün olduğu bir durum söz konusu ise ve Tanrı bu seçeneği tercih etmiyorsa, bu durum O’nun iyiliğinin, cömertliğinin ve mutlak kudretinin sorgulanmasına neden olacaktır.²⁷ Başka bir ifadeyle eğer daha iyi bir dünyayı yaratmak mümkünse ve Tanrı bunu yapmamışsa bu Tanrı’nın cimri olduğuna işaret eder.²⁸ Görüldüğü gibi Gazâli düşüncesi açısından da bu dünyanın ‘mümkün en iyi dünya’ olması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bu dünyanın ‘mümkün en iyi dünya’ olması Tanrı’nın mutlak kudretinin ve mutlak cömertliğinin zorunlu kıldığı bir şeydir.

Fakat gerek Gazâli gerek Leibniz’in savunduğu ‘mümkün en iyi dünya’ düşüncesinin geçerli olabilmesi için şu sorulara tutarlı yanıtlar verilmelidir: Bu dünya mümkün olan en iyi, en uygun dünya mıdır, yoksa Tanrı istediği zaman daha üstün bir dünya yaratabilir mi? Tanrı kötülük içermeyen ve şimdiki dünyadan farklı bir dünya yaratabilir miydi? “Tanrı başka bir mümkünü seçebilir miydi? Eğer böyle değilse, bu, O’nun kudretine ya da seçme hürriyetine (dilemesine) bir zorunluluk yükler mi?”²⁹

‘Mümkün en iyi dünya’ varsayımı Tanrı’nın mutlak kudretine bir sınırlama getirdiği gerekçesiyle eleştirilerin hedefi olmuştur. “Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmek, daha iyisini yaratmak Tanrı için mümkün değildi; başka bir ifadeyle de, daha iyisini yaratmaya Tanrı’nın kudreti yetmiyordu, demek anlamını taşıyor gibi görölmektedir.”³⁰ Nitekim “bir şeyin ‘en

26 Leibniz, “Theodicy: A Defence of Theism”, s. 158.

27 Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, (İstanbul: Klasik Yay., 2007), s.405-

406. Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yay., 1997), s. 18.

28 Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Theodise*) Sorunu, s. 71.

29 Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Theodise*) Sorunu, s. 71.

30 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 161.

mükemmel' ya da 'en harika' olduğunu söylemek Tanrı'ın kudretinin artık daha ilerisi olmayan spesifik bir sınırı olduğunu ima etmektir. [Başka bir deyişle] bu dünyanın ilahi kudretin uzanabileceği nihai nokta olduğunu varsaymaktadır."³¹

Teistik bir çerçeveden bakıldığında tanrısal kudreti sınırlayan her çözümlemenin düşünce açısından açık bir çelişki olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki bazılarına göre mümkün en iyi dünya kavramı mantıksal olarak tutarsız olabilir, tıpkı en büyük tam sayı kavramının mantıksal olarak tutarsız olması gibi. Kısaca tam sayılar sisteminin sonu yoktur. Benzer şekilde, neden mümkün bir en iyi dünya olduğunu düşünelim?³² O nedenle Plantinga, İlahi kudret üzerinde açık bir sınırlamaya neden olan 'mümkün en iyi dünya' düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre de ne kadar muhteşem bir dünya olursa olsun mutluluk ve zevkler içeren daha iyi bir dünyanın var olması mümkündür.³³ Swinburne de benzer bir saptamada bulunmaktadır. Ona göre, "Tanrı bütün olası dünyaların en iyisini yaratamaz, çünkü böyle bir dünya olamaz. Her dünya kendisine daha fazla kişi eklenerek ve şüphesiz başka pek çok biçimde geliştirilebilir. O halde, Tanrı'nın mükemmel iyiliği, onun yükümlülüklerini yerine getirmesi, kötü hiçbir iş yapmaması ve pek çok iyi iş yapması anlamına gelmektedir"³⁴ Bu açıdan denilebilir ki her zaman "imkan dâhilinde var olandan daha harikası vardır."³⁵ Gücü sınırlı bir Tanrı anlayışı çözümden çok yeni ve daha büyük sorunlara yol açmaktadır. Kaldı ki, Aydın'ın haklı olarak belirttiği gibi, "gücü sınırlı bir Tanrı'nın, ahlaki ve dini şuuru tatmin edemeyeceği de açıktır"³⁶

Kötülüğün nihai referansını maddi bileşenlere dayandıran yaklaşımlara tekrar bakıldığında konuyu bu açıdan ele alan birçok düşünürün olduğu görülür. Sözgelimi, "Platon'un bedenle ilgili görüşlerine bakıldığında onun çok önce benzer bir çizgide (bedenin eksik olduğu) olduğu söylenebilir."³⁷ Ancak Platon kötülük sorunuyla birincil derecede ilgilenmediği için onun metafizik düşüncesinin geçtiği yerlerde ilgili ipuçlarından hareketle bir sonuca varılmaya çalışılır. Örneğin, mağara metaforundan hareketle insanların (dolayısıyla ölümlülerin) yaşadığı mağara, beden hapishanesini temsil etmekte ve hakikatin ışığının insanlara

31 Ormsby, İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu, s. 71, 147.

32 Michael Peterson, William Hasker vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay.,2006), s. 193.

33 Plantinga, "The Free Will Defense", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, (Wadsworth Publishing Company, 2008), s. 192

34 Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yay., 2001), s. 15-16.

35 Ormsby, İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu, s. 139.

36 Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), s. 180.

37 Mehmet Sait Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ankara: Ankuzem Yay., 2006), s. 134.

ulaşmasını engellemektedir.³⁸ Bu anlamda onun ideler teorisi dikkate alınmadan kötülük sorununa ilişkin fikirlerinin anlaşılamayacağını söylemek mümkündür.³⁹ Platon'a göre, fenomen/görüngü alem, kendi başına mükemmel ve gerçek bir varlık olan idelerin fiziksel (mekânsal) bir yansımasıdır. Hiçbir kopya veya yansıma model aldığı asli unsurla birebir aynı olamadığı için, fenomen/görüngü alemin bütünü idelerin gerçekliğinden (hakikatinden) yoksun kalmalıdır. Bu açıdan söz konusu âlemin mükemmel/mutlak olandan daha düşük bir düzeyde olması anlaşılır bir durumdur. Fenomen âlemin her zaman 'negatif kötülük' olarak ifade edilebilecek bir durumla karşı karşıya kalması bu nedenledir.⁴⁰

Nitekim Platon hakikatı ruh-madde veya zihin-beyin gibi birbirinden farklı iki ontolojiye dayandırmaktadır.⁴¹ Platon'a göre, "ruh kavramı, daha çok Tanrısal olana yani düşünebilene, basit olana, dağılmayana ve doğasını koruyacak şekilde farklı zaman dilimlerinde aynı kalabilene benzemektedir. Tersine madde, insani olana yani bileşik olana, şekilli olana, farklı zaman dilimlerinde özdeşliğini koruyamayana benzemektedir"⁴² O nedenle madde (beden), kişiyi sürekli gereksiz işlerle yormakta ve onu ihtiyaçlarının tutsağı haline getirmektedir. Öyle ki kişi sürekli bedensel ihtiyaçlarını karşılamak için uğraşmakta ve hakikatten uzaklaşmaktadır. Yani, insan ruhunu engelleyen ve bunaltan madde(beden) iyilik ve hakikat arayışına engel olmaktadır.⁴³ Bundan dolayı, diyor Platon, ölüm ruh için bir kurtuluş sayılmaktadır.⁴⁴

Bu açıdan bakıldığında fiziksel olan ile ruhsal olan arasında doğal bir uyumsuzluğun olduğu açıktır. Ruhsal olan, maddeyi (fiziksel bileşenleri) kontrol altına almak ve onu bastırmak için her zaman mücadele etmektedir. Bu mücadele/çekişme aşamasında ruhsal olanın birçok durumda kısmen de olsa başarısız olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁵ Kaldı ki fiziksel bileşenlerden (beden gibi)

38 Herbert B. Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", *The American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 1, (1937), s. 50. Bkz. Metin Yasa, "Eflatun'da Kötülük Problemi", *Öndokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, (1998).

39 C.M. Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", *The Classical Quarterly*, Vol. 17, No. 1, (1923), s. 27-28.

40 Harold Cherniss, "The Sources of Evil According to Plato", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1, (1954), s. 24.

41 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 28; Platon, *Epinomis*, çev. Adnan Cemgil, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), s. 24.

42 Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Rağıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001), s. 21.

43 Platon, *Phaidon*, s. 21-25. Bkz. Hick, *Evil and the God of Love*, s. 27.

44 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 50.

45 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 28.

dolayı evrenin bütünüyle kötülüklerden arınmasını beklemek mümkün değildir.⁴⁶ O nedenle iyilik için bölünebilir olana değil basit olana işaret edilmelidir.⁴⁷

Bu duruma göre, Platon açısından altı çizilecek en önemli nokta şudur: Kötülüğün temel referansı Tanrı değil maddedir. Ona göre Tanrı mutlak bir şekilde iyidir ve kötülüğün faili olamaz. Kötülük Tanrı'nın doğasına yabancı bir şeydir ya da O'nun doğasıyla uyumsuzdur. O'nun kötülükten sorumlu tutulması derin bir çelişkiye neden olacaktır. Aksine, O'nun bütün işleri mükemmeldir.⁴⁸ Yani, Tanrı iyi olduğu için O'ndan kötülük çıkmaz.⁴⁹ Fakat "Platon'un Tanrı'sını temsil eden Demiurge'un, sınırsız kudrette bir yoktan yaratıcı değil, var ama kaos içinde olan ezeli maddeye biçim verip onu kozmos haline getiren bir ilahi kudret olduğu unutulmamalıdır."⁵⁰ Platon'a göre bu evrene şekil veren Demiurge, mümkün oldukça her şeyin kendisine benzemesini isterdi.⁵¹ Fakat madde mutlak bir varlık olan Tanrı'nın kendisini sınırlamasa da O'nun âlemdeki etkisini sınırlar. Tanrı'nın kendisine vermek istediği şekil ve biçime karşı direnir. Maddenin (bedenin) tanrısal iradeye uymaması ya da karşı çıkması kötülüğün temel gerekçesidir.⁵² Yani, Platon düşüncesinde, yanlış yapmanın veya hataya düşmenin temel nedeninin fiziksel bileşenlere (beden gibi) bağımlılık olduğu açıktır.⁵³

Fakat Platon'un kötülüğün nedeni olarak kötü ruhlara işaret ettiği de görülmektedir.⁵⁴ Evrende, kendileri kötü olduğu için etkileri de kötü olan ruhlar vardır. Ruh sahip olduğu bilgi veya içinde bulunduğu cehalete (bilgisizliğe) bağlı olarak iyi ya da kötüdür. Çünkü kendi başına hareket edebilen ruh bunu da sahip olduğu tam veya eksik bilgi aracılığıyla gerçekleştirir. Eksik veya yetersiz bilgi ise kötülüğe neden olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu edilen bilgi veya cehalete paralel bir şekilde fenomen alemleri harekete geçirir. Ayrıca, bilginin bu nesnelere arasında bazı fenomenal kötülüklerin ideleri vardır. Negatif kötülük olarak tarif edilen şey eksik yansıtımdan dolayı pozitif idelerden sapma ve fenomen alemdeki eksikliklerdir.⁵⁵ O nedenle bazılarının göre, kötülüğün temel referansının madde olduğu düşüncesi Platoncu bir yaklaşım değildir. Bu yaklaşımı benimseyenlere

46 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 28.

47 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 54.

48 Chilcott, "The Platonic Theory of Evil", s. 27.

49 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 73.

50 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yay., 1997), s. 15. bkz. Hick, *Evil and the God of Love*, s. 73.

51 Cherniss, "The Sources of Evil According to Plato", s. 24.

52 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yay., 1998), s. 60.

53 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 48.

54 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 52-53. Bkz. Platon, *Epinomis*, s.31.

55 Cherniss, "The Sources of Evil According to Plato", s. 27; R. Hackforth, "Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics", *The Classical Quarterly*, Vol. 40. No. ¾, (1946), s. 118.

göre, Platon kötülüğün sorumlusu olarak maddeye değil de kötü ruhlara işaret etmektedir.⁵⁶ Fakat kötülüğün tek referansının kötü ruhlar olduğunu iddia etmek Platon'un madde (beden) hakkındaki görüşleriyle çelişmektedir. O nedenle Platon' nün bu konuya ilişkin yaklaşımını bir çerçeveye sınırlandırmak doğru değildir.

'Kötülüğün kaynağı nedir?' sorusunun cevabı gerek Plotinus gerek İslam filozofları için de aynıdır. Onlar kötülüğün temel referansı olarak ya fiziksel (bedensel) olana işaret etmekte ya da kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkâr etmektedirler. Plotinus madde ile kötülüğü eşit olarak tanımlamakta ve varlık ile kötülük arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: Varlık iyidir ve kötülüğün bir mahiyeti yoktur.⁵⁷ Yani, kötülük bir noksanlıktır (*defect*) ve hiçlikten (yokluktan) kaynaklanmaktadır.⁵⁸ Bu açıdan kötülük için ancak sözde bir gerçeklikten (*quasi-reality*) söz etmek mümkün olabilir. Sözelimi sıfır sayısı hiçliğe tekabül etmesine rağmen onun gerçek anlamda 'var olmayan' olduğu söylenemez. Çünkü sıfırın bir etki alanı vardır. Aynı şekilde kötülük de ontolojik anlamda bir değer ifade etmese de sonuçları (etkileri) itibariyle sözde bir değer taşımaktadır.⁵⁹

Bu anlamda "sudurcu bir varlık anlayışını savunan Plotinus'a göre her türlü kötülüğün kaynağı madde de aranmalıdır."⁶⁰ Sözelimi, "[varlıkların] Güneş'ten uzaklaştıkça sıcaklıklarını, parlaltılarını ve canlılık verici özelliklerini yitirmeleri gibi, her şeyin merkezinde yer alan 'Bir'den uzaklaştıkça giderek varlık yerini yokluğa, güzellik yerini çirkinliğe, iyilik yerini kötülüğe bırakır. Varlığın yerini bütünüyle hiçliğe, güzelliğin yerini bütünüyle çirkinliğe, iyiliğin yerini bütünüyle kötülüğe bıraktığı son noktanın adı maddedir. Bu bakımdan madde kötülüğün kaynağında yer alır."⁶¹ Bu açıdan madde iyilik, erdem, güzellik gibi niteliklerin yitirilmesinin temel nedeni olarak kabul edilmektedir.⁶²

Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının da kötülüğün temel gerekçesi olarak maddeyi kabul ettiklerini rahatlıkla söylemek mümkündür. Farabi'ye göre, "kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtabilecek bir kuvvete sa-

56 Hoffleit, "An Un-Platonic Theory of Evil in Plato", s. 46. Aynı şekilde Mehmet S. Aydın'a göre de Platon, kötülüğün varlığından maddeyi değil de kötü ruhları sorumlu tutmaktadır. Aydın'a göre, "Kötülüğün kaynağının madde olduğunu açıkça söyleyen Plotinus olmuştur" bkz. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 176; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2001), s. 154.

57 John M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis*, Vol. 6, No. 2. (1961), s. 158-159. Bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60

58 Leibniz, *Philosophical Essays*, s.114.

59 Rist, "Plotinus on Matter and Evil", s. 158-160. Bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60

60 Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 134. Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

61 Urhan, "Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı", s. 64.

62 Rist, "Plotinus on Matter and Evil", s. 160.

hip olmamasından doğuyor. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım afetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır”⁶³ Ayrıca “Farabi’nin sözünü ettiği kötülük, esas itibariyle ‘tabii’ diye adlandırılan kötülüktür. Fakat öyle görünüyör ki o, bedenli bir varlık olması dolayısıyla ahlaki kötülüğü de nihai noktada maddenin (dolayısıyla bedeninin) tam nizamı kabule müsait olmayacağına bağlamaktadır.”⁶⁴ Nitekim Farabi’ye göre, Tanrı’nın dışındaki varlıklarda herhangi bir eksikliğin bulunması zorunludur. Çünkü bir varlık Tanrı’nın sahip olduğu mutlak (mükemmel) niteliklere sahip olursa Tanrı’nın mutlaklığından söz edilemez; Tanrı ile diğer varlıklar arasında ontolojik bir ayırım da ortadan kalkar. O halde mükemmel niteliklere sahip bir varlığın (Tanrı’nın) kendi niteliklerini başka bir varlıkla paylaşması söz konusu olamaz.⁶⁵ Burada Tanrı ile dünyadaki diğer varlıklar arasında bir ayırma gitmek kaçınılmaz görünmektedir.

Diğer taraftan Farabi’nin, bazı yerlerde, fiziksel kötülüğün reel varlığını kabul etmediği söylenmektedir. Yani, Farabi kötülüğün (*eş-şer*) asla mevcut olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı evrende kötülüğün herhangi bir şeyde bulunmadığı görüşünü esas almaktadır. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Ona göre, insan iradesine bağlı olarak meydana gelmeyen (insan iradesini aşan) şeylerde kötülükten söz edilemez. Kaldı ki Farabi, evrende meydana gelen doğal afetleri de kötülük olarak görmemekte ve onları, nihai anlamda, iyi şeyler olarak kabul etmektedir.⁶⁶ Aydın’a göre, “Farabi’nin bu iyimser görüşünün arka planında onun sudur nazariyesi vardır. Bu nazariyeye göre, her şey Bir’den hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öyle sudur etmiştir. Bu sudur, ilahi rızaya uygun olduğu için de iyidir; adaletlidir.”⁶⁷

İbn Sina’nın kötülükle ilgili görüşlerine bakıldığında onun da Farabi ile benzer bir çizgide olduğu söylenebilir. İbn Sina kötülüğü maddi yetersizlikte bulmakta ve kötülüğün temel gerekçesi olarak maddi bileşenlere işaret etmektedir.⁶⁸ Aynı şekilde o, kötülüğü iyiliğin yokluğu yani yetkinliğin bulunmayışı olarak görmekte ve kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre kötülük yoklukla özdeştir. Peki, kötü olarak kabul edilen şeyleri nasıl anlamalıyız? İbn Sina’ya göre, kötülük, varlıkta bulunan olumlu bir

63 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

64 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

65 Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet: El-Medinetü’l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 2004), s. 29-31.

66 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 135.

67 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

68 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 165.

durumun yitirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Sözelimi yakmak, ateşin yetkinliği olarak kabul edilmektedir. Fakat yakmanın kendisi bazı durumlarda zararlı sonuçlara neden olabilir. Böyle bir durumda ‘yakma’ ancak ateşten zarar gören kişi için kötü olur. Benzer biçimde körlük ancak göz olduğu zaman bir anlam ifade eder.⁶⁹ Öyle görünüyor ki burada asıl olan görmektir. Fakat körlük iyi olan ‘görme’ hadisesinin yitirilmesinin bir sonucudur.

Evrende çoğunlukla iyiliklerin bulunduğu; kötülüklerin azınlıkta kaldığı düşüncesi İbn Sina’nın işaret ettiği en önemli husustur. Ona göre kötülüğün çok olması bir şeydir; çoğunlukta olması başka bir şeydir. Bu anlamda kötülüklerin çok olmasından söz edilse de ‘kötülük çoğunluktadır’ demek mümkün değildir. Kaldı ki kötülüklerin çoğu da daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına aracılık etmektedir.⁷⁰ Netice itibarıyla denilebilir ki gerek Farabi gerekse İbn Sina iyiliği temel bir öge olarak kabul etmektedir. Tersine kötülük ise bir şekilde de olsa ontolojik bir değer taşımamaktadır. O nedenle iyilik asli olan durum iken kötülük geçici olan şeye tekabül etmektedir.

Aslında felsefe geleneğinde kötülüğü bir ‘hiçlik’ olarak gören ya da onu ‘iyiliğin yokluğu’ şeklinde tarif eden yaklaşımlar İslam filozoflarından önce de vardı. Augustin buna iyi bir örnek olarak verilebilir. Augustin’e göre kötülüğün ontolojik gerçekliğinden bahsedilemez. Onun felsefi düşüncesinde kötülük sadece iyiliğin yokluğu (*private boni*) olarak anlaşılmalıdır.⁷¹ Ne var ki Augustine’in de doğal kötülüğün ontolojik gerçekliğine karşı çıktığını söylemek gerekir. Ona göre, doğası kötü olan hiçbir varlık söz konusu değildir. Yani, doğal olarak kötü olan bir varlığın olamayacağını söylemek yerinde olacaktır. Ne olursa olsun bu varlıklar iyidir. Başka bir ifadeyle bütün varlıklar mutlak iyi olan bir Tanrı tarafından yaratıldı ve dolayısıyla bu varlıkların tamamı iyi olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda doğası kötü olan hiçbir varlık yaratılmamıştır. Öyle ki şeytanın da yaratılmış bir varlık olduğunu ve hatta onun doğasının da iyi olduğunu söyler. Bu duruma göre hiçbir şey (varlık) doğası gereği özünde kötü değildir.⁷²

Böylece ona göre, Tanrı’nın kendisinde kötülük olasılığı olmadığı gibi O’nun eseri olan evren de kötü olamaz. Bu durumda tekrar vurgulanması gereken nokta şudur: “Tanrı sadece iyi şeyler yaratır ve dolayısıyla yaratılmış her şey özü itibarıyla iyidir. O halde, kötülük bir şey, bir nesne, değildir. Metafizik bakımdan

69 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik II*, s. 161-162,165.

70 İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik II*, s. 166,168.

71 Hick, *Evil and the God of Love*, s.38,55. Bkz. Ormsby, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Teodise*) Sorunu, s. 26.

72 David Ray Griffin, “Augustine and the Denial of Genuine Evil” *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, İndiana: University of Notre Dame Press, 1992), s. 210.

söylemek gerekirse, kötülük olumlu anlamda hiçbir şeyin var oluşunu temsil etmez; daha ziyade, iyinin yokluğudur, iyilikten mahrumiyettir.⁷³ Örneğin hastalık, normal vücut işleyişinin ve düzenin kaybolmasıdır. Volkanik patlamalar, kuraklık, hortum, kasırga ve gezegen çarpışmaları belki de aynı şekilde doğanın ideal düzeninin bazı arızaları olarak kabul edilebilir.⁷⁴ Yine, gözün kendisi iyi olmakla birlikte körlüğün kendisi gözün görmemesi yani gözün işlevini yitirmesi olarak anlaşılmalıdır. Bu açıdan Augustin kötülüğün kendi başına (bağımsız) bir değeri olmadığını düşünür.⁷⁵

Netice itibariyle denilebilir ki Augustin varlığı temelde iyi olarak görmekte ve asli olanın iyilik olduğunu düşünmektedir. Kötülük sadece özgür iradenin yanlış kullanılması sonucunda iyilikten yaşanan sapmalardır. Dolayısıyla ona göre, kötülüğün sorumlusu olarak Tanrı'yı değil insanı görmek gerekir.⁷⁶ Çünkü her nerede bir varlık varsa orada bir iyilik vardır; şeyler her ne olursa olsun iyi olarak anlaşılmalıdır. Bu duruma göre, kötülüğün kökeni bir varlığa dayanmaz. Eğer kötülük bir varlık olsaydı, en nihayetinde, o iyi olacaktı.⁷⁷ Peki, kötülük olarak kabul edilen şeyleri nasıl yorumlamalıyız? Augustin, bütüncül bir gözlem yapılması durumunda dünyanın kötü değil de iyi olduğunun görüleceğini savunur. Augustine'nin buradaki çözümü çokluk ilkesine (*prenciple of plenitude*) dayanmaktadır. Bu ilke, evrenin kusurlu taraflarının olmasının yanı sıra mükemmel olduğunu, çirkin/olumsuz tarafları olmakla beraber iyi olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.⁷⁸ Öyle ki Augustine'e göre, bu dünyanın güzelliği zıtların uyumu ile meydana gelmektedir. Kaldı ki kötülüklerin bulunduğu evren hiç kötülüğün bulunmadığı bir evrenden daha iyidir.⁷⁹ Böylece ona göre kötülük dünyanın estetik bütünlüğünü korumaktadır.⁸⁰ Görüldüğü gibi kötülük sorunun temel referansını belirlemek için ortaya konan çözüm önerileri ya kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkâr etmekte ya da kötülüğün 'daha büyük bir iyilik' için var olduğunu savunmaktadır.

Pekâlâ, kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr ederek bu sorunu çözmek mümkün müdür? Böyle bir yaklaşım biçimi sorunun çözümü için yeterli/doyurucu olabilir mi? Böyle bir düşüncenin geçerli olabilmesi için şu sorulara ikna

73 Peterson, Hasker vd., *Akil ve İnanc: Din Felsefesine Giriş*, s.199.

74 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 55

75 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 94. Bkz. Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 134-135.

76 St. Augustine, "A Good Creation's Capacity for Evil", s. 196. Bkz. Griffin, "Augustine and the Denial of Genuine Evil" s. 197.

77 Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", s. 5-6.

78 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 38.

79 Griffin, "Augustine and the Denial of Genuine Evil" s.211-212.

80 Bkz. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 176

edici yanıtlar verilmesi gerekir: Mutlak iyi bir Tanrı tarafından yaratılan ve yine O'nun tarafından idare edilen bir evrende iyiliğin yokluğu nasıl mümkün olabilir? Aynı şekilde "kötülük bir yoksunluk, iyiliğin yokluğu ise, bu erdem eksikliği, ruhu aydınlatmaktan ve onu iyiye doğru götürmekten kaçınan tanrısal iradenin bir sonucu olmayacak mıdır?"⁸¹

Daha önce de değinildiği gibi, kötülüğün reel varlığını kabul etmeyen; varlığı nihai anlamda iyi olarak gören yaklaşımlar ile 'sudur' metaforu arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu yaklaşım açısından altı çizilecek nokta şudur: Tanrı mutlak iyi olduğu için O'nun eseri olan yaratıklar da iyidir. Fakat Reçber'in haklı olarak işaret ettiği gibi, "Eflatun'cu veya yeni Eflatuncu bir kötülük anlayışının temelde tartışmalı görünen bir takım düşüncelere dayandığı söylenebilir. Sudur anlayışını benimseyen birisi için Plotinus'cu bir yaklaşım tatmin edici olabilir. Ancak klasik teizmin öngördüğü yaratma fikrine inanan birisi için maddi âlem de Tanrı tarafından yaratıldığından onun yansıtacağı bir eksiklik söz konusu ilahi sıfatların mutlaklığını da tartışmaya açacaktır"⁸² Nitekim 'Tanrı'nın mutlak iradesi maddedeki kötülüğü engelleyemez mi?' sorusu tekrar sorulacaktır. Eğer maddedeki kötülüğün asli olduğu yani Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak var olduğu iddia edilecekse o zaman bu tespit, 'Tanrı'nın kudreti mutlak değildir' önermesini haklılaştıracaktır. Böyle bir çıkarım ise daha farklı felsefi ve teolojik sorunlara neden olacaktır.

Kaldı ki teolojik çerçeveden bakıldığında "dinlerin çoğu da kötülüğü inkâr etmiyor. Hatta teistler daha çok kötülüğün varlığının farkında olmalıdırlar. Yaran'nın aktardığına göre, Penelhum'un dediği gibi, 'teistler, normal kötülüklerin yanında bir de günahın var olduğuna, insanların yanı sıra, Tanrı'ya karşı da suç işlediğine inanırlar'⁸³ Kötülüğün reel gerçekliğine karşı çıkararak varlık ve iyilik arasında kurulan zorunlu ilişki yeterince tatmin edici değildir. Nitekim "Kur'an açısından bakıldığında [da] kötülüğün insanın sınaması için gerekli olduğu düşüncesi ile kötülüğün insanların iradelerini yanlış yönde kullanmalarından kaynaklandığı ve doğal kötülüğün buna bir ceza olarak ortaya çıktığı temaları baskın çıkmaktadır. Ancak bu Allah'ın bir bakıma kötülüğün dolaylı da olsa faili olduğu veya onun özgür irade verdiği varlıkların kötülük üretmelerine neden olduğu anlamına gelmediği gibi, yaptıkları kötülükleri onayladığını da ifade etmez"⁸⁴

81 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 135.

82 Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 133.

83 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 141.

84 Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", s. 139, 142-143.

Sonuç itibariyle kötülüğün reel varlığını (gerçekliğini) tümüyle reddetmek, kötülüğü bir yanılısama olarak görmek sadece kötülüğün ontolojik gerçekliğini görmemezlikten gelmek olur. Bu durum, sözgelimi, “fakirlik zenginliğin yokluğu olduğu için hiçbir şey değildir diyerek yardım etmeyi anlamsız bulmakla eşdeğerdir.”⁸⁵ Hick’in haklı olarak belirttiği gibi, hiçlik (*non-being*) şiirsel ifadelerin bir parçası olarak kullanıldığında bir anlam ifade edebilir. Fakat ontolojik ve metafiziksel bir kavram olarak yanlış bir değer ifade eder. O nedenle kötülüğün reel varlığını yok saymak teodise sorunun çözümüne olumlu bir katkı sağlamaz ve ancak sorundan kaçmak olur.⁸⁶ Böylece kötülüğün reel varlığını inkar ederek ya da kötülüğü ‘yokluk’ veya iyiliğin yokluğu şeklinde tanımlayarak bir sonuca varmak pek olanaklı görünmemektedir. Aynı şekilde kötülüğü sadece maddi referanslarla açıklamanın da bir takım sorunlara yol açtığı açıktır. Öyle ki maddi bileşenlerin mutlak olmadığını söylemek bir şeydir, maddedeki kötülüğün zorunlu olduğunu söylemek başka bir şeydir. Tanrı’nın iradesinden bağımsız olarak maddedeki kötülüğün varlığını öngörmek teist Tanrı tasavvuruyla çelişen bir durumdur. Tanrı’nın mutlak kudreti üzerindeki hiçbir sınırlamamın mantıksal bir gerekçesi olamaz.

85 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

86 Hick, *Evil and The God of Love*, s. 187.

Öz

Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük

Tanrı teistik dinlerde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlıktır. Yani, Tanrı mutlak ve aşkın bir zattır. Fakat ateistik yaklaşımlara göre mutlak bilgi, güç ve iyilik gibi mükemmel niteliklerle/sıfatlarla tanımlanan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birlikteliği düşünce açısından açık bir çelişkidir. Nitekim söz konusu niteliklere sahip bir Tanrı'nın evrendeki kötülükler için izni vermesi düşünülemez. Bu anlamda ateistik düşünceye göre kötülüğün ontolojik gerçekliği Tanrı'nın var olmadığına ilişkin iyi bir kanıt sayılmaktadır. Ancak teistik çerçeveden bakıldığında, kötülüğün kaynağına ilişkin bir takım çözüm arayışlarından bahsedilebilir. Buna rağmen burada bir görüş birliğinden bahsetmek pek olanaklı görünmemektedir. Sözgelimi, bu çözüm biçimlerinden bir kısmı ya kötülüğün temel referansı olarak fiziksel bileşenlere işaret etmekte ya da kötülüğü bir hiçlik, iyinin yokluğu olarak görmektedir. Fakat gerek maddeyi kötülüğün temeli gören gerekse kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkâr eden bu düşünce biçimlerinin tatmin edici bir çözüm olmaları pek mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelime: Tanrı, Mutlak Kudret, Mutlak İyi, Kötülük, Metafiziksel kötülük, Asli Kusur

Abstract

Evil As A Metaphysical Problem

In the theistic religions, God is omniscient, omnipotent and wholly good. In other words, God is the absolute and transcendent person. However according to the atheistic approaches, the existence of a God that is omniscient, omnipotent and wholly good and the existence of evil has a clear contradiction in terms of thought. Hence, God who has such attributes that allow evil in the universe is unimaginable. In this sense, according to atheistic thoughts the ontological reality of evil is a strong evidence of non-existence of God. However, when viewed from a theistic framework, it can be mentioned that there is a lot of search for solutions on the source of evil. Nevertheless, a consensus is not seen possible here. For instance, some forms of these solutions either refers to the physical components as the main references of evil or see evil as a nonbeing, the absence of goodness. But, both approaches that assent the material as basis of evil, and denies the ontological reality of evil are far from a satisfactory solution.

Key Words: God, Omnipotence, Wholly Good, Evil, Metaphysical Evil, Original Imperfection

Kaynaklar

- Augustine, St., “A Good Creation’s Capacity for Evil”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, İndiana: University of Notre Dame Press, 1992).
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2001).
- _____, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991).
- Cherniss, Harold, “The Sources of Evil According to Plato”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1, (1954).
- Chilcott, C.M., “The Platonic Theory of Evil”, *The Classical Quarterly*, Vol. 17, No. 1, (1923),
- Evans, Stephan C. Manis, Zachary R., *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, (Ankara: Elis Yay., 2010).
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *İdeal Devlet: El- Medinetü'l- Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yay., 2004).
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012).
- Griffin, David Ray, “Augustine and the Denial of Genuine Evil” *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Micheal L. Peterson, (Notre Dame, İndiana: University of Notre Dame Press, 1992).
- Hackforth, R., “Moral Evil and Ignorance in Plato’s Ethics”, *The Classical Quarterly*, Vol. 40. No. ¾, (1946).
- Hoffleit, Herbert B. “An Un-Platonic Theory of Evil in Plato”, *The American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 1, (1937).
- İbn Sînâ, *Kitabu’ş- Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2005).
- John, Hick, *Evil and the God of Love*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
- Latzer, Michael, “Leibniz’s Conception of Metaphysical Evil”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, No.1, (1994).
- Leibniz, Gottfried W., *Philosophical Essays*, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989).
- _____, “Theodicy: A Defence of Theism”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, (Wadsworth Publishing Company, (2008).

- Ormsby, Eric Lee, İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (*Teodise Sorunu*), çev. Metin Özdemir, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2001).
- Kaya, Mahmut, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, (İstanbul: Klasik Yay., 2007).
- Pereboom, Derk, “The Problem of Evil”, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, ed. William E. Mann, (Oxford: Blackwel, 2005).
- Peterson, Michael, Hasker William vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yay.,2006).
- Plantinga, Alvin, “The Free Will Defense”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, (Wadsworth Publishing Company, 2008).
- Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Rağıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001).
- _____, *Epinomis*, çev. Adnan Cemgil, (İstanbul: Sosyal Yay., 2001).
- Reçber, Mehmet Sait, “Ateizm ve Ateistik Deliller”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. R. Kılıç (Ankara: Ankuzem Yay., 2006).
- Rist, John M., “Plotinus on Matter and Evil”, *Phronesis*, Vol. 6, No. 2. (1961).
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yay., 2001).
- Urhan, Veli, “Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı”, *Felsefe Dünyası*, (Ankara: 2002/2).
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yay., 1997).
- Yasa, Metin, “Eflatun’da Kötülük Problemi”, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, (1998).
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yay., (1998).