



PLATON FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

THE PROBLEM OF EVIL IN PLATO'S PHILOSOPHY

Ülker ÖKTEM

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Felsefe tarihi Anabilim Dalı, ulkeroktem3@hotmail.com

Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 11 Şubat 2018
Kabul edildiği tarih: 14 Mayıs 2018
Yayınlanma tarihi: 27 Haziran 2018

Article Info

Date submitted: 11 February 2018
Date accepted: 14 May 2018
Date published: 27 June 2018

Anahtar sözcükler

Felsefe Tarihi; Platon; Kötülük Problemi; Filozof; Teolog

Keywords

History of Philosophy; Plato; The Problem of Evil; Philosopher; Theologian

Öz

Bilindiği üzere, felsefede problemler, felsefenin yapısı gereği, ezeli ve ebedi olup, çözüm şekillerinden daha önemlidir. Bu problemlerden birisi de, kötülük problemidir. Bu makalede, felsefe tarihinde ilk kez büyük Antik Yunan filozofu Platon tarafından ele alınmış olan kötülük problemi incelenmiştir. Bu problem, daha sonra, başta Epikuros olmak üzere, hemen hemen her çağda, hem filozofları hem de teologları oldukça meşgul etmiştir.

Abstract

As it is known, problems in philosophy are eternal and they are more crucial than solutions. One of these problems is the problem of evil. In this article, the problem of evil which was first handled in the history of philosophy by the ancient Greek Philosopher Plato, is examined. Since Plato, this problem has occupied the attention of both philosophers, particularly Epikuros, and theologians in almost every age.

DOI: 10.33171/dtcfjournal.2018.58.1.30

Hiç kimse bile bile kötülük etmez. Çünkü kötülük, bilgisizlikten kaynaklanır. (Platon)

Kötülük problemi, Antikçağ Yunan filozofu Thales'ten itibaren başta zıtların birliğini savunan ve 'iyi ile kötü birdir' diyen Herakleitos, Empedokles, Sofistler, Platon ve Aristoteles olmak üzere, Hellenistik dönem düşünürlerinden Epikuros ve Epikurosçular, Stoacılar ile Yeni Platoncu'lardan günümüze kadar gelmiş, hemen hemen her çağda, hem filozofları hem de teologları oldukça uğraştırmış, felsefenin en eski ve en önemli problemidir.

Bunu, ilk kez, Antikçağ Yunan filozofu Platon, çeşitli diyaloglarında söz konusu ederek ciddi bir tartışma konusu yapmıştır. Bu nedenle, biz, burada, onun bu probleme yaklaşımını ayrıntılı olarak söz konusu edeceğiz.

Ancak, Felsefe Tarihi'nde, kötülük problemi denince, akla, hemen Modern Çağ filozofu Leibniz ve onun *Théodicée*'si¹ gelir. Ona göre, Tanrı, sonsuz hikmet, iyilik ve kudret sahibi olduğu için *yaşadığımız evren mümkün evrenlerin en iyisidir*². O, bütün mümkün evrenler içerisinde en az kötülüğün bulunduğu evreni düşünmüş ve sonuçta bu evreni yaratmıştır; elbette, içinde kötülüğün bulunmadığı bir evreni de yaratabilirdi; ama, orada özgürlük olmayacağı için, o evren, bundan daha az iyi olurdu. Zira özgürlüğün bulunduğu bir evrende kötülük kaçınılmazdır.³ Ona göre, evrende, Tanrı tarafından ezelde kurulmuş bir düzen (ahenk) vardır. O, buna *ezeli ahenk* der ve Tanrı'nın varlığını evrendeki bu düzenle kanıtlar. İşte, Tanrı'nın varlığını, Leibniz gibi, evrendeki düzenle kanıtlayan birisi için, kötülük problemi, esasında, acilen çözülmesi gereken bir sorundur. Zira kötülüğün, yani düzensizliğin varlığını kabul eden kişinin, evrendeki düzenle Tanrı'nın varlığını açıklamaya çalışması, gerçekten tutarsızlıktır. Ama Leibniz, 'mutlak iyi', 'mutlak kadir' ve 'mutlak irade sahibi' bir Tanrı'nın özsel nitelikleri ile iyilik için bir koşul olarak, evrende bulunan son derece cüz'i kötülük arasında herhangi bir

¹ Leibniz G.W, *Essais de Théodicée*, Chicago, 1990. Bu kitabı, *Teodise Denemeleri* adıyla Hüseyin Batu dilimize kazandırmıştır. Hüseyin Batu, kitabın 'Önsöz'ünü ve kitaptan ayrı bir bölüm oluşturan kısmı da *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma* adıyla Türkçeye çevirmiştir.

² Bu aynı savı, daha 12.yüzyılda, Aquino'lu St.Thomas öne sürmüştür. Evet, ona göre *evren, mümkün evrenlerin zorunlu olarak, en iyisidir*. Çünkü Tanrı sonsuz hikmetiyle evrenlerin en iyisini düşündüğünden, bu hikmete karşı gelmeden, daha az mükemmel bir evren yaratamazdı. Mükemmelliği düşünmek ve mükemmel olmayan bir evren yaratmak, Tanrı'da bilmekle istemek arasında, eşyanın ideal prensibi ile gerçek prensibi arasında bir uygunsuzluk, inanca olduğu kadar düşünceye de aykırı gelen bir uygunsuzluk içerir. Şu halde, **Tanrisal irade**, kayıtsız bir irade değildir ve **Tanrı'nın özgürlüğü** arzu ve keyifle aynı anlama gelmek şöyle dursun, **zorunlulukla aynı şey olur**. Burada keyfi önceden takdir değil, ahlaki önceden belirleme söz konusudur. Çünkü bizzat Tanrı'nın iradesi, akla tabidir. Öte yandan, bir diğer Ortaçağ Skolastik devir düşünürü Duns Scottus, *Tanrı, özgür olarak evreni yaratmıştır. Bu demektir ki, onu yaratmayabilirdi de. Şu halde, evrenin varlığı, zorunlu olmak şöyle dursun, Tanrı'nın özgür iradesinin özgür sonucudur* der ve Thomas'ın, evrenin mümkün evrenlerin **zorunlu olarak** en iyisi olduğunu söylemesini bu nedenle yanlış bulur. (Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* 171). Leibniz, *Théodicée*'de yetkinliği ve iyiliği Tanrıya; eksiklik olarak kabul edilen kötülüğü ise, sonlu varlıklara; yaratılanlara bağlamış, onların özünde bulmuş; Tanrı'nın sonsuz hikmet, iyilik ve kudret sahibi olması nedeniyle, evrenin, mümkün evrenler içerisinde en iyisi olduğunu söylemiştir. Esasında, Leibniz'in bu tavrı, 'Tanrı'nın kötülüğe niçin izin verdiğini' haklı gösterme şeklinde kötülük probleminde karşı verilen bir cevap; adeta bir savunmadır. Leibniz gibi teistlerin, kötülük probleminde yönelik genel tutumu, mükemmel bir varlığın, daha büyük iyiliklerin ortaya çıkmasına imkan verebilmek için, daima kötülüğü önlemeyi tercih edeceğini reddetmek şeklindedir. (Bkz. Ted Honderich (Ed). *The Oxford Companion to Philosophy*, 254-255; Kevser Çelik. *Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübede Kötülük Sorunu ve Kötülüğün Haklılaştırma Olarak Teodise* 158.) Ama, Tanrı'nın 'mümkün olan en iyi evreni yarattığı' düşüncesi, bazı filozoflarla teologlarda, bunun, Tanrı'nın kudretini sınırladığı endişesini doğurmuştur. Ancak, asıl sorun, 'Tanrı'nın sonsuz iyiliğiyle, kötülüğün varlığı arasında bir çelişki bulunduğu' varsayımından kaynaklanmaktadır. 'Onun kudretinin sınırlandırılması sorunu' da bununla bağlantılıdır. Böylece, kötülük problemi, 'Tanrı'nın yaratma özgürlüğünü sınırlandırma' gibi bir başka problemi de doğurmuştur diyebiliriz. Fakat bizim, Tanrı'nın kendi koyduğu kurallar tarafından sınırlandığını ileri sürebileceğimiz hiçbir gerekçemiz yoktur. (Kolakowski 19). Meseleye, Gazali gibi, ontolojik olarak yaklaşınca da, bu evrenin *mümkün evrenlerin en iyisi* olduğunu söylemek güçtür. Esasında, mesele, 'Tanrı, ontolojik anlamda daha iyisini yaratabileceği halde, niçin bu evreni yaratmıştır?' sorusudur. Onun zat ve sıfatlarına zarar vermeden ma'kul bir şekilde cevaplandırılması noktasında düğümlenmektedir. Ancak, meseleye, On sekizinci yüzyıl Alman Aydınlanma filozofu Kant ve *kötülük yapma kudretine sahip olmasaydık, iyilik yaptığımız zaman ödüllendirilmeye hak kazanabilir miydik?* söylemiyle, J.J.Rousseau gibi, ontolojik değil, ahlaki bakış açısından yaklaşarak, çözmeye çalışanlar da olmuştur. (Bkz. Rousseau. *Emil Yahut Terbiyeye Dair* 307).

³ Leibniz, kötülüğü, metafiziksel, fiziksel ve ahlaksal olmak üzere üçe ayırarak değerlendirir. Ona göre, fiziksel ve ahlaksal kötülükler zorunlu olmamakla, yani Tanrı, onları, mutlak olarak istememekle birlikte, onlar, ezeli hakikatlere uygundur. Leibniz, evrendeki ezeli ahenk için de, metafiziksel kötülükle özdeşleştirmeye çalıştığı ahlaksal kötülüğün gerekli olduğunu düşünür. Ona göre, kötülüğün etkin bir nedeni yoktur. O, tamamen yoksunluk sonucu ortaya çıkar. (Leibniz, *Monadoloji* 136.)

tutarsızlığın olmadığını; kötülüğün, Tanrı'nın iyiliğine ve adaletine hiçbir zarar vermediği gibi, O'nun varlığı aleyhinde de bir delil teşkil etmediğini, bilakis iyiliğin bilinmesini sağladığını, bunun da daha büyük iyiliklere yol açtığını, bu nedenle, kötülüğün, iyilik için gerekli ve şart olduğunu vurgular.⁴ İşte, bu yüzden, ona göre, içinde kötülüğe yer vermesine rağmen evren iyidir. Leibniz, neredeyse bütün ömrünce bunu kanıtlamaya uğraşmıştır. Onun, *Théodicée*'de savunduğu ve kanıtlamaya çalıştığı bu görüşü, David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*'da (*Doğal Din Üstüne Söyleşiler*) eleştirmiş ve Tanrı'nın iyi, güçlü ve sonsuz bilgili olduğunu iddia eden teistik hükümler arasında çelişki görmüştür. O, bu konuda aynen şunları söylemiştir:

Şurası gayet açıktır ki, 'iyi' bir varlık, gücü yettiği ölçüde, zıttı olan 'kötü'yü ortadan kaldırmaya çalışır. Eğer bu varlık (Tanrı), 'iyi' ve mutlak güç (kudret) sahibiyse, O'nun gücünün dışında kalan bir şey olamaz. Tanrı'nın gücü her şeye yettiğine göre, isteseydi, kötülüğü tamamen ortadan kaldırabilirdi. Ancak, ne yazık ki, kötülük vardır; ortadan kaldırılamamıştır. O halde, ya Tanrı'nın gücü sınırlıdır (mutlak kudret sahibi değildir) ya tam anlamıyla 'iyi' değildir ya da evrende bu kadar kötülüğün bulunduğunu bilmiyordur. (Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* 170-171; Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 173).⁵

⁴ Leibniz, her ne kadar aksini savunsa da, içinde yaşadığımız bu evrende sel, deprem, yıldırım çarpmaları gibi fiziksel kötülüklerin yani düzensizliklerin bulunması, düzen delilinin, Tanrı'nın varlığını kanıtlamakta elverişli bir delil olmadığını göstermektedir. Leibniz'in bu husustaki düşüncelerini göz önünde bulundurarak, bu sorun üzerinde duran, salt kötülük olgusundan hareketle Tanrı'nın varlığını yadsıma noktasına gelen Voltaire'in çözmeye kalkışıp da kördüğüm haline getirip bıraktığı 'evrende kötülüğün varlığı' sorunu, On dokuzuncu yüzyılda, Schopenhauer'ın kötümser felsefesinin özünü oluşturmaktadır. Onun gibi bir kötümser (pessimist) için kötülük, adil ve sonsuz iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırılmayacak olan bir şeydir. O, Leibniz'in bu konudaki iyimsen görüşlerine karşı çıkmış ve *bu evrenin, mümkün evrenlerin en kötüsü* olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, hayat, özü itibarıyla dertler ve kötülükler yumağıdır. Bunun, Tanrı tarafından var kılınmış olması ya da olmaması kötülüğün var olmasını engellememektedir. Kötülük, bir problem olarak, tümüyle asla ortadan kaldırılamaz. Ancak, ona, yaşama isteğinin yönlendirmesiyle tahammül edilir; bu tahammül, sevgi, sanat ve ahlakla olur. (Schopenhauer, *The World as Will and Representation*. 591; Metin Özdemir. *Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım*. 6).

⁵ Hume ile birlikte kötülük problemi, bir problem olmaktan çıkmış, Tanrı'nın yokluğunu ortaya koyan 'ateist bir delil' hüviyeti kazanmıştır. Bu problemi fiziksel, etik, psikolojik ve biyolojik yönlerden ele alan Hume'un, esasında, bu konuda, birbirleriyle çelişen (teist) ve (anti-teist) iki farklı görüşü vardır. O, öncelikle, iki önerme üzerinde ısrarla durur: İlki, bu evrenin sanıldığı gibi düzenli olmadığı; ikincisi, evrende bir düzenin varlığı kabul edilse bile, bu düzenden hareketle Tanrı'nın varlığı düşüncesine gidilemeyeceği. Ona göre, evrende kötülüğün varlığı, mükemmel Tanrı tasavvuruna uymaz. Bu evrende, zannedildiğinin aksine bir düzen olmadığından, onun hem bir makineye benzetilmesi, hem de makinenin olduğu gibi evrenin de bir yapıcısı olduğu hükmüne varılması yanlıştır. (Bkz. Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 178, 209.) Şu halde, Hume, burada, kötülüğün varlığını, evrenin düzenli olmadığına dayanarak yapmakta, böylece teist sistemlerin en güçlü delillerinden biri olan 'düzen ve gaye delili' nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullanılabilecek uygun bir kanıt olmadığını vurgulamaktadır. Ama, Hume, aynı eserin 'Giriş'inde, tam tersi bir görüş sergileyerek, evrendeki düzeni Tanrısal bir güçle açıklar ve bu düzeni fark edemeyişi de bilgisizlik ve eğitimsizliğe bağlar. Şöyle der: *Doğanın bütün çatsı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra, gerçek Tanrıçılık ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz.* (Bkz. Hume, *Dinin Doğal Tarihi* 33; Haklı, *Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler* 196, 200-20). Üzerinde, Hume'un etkilerini gördüğümüz onu dogmatik uykusundan uyandırdığını bizzat itiraf eden Kant için ise, kötülük problemi teolojik olmaktan ziyade ahlaki bir problemdir; Salt Aklın değil, Pratik Aklın konusudur. O, 'evrenin düzenliliği ve iyiliği' hakkındaki düşüncelerini ortaya koyduğu gençlik dönemine ilişkin yazılarında, bariz olarak üzerindeki Hume'un etkisini yansıtırken, daha sonraki yazılarında varlıklardaki eksikliği ve kötülüğü

Aynı şekilde, Stuart Mill ve Voltaire de bu kadar kötülüğü içinde barındıran evrenin sonsuz iyilik ve adalet sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olmasını kabul etmenin açıkça çelişki olduğunu iddia etmişlerdir.

Dikkat edilecek olursa, burada, Tanrı'nın mutlak iyiliği ile kötülüğün varlığının çeliştiği varsayımından hareketle, önce, Tanrı'nın 'mutlak iyi' ve 'mutlak kudret sahibi' olmasından dolayı kötülüğü yok etmesi gerektiği kabul ediliyor; sonra, Tanrı'nın kötülüğü yok etmediğine, kötülüğün halen var olduğuna işaret edilerek Tanrı'nın 'iyi' ve 'mutlak kudret sahibi' olmadığı sonucuna varılıyor. Acaba, gerçekten, Tanrı'nın 'iyi' olması, kötülüğü yok etmesini mi gerektirir ya da yok etmemesi, mutlak kudret sahibi olmadığını mı veya kötülük karşısındaki acizliğini mi gösterir? Problem, esasında, Tanrı'nın 'ilim', 'kudret', 'irade' ve 'iyilik' sıfatlarının aynı kuvvetle savunulamayacağını, bunu savunan her teist sistemin büyük bir çelişki içinde olduğu düşüncesini içermektedir. (Aydın, *Din Felsefesi* 154).

Esasında, Tanrı'nın, her açıdan, zat ve sıfatlarının mükemmelliği fikriyle kötülüğün varlığının te'lif edilememesi ve özellikle fiziksel kötülüklerin, Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılan, evrendeki düzenin ve gayenin varlığından hareket eden 'düzen ve gaye delili'ni boşa çıkarması ya da boşa çıkardığının düşünülmesi, bu sorunu son derece önemli kılan hususların başında gelmektedir. Kaldı ki, kötülük probleminin, Tanrı'nın zat ve sıfatlarının mükemmelliği ile uyum içinde çözümlenmesinin de sorunsuz olmadığı söylenemez.

Birçok Çağdaş filozofa göre de, ahlâk felsefesinin temel problemi olan ve evrendeki kötülüklerin 'mutlak iyi', 'mutlak kadir' ve ' mutlak irade sahibi' bir Tanrı ile bağdaşmadığı savı ekseninde dönen, kısaca, *Tanrı mutlak kudret, mutlak irade sahibidir ve tamamen iyidir. Ancak, evrende yine de kötülük vardır* diye ifade edilebilen bu problem, 'varlıkların, özünde iyiye işaret eden 'salt yetkin bir ilke' den doğdukları, yani, varlıkların ezeli kaynağının, 'salt yetkinlik' olduğu' iddiasını da içerisinde barındırır. Bu nedenle, *bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?* şeklinde de dile getirilmiştir. (Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz...* 7).

gündeme getirmiştir. Esasında, O, kötülüğün var olduğu evrenden hareketle Tanrı'nın gayesini ya da iyi ve adaletli olduğunu temellendirmeye çalışan bütün teodise ve Tanrı'nın var olmadığını ispatlamaya çalışan bütün anti-teodise teşebbüslerini başarısız bularak karşı çıkar. (Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* 5; Kant, *Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine* 195).

Antik Yunan'da, Platon'dan sonra, Hellenistik dönem düşünürlerinden Epikuros ve Stoalılar bu problemle ilgilenmişler ve çözmeye çalışmışlardır. Şöyle ki: Epikuros'a göre;

... kötülük, iyilik için gereklidir. O olmasaydı, iyilik olmazdı. İyiliğin yegane hikmeti kötülüktür. Tehlike olmayan yerde cesaret, ızdırap olmayan yerde merhamet olur mu? Bütün dünya mutlu olsaydı fedakarlık neye yarayacaktı? Ahlâksızlık olmayınca erdem, nefret olmayınca sevgi, çirkinlik olmayınca güzellik tasavvur edilebilir mi?... İnsanlık, iyilikle kötülük arasında ebediyen mücadele edecektir... Ümit edelim, fakat bütün gayretlerine rağmen, dünyadan kötülüğü kaldırmaya muvaffak olamayan insanlıktan değil. (France 36-37).

Epikuros, bu problemi şöyle sorgulamıştır: *“eğer Tanrı, iyi ve mutlak kadirse, evrende niçin kötülük vardır? Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde, güçsüzdür. Yoksa, gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde, kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü önlemek istiyorsa, o zaman bu kötülük nereden geliyor?”*⁶ Epikuros, daha sonra, tıpkı Platon gibi, kötülüğün kaynağının Tanrılar olmadığını şu şekilde ifade etmiştir: *Her türlü kötülükle dolu olan bu evrenin Tanrılarının eseri olduğunu nasıl kabul etmeli? Çorak çöller, boş dağlar, zararlı bataklıklar, oturulamaz halde olan buzullarla kaplı yerler, güney güneşiyle kavrulmuş bölgeler, fırtınalar, dolular, kasırgalar, vahşi hayvanlar, hastalıklar, vakitsiz ölümler, Tanrısal varlıkların eşyanın yönetimine hiç karışmadığını gereğinden fazla kanutlamazlar mı?”*⁷

Probleme, hem Platon'un, özellikle *Theaitetos* diyalogunda *kötülük, zorunlulukla, iyiliğin karşıtı olarak var olacaktır* tarzında dile getirdiği görüşünün hem de Herakleitos'un *'iyi ile kötü birdir'* ifadesinin etkisinde kalmış Hellenistik dönem düşünürlerinden Stoalılar da aynı şekilde yaklaşmışlar, 'iyi'nin, zıttı olan 'kötü' olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğini; evrendeki kötülüğün, esasında, iyiliğin ortaya çıkmasına yardım ettiğini, bu suretle, adaletsizlik, korkaklık ve

⁶ Epikuros'tan asırlar sonra yaşamış olan David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* 198; *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 165) adlı eserinde, bu problemin, 'Epikuros'un soruları henüz yanıtlanamamıştır' diyerek, Yeni Platon'cu Philo'nun ağzından, aynı şekilde dile getirildiğine işaret edecektir.

⁷ Anatole France (56); Alfred Weber (88-91, Epikuros, kötülüklerle dolu bu evrenin, mükemmel Tanrı anlayışına zarar vereceği gerekçesiyle, Tanrı'nın eseri olmadığını savunmuş, bu nedenle, Tanrı'nın yokluğu fikrine gitmemiştir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı imkansız değildir. O, mükemmel olan Tanrı'nın varlığını inkar etmemiş; sadece evreni meydana getirme zahmetine katlanmasını gerektirecek hiçbir neden bulunmadığını vurgulamıştır. Epikuros'un, kötülüklerle dolu olan evrenin, Tanrı'nın eseri olmadığını söyleyerek Tanrı' ve 'kötülük' çelişkisinden bu şekilde kurtulmaya çalışması, kötülük sorununu çözer gibi görünse de, daha başka sorunlara neden olmuştur. Şöyle ki: bu çözümde, öncelikle mükemmellik nitelendirilen Tanrı, bu evrenin nedeni olmaktan çıkarılmış ve Tanrı için kullanılan 'mükemmellik' nitelemesi, boş bir iddiadan ibaret kalmıştır. Zira, Tanrı'nın, evrenin nedeni olarak düşünülmemesi ya da evrenin ezeli olup yaratılmadığının ileri sürülmesi, 'mükemmel Tanrı' fikriyle çelişir.

ölçüsüzlükle mücadele halinde olan adalet, cesaret ve ölçülülüğün daha canlı bir şekilde parladıklarını, şöhret kazandıklarını vurgulamışlardır. Şöyle ki, onlar:

... adaletsizlik olmadan adaletin, korkaklık olmadan cesaretin, aşırılıklar olmadan insanın nefesine gem vurabilmesinin ne anlamı olabilir? 'İyi' ve 'kötü', 'mutluluk' ve 'mutsuzluk' sonuçta aynıdır. O halde, denilebilir ki, karşıtlar birbirlerine bir zincirin halkaları gibi bağlanmışlardır; karşılıklı etkileşimleri sayesinde birbirlerini devam ettirirler ve birbirlerinden ayrı düşünülemezler. Buna göre, eğer, evrenden kötülüğü alırsak, kaçınılmaz olarak iyiliği de almış oluruz (Werner 14; Weber 95) demişlerdir.

'İyi' ile 'kötü' ye ilişkin kâleme aldıkları ayrıntılı yazılarda Stoacılar, Leibniz'den yüzyıllar önce, bu evrenin, olabilecek en mükemmel evren olduğunu kanıtlamaya çalışmışlar, tümel olan evren ruhunun ölümsüz, onun birer kopyası olan bireysel ruhların ise, ancak, ölümden bir süre sonra baki kalabildiklerini; bunlardan 'kötü' ve 'bilgisiz' olanların dayanıksız ve saf olmayan bir maddeden yapıldıklarından çok kısa bir süre; yetkin olan 'iyi' ruhların ise, ebedi olarak baki kaldıklarını, varlıklarını kutlu bir yerde sürdürdüklerini dile getirmişlerdir (Vorlander 172).

Esasında, evrendeki kötülüklerin 'mutlak iyi', 'mutlak kadir' ve 'mutlak irade sahibi' bir Tanrı ile bağdaşmadığı savından hareketle meseleye yaklaşan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi monoteist dinlere mensup olanlar için kötülük, daha ciddi bir boyut kazanmıştır; çünkü söz konusu dinlerde, hem evrenin, bütünüyle, kendisinde hiçbir kötülük bulunmayan, ilahi bir iradenin eseri olduğu, hem de evrende kötülüğün bulunduğu görüşü hakimdir.⁸ Bu durumun açıklanması ise, Leibniz gibi ahlâkla Tanrı arasında ilişki kurmaya çalışan her düşünür için son derece güç olmuştur.

⁸ Kötülüğün varlığı, geleneksel Tanrı anlayışı ile bağdaşmaz. Çünkü geleneksel Tanrı anlayışında, Tanrı, iyidir. Kötülüğün, Tanrı'ya, Tanrı'nın iradesine rağmen varlığı düşünülemez. Zira Tanrı'nın kudreti, her şeyin üzerindedir. Bu nedenle, evrende kötünün ve kötülüğün var olması, bütün varlıkların salt yetkin bir varlıktan çıktığı fikri ile din ve felsefenin özündeki bu fikir bağdaşmaz. Eğer, Tanrı iyiyse ve insanları iyiye sevk ediyorsa, bu takdirde, evrendeki kötülüğün varlığı, dolayısıyla kötülük problemi nasıl açıklığa kavuşturulacaktır? Nitekim bir Ortaçağ Hristiyan düşünürü olan Boethius, "eğer Tanrı varsa, bu kadar kötülük nereden geldi?" diye sormuştur. Bu, kötülük probleminin oraya çıkardığı önemli bir sorundur.

Ortaçağ Hristiyan düşünürü ve Kilise babası Augustinus⁹ gibi bir teist, problemin varlığını kabul etmekle beraber, onun, ne Tanrı'nın varlığına ne de O'nun iyiliğine olan inancını sarsacak güçte olduğuna inanır. Zira “kötülük vardır” ile “Tanrı yoktur” veya “Tanrı iyi değildir” arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün değildir. O, ya kötülüğün varlığını inkar eder ya da söz konusu yargıları çelişki içermeyecek şekilde yeniden yorumlar. Hatta, ona göre, kötülüğün varlığı, teizmin inkarı için yeterli bir kanıt olmak şöyle dursun, insanı kötülükten doğru yola iletmek için var olduklarını iddia eden teistik dinlerin bir tür varlık şartıdır. (Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz...* 131-132, 137).

⁹ Augustinus, Hristiyanlıkta kötülük problemini ele alıp, bunu ‘mükemmel Tanrı’ tasavvuruna uygun bir şekilde açıklamaya çalışanların başında gelir. Onun theodisesi, yani Tanrı'nın her açıdan yetkinliği ile evrendeki kötülüğü açıklayan doktrini Platon ile Yeni Platonculuğun etkisinde gelişmiştir. Onun bu konudaki en temel önermesi: ‘mutlak anlamda kötülüğün yokluğu’ dur. Ona göre, Tanrı, ‘mutlak iyi’ olduğu için, O'nun meydana getirdiği şeyler de iyidir. Esasında, ‘yaratılmış olmak’, ‘iyi olma’ nın kendisidir. Tanrı'nın düzeninde kötülüğe yer yoktur. Tanrı, bütün varlıkları, kendi bilgi ve iradesine uygun olarak yarattığından hiçbir zaman gerçek kötülük yoktur. Tanrı, evreni en güzel şekilde tasarlamıştır. Kötülük denen şey, bu tasarımın bazı nedenlerle aksamasıdır. Augustinus, Tanrısal düzenle açıkladığı varlık alanında, ‘kötü’yü ‘iyi’nin zıttı değil, tıpkı Platon gibi, ‘iyi’nin yokluğu olarak kabul eder ve kötülüğe kendi başına var olma statüsü tanımaz. Ona göre, kötü, iyiden sapmadır; iyinin bozulmasıdır. Augustinus, kötülüğü, insan iradesinin genel sapıklığına, ahlak bozukluğuna atfetmiştir. Ona göre, yaptığımız kötülüğün sebebi, her şeyi iyi olarak yaratan, iyiliğin kaynağı olan Tanrı değil, **özgür iradedir**. Tanrı'nın hükmü, onun eylemlerinin sonuçlarından dolayı ceza olarak ortaya çıkmıştır. (Augustinus, *İtiraflar* 153-154, 156). İslam Düşünce Tarihinde de, ilk Rasyonalist akım olan Mu'tezile, ‘Tanrı kullarına asla zulmetmez’ görüşündedir. İnsanlar, yaptıkları eylemleri kendi **özgür iradeleriyle** yaparlar. İyilik ve kötülüklerin meydana gelişinde ilahi bir müdahale söz konusu değildir. (Topaloğlu175). **Kötülük, yetersizliktir**. Evren bir bütün olarak ele alındığında iyidir. Üzerinde günahın işlendiği, fakat günahkârın adalete uygun bir şekilde cezalandırıldığı, üzerinde hiç günah işlenmeyen evren kadar iyi ve güzeldir. Kötülük, evrenin estetik görünümünü tamamlar. Bu nedenle, Augustinus, kötülüğün varlığının, iyiliğin bilinmesi için gerekli olduğunu savunur. Buna şöyle itiraz edilmiştir: **Evrende ‘gereğinden fazla kötülük’ vardır. Tanrı, iyiliğin bilinmesi için daha az kötülük yaratabilirdi**. Onlara göre, evrende belli oranda kötülüğün varlığı bir problem teşkil etmez. Onların, Tanrı'nın ilim, kudret ve iyilik sıfatlarıyla bağdaştıramadıkları, evrende gereğinden fazla kötülüğün bulunmasıdır. Fakat bu **‘gereğinden fazla kötülük’** sözü, bizi ciddi bir problemle karşı karşıya getirmekle beraber, evren hakkında bilimiz yeterli olmadığı için, evrende var olan kötülüğün gereğinden fazla mı yoksa az mı olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bu yüzden, **‘gereğinden fazla kötülük’** ifadesi, gerçeği tam anlamıyla yansıtmaz. (Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi* 129, 135; Augustinus, *İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük* 119-120, 122; Haklı 204.) Ortaçağın otoriter düşünürlerinden Aquino’lu St Thomas da, varlık alanında ‘kötü’yü ‘iyi’nin zıttı kabul etmez. O da, tıpkı Augustinus gibi, kötülüğün, iyiliğin yokluğu anlamında bir varlığa sahip olduğunu belirtir. (St.Thomas, *Summa Theologica* 248; 256.) Platon ile Yeni Platonculuğun etkisinde kalmış olan İslam teolog ve filozoflarının görüşleri de hemen hemen bu merkezdedir. İbn Sina, Tanrı'nın bilgisinin ve hikmetinin bir sonucu olarak meydana gelmiş olan bu evreni, Tanrı'nın, içerisinde hiçbir kötülük bulunmadan en mükemmel şekilde niçin yaratmadığını sorgulamıştır. O, Tanrı'nın, böyle bir evreni yaratabileceğini mümkün görmekle birlikte, bu evrende kötülüğün bulunmasının da kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüştür. Zira ona göre, eğer evrende kötülük olmasaydı, bu evren şimdikiinden farklı bir yapıda, başka bir evren olurdu; ama hikmete dayalı olarak var olduğundan, olabilecek en mükemmel durumdadır. Önemli olan, evrende kötülüğün bulunmaması değil, kötülüğün bir amaç olarak bulunmamasıdır; bu da demektir ki, evrende kötülük, iyiliğin yokluğu olarak vardır. Bu konuda, anlaşıldığı üzere, İbn Sina da, tıpkı Platon ve Ortaçağ Hristiyan düşünürü ve kilise babası St. Augustinus gibi düşünür. Bu düşünüş biçimi, Tanrı'nın yetkinliği ile kötülük arasında var olduğu düşünülen çelişkiyi ortadan kaldırır niteliktedir. (İbn Sina, 323-325; Akdağ 476). İbn Sina, yine, tıpkı Platon gibi, kötülüğü maddeyle açıklar. Ona göre, kötülük, sadece madde ile formdan oluşan ay-altı evrende bulunur. Madde ile formdan müteşekkil olmayan ay-üstü evrende ise, kötülük yoktur. (İbn Sina 320-321.) Kötülüğün varlığının, Tanrı'nın mutlak kudreti ve iyiliği açısından ortaya çıkaracağı problemlere İslam Dünyasında Gazali de işaret etmiştir. Şöyle ki: “*Denirse ki, bu evren, yıldırımlar, depremler, tufanlar, yırtıcı hayvanlar ve öfke ve şehvet gibi doğaya ve insana özgü birçok kötülük türleriyle doludur. Bütün bunlarda, Tanrı'nın bir takdiri var mıdır? Eğer bunlar, takdir edilmemiş kötülüklerse, bu demektir ki, evrende, O'nun gücü ve iradesi dışında bir şeyler olmaktadır. Eğer bu kötülükler takdir edilmiş ise, kendisi tamamen iyi olan ve kendisinden, iyilikten başka hiçbir şey çıkmayan Tanrı'dan bunlar nasıl çıkmıştır?*” (Gazali 216, 227.) Bazı iyiliklerin ortaya çıkması için kötülüğün de kaçınılmaz olduğu çağdaş İngiliz filozofu Swinburne tarafından da ileri sürülmüştür. O der ki: “*Konuuya, Tanrı'nın sonsuz kudreti açısından bakıldığında, O'nun kusursuz bir evren yaratabileceği söylenebilir. Ama eğer insan, şimdiki gibi özgür ve sorumlu bir varlık olacaksa, o takdirde, evrende kötülüğün bulunması kaçınılmazdır. Tanrı, dileseydi, insanları kusursuz bir robot, bu evreni de iyi tasarlanmış bir makine gibi yaratabilirdi. Fakat bu durumda insan, Tanrı'nın kendisine çok şey vermiş olduğunu asla kabul etmezdi?*” (Swinburne, *Tanrı Var mı?* 86).

Kötülük problemini çözmek için işe, Stuart Mill¹⁰ ve Voltaire¹¹ gibi, ahlâki ve dini şuuru tatmin edemeyeceği için, genellikle benimsendiği söylenemeyecek gücü sınırlı olan bir Tanrı'nın varlığından başlayan düşünürler olduğu gibi, kötülük kavramından başlayan düşünürler de olmuştur. Onlar, bu konuda, öncelikle, şu soruların yanıtlanması gerektiğini belirtmişlerdir: “Acaba, evrendeki iyiliklerden hareket ederek, ‘Mutlak İyi’ye ulaşmak, geçerli ve tutarlı bir yol mudur? Eğer öyleyse, bu takdirde, kötülükten başlamak bizi nereye götürür? Acaba, yeryüzünde kötülüğün varlığı, Tanrı'nın yokluğuna veya O'nun iyi olmadığına bir kanıt teşkil eder mi?”... Kötülüğün varlığı, kuşkusuz, bir Tanrı'nın var olmadığını ortaya koyacak güçte bir kanıtı temel teşkil edememiş, sadece bir takım teistik iddialar arasında tutarsızlık olduğunu göstermeye çalışması bakımından önem kazanmıştır. (Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz...* 128-129).

¹⁰ Stuart Mill ve Voltaire gibi, gücü sınırlı bir Tanrı kavramını savunanlar, genellikle söz konusu sınırı koyanın Tanrı'nın bizzat kendisi olduğunu öne sürerler. Bunun, kendi kendini sınırlamadan ibaret olduğunu belirterek, böyle bir Tanrı anlayışının teizmle uzlaşabileceğini iddia ederler. Şöyle ki: ‘Sınırlı Tanrı Anlayışı’ diye bilinen bu yaklaşımda, Tanrı'nın, ibadet edilmesi gereken nitelikleri korunmakla birlikte, sadece ve özellikle sonsuz kudreti sınırlandırılmıştır. Fakat bu anlayışın yetersiz olduğu açıktır. Önemli olan burada, Tanrı'nın sınırlı bir varlık olarak düşünülmesidir. Mill, tabiat kanunlarının işleyişi karşısında Tanrı'ya gerekli insiyatifi vermez ve bu yüzden de O'nun gücünü sınırlandırır. Bu takdirde, ‘eğer Tanrı, kötülüğü kontrol altında tutacak güçten yoksunsa, daha başlangıçta bu dünyayı niçin yarattı?’ diye sorulabilir ve bu türden sorulara yanıt verilemez. Kaldı ki, eğer Tanrı'nın gücü sınırlıysa, O'nun bilgisi de sınırlı demektir. O zaman, Tanrı, çizilen sınırın ötesini ne bilebilir ne de oraya müdahale edebilir. Böyle bir Tanrı anlayışını Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi teistik dinler kabul etmez. ‘Sınırlı Tanrı Anlayışı’ Tanrı'nın, kötülüğün sorumlusu olmaması açısından sorunu çözer gibi görünse de, Tanrı'nın sınırlı bir varlık olarak düşünülmesi, teolojik açıdan daha büyük problemlere neden olmaktadır. Her şeyden önce böyle bir Tanrı, ahlaki ve dini şuuru tatmin edemez. Eğer Tanrı sınırlı ise, hiçbir kötülük O'na mal edilemeyeceği gibi, hiçbir iyilik de O'nunla ilişkilendirilemez. Ayrıca, ‘kötülük, tabiat kanunlarının işlemesi sonucunda ortaya çıkar’ tarzında bir söylem, bir çözüm şekli, Tanrıyı, bir anlamda, tabiat kanunlarında görülen zorunluluğa da bağlamış olur. Tanrı, bu kanunları yaratır ve genellikle onların işleyişine müdahale etmez. Teiste göre, bu kanunların işleyişi, bazen kötü sonuçlar doğurmaktaysa da, genel olarak bu işleyiş iyiye doğrudur. Burada ortaya çıkan kötülük, bir amaç değil, **iyinin** elde edilmesi için bir araçtır. Ayrıca, kötü, **iyinin** değerinin bilinmesi ve takdir edilmesi için yaratılmıştır. Eğer dünyada her şey **iyi** olsaydı, o zaman **iyi** bilinemediği gibi, takdir de edilemezdi. Tanrı, daha başlangıçta, tabiat kanunlarını, herhangi bir kötülüğe yol açmayacak şekilde yaratamaz mıydı? Tanrı'dan böyle bir şeyi istemek, **mantıken imkansız** olanı yapmasını istemek demek midir? Bu ve benzeri sorular bu çözüm şeklini güç durumda bırakmaktadır. Tanrı'nın mantıken imkansız yapıp yapamayacağı, dini düşünce tarihinde önemli tartışmalara da konu olmuştur. Birçok İslam düşünürü, **mantıken imkansız'ı ‘var olmama’** ile özdeş saymış ve var olmayan şey üzerinde de ilahi kudretin bulunup bulunmadığı sorusunu anlamsız bulmuştur. Mantıken imkansızlık, daha çok zıtlıkları içeren durumlarda söz konusudur. Sözgelisi, bir şey hem var hem yok olamaz. Dolayısıyla, varlığı ve yokluğu birlikte bulundurmaya Tanrı'dan istemek, **mantıken imkansız** olanı istemek demek olur. Böyle bir iddiada bulunmak, Tanrı'nın gücünün sınırlı olduğu anlamına gelmez; çünkü zıtlığı içeren hiçbir şey, Tanrı'nın kudretine atfedilemez. (Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi* 132, 134-135.)

¹¹ Voltaire'e göre, ‘eğer, Tanrı, iyi’ ise, kötülüğü yok etmeyi istemelidir; ve, eğer, ‘mutlak kudret sahibi’ ise, kötülüğü yok edebilmelidir. Ancak ne yazık ki, kötülük vardır. O halde, ya Tanrı, ‘mutlak kudret sahibi’ değildir ya da ‘iyi’ değildir.

Onlara göre, kötülük, doğal (fiziksel) ve ahlâki olmak üzere iki çeşittir. Birincisi, yani doğal ya da fiziksel kötülük, doğal nedenlere, ikincisi, yani ahlâki kötülük ise, insanın yapıp etmelerine dayanır. Her iki kötülüğün ortaya çıkardığı felsefi problemler de farklıdır.¹² Fakat şunu da hemen belirtmek gerekir ki, doğal kötülüğü ahlâki kötülüğe indirgeyen ve bu yolla problemi çözmeye çalışanların sayısı da az değildir. Doğal kötülüğün bir uyarı olduğu da ayrıca tartışma konusudur. Üstelik ‘doğal afetler’ diye adlandırdığımız fiziksel kötülüklerin önlenmesinde veya en azından zararlarının düşük bir düzeye indirilmesinde irade ve akıl sahibi insana büyük görevler düşmektedir. Ama doğal kötülüğü ahlâki kötülüğe indirgemek ve onu Tanrı’nın cezası olarak yorumlamak pek çok güçlüğü ortaya çıkmasına da neden olmuştur (Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliziz...* 133). Özellikle ahlâki kötülüğün yaygın bir durum almasından sorumlu olan insandır. Acaba, Tanrı, insanı, daha başlangıçta kötülük yapmaktan uzak kalacak bir şekilde yaratabilir miydi? Çünkü ahlâki kötülük, insanın eksikliğinden doğmaktadır. Bazı düşünürlere göre, evrende kötülük olduğu halde, eğer Tanrı isteseydi, insanı daima iyiyi seçebilecek şekilde yaratabilirdi. Ancak, ‘daima iyiyi seçmek’, insanda kötülüğe karşı herhangi bir yatkınlığın bulunmaması, dolayısıyla, ahlâki seçimin imkânsızlığı demek olur. Oysa kötülüğe olan yatkınlığına rağmen, iyiyi seçen insanın seçiminin ahlâki değeri vardır. Eğer, insanda, korkaklığa yatkınlık olmasaydı cesarettten; acı çekme olmasaydı, merhamet duygusundan söz etmek anlamsız olurdu. Kısacası, cesaret, merhamet vb. gibi ahlâk kavramları, kötülüğün bulunduğu evrende ancak, bir anlam ifade ederler (Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliziz...* 136).

Platon da gençlik diyaloglarından dostluğa ilişkin olan *Lysis*’de bu hususta der ki:

Asıl sevdiğimiz ‘iyi’dir. Ama, ‘iyi’, ‘kötü’den ötürü sevilir. Bize ‘iyi’yi aratan ve sevdiren ‘kötü’dür. Şu halde, ‘iyi’, kendi başına hiçbir işe yaramayan bir şeydir. ‘Kötü’, bir hastalık; ‘iyi’ de, onun ilacıdır. Hastalık ortadan kalkınca, ilacı niçin arayalım? Fakat kötülük ortadan kalktığı zaman bile, dostluk vardır. Demek ki, dostluğun

¹² Bu kötülükler, fiziksel acılardan duyulan ıstırap ve üzüntülerle birlikte, metafiziksel kötülükleri, yani mümkün, sonlu bir varlık olmayı, şeylerin formlarının tamlikten yoksun yani yetkin olmamalarını ve evrende görülen mükemmelsizlikleri de eklemek gerekir (John Hick. “The Problem of Evil.” *The Encyclopedia of Philosophy* 136). Örneğin, Leibniz’e göre, ahlaki ve fiziksel kötülüğün temelinde metafiziksel kötülük vardır. Başka deyişle, ona göre, fiziksel ve ahlaki kötülükler, metafiziksel eksikliğin bir sonucudur. Söz konusu her iki kötülükten (fiziksel ve ahlaki) hangisinin daha önce ortaya çıktığı, Ortaçağ’da birçok Hristiyan düşünürü uğraştıran bir konu olmuştur. İnsanın doğuştan günahkar olduğunu ve ilk günahın Hz. Adem tarafından işlendiğini söyleyen bazı teologlar, ahlaki kötülüğe öncelik vermişlerdir. Hatta onlara göre, doğal kötülük, ahlaki kötülük içine düşen insana Tanrı’nın verdiği bir cezadır. İnsan varlığında hiçbir kötülüğün olmaması için onun tam anlamıyla yetkin olması gerekirdi. Oysa, tam anlamıyla yetkin olan sadece Tanrı’dır. İnsanda hiçbir kötülüğün bulunmaması demek, insanı Tanrı düzeyine çıkarmak demek olur. ((Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliziz...* 137.)

sebebi, kötülük değildir. Aksi takdirde, yani kötülük, dostluğun sebebi olsaydı, kötülüğün ortadan kalkmasıyla, dostluğun da ortadan kalkması gerekirdi; çünkü sebep yok olunca sonucu da yok olur. (Platon, *Lysis* 220c, d; 221c).

Bilindiği üzere, Platon, ahlâkı bilimsel olarak kurmak istemiş ve bunu hocası Sokrates'in etkisi altında kalarak kaleme aldığı Sokratik ya da gençlik diyaloglarından ziyade, kendi felsefesini yani 'İdealar Öğretisini' kurmaya doğru ilerlediği *Phaidon*, *Phaidros*, *Devlet II-X* gibi olgunluk diyaloglarında gerçekleştirebilmiştir. Bu diyaloglarında Platon, "bilim olması bakımından ahlâk nedir?", "genel olarak ahlâklılık nasıl mümkündür?" "ahlâkın dayanağı ve temeli nedir?", "ahlâkın geçerliliğini sağlayan şey nedir?" sorularını sormuş ve ahlâkın temeli olarak "felsefi eros'un" (aşk arzusunun) ürünü olan "İdealar"ı görmüş ve ahlâk felsefesinin esasını 'İdealar Kuramı'na dayandırmıştır (Vorlander 125). Ona göre, bütün idealar'ın en yükseği olan 'İyi İdeası', İdealar dünyasındaki güneş gibidir. O, diğer bütün idealara hem varlıklarını verir hem de onları aydınlatır. Böylece, onları bize bilindir kılar. Bütün varlıklar, varlıklarını 'İyi İdeası'ndan alırlar. İşte bu nedenle, 'İyi İdeası' bütün varlıkların üstünde, tepesinde bulunur. Varlıkların, evrenin, özünde iyiye işaret eden 'salt yetkin bir ilke' den doğdukları, yani, varlıkların ezeli kaynağının, 'salt yetkinlik' olduğu iddiasını kuvvetle savunmuş olan Platon'a göre, varlıkların varoluşlarının sebebi, kendileri değil; sürekli benzemeye çalıştıkları, kendilerinden pay aldıkları idealardır. Bu ideaların ezeli sebebi ise, yukarıda da bahsedildiği üzere, tüm diğer idealara hem varlıklarını veren hem de onları adeta bir güneş gibi aydınlatan, iyi ve adil olan, 'İyi ideası'dır. Şu halde, Platon'a göre, sadece idealar gerçektir. Tanrı, 'mutlak idea' veya 'mutlak iyi' olarak en üstün ideadır. Onun sisteminde duyulur âlem, ideaların birer kopyasıdır. Başka deyişle, Tanrı, ideaları örnek alarak duyulur âlemi meydana getirmiştir. Ona göre, her şeyden üstün olanın yapacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkân yoktur. Bu nedenle, sadece Tanrı değil, O'nun yaptıkları da iyidir. Peki, o zaman bu evrendeki kötülüğün kaynağı nedir? (Platon, *Timaios* 30a).

Platon'un ahlâk felsefesinin esasını teşkil eden ve ideaların en yükseği konumunda bulunan 'İyi İdeası', onun teorik ahlâkının temel kavramı olup, daha sonra, pratik ahlâkının temel kavramı olan 'adalet'e dönüşür. Adalet, en yüksek ve en genel erdem olması dolayısıyla bilgelik, cesaret, ölçülülük gibi diğer erdemlere üstündür; onları da içerir ama karanlık, erişilemeyen, güçlülük nüfuz edilebilen bir yerde olduğu için, yeryüzünde kötülüklerin en büyüğü olan haksızlıklar oldukça

fazladır.¹³ Ancak, adaletle yani hakkaniyetle işlenen işlerdir ki, insanı mutluluğa ulaştırır. Bunun dışındakiler ise, asla. Ona göre, erdem, bilgidir. Erdemli olmak da bilgili olmaktır. Ancak böyle bir kişi mutluluğu elde etmiş olur. Bu nedenle, (erdemli yani bilgili olan) hiç kimse bilerek kötülük etmez. Çünkü kötülük etmek bilgi eksikliğinden kaynaklanır; bilgi eksikliğinin sonucudur; erdemsizliktir. Mademki, her kötülük, bilgisizliğin sonucudur. O halde, kişiyi mutsuzluğa götürür. İnsanın kendi mutluluğunu araması kadar da doğal bir şey olmadığına göre, isteyerek kimsenin kötüyü işlemesi; kötü olması mümkün değildir; çünkü mutluluk diğer şeyler gibi bir araç değil, amaçtır. Böyle olunca, bilerek kötülük etmek için ortada bir sebep kalmaz. Ayrıca, ona göre, kötülük etmektense, kötülüğe uğramak daha iyidir (Gorgias 508 b,c; Karasan 45).

Kötülük etmek, hiçbir suretle doğru, adil değildir. Akıl, hiçbir zaman haksızlık etmemeyi emreder. Haksızlık edenler, akıldan mahrum olanlardır. İnsanların en mutlusunu, hiç haksızlık etmeyendir. Ondan sonra, suç işleyip de ceza gören insan gelir; daha sonra da en acınacak olan, yani ceza görmeden, en büyük kötülük olan haksızlığı ruhunda saklayan insan gelir. Platon, haksızlık etmenin haksızlık görmekten daha kötü bir şey olduğunu, haksızlık eden bir kimsenin, ceza görmesinin kendisi için ceza görmekten daha iyi sayıldığını ispat etmeye çalışır. Ona göre, esasında en iyisi ne haksızlık etmek, ne haksızlığa uğramak ne de bunun sonucunda ceza görmektir. Ama haksızlık etmekle haksızlığa uğramak arasında bir tercih söz konusu olmuş olsa, haksızlığa uğramayı tercih edeceğini belirtir. Evet, haksızlık etmek, haksızlığa uğramaktan daha çirkin ve zararlıdır. İnsan daha çirkin ve zararlı olan bir şeyi herhalde bile bile tercih etmez. Öyleyse, haksızlık etmek, haksızlık görmekten daha kötüdür. Haksızlık etmek, haksızlık eden için kötülüklerin en büyüğüdür (Gorgias 469 b,c.; 473-b-473c).

Bu yüzden, kötülük, başka deyişle haksızlık eden, insanların en bahtsızdır. Çünkü o cahildir ve cahillik, nerede olursa olsun kötü bir şeydir. Cahil insanların işledikleri kötülükler onlara faydalı görüldüğü halde, kendilerine zararlıdır. Böylece, bu gibiler, hoşlarına gidene yaparlar; istediklerini değil. Demek ki, iktidarın iyi bir şey olduğu kabul edilirse, müstebidler, hiç kimsenin, hatta kendi kendilerinin bile, efendisi değildirler. Onlar, zevk ve heveslerinin elinde birer oyuncak, birer köledirler (Gorgias 466e-467a; Eralp 49; Karasan 17). Bu nedenle, Platon, ahlâk felsefesinde haz duygusunu (hedone) ahlâki güdü olarak kabulden kaçınır. İyi'yi de 'hoş'dan kesin olarak ayırır. Haz, acıyla karışıktır; çoğunlukla

¹³ Platon, *Euthypron* diyalogunda (11e-12e) dindarlığın bile, esas itibarıyla adaletle indirgenebileceğini anlatır.

hataya, sapınca dayanır ve idealar yani gerçeklik dünyasına değil, görünüşler yani değişim dünyasına aittir. Oysa iyiliğin varoluşunda hazdan ziyade, bilgeliğin payı vardır (Platon, *Philebos* 49 d; 60 b) ¹⁴

Ancak, Platon, ilkin, bu savına ters düşecek tarzda, *Protagoras*'ta, mutluluğun mümkün olduğu kadar haz içinde yaşamaktan ve elemenden uzak kalmaktan ibaret olduğunu söyler. Bunu söyledikten sonra, her insanın doğal olarak mutlu olmak istediğini, her hareketinde bunu göz önünde bulundurduğunu ve buna gayret ettiğini anlatır. Fakat erdemın en temel parçası olan bilgiğe sahip olamayınca tam anlamıyla iyi olmanın, bunun sonucu olarak da mutluluğa ulaşmanın mümkün olmadığını söz konusu eder. Esasında, doğruluğun, bu dünyada olduğu gibi öte dünyada da insanları mutluluğa ulaştıran biricik yol olduğunu; ahlâki hayatın, tam olarak, bireysel ahlâkın toplumsal ahlâka bağlandığı devlette gerçekleştiğini vurgular. Platon, *Protagoras* (355d-e; 356b-c) ve *Küçük Hippias*'ta (376 e; 378a), isteyerek ve bilerek kötülük yapanın aynı zamanda iyiliğin ne olduğunu bilen kimse olduğunu, oysa iyiliği bilenın kötülük yapmasına imkân olmadığını, bu durumda 'kötü ile iyinin bir ve aynı insan olduğu' gibi, kabul edilemeyecek saçma bir sonuca varılacağını söyleyerek, abese irca (olmayana ergi; saçmaya indirgeme) yoluyla savının doğruluğunu göstermek ister. Böylece, Platon, '**kimse bilerek kötülük etmeyeceği**' savını, biri doğrudan doğruya, diğeri aracılı olmak üzere, iki tarzda da ispat etmiş olur. Ona göre, retoriğin görevi, haksız haklı, haklıyı haksız göstermek değil, belki de haksızlık eden kendimiz veya en yakınımız olsa bile, bunu ortaya çıkarmak, ceza istemek, istenen suçun karşılığını ödemektir. Düşmanlarımıza edeceğimiz en büyük kötülük, onların suçlarının gizli kalmasını, ceza görmemelerini sağlamaktır (*Gorgias* 476 e; 480a-481b).

Platon, *Timaios*'da ve *Gorgias*'da da aynı sorunu ele alır: "**Hiç kimse bile bile kötülük etmez.** Kötüler, vücutları kötü olduğu, kötü eğitildikleri için kötüdürler. Ama, insan, bütün gücüyle, tahsil ve terbiyesiyle, yaşayışıyla kötülükten kaçmaya, onun

¹⁴ Burada, 'iyilik hazdan başka bir şey değildir' diyen *Philebos*'a karşı, Platon, onun bu iddiasını, zekânın insan hayatında hazdan çok daha faydalı ve iyi olduğunu söyleyerek çürütür. (*Euthydemus*, 281e-282b; 292d-292e; Eralp 35). Sonra, *Gorgias* diyalogunda Platon, bu hedonizmi tamamen çürütür. Hazla iyinin aynı şey olmadığını, bilgenin yaşayışında zevki değil, daima iyiyi göz önünde bulundurması gerektiğini, gerçek erdemın hazla dolu bir hayattan başka bir şey olduğunu göstermeye çalışır. *Philebos* diyalogunda ise, iyinin haz mı, bilgelik mi yoksa başka bir şey mi olduğunu tartışmaya açar (*Philebos* 14b). Sonuçta, bilgeliği hazza, hazı da bilgiğe karıştırmak istemez. Çünkü bunlardan birisinin iyilik olduğunu ve iyiliğin de hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını vurgular (*Philebos* 20e). Hazın ve bilgeliğin bir arada bulunduğu bir hayata karşı, mutlaka zekânın üstün geleceğini savunur. Ona göre, böyle bir karışımından doğacak hayatın mutluluğu, zekâ ile kaimdir. Böylece, hiç birinin tek başına iyilik olmamakla birlikte, bunlardan birine iyiliğin sebebi gözünü bakılabileceğini vurgular. (*Philebos* 22d; Eralp 40.) Esasında, Platon'un *Philebos*'ta ortaya koyduğu bilgelik ve güzellikten doğan sevinç ile bilgiye bağlı saf haz duygusu da "en yüksek iyi" ye ilişkindir. Ruhu içsel bir uyuma uygun ve eğilimli kılan, ancak 'iyi ideası'dır, ki o uyumun sağladığı mutluluk ise, bütün geçici hazların çok üstündedir. Erdem bir bilgidir ve bizi mutluluğa ulaştıracak tek bilgidir. Şu halde, kimse, mutsuz olmak istemeyeceği için isteyerek kötülük etmez. Zira her insan güzel, doğru, faydalı ile aynı şey olan iyiyi ister; her kötülük bir bilgisizliğin sonucudur (*Protagoras* 356 b-c; 357e; 358 b-c-d; Eralp 42, 45).

zıttı olan erdeme (iyiliğe) varmaya çalışmalıdır. İyi olan her şey güzeldir. Güzel de hiçbir zaman orantısız olmaz. O halde, bir canlı, güzel olabilmek için tam bir orantı içinde bulunmalıdır” (Timaios 86c; 87b- 87c).

Platon’a göre, esasında, bu dünyada iyi veya kötü diye hiçbir şey yoktur; yalnız o iki şey müstesna; **iyi bir şey olan bilgelik** ve **kötü bir şey olan bilgisizlik**. Bilgelik de zaten iyi ile kötünün bilgisinden ibarettir. Ona göre, zevkli bir ömür sürmek iyi bir şey, bunun aksi, kötü bir şeydir. Hoş olan, sırf hoş olmak bakımından iyidir; hoş olmayan da böyle olmak bakımından kötüdür. Zira, hoş olan, hazla bir arada bulunan yahut hazzı meydana getirendir. Ama, hazza mağlup olmak, bilgisizliğin kurbanı olmaktır. Mademki, hepimiz mutluluğa erişmek istiyoruz ve mademki bu, bir şeyi doğru olarak kullanmakla oluyor, mademki, doğruluğu ve başarıyı veren bilgidir, o halde, öyle görünüyor ki, her insan bütün vasıtalara başvurarak mümkün olduğu kadar bilgili olmak yoluna girmelidir. Bu, başka insanları iyi kılmaya imkân veren bir bilgidir. Bize mutluluğu sağlayacak olan, bu bilginin özüdür. Mutlu olmak için yalnız iyi şeylere sahip olmak değil, aynı zamanda onları iyi kullanmak da gerekir; yoksa bunlara sahip olmanın hiçbir faydası yoktur. Şöyle ki: İnsanlar hazza örneğin, yeme-içme hazzına mağlup olduklarını söyledikleri zaman, bunların kötü olduğunu bildikleri halde, yine de bunlardan kendilerini alamadıklarını anlatmak isterler. Bunlar neden kötüdür? Yerken içerken hoşla gittikleri için mi, yoksa ileride birçok hastalığa ve buna benzer kötülöklere yol açacakları için mi? Şüphesiz, ikinci sebepten dolayı. Öyleyse, bunların kötü oluşları, verdikleri zevkten değil, doğurdıkları sonuçlardan ileri gelir. Bizi hasta etmekle, aşırı yemek-içmek ileride birçok acılar hazırlar ve bizi başka zevklerden mahrum eder. Bunun aksine, bazı şeylerin ızdıraplı olduğu söylendiğinde, bunların verdiği ızdıraptan dolayı iyi değil, ileride bizi sağlığa kavuşturacakları için böyle olduklarına hükmedilir. Öyleyse, iyi sayılmalarının tek nedeni, ileride insanları birçok acılardan koruyacakları, onlara, birçok hazlar verecekleri içindir. Esasında, bir şeyin ‘iyi’ veya ‘kötü’ olduğu söylendiğinde, en sonunda göz önünde bulundurulan, hazlarla elemelerden başka bir şey değildir (Protagoras 353c-d; 354 b-c-d-e). Ancak, insanlar, hazzın peşinde koştukları zaman, bunu iyi bir şey; elemelerden kaçtıkları zaman, bunu kötü bir şey saydıklarını göstermiş olmaktadırlar. Bu nedenle, onlar için iyi, hazla; kötü, elemelerle aynı şeydir. Bir insanın, kötünün kötü olduğunu bilerek bunu işlemesi, onun, iyiye mağlup olduğunu gösterir. Bu sonucun saçma olduğu ortadadır. Çünkü iyiye mağlup olarak bile bile kötüyü işlemek, aklın alamayacağı bir şeydir. İyinin kötüye üstünlüğü yahut kötünün iyiye aşağılığı bir büyüklük ya da miktar farkından

başka ne olabilir? Öyleyse, yenilmek dediğimiz şey, daha küçük bir iyi yerine, daha büyük bir kötüyü seçmektir. Şu halde, yapılan, şimdiki ve gelecek hazları ve elemeleri ölçmede bir yanılmadan ibarettir (*Protagoras* 355d; 356 b-c; 357 e, 358 b,c,d; Eralp 42, 45).

Platon, bunun sadece bir yanılma olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda sebebini de anlatır. Sebep, cisimleri insan gözüne yakından büyük, uzaktan küçük gösteren duyu yanılmasına, aldanmasına benzer. Nasıl ki, burada, görünüşe aldanmamak gerekirse, hazlarla elemeleri ölçerken de görünüşe aldanmamalıdır. Burada, bizi mutluluğa götürecek olan bir çeşit ölçü sanatıdır ve bu sanatın bir bilgi, bir ilim olduğuna şüphe yoktur. Şöyle ki: İnsanlar, yakın olan hazları, olduğundan daha büyük görürler; bunların ileride getireceği elemeleri, felaketleri layığıyla ölçmesini bilemezler ve bu yüzden de iyi yerine kötüyü seçerler. Bu seçmenin, kötüyü bile bile işlemek sayılmayacağı meydandadır; hiç olmazsa o andaki bilgisizliğin sonucu olduğu bellidir. Bilim eksikliği (cahillik) yüzünden yapılan her yanlış hareket kötüdür. Zevke kapılmak ise, cahilliklerin en beteri. Hoşuna gideni yapan kimse, sadece o andaki keyfini, hazzını düşünür; irade ise, daima iyiye yönelmiştir. Nitekim hareketlerimizde istediğimiz, o hareketlerin kendisi değil, meydana getireceği sonuçtur. Sonucu hoş ve kedersiz bir hayat olan bütün hareketler güzel ve her güzel hareket (iş) de, iyi ve yararlıdır. İlaç içen bir kimsenin istediği, acı bir suyu içmek değil, sağlığa kavuşmaktır. Fırtınalar içinde gemisini yürüten kaptanın aradığı, tehlikelere göğüs germek değil, para kazanmaktır. Hazzın yakınlığı, ruhumuzu altüst eder; aklımızı kullanmamıza engel olur; 'kötü'yü 'iyi' diye gösterir. Yoksa her insanın istediği, kendi iyiliğidir; kendi mutluluğudur. Bunun aksine olan hareketler geçici yahut devamlı bir bilgisizliğin sonucudur. Evet, gerçekten, ona göre, hazza mağlup olmak, bilgisizliğin kurbanı olmaktır. Oysa, akla ve bilgeliğe uygun olarak yaşama yolunu tutan bir kimse, elbette az veya çok hazlardan ve acılardan nasibini alır; ama, erdem sahibi olduğu için, hazları, kötü kişilerin hazları gibi yanlış değil, doğru ve gerçektir (Platon, *Philebos* 40c) ¹⁵

Platon bu problemi, *Euthypron*, *Gorgias*, *Küçük Hippias*, *Protagoras*, *Devlet*, *Timaios*, *Theaitetos*, *Euthydemos*, *Philebos* ve *Yasalar*'da ciddi bir biçimde tartışma konusu yapmıştır. Bugün, 'Euthypron tartışması' veya 'Euthypron dilemi' olarak

¹⁵ Sonra, *Gorgias* diyalogunda Platon, bu hedonizmi tamamen çürütür. Hazla iyinin aynı şey olmadığını, bilgenin yaşayışında zevki değil, daima iyiyi göz önünde bulundurması gerektiğini, gerçek erdemlin hazla dolu bir hayattan başka bir şey olduğunu göstermeye çalışır. *Philebos* diyalogunda ise, iyinin haz mı, bilgelik mi yoksa başka bir şey mi olduğunu tartışmaya açar (*Philebos* 14b). Sonuçta, bilgeliği hazza, hazı da bilgeliğe karıştırmak istemez. Çünkü bunlardan birisinin iyilik olduğunu ve iyiliğin de hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını vurgular (*Philebos* 20e). Hazzın ve bilgeliğin bir arada bulunduğu bir hayata karşı, mutlaka zekânın üstün geleceğini savunur. Ona göre, böyle bir karışımdan doğacak hayatın mutluluğu, zekâ ile kaimdir. Böylece, hiç birinin tek başına iyilik olmamakla birlikte, bunlardan birine iyiliğin sebebi gözüyle bakılabileceğini vurgular (*Philebos* 22 d; Eralp 40).

bilinen bu probleme Platon, *Euthypron* diyalogunda, “*dindarlık, ya da dine uygun olan şey bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrılarca sevilir, yoksa o, Tanrılarca sevildiği için mi iyidir?*” sorusunu sorarak yaklaşmış ve söz konusu dilemi, felsefenin yapısı gereği, kesin bir sonuca götürememekle beraber, “*dindarlık, ya da dine uygun olan şey, bizzat kendisi iyi olduğu için Tanrılarca sevilir*” şeklindeki kanaatini açıklamıştır (*Euthypron* 10 d, e). Üstelik Platon, Tanrılarının hoşlandığı şeyle dine uygun olan şeyin birbirinden ayrı, hatta bunların tamamen karşıt olduğunu ileri sürmüştür (*Euthypron* 11a, 15c). *Devlet*'de, Platon, Tanrılarının sadece iyinin sebebi olduğunu açıklar ve der ki:

Tanrılar, özünde iyidir. Onlar, kötünün değil, iyinin sebebidir. Buna göre Tanrılar, genellikle inanıldığının aksine, her şeyin sebebi değildir. Kötü için Tanrılar'dan başka sebep aranmalıdır. **Tanrılar**, bütün şeylerin değil, **sadece iyi şeylerin sebebidir**. Tanrılar, aslında iyidir. İyi bir şey zararlı olamaz, zarar vermez. Zarar vermeyen bir şey kötülük etmez. Kötülük etmeyen kötülüğe sebep olmaz. Tanrılar iyi olduğu için yalnız iyi olan şeyler onlardan gelir. Kötü şeyler için başka sebepler aranmalıdır. Bunların Tanrılardan geldiği söylenmemelidir. (*Devlet* 2, 379 b-379c; 380 c).

Platon, bu aynı düşüncesini *Theaitetos* diyalogunda da ifade eder:

Kötülük ortadan kalkamaz. Çünkü o, zorunlulukla, iyiliğin karşıtı olarak var olacaktır. Fakat kötülüğün Tanrılar arasında yer bulmasına da olanak yoktur, kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü sürer. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Bu kaçış, Tanrı'ya elden geldiğince benzemekle olabilir. **Tanrı'ya benzemek** ise, gerçek zekâ keskinliği ile birlikte **adalet** ve **dinliliğe sahip olmak** demektir. Çünkü Tanrı hiçbir zaman adaletsiz olamaz; bilakis, o son derece adaletlidir (*Theaitetos* 176b, c).

Platon'un bu savına, hocası Sokrates'in etkisi altında kalarak yazmış olduğu Sokratik diyaloglarında ve yavaş yavaş Sokrates'in etkisinden çıkmaya başladığı, kendi felsefesine doğru yöneldiği geçit dönemi diyaloglarının çeşitli yerlerinde, özellikle *Protagoras*'ta (351b- 358d), *Gorgias*'ta¹⁶ ve *Küçük Hippias*'ta (373 a) sık sık rastlanır.

¹⁶ *Gorgias* diyalogu, genel olarak erdemi ve özellikle bunun en önemli kısmı olan adaleti, adaletin mutlulukla olan ilişkisini ele alır. Haksızlık ederek yaşayan insanın asla mutlu olamayacağını büyük bir belagatle anlatır.

Ona göre, başlangıçta düzensiz halde bulunan evreni, Tanrı, bu düzensizliğin ve karışıklığın içinden çekip çıkarmış, bundan sonra, evrene mümkün olan en büyük güzelliği, yani, orantıyı ve en yüksek iyiliği ve yetkinliği kazandırmıştır.

Tanrı, her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin tümünü alıp, her bakımdan daha iyi olduğunu düşündüğü düzene kavuşturmuştur. Her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış olan, bir ruhu ve bir zekâsı olan bu evren (bu canlı varlık)¹⁷, doğmuş olan şeylerin en güzelidir; yapıcısı da iyi ve nedenlerin en olgunudur. Tanrı, evreni mümkün olduğu kadar, kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna (iyi ideasına) benzetmek istediğinden, ne çift ne de sayısız yapmıştır; evren birdir, başka bir evren de doğmayacaktır (*Timaios* 29a, 30 b,c, 31b).

Ona göre, evren, 'iyi ve mutlak bir ilke' ye bağlıdır. Bu iddiayı, semavi dinler de desteklemektedir; onaylamaktadır. Bu hususta, din ve felsefe de uyum içindedir. Zira her ikisi de evrenin Tanrı tarafından meydana getirildiğini iddia ve kabul ederler. Bununla birlikte, yadsınamaz bir olgu da, bu evrende, birçok iyilikle birlikte birçok kötülüğün de var olduğudur. Ama kötülükler, iyiliklerden daha çok değildir ve aralarında Platon'un da belirttiği gibi, sonsuz bir savaşım vardır. Kötülük, birçok insanın ruhunda, yaratılıştan, potansiyel olarak vardır. Bu ise, yani varlıkların içinde yaratılıştan, potansiyel olarak var olan 'kötülük', onların yokluktan yaratıldığına dair bir işaret olup, aynı zamanda varlıksız oluştur; var olmamaktır; her türlü olumlu gerçekliğin, yani 'iyi' nin eksik olmasından, var olmamasından kaynaklanmaktadır.

Platon'un, iyiliği Tanrı'ya; kötülüğü ise, kötü ruhlara ve ezeli maddeye atfetmesi, onun aynı zamanda kötülüğün gerçekliğini (ontolojik varlığını) kabul ettiğini gösterir. Bunu maddeyle ilişkilendirdiğinden, 'Tanrı'nın mutlak iyiliği' ile 'kötülüğün varlığı' arasında bir çelişki görmez. Ancak, meseleye bu tarz bir yaklaşımla, yani kötülüğün, ezeli maddeye (protohyle) isnat edilmesiyle, 'Tanrı'nın mutlak iyiliği' ile 'kötülüğün varlığı' arasındaki çelişki bir ölçüde önlenmiş olur, ama sorun tamamen çözülemez; zira bu sefer de, 'eğer, madde, O'nun iyi iradesini gerçekleştirmekten aciz ya da gerçekleştiremeyecek bir yapıda ise, evreni yaratırken niçin kendi iradesini tamamen yansıtacak başka bir malzemeyi değil de, maddeyi

¹⁷ Platon, evreni canlı bir varlık olarak saydığı için bir animisttir.

kullandığı' sorusu gündeme gelir. Böylece, mesele, başka bir boyuta taşınmış olur. Ancak, Platon'a göre, yine de Tanrı, bütün var olanların sebebidir. Maddeyi olduğu kadar sureti de yoktan, mümkün merteye 'iyi' olarak yaratmıştır.

Eğer, evrenin iyi, 'salt yetkin bir ilke'nin dışavurumu olarak yaratıldığı doğruysa, bu durumda, kötülüğün kaynağı nedir? Kötünün ve kötülüğün varlığı nasıl açıklanabilir? Öyle görünüyor ki, bu soruya yanıt verilemeyecektir. Çünkü burada bir çelişki vardır.

Sonuç olarak, Platon, kötülük probleminde açık ve seçik bir çözüm getirememiş ve onu, evrenin düzensiz hareketine bağlayarak, ondan Tanrıyı değil, kötü ruhları ve Tanrı'nın bu evrendeki etkilerini sınırlayan en temel unsur olarak gördüğü ezeli maddeyi sorumlu tutmuştur (Weber 60). O, ahlâki değerler uğruna ömrünü harcamış olan hocası Sokrates'in uzun yıllar etkisi altında kaldığı için, aynı zamanda, bir ahlâk filozofu olarak, tıpkı onun gibi, ruhta bulunan 'iyi' ile 'kötü'nün, 'doğru' ile 'yanlış'ın, 'cesaret' ile 'korkaklık' ın, 'adalet' ile 'adaletsizlik' in ne olduğunu durmadan incelemeye, belirlemeye çalışmış; kavram kargaşasına son vermek için uğraşmıştır. Ona göre de, doğru bilgi, doğru eyleme, o da mutluluğa götürür. Bu nedenle, O, mutlu olmak isteyen hiç kimsenin, bilerek kötülük etmeyeceğini; kötülüğün kaynağının bilgisizlik olduğunu vurgulamış; böylece, ahlâki kötülük üzerinde durmuştur; zira bilmekle eylemek arasında sıkı bir bağ vardır. İnsan 'iyi' düşündüğü, 'iyi' bildiği ve 'iyi' anladığı oranda 'iyi' davranır. Bu da, ahlâki değerlerin, bilgiyle orantılı olduğu anlamına gelir. Bir eudaimonist yani mutlulukçu ahlâk anlayışına sahip olan Platon için bu, onun ahlâk felsefesinin temel ilkesidir. O da, tıpkı hocası Sokrates gibi ideali arar; fakat onun, duyulur bir şekilde görünmesini ve ahlâki güzelliğin fizik güzellikte de aksetmesini ister.

İlkçağ Yunan düşüncesinde, özellikle Platon felsefesinde kötülük, kendi başına var olmayıp, sadece 'iyilik' in var olmasından kaynaklanmaktadır. O halde, 'kötü'nün müsebbibi, yani var olmasının sebebi, 'iyi' dir. Bunu, yoktan var etmeyi (creatio ex nihilo nihil), evrenin, Tanrı'nın yaratımı olduğunu ve yaratmanın bir sisteme göre gerçekleştiğini kabul eden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık da destekler. Bu dinlere mensup filozoflara göre, 'kötü', 'iyi'nin elde edilmesi için amaç değil, bir araçtır; yani kendisi ve fiilleri mükemmel olan Tanrı, evrende kötülüğü amaçlamamıştır; amaç olarak evrende kötülüğe yer vermemiştir. O, 'kötü'yü, 'iyi'nin değerinin bilinmesi ve takdir edilmesi için yaratmıştır. Eğer, dünyada her şey 'iyi' olsaydı, o zaman 'iyi' bilinemediği gibi, takdir de edilemezdi. Şu halde, 'kötü'nün varlığı, 'iyi'ye bağlıdır. Bu takdirde, problem daha da ciddi bir boyut kazanmış olur.

Şöyle ki: Buna göre, eğer, Tanrı, evrende kötülüğe yer vermemişse, yani onu amaç olarak yaratmamışsa, kötülük, arızı olarak bulunuyorsa, acaba bu, Tanrı'nın yokluğuna kanıt teşkil edebilir mi? Özellikle, On sekizinci yüzyılda, David Hume ile birlikte, evrende kötülüğün varlığı, Tanrı'nın yokluğunu gösteren bir kanıt olarak kullanılmıştır. Böylece ateistler, kendilerine dayanak olabilecek güçlü bir kanıt kavuşmuşlardır. Ama acaba, evrende kötülüğün varlığı, gerçekten, Tanrı'nın yokluğunu gösteren bir kanıt olabilir mi? Platon, St. Augustinus, Aquino'lu St. Thomas ve İbn Sina gibi, kötülüğün ontolojik olarak var olduğunu kabul etmeyen, onun, iyiliğin yokluğu anlamında bir varlığa sahip olduğunu savunan teistler için, elbette, olamaz. Zaten, gerçekliği olmayan bir şeyin, kötülüğün, Tanrı'nın yokluğuna delil olarak kullanılması da doğru değildir. Swinburne gibi çağdaş teistler ise, kötülüğün ontolojik varlığını kabul etmekle birlikte, bunun insan özgürlüğü açısından gerekli olduğunu öne sürerek 'özgür irade savunması' kanıtıyla problemi çözmeye çalışmışlardır. Bu düşünürler, evrende, daha büyük iyiliklerin elde edilmesi için, bazı kötülüklerin bulunmasının kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla, kötülüğün varlığından, Tanrı'nın yokluğu düşüncesine gidilemeyeceğini; böyle bir çıkarımda bulunulamayacağını savunmuşlardır.

Anlaşıldığı üzere, felsefe problemleri çok eski olmakla birlikte, felsefenin yapısı gereği, daima yeni baştan ve yeni biçimde ortaya atılan problemlerdir. Kötülük problemi de, tıpkı diğer felsefi problemler gibi, son derece önemli, ezeli ve ebedi bir felsefi problem olarak, başta Platon olmak üzere, sadece İlkçağ, Ortaçağ ve Modern çağ filozoflarına münhasır kalmamış, çağlar boyunca tekerrür ederek tartışılmış, çağımızda da tartışılmakta ve gelecekte de tartışılacaktır. Ünlü felsefe tarihçisi Ernest von Aster'in de belirttiği gibi, felsefe problemlerinin hiçbir zaman nihai bir şekilde halledilemeyecek olmaları veya çağlar boyu tekerrür etmeleri, bu problemlerin ezeli ve ebedi karakterleri olduğuna işaret eder. Tekerrür eden, problemlerin şekilleridir; içerik hiçbir zaman tekerrür etmez; daima daha zengin, daha kesin bir mana kazanır. Örneğin Husserl'in fenomenolojisi, yeniden canlanmış bir Platonizmdir. Carnap'ın Neo-Pozitivizmi de yeniden canlanmış bir Pozitivizmdir (Aster 9). Bu nedenle, bugün, tıp alanında, İlkçağın ünlü hekimi Hippokrates'ten çok ileride olduğumuzu kesinlikle söyleyebildiğimiz halde, İlkçağın ünlü filozofu Platon'dan daha ileride olduğumuzu söyleyemeyiz. Bu durum, Heimsoeth'ün de belirttiği gibi, felsefe ile felsefe tarihi arasında objektif (nesnel) ve çözülemez bir bağ olmasından kaynaklanmaktadır; yani, felsefe yapmak için Platon ve Aristoteles gibi yüzyıllar önce yaşamış, ama İlkçağa damgasını vurmuş büyük filozoflarla onların evren hakkındaki düşüncelerini, bu hususta ortaya koydukları savları bilmeksizin,

günümüz felsefesini ve onun güncel problemlerini anlamak olanaksızdır (Heimsoeth 10). Bu hususu, Yirminci yüzyılın ünlü filozoflarından Whitehead ‘günümüz felsefesi, Platon felsefesine düşülen dipnotlardır’ diyerek gayet güzel bir şekilde ifade etmiştir. Bu nedenle, biz de burada, bu durumu, ele aldığımız kötülük problemi dolayısıyla sergilemeye çalıştık..

KAYNAKÇA

Akdağ, Özcan. “Kötülük Sorunu ve Teodise.” *The Journal of Academic Social Science Studies* 38 (2015): 473-480.

Aster, Ernest von. “Felsefe ve İstanbul Üniversitesinde Felsefe Tedrisatı.” *Felsefe Semineri Dergisi* 1. (1939): 1-14.

Augustinus. *İtiraflar*. Çev. Dominik Pamir). İstanbul: Kaknüs, 1999.

---. *İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük*. Çev. C. Sadık Yaran. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica* Çev. Fathers of the English Dominican Province. London: Encyclopedia Britannica, 1952.

Aydın Mehmet. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

---. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi, 2002.

Camus, Albert. *Düşüş*. Çev. Yalçın Tura. İstanbul: Varlık Yayınları, 1993.

Çelik, Kevser. “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübede Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise.” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2.6 (2014): 155-182.

Ebû Hâmid el-Gazâlî. *Makâsidü'l-Felâsife*. Ed. Süleyman ed-Dünya. Kahire: Dadül-Maarif, 1961.

Eralp, Vehbi. *Platon*. İstanbul: Hüsnü Tabiat Matbaası, 1953.

France, Anatole, *Epikür'ün Bahçesi*. Çev. Hikmet Hikay. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1947.

Haklı, Şaban. “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1.2(2002): 195-211.

Heimsoeth, Heinz. *Felsefenin Temel Disiplinleri*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Evrim Matbaası, 1986.

- Hick, John. "The Problem of Evil." *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan. 3 (1967).
- Honderich, Ted. (Ed). *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. N.K. Smith. New York: The Bobbs-Merrill Inc., 1947.
- . *Dinin Doğal Tarihi (Din Üstüne)*. Çev. Mete Tuncay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- . *Doğal Din Üstüne Söyleşiler (Din Üstüne)*. Çev. Mete Tuncay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*. Neşr. Macit Fahri. Beyrut: Darü'l- Afaki'l-Cedide, 1985.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Çev. James W. Ellington. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.
- . "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine." Çev. Muhsin Akbaş. *Doğu-Batı* 4.14 (2001): 195-208.
- Karasan, Mehmet. *Eflatun'un Devlet Görüşü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1964.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise." *FLSF* 1.5 (2008): 81-99.
- Kolakowski, Leszek. *Religion*. Fontanal Press, 1993,
- Leibniz, G.W. *Essais de Theodiceé*. Chicago, 1990.
- . *Monadoloji*. Çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul, 1988.
- . *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*. Çev. Hüseyin Batu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1986.
- Mackie, John. *Kötülük ve Mutlak Kudret*. Çev. Metin Yasa. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan, 2001.
- Platon. *Devlet II*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2011.
- . *Euthydemus*. Çev. Vehbi Eralp. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1989.

- . *Euthyphron*. Çev. Pertev Naili Boratav. İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.
- . *Gorgias*. Çev. Reyhan Erben. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1989.
- . *DİYALOGLAR Küçük Hippias*. Çev. Tekin Genç. Ankara: Bil Ofset Matbaası, 2014.
- . *Lysis*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018.
- . *Philebos*. Çev. Sabri Esat Siyavuşgil. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1997.
- . *Protagoras*. Çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- . *Theaitetos*. Çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- . *Timaios*. Çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1989.
- . *Yasalar I-II*. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- Plotinos, *Enneadlar*. Çev. Hakkı Özden. İstanbul: Kurtiş Matbaası, 2008.
- Rousseau, J. Jack. *Emile Yahut Terbiyeye Dair* Çev. H. Z. Ülken, Ali Rıza Ülgener ve Selahattin Güzey. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1945.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. New York: Dover Publications, 1966.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- . *Tanrı Var mı?* Çev. Muhsin Akbaş. Ankara: Arasta Yayınları, 2001.
- Topaloğlu Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 1991.
- Vorländer, Karl. *Felsefe Tarihi*. Çev. Mehmet İzzet-Orhan Sadeddin. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs, 2000.