

İBN-i SİNA VE LEİBNİZ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yrd.Doç.Dr. H.Ömer ÖZDEN

Felsefenin ilgilendiği en önemli konulardan biride âlem ve onun düzenidir. Âlemde mevcut düzenin kaynağı nedir? Bu nizam içerisinde hâkim unsur iyi midir, yoksa kötü müdür? Eğer iyilik hâkimse kötünün bulunuşu nedendir?... Bu ve benzeri sorular felsefeciler tarafından hep araştırılmıştır.

İyi ve kötü kavramları, ahlâkî terimler olmakla birlikte âlemde mevcut nizamın izahında da kullanılmışlardır. Tanrı'nın iyi ve âdil oluşu, ihsan ve lütuf sahibi olması gibi kavramlarla irtibatlandırılarak âlemde bir iyilik düzeninin bulunduğu söz edilmiştir.

Gerek Antik Çağ düşünürleri olan Platon, Aristo ve Plotin, gerekse İslâm düşünürleri olan Farabi ve İbn-i Sina, Tanrı'nın mutlak surette iyi olduğu noktasından hareketle, âlemde de bir iyilik düzeninin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Tanrı'nın bu iyiliği ve adaletli oluşu hem bir bütün olarak âlemde, hem de âlemdeki türlü varlıklarda kendini göstermektedir. Mademki Tanrı iyi ve âdildir, âlemi bir düzen dahilinde meydana getirmiştir, o halde kâinata ve fertlerde görülen kötüyü ve kötülöklere ne demelidir?

İşte üzerinde duracağımız problem buradan kaynaklanmaktadır. İslâm düşünürleri bu problemi ilahî inayet, ilahî hikmet, ihsan, lütuf, nizam gibi kavramlar etrafında şekillendirerek çözmeye çalışmışlarken, Batı felsefesinde buna "teodise" (theodicy) denilmiştir.¹

¹ Tanrı'nın adaleti anlamına gelen teodise, problem olarak ilk kez Platon'da görülür. Platon'a göre ideler, uyumlu bir cosmos teşkil ederler. Bu, tıpkı bir ehiram gibidir. Bu sistemin en tepe noktasında "iyi" idesi bulunur ve bu, Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Aynı zamanda bu, en külli olan varlık idesidir. Ona göre var olan bir şey, aynı zamanda hem mükemmel, hem de iyi olandır. Ideler âlemi de bir düzene sahip olduğundan dolayı, iyinin ve güzelli de âlemidir. (Aster, Ernst Von, Felsefe Tarihi Dersleri I, tercMacit

Bu konu Orta Çağ'da İslâm felsefesinde enine boyuna tartışılırken Batı Yeni Çağ felsefesinde de münakaşa edilmiştir. İslâm felsefesinde bu problem, Farabî² ile başlamış, İbn-i Sina'da doruk noktasına çıkmıştır.

Konunun net bir şekilde ortaya konulabilmesi için, öncelikle İbn-i Sina'nın meseleyle yakından ilgili olan inayet kavramı ile neyi anladığını açıklamamız gerekiyor.

İBN-İ SİNA

İbn-i Sina, Allah'ın âlemi yaratma hususunda herhangi bir gayesi bulunmadığını³ ifade etmektedir. Çünkü İbn-i Sina'ya göre

Gökberk, s. 129-130, İstanbul, 1947). Platon, âlemde mevcuttükülüğün ise maddeden kaynaklandığını kabul etmektedir. (Weber, Felsefe Tarihi, terc. H. Vehbi Eralp, s. 66-67, İstanbul, 1954).

² Farabî'ye göre Allah, varlıktaki iyilik nizamının mebdeldir; bu nizam, O'nun bilgisi ve rızası dahilinde gerçekleşir. (Farabî, Uyûnu'l- Mesâil, al-Samarât al-Marziyye FıBa'z ar-Risâlat al-Farabîyye, s.58, thk. Dietrici., Leiden, 1980.) Allah, sırf iyilik olduğundan dolayı, O'nun inayeti her şeyi kuşatmıştır. (Aynı eser, 58,64). Allah'ın cömerilik ve adalet sıfatlarıyla âleme düzen verdiğini (Müdebbirü'l-Âlem) ifade eden Farabî, varlıkların mertebeleri arasında bir uygunluk, bir irtibat ve bir intizam bulunduğunu ve bunlar sayesinde âlemin adeta tek bir şeymiş gibi bir gaye istikametinde faaliyetini sürdürdüğünü ifade etmektedir (Farabî, el-Medinetü'l-Fâzıla, neşreden: Elbir Nasrî Nâdir, s. 57-58, Beyrut, 1991; Farabî, el-Mille, thk. ve nşr. Muhsin Mehdi, s. 64,65, Beyrut, 1991; Aydın, Mehmet, DırFelsefesi, s. 121, İzmir, 1990.) Farabî'ye göre Düzenleyici'nin ortaya koyduğu nizamda ilahî bir adalet vardır ve dolayısıyla da adaletsizlikten söz edilemez (Farabî, el-Mille, 45; Aydın, Mehmet, a.g.e., 121). Dolayısıyla âlemde iyilik, hakim unsur olmakla birlikte kötüye de yer vardır. Âlemde birtakım âfetlerin ve noksanlıkların bulunuşu, maddenin, ilahî nizamı tam olarak kabul etmeyişinden kaynaklanmaktadır. (Farabî, et-Ta'likât, s.9, Haydarâbâd, 1346)

³ İbn-i Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, İlahiyât thk ve nşr.: Süleyman Dünya,

yüce sebeblerin dünyevî maksatlarla veya bizim gayelerimizde benzer şekilde çalışması söz konusu olamaz⁴. Bununla birlikte âlemdaki bütün hareketler, oluş ve bozuluşlar, onlara verilmiş bir düzen doğrultusunda gerçekleşmektedir. "Semavî varlıklar, hayvanlar ve nebatların bütün kısımlarında, hülâsa âlemin yaratılışındaki bu olağanüstü durum, asla inkâr olunamaz. Varlıklar, Allah'dan tesadüfen sudûr etmiş de değildir; aksine böyle bir oluş, bir düzenlemeyi gerektirmektedir. Bunu anlamak için de inayeti bilmek gerekir. İnayet, Bir olan Allah'ın, varlığın oluşunu, iyilik düzeni dahilinde bizatihî (özüyle) bilmesidir; O, özüyle, bu âlemden imkân ölçüsünde gerçekleşen iyilik ve kemâl (olgunluk) in sebebidir; aynı zamanda böyle bir oluştan memnundur. Bu itibarla Allah, iyilik düzenini mümkün olan en güzel şekilde düşünür, iyilik ve düzen (âlem) de bu düşünme doğrultusunda mümkün olan en güzel ve en mükemmel halde, nizamı (âlemi) meydana getirmek üzere O'ndan feyze eder. İşte inayetin manası budur⁵.

Görülüyor ki İbn-i Sina, âlemin Allah'tan belli bir sıralama ve düzen dahilinde bütün teferruatıyla düşünülür bir tarzda feyze ettiğini ifade etmektedir. Bu taşma ve yayılma, bir başka ifadeyle yaratma, İbn-i Sina, sudûr veya feyz ile yaratmayı kastetmektedir⁶- bir iyilik ve olgunluk düzeni olarak kabul edilmektedir.

Allah'ın inayetinin bir sonucu olan iyilik ve olgunluk, O'nun isteği ve rızası doğrultusundadır ve kendi zâtından dolaydır. İbn-i Sina bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Allah'ın inayeti, dışardan olan bir irade, araz veya bir sebep gibi arzî bir sebep değildir; aksine O'nun inayeti, özünden dolaydır. Dolayısıyla varlıkların O'ndan

s. 128, Kahire, 1985.

⁴ İbn-i Sina, eş-Şifâ, İlähiyât, thk. ve nşr., İbrahim Medkours. 414, Kahire, 1961; en-Necât, s. 284, Mısır, 1938.

⁵ Şifâ, İlähiyât. 415; Necât, 284.

⁶ Bkz. Özden, H.Ömer, İbn-i Sina Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırılma, s. 79-93, İstanbul, 1996.

sudûr etmeleri de yine O'nun zâtı sebebiyledir, dışardan bir sebepten dolayı değildir. O'nun özü, düzenin ve iyinin de sebebidir; özünden meydana gelen her şeyin de O'na uygun olması, zâtının iyi oluşundan dolayı iyi olması ve O'nun özüne zıt olmaması, dolayısıyla da her şeyin muntazaman iyi olması gerekir. Var olanlarda iyi ve nizamın olmasının manası, O'nun zâtına zıt olmamasından başka bir şey değildir. Nitekim ateşin sıcaklığı için, zıddına zorlanmayınca, ondan, sıcaklıktan başka bir şey meydana gelmez deriz. Önceki durumda Allah'ın özünden başka bir zorlama (kasr) veya engel olan yoktur. O'nun inayeti, düşünmesidir. Zâtını bilmesi, özü için bir mebde ve iyiliktir. İşte bu sıfat üzere düşünmesi, o sıfatın var olmasıdır, yani inayettir"⁷.

Yukarıdaki ifadede geçen "kasr" (zorlama) kelimesi Allah'ın dışardan mecbur bırakılması değildir. Nitekim İbn-i Sina bunun böyle olmadığını hemen paragrafın başında ifade etmektedir. "Kasr" kelimesinde zorlama manası bulunmakla birlikte bu, Allah'ın kendi özünden ve Vâcibu'l-Vücûd oluşundan kaynaklanan bir durumdur. Bununla birlikte İbn-i Sina, âlemin, kendisinden sudûr etmesine Allah'ın rızası olduğunu belirtmek suretiyle katı bir mecburîliği ortadan kaldırmaktadır.

İbn-i Sina böylece sert bir determinizm anlayışı ortaya koymamış, âlemde belli bir düzen olduğunu kabul etmekle beraber, onun mekanik olarak çalıştığı kanaatine asla ulaşmamıştır. Peygamberlerden varid olan mucizeleri kabul etmesi de bunu göstermektedir⁸.

İbn-i Sina âlemin, Allah'ın zatından iyi olarak taşıy yayılmasının yine O'nun zatından, zâtını sevmesinden kaynaklandığını kabul ediyor. O'nun özü (zâtı) bütün iyilik nizamının mebdeidir. Bu yüzden iyilik nizamı da O'nun tarafından sevilmektedir.

⁷ İbn-i Sina, et-Ta'likat, thk., Abdurrahman Bedevi, s.159, Kahire, 1973.

⁸ Bkz. Özden, a.g.e., 137.

Hakiki manada nizam ve sırf hayır olan Zat-ı Bâri'dir. Her şey O'ndan sudûr ettiğinden dolayı âlemin nizamı ve hayrı da O'ndan sudûr etmektedir. Alemde mevcut her şeydeki iyi ve nizam, açık-seçik bir şekilde görülmektedir⁹. İşte bütün bunlardan dolayı âlem, mümkûn olan en mükemmel ve en iyi olandır. Zira en tam ve mükemmel olan Varlık tarafından yaratılmıştır.

Mâdemki âlem, en mükemmel ve en iyi şekilde yaratılmıştır; o halde âlemde kötü denebilecek hiç bir şey yok mudur?

İbn-i Sina'ya göre "iyi" varlığın kemâli (olgunluğu-yetkinliği), kötü ise bu kemâlin yokluğudur, bulunmayışıdır. Gerçek iyi olan, Vâcibu'l-Vucûd olduğuna göre¹⁰ O, her bakımdan tam ve yetkindir. O'ndan başka bütün varlıklarda noksanlık olduğundan dolayı âlemde kötuye ve kötülüğe de yer vardır.

İbn-i Sina kötülüğü üç kısıma ayırmaktadır; a- Cehalet, yaratılışdaki noksanlık ve zayıflık gibi noksanlık bildiren kötü, b- Elem ve gam gibi kötü¹¹ ve c- Kötülenmiş fiiller (yani günahlar)¹². Hz. Ülken, bunlardan birinciyi fizik şer, ikinciyi psikolojik şer ve üçüncüyü de metafizik şer olarak isimlendiriyor¹³.

Bundan başka İbn-i Sina Kötülüğü bir de zatî ve arızî olmak üzere iki kısıma ayırıyor. "Zat bakımından kötülük, yokluktur. Fakat her yokluk değil; aksine bir şeyin tabiatı gereği olup da nevi ve tabiatı için sabit olan kemallerin yokluğudur. Araz bakımından kötülük ise bir şeyin, müstehak olduğu yetkinliğe engel olandır"¹⁴. Bu, bütün türün değil, yalnızca o türdeki bir vasfın eksikliğini ifade eder. Mesela görmek, insanın mahiyeti gereği ise, görmemek bir kötülük olacaktır.

⁹ Ta'likat, 72.

¹⁰ Ta'likat, 72.

¹¹ Şifa, İlahiyat, 415,419; Necât, 284,288.

¹² Şifa, İlahiyat, 419; Necât, 287.

¹³ Bkz. Ülken, H.Ziya, İslâm Düşüncesi, 280, İstanbul, 1946; Ülken, H.Ziya, İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, s. 103, İş Bankası Yayını, 1967.

¹⁴ Şifa, İlahiyat, 416; Necât, 285.

Görmemek yalnız göze aittir, öyleyse o, yalnız göze ait bir kötülük olur. Burada kötülük, türe mahsus fertlere ait hususi kemellerden birinden mahrum olmak manasını ifade eder¹⁵. İbn-i Sina kötülüğün nerede ve nasıl meydana geldiğini ise şu şekilde izah etmeye çalışıyor: Varlığı en üstün olgunluğa erişmiş olan ve kendisinde kuvve halinde bir şey bulunmayan şeyde kötü yoktur. Bir şeye kötü diyebilmek için o şeyin kuvve halinde bulunması gerekir. Tabiatı itibarıyla bîlkuvve olan şey ise maddedir ve kötü, maddede ortaya çıkar¹⁶. Çünkü madde, tabiatında güç halinde bulunur ve bütün imkanları kendinde toplar. Bu bakımdan madde bir bakıma noksan bir varlıktır. Maddenin kötünün menşei olması ve kötünün maddede açığa çıkması, ondaki noksanlıktan dolayıdır.

Buna göre kötü ve kötünün bütün sebepleri, ay feleğinin altında yani dünyada bulunur; feleklerde, küllilerde kötülük bulunmaz. Kötü bazı vakitlerde şahıslara isabet eder; nev'ilerde (tür) ise kötüye rastlanmaz¹⁷. Mesela insan, türdür; dolayısıyla insan türünde kötülük yoktur; ama tek tek fertlerde kötüye rastlanabilir. O halde kötülük, çoklukta ve değişiklikte vardır. Vâcibu'l-Vücûd'dan uzaklaştıkça kötülük derece derece artar; en yoğun olarak maddede bulunur¹⁸. Çünkü metafizik kavramlar olan kuvve ve fiil tabii olaylarda tatbik sahası bulurlar. Böyle bir âlemde ise "mutlak iyilik"den söz edilemez. Allah, "külli iyiliği" her tarafa yaymış değildir. Çünkü iyiyeye karışmış, mümkün ve arzı olan kötülükler de vardır. Bu

¹⁵ Ülken, İslâm Düşüncesi, 269.

¹⁶ Şifa, İlahiyat, 416; Necât, 285; Öztürk, Halîl Nîmetullah, "İbn-i Sina'nın Metafizikliği," Büyük Türk Filozofu ve Tıp Ustadı İbn-i Sina, (içinde), s. 55, Ankara, 1937; Akseki, A.Hamdî, "İbn-i Sina'nın Ruhîyatı ve Mabadettabîası", Büyük Türk Filozofu (içinde), 41.

¹⁷ Şifa, İlahiyat, 416; Necât, 286; Öztürk, H. Nîmetullah, a.g.e., 55; Akseki, A. Hamdî, 41.

¹⁸ Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 269.

yüzden, içinde bulunduğumuz âlem, kötülük imkanından tamamen uzak değildir¹⁹.

İbn-i Sina hayır ve şer noktasından varlıkları şu şekilde değerlendiriyor;

1- Varlığı sırf iyi olan Müdebberü'l- Evvel yani Allah'dır; O'nda kötülükten hiç bir eser yoktur (müberra)²⁰.

2- Varlığında iyilik de kötülük de bulunmakla beraber, iyiliği kötülüğünden çok olan. Bu, ilahî hikmetin gereğidir. Çünkü kendisindeki cüz'i kötülükten dolayı onu yaratmamak, ondaki umumi iyiliği iptal etmek demektir. Bu ise hikmete aykırıdır. Mesela ateşin ve suyun insanlara pek çok faydaları vardır. Ama bazan ateş, bir insanın veya bir hayvanın yahut başka kıymetli bir şeyin yanmasına sebep olmakta, su ise bazan insanların boğulmasına sebep olabilmektedir. Bunlar birer kötülüktür ama cüz'i oluşlardır ve genel varlık planında fazla bir şey ifade etmez. Şayet suyun ve ateşin zararları, faydalarından daha fazla olsaydı veya su boğmasa, ateş yakmasaydı, kendi yaratılışlarına ve tabiatlarına ters düşerler ve varlık sahasına da çıkamazlardı. Çünkü iyilik ve faydalı olma varlığın, kötülük ve zararlı olma ise yokluğun temel karakterini oluşturur. Öyle ise âlemde iyiliğin kötülüğe galip gelmesi, ilahî hikmetin bir gereğidir²¹.

3- Kötülüğü iyiliğe galip olan veya ikisi birbirine eşit olarak bulunan varlık ki bu, ilahî hikmete aykırı olan bir durumdur. Çünkü küçük bir iyilik elde edebilmek için bir çok kötülüğe katlanmak gerekecektir. Bu da kötülükten başka bir şey değildir.

4- Sırf kötü olan. Bunun varlığı zaten imkansızdır. Zira bu da ilahî hikmete aykırıdır²². Allah âlemlî hayır olarak yaratılışına ve

¹⁹ Öztürk, H.N. a.g.e., 55.

²⁰ Şifa, İlahiyat, 418; Necât, 287; Akseki, a.g.e., 42.

²¹ Krş. Şifa, İlahiyat, 420-421; Necat, 289; Akseki, a.g.e., 42; Kaya, Mahmut, "İbn-i Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu Bildiriler'i (içinde) s. 496-497, Ankara, 1984.

²² Şifa, İlahiyat, 421; Necât, 289; Akseki, a.g.e., 42; Öztürk, a.g.e., 55; Kaya,

âlemde asıl olan iyi olduğuna göre, bizim kötü gibi gördüğümüz şeylerde de daimi ve sabit bir hayır vardır, veya iyiliği kötülüğüne galiptir²³.

Fertlerde kötülüğün zarurî olarak bulunması, onların iyiliğe olan ihtiyaçlarına tabidir. Bu iyilik, kendinde bir kötülük bulunduktan sonra anlaşılır. Nitekim sağlığın iyi olduğu, ancak hastalıktan sonra belli olur. Öyle ise gerçekte kötülük yoktur, kötü arızî olarak bulunur. Ateş yakıcı ve tehlikeli olmakla birlikte, ondan korunmasını bilmeyen için kötüdür; ama ateş, ondan yararlanmasını ve korunmasını bilen bir insanı müteessir etmez. İyilik, yakıcı olan bu maddenin terk edilmesinde değil, varlığındadır. Özü itibariyle ateş iyi, ondaki kötülük ise arızidir²⁴. Dolayısıyla ateş, sadece ona dokunanı yakar.

"Olaylara kötülüğün karışması, sebep-sonuç ilişkilerindeki bir takım noksanlıklardan kaynaklanmaktadır. İlahî âlemde madde bulunmadığı için kötülük yoktur. Madde âleminde ise her varlık kendi türü içinde ideal ölçüde olgunluk (kemâl) seviyesine yükselme yeteneğine sahiptir; bu onun yapısı gereğidir. Sözcüğümlü dölyatağındaki spermanın gelişmesini tamamlayıp sağlıklı bir çocuk olarak dünyaya gelmesi, onun tabiatı gereğidir. Fakat bazı dış sebeplerin etkisiyle çocuğun sakat doğması bir kötülüktür; ama bu kötülüğün sebebini vericide (İlahî feyz) değil, alıcının kendi bünyesinde aramak gerekir. Fenomenler âlemindeki bu arızî ve nisbî kötülöklere rağmen kabul etmeliyiz ki dünyada sakatlık çoksa da sakatlar çoğunlukta değildir. Buna mukabil her çağda sağlıklı kimseler hem çok hem de çoğunluktadır²⁵.

a.g.e., 496.

²³ Akseki, a.g.e., 42.

²⁴ Şifa, 418, 422; Necât, 286, 290; İsmail Hakkı İzmirli, "İbn-i Sina Felsefesi", Büyük Türk Filozofu (içinde), s. 38; Akseki, a.g.e., 42.

²⁵ Kaya, "İbn-i Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn-i Sina Semp. Bildirileri (içinde) 496; Krş. Şifa, 421-422; Necât, 289-290.

Mademki âlemde iyilik kötülüğe gâlliptir, öyle ise bütün cüz'î kötülükler de umumi bir hayrın gerçekleşmesine hizmet eder²⁶.

Varlıklarda iki tür kemal kabul eden İbn-i Sîna'ya göre bunlar içinde ikinci kemallerin bulunmayışındaki kötülük, birinci kemallerin bulunmayışındaki kötülükten daha azdır. Zira ikinci kemallerdeki noksanlık daha fazladır ve bunun fazla bir önemi de yoktur. Mesela hendese bilmemek, yüz güzelliğine sahip olmamak ve benzeri noksanlıklar önemli değildir. Bu noksanlar, ilk kemallere zarar vermez, hatta bu gibi kötülükler, hakikatte kötülük bile sayılmayıp, belki maddede fazla olarak bulunan iyiliklerin, ve bazı kemallerin yokluğudur²⁷.

Görülüyor ki İbn-i Sîna, âlemde asıl olanın iyilik olduğunu benimsemekle beraber, kötülüğün de bulunduğunu kabul etmektedir. Ama iyilik kötülükten hep daha fazladır. Zaten kötülüğün bulunmadığı, sırf iyiliğin hakim olduğu bir dünya, ilahî hikmete de aykırıdır. Esasen dünyada bulunan kötülük dediğimiz şeyler, bir iyiliğin meydana gelmesine veya daha büyük bir kötülüğü önlemeye yol açıyorsa, bunu da iyi olarak kabul etmeliyiz. Mesela kurumaya yüz tutmuş bir ağacın kuruyan dallarını keserek yeniden canlanmasını sağlamak veya kangren olmuş bir organı, bütün vücudu kurtarmak için kesmek, elbette ki kötü olarak değerlendirilemez. O halde iyinin anlaşılabilmesi için kötüyü de ihtiyaç vardır. Hastalık olmasaydı sağlığın, ölüm olmasaydı hayatın değeri anlaşılamazdı²⁸.

²⁶ Öztürk, a.g.e., 55; Akseki, a.g.e., 42-43.

²⁷ Bkz. Şîfa, 417,421; Necât, 286,290; Öztürk, a.g.e., 55; Bolay, M.Naci, İbn-i Sîna, s.75. Ankara, 1988.

²⁸ Benzer yorumlar için bkz. İzmirli, a.g.e., 38; Öztürk, a.g.e.,56; Akseki, a.g.e., 43; Kaya, a.g.e., 497.

LEİBNİZ

Batı felsefesi'nde Descartes'in biri sonsuz (Tanrı) ve ikisi sonlu (ruh-madde) olan cevher teorisi, Yeni Çağ felsefesinin karakteristik yapılarından biri olmuş. Spinoza, cevherin sayısını üçten bire indirmiş. Leibniz ise bu monist cevher anlayışını tekrar çokluğa taşımıştır. Bu suretle nicelik ve nitelik itibarıyla sonsuz cevher ortaya çıkmıştır.

Leibniz'in bütün felsefesi, bu sonsuz cevher teorisine dayanır. Ona göre sonsuz sayıda olan bu cevherlerden her biri bölünmez bir birliktir. O bunlara monad adını verir. Bunlar, maddi değil manevi yapıdadırlar. Monadlar, birbirlerine etki edemezler, ama aralarında bir bağlantı vardır; bu bağlantı, monadın özünde saklıdır. Monad, alemin bir aynası olduğu ve özünde öteki monadlardan her birini temsil ettiği için, adeta alemin bütününe kendinde taşır. Bu yüzden monad, çokluk içinde birliktir. Bu çokluğun, birlik haline gelmesini sağlayan, monadlardaki tasavvurlardır; tasavvurlarının konusu da alemdir. Monadlar tasavvurlarının apaçık olup olmamasına göre, aralarında hiyerarşik bir düzen içinde sıralanmışlardır. Bu sıralamanın en altında, tasavvurları karışık, pasif ve açık-seçik olmayan madde yer alırken, en üst basamağında tasavvurları açık seçik ve aktif durumda olan Tanrı bulunur. O bir ve tektir. Tanrı ile madde arasında sayıca sonsuz olan monadlar ve bunlar arasında da yine sonsuz sayıda ara basamaklar bulunmaktadır. İnsan da bu ara basamaklarda yer alır²⁹.

Bütün bu monadlar içerisinde zorunlu ve her bakımdan yetkin olan, diğer varlıklara yetkinliklerini veren, bütün varlıkların kaynağı ve meydana getiricisi, Tanrıdır³⁰. Tanrı, yaratılmış olmayıp,

²⁹ Leibniz, G.W., Monadoloji, terc. Suut Kemal Yetkin, s. 1, 21, Ankara, 1962; Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s. 314-315, İst., 1980.

³⁰ Monadoloji, 9; Leibniz, G.W., Metafizik Üzerine Konuşma, terc. Nusret

monadların monadıdır. Diğer bütün monadlar, Tanrı'ya tabidirler; Tanrı'dan başka bütün monadlar sonlu ve izafî oldukları halde, bir tek Tanrı, sonsuz ve mutlak³¹.

Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi monadların sayı itibarıyla çokluğu, büyük bir bağlantı çerçevesinde bir birlik olur. Bu bağlantı içinde her monadın zorunlu olan ve başkası tarafından alınamayacak olan bir yeri vardır. Her monad, âlemin bütününe özel bir biçimde, bütünü içinde aldığı kendi yeri bakımından yansıttığından dolayı, âlemin organik bir birliği bulunmaktadır. Her varlık, bu birlik ve bütünlük içinde zorunlu olan bir unsurdur. Her monad âlemi aynı şekilde tasavvur ettiği için birbirlerine etki ediyorlarmış gibi görünürse de gerçekte aralarında karşılıklı bir etki söz konusu değildir. Leibniz bunu "monadların pencereleri yoktur"³² ifadesiyle formüleştirmiştir. Bu yüzden de monadlar birbirlerini etkileyemezler. Monadlar arasındaki bu bağlılık, Leibniz tarafından "önceden kurulmuş uyum" şeklinde ortaya konulmuştur³³.

"Böyle bir düzen de olsa olsa, gücüne ve hikmetine sınır olmayan, kâinatın yaratıcısından gelebilir. O, her şeyi baştan bir düzene göre yarattığından, kâinatın her türlü düzenini ve gelecek için lüzumlu olan her şeyi önceden tayin etmiştir. Eşyanın içinde hiçbir kaos yoktur; çünkü nerede Tanrı tarafından düzenlenmiş bir madde varsa, mutlaka organizma da vardır. Cisimlerin anatomisinde ne derece ilerlersek, bu hakikat o derece kendini gösterir; hatta tabiatın kendisinde olduğu gibi, bu tahlilde sonsuz şekilde ilerlersek ve yine

Hızır, s. 1, İstanbul, 1949.

³¹ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, terc. Vehbi Eralp, s. 252, İstanbul, 1964.

³² Monadoloji, 2.

³³ Bkz. Leibniz, G.W., İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma (Theodicee Denemeleri), terc. Hüseyin Batu, Önsöz kısmı, s.XXVIII., İstanbul, 1986; Ertuğrul, İsmail, Fenni, Lügatçe-1 Felsefe, s. 299, İstanbul, 1341; Lamprecht, Streling P., Our Philosophical Traditions, s. 264, New York, 1955; Gökberk, Felsefe Tarihi, 316.

tabiatın yapmış olduğu gibi, bilgimizin yardımıyla bölmelere devam etsek aynı düzene veya organizmaya rastlarız"³⁴.

Alemde mevcut olan bu âhenk, aynı zamanda bir işleyiş kanunudur. Her varlık, bu kanun çerçevesinde kendiliğinden hareket edecektir. Bununla birlikte bu nizam yahut âhengin, Tanrı'nın muvafakatına uygun olması gerekmektedir. Tanrı, tam kudret sahibi bir varlık olarak, âlemi tam bir âhenk içerisinde yerleştirmiştir. Lamprecht, Leibniz'in "Metafizik Üzerine Konuşma" isimli eserinin savunması maksadıyla yazdığı mektuplarında âlemi, sayı itibarıyla çok olan orkestra veya korolarla mukayese ettiğini ifade etmektedir. Buna göre "birbirlerini görmeyip işitmeyen muhtelif orkestra veya korolar, bir orkestra şefi tarafından yazılmış notalarını icra etmektedirler. Böyle bir durumda bütün orkestraların çaldığı müzik, ahenkli bir senfoni ortaya koyacaktır. Böylelikle bu geniş senfoni, herbir orkestra veya koroya, sadece kendi gösterileriyle ilgili olarak görünecektir. İşte âlemin düzeni de böyle bir tür kozmik müziktir"³⁵.

Nasıl ki ruh ve beden, aynı saatçinin dikkatle yaparak kurduğu iki saat gibi birbirine paralel olarak çalışırsa, âlemdaki bütün varlıklar da Allah tarafından böyle bir sürekli âhenk içerisinde meydana getirilmiştir. Bundan dolayı da Tanrı, sıklıkla âlemin işleyişi ve düzenine karışmak zorunda kalmaz³⁶. Evrende önceden kurulmuş uyum düşüncesi ve monadların sıra düzeninden tek bir monadın bile bu düzeni rastlantıyla veya isteyerek bozmaması, determinist bir olguyu ifade eder. O halde tabiatta aynı zamanda bir mekanizm olmalıdır. Fakat Tanrı, bu sistemi daha başlangıçta bir gayeye göre düzenlemiştir. Bu gaye, yine onlara verilmiş zorunlulukla gerçekleşebilir. Böylece Leibniz, mekanizmle teleolojiyi uzlaştırmaya

³⁴ Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu, Önsöz, XXVIII.

³⁵ Lamprecht, a.g.e., 264.

³⁶ Faquet, Emile, Yeni Felsefe Tarihi (Meşhur Filozoflar), terc. Ahmet Hidayet, s. 123-124, İstanbul, 1927.

çalışmaktadır³⁷.

Esasen, Leibniz, hiçbir zaman, âlemde kesin bir zorunluluğun hakim olduğu düşüncesinde de değildir. O, fizik zorunluluktan, Tanrı'nın kâinatı yaratırken eşyaya koyduğu genel kanunu anlamaktadır. Tanrı bu kanunları koyarken, düzen ve iyilik endişesiyle hareket etmiştir. Fakat bazı hallerde daha yüksek bir düzen ortaya koyabilmek için Tanrı, isterse yaratıklarını bağımlı tuttuğu kanunları kaldırıp, bir mucize ile onların tabiatlarına aykırı durumlar meydana getirebilir³⁸.

O halde Leibniz, uyum teorisiyle, âhenk kanununa göre hareket eden bir sistem kuruyor. Buna Weber, "âlem cumhuriyeti" adını vermektedir³⁹. Fakat görülüyor ki bu âhenk kanunu, mutlak ve değişmez değildir; aksine mutlak ve değişmez olan Tanrı tarafından mucize yoluyla değiştirilebilir.

Leibniz'e göre Tanrı mükemmel⁴⁰ ve iyi olandır⁴¹; dolayısıyla âlem de iyidir. Çünkü iyi ve mükemmel olanın meydana getirdiği de iyi olmalıdır. "... Tanrı'dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkamaz."⁴² Buna rağmen âlemde pek çok kötülük, sefalet eksiklik ve bozukluklar bulunmaktadır⁴³. Leibniz'e göre "Tanrı bütün kısımları birbirine bağlı olan kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış ve sonunda bunu yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülüklere göz yummamazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır"⁴⁴. Ancak Tanrı dünyadaki kötülüklere göz yummakla birlikte, bu kötülükler onun

³⁷ Gökberk, a.g.e., 316-317.

³⁸ Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, 16.

³⁹ Weber, a.g.e., 252.

⁴⁰ Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, 1, 2.

⁴¹ Fuller, B.A.G., A History of Modern Philosophy, s. 116, New York, 1960.

⁴² Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, 49.

⁴³ Faquet, a.g.e., 142.

⁴⁴ Leibniz, a.g.e., 49.

mükemmelliğine asla gölge düşüremez⁴⁵.

Esasen Tanrı alemde hep iyinin bulunmasını arzu eder. Ama yukarıda da ifade edildiği üzere âlemde kötülük de bulunmaktadır. Öyleyse iyiliğin ve mükemmelliğin kaynağı ve hatta bizzat kendisi olan Tanrı ile kötülük nasıl uzlaştırılabilir? Bu sorunun cevabına geçmeden önce âlemde mevcut kötülüklerin neler olduğuna kısaca göz atmak gerekiyor.

Leibniz felsefesinde üç tür kötülükten bahsediliyor: Maddî (fizik) kötülük, manevî (ahlaki) kötülük⁴⁶ ve metafizik kötülük⁴⁷. Metafizik kötülük, meydana getirilmiş her monad üzerine yüklenmiş bulunan mükemmelliğin giderek azalması, sınırlanmasıdır. Bu da yaratılmış bütün varlıkların tabiatlarının gereği olan sonluluktan kaynaklanır. Tanrı'dan başka herşey, mantıkî olarak sonlu ve noksandır. Fizik ve ahlaki kötülük de bu metafizik kötülükten, yani mükemmelliğin azalmasından meydana gelir. Esasen her şey zıddıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla noksanlık olmasaydı mükemmellik bilinemezdi. Manevi veya ahlaki kötülük olarak bilinen günah, varlıklardaki sonluluk ve noksanlıktan, maddî yani fizik kötülük olarak bilinen elem, ızdırap ve keder de bu günahıtan dolayı vardır. Esasen Tanrı, ne günahı ne de elemi ister ama mükemmel olmayanın bulunması mükemmel olmanın şartıdır ve iyiliklerin bilinip anlaşılabilmesi için de mutlaka kötülüklerin bulunması gereklidir. Acı olmasaydı haz, günah olmasaydı da sevap bilinemezdi⁴⁸. Bundan da öte "Mantıkî bir zorunluluk olarak kötülüksüz bir dünya düşünülemez"⁴⁹. Esasen dünyada görülen kötülükler, monadlara bir

⁴⁵ Leibniz, a.g.e., 50.

⁴⁶ Leibniz, a.g.e., 60. Faquet, a.g.e., 125; Windelband, Wilhelm, A History. of Philosophy, c. II, s. 491, NewYork. 1958; Fuller, a.g.e., 117.

⁴⁷ Faquet, a.g.e., 125; Windelband, a.g.e., 491; Fuller, a.g.e., 117.

⁴⁸ Faquet, a.g.e., 125-126; Windelband, a.g.e., 491-492; Fuller, a.g.e.117; Gökberk, a.g.e., 321.

⁴⁹ Windelband, a.g.e., 492.

bütünlük içinde bakılmamasından dolayıdır. Monadlara tek tek bakınca onların yetkin olmadıkları görülür. Halbuki âlemi bir bütünlük içinde araştırıp muhakemeden geçirmek lazımdır. Bu bütünlük dikkate alındığında iyimser olunabilir ve Tanrı kadar mükemmel olmasaz da âlemin de bu bütünlük içinde iyi ve yetkin olduğu anlaşılır⁵⁰.

Görülüyorki kötülük, iyinin gerçekleşmesi için gerekli bir şarttır. Burada akla şu soru geliyor. Tanrı isteseydi kötünün hiç bulunmadığı bir dünya meydana getiremez miydi? Leibniz'e göre Tanrı âlemi yaratırken pek çok mümkün âlem tasavvur etmiştir. Sonsuz sayıda mümkün dünyalar arasında kötülük bulunmayan hiçbir dünya telakkisi yoktur. Kiminde kötü sayıca çok, kiminde azdır. Bu dünya ise bu kadar mümkün dünya içinde en iyi olandır. Böylece Tanrı, bir seçim yapmış ve en az kötülük ihtiva eden bu dünyayı tercih etmiştir⁵¹. "Her ne kadar Tanrı'nın iyiliğinden dolayı, kötülüğün bulunmadığı bir dünyanın bulunması arzu edilebilirse de ilahî inayet kötülüksüz bir dünya meydana getirmeye engel olur"⁵². O halde Leibniz'in de ifade ettiği gibi "Allah daima en iyiyi, en kemalliyi (yetkin olanı) tasavvur eder"⁵³. Dolayısıyla bu dünya, mümkün olan en iyi dünyadır. Böylece iyi bir olay veya yetkinlik görünce, bunun Tanrı'nın eseri olduğunu rahalllıkla söyleyebiliriz. Çünkü O, rastgele hiçbir şey yapmaz⁵⁴.

Varlıklarda kötü diye bildiğimiz şeyler, onlardaki noksanlıklardan ibaret olan şeylerdir ve bu da âlemde mevcut âhenge aykırı bir şey değildir. Hatta bu âhenk sistemi içerisinde kötüye de yer verildiğinden dolayı, kötünün bulunmayışı ahenge aykırı bir durum

⁵⁰ Faquet, a.g.e., 126. Gökberk, a.g.e., 321.

⁵¹ Bkz. Leibniz, Monadoloji, 12; Windelband, a.g.e., 492.

⁵² Windelband, a.g.e., 492.

⁵³ Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, 33.

⁵⁴ Leibniz, a.g.e., 34.

arzederdi. Bu itibarla Leibniz şu ifadeleri kullanmaktadır: "Tanrı'nın düzen dışında hiçbir şey yapmadığını göz önünde tutmak doğru olur. Böylece olağanüstü denen şey, ancak yaratıklar arasında kurulmuş bir düzene göre öyledir. Evrensel düzene herşey uygundur. Bu, o kadar doğrudur ki dünyada büsbütün düzensiz hiçbir şey yalnız yok değildir, böyle bir şey tasarlanamaz bile.

Böylece denebilir ki Tanrı âlemi nasıl yaratmış olursa olsun âlem hep muntazam ve belirli bir genel düzen içinde olur"⁵⁵.

⁵⁵ Leibniz, a.g.e., 8. 9.

KARŞILAŞTIRMA

Görülüyor ki filozoflarımız âlemin belli bir düzene göre yaratılmış olduğu konusunda hemfikirdirler. Buna İbn-i Sina "inayet" adını verirken, Leibniz "önceden kurulmuş uyum" bazen de inayet demektedir. Âlemdeki bu düzenlilik, başlangıçtan itibaren devam edip gelen bir durumdur. Bu düzenlemenin tesadüfen olmayıp bizzat Allah tarafından (Leibniz'e göre Monadların Monadı veya en yüksek Monad) meydana getirildiğini de kabul ederler.

İbn-i Sina varlıkların Allah'tan zorunlu olarak sudur ettiğini söylemekte ve fakat buna Allah'ın razı olduğunu belirterek katı bir determinizme yol vermemektedir. Böyle bir düzen ve intizamda Allah'ın mükemmelliği ve bilgisi rol oynar. Bu suretle İbn-i Sina katı olmayan yumuşak bir ilahî determinizimle meseleyi izah etmekte fakat hiçbir zaman mekanizme varmamaktadır. Bu düzenleme içerisinde düzene muhalif olabilen mucizelere yer vererek Allah'ın âleme her an müdahil olabileceğini ifade etmekte ve bu suretle mekanizme geçit vermemektedir.

Halbuki Leibniz'de önceden kurulmuş uyum düşüncesi, monadların tasavvurlarını ve sıralanışını sıkı bir determinizme, kesin bir zorunluluğa bağlamaktadır. Bu zorunluluğa aykırı en küçük bir durum bile, âlemdeki düzeni bozar. Dolayısıyla âlemde kesin bir mekanizm hakimdir. Ama bu determinizm ve mekanizmi de gayelilik anlayışıyla uzlaştırmaya çalışarak âlemin belli bir gayeye doğru gittiğini ve bu gayenin de Allah tarafından verildiğini kabul eder. Hatta o, daha iyi bir düzen yerleştirmek için Tanrı'nın âleme koyduğu kanunları mucize yoluyla değiştirebileceğini kabul eder.

Filozoflarımızdan her ikisi de Allah'ın "iyi" ve "mükemmel" olduğunu ifade ederler. Âlemde iyinin hakim olması da Allah'ın sırf hayır olmasının bir gereğidir. Dolayısıyla düşünürlerden ikisi de âlemin mümkün olan en iyi âlem olduğu noktasında birleşmektedirler.

Yine her ikisi de âlemde iyilik hakim olmasına rağmen, fenalığın da bulunduğunu kabul ederler. İbn-i Sina'ya göre kötülük kemalın noksan olduğu maddeden kaynaklanır. Madde yaratılış itibarıyla noksan olduğu için kötülüğü de bir noksanlık olarak kabul eder.

Leibniz kötülüğe kaynak olarak maddeyi vermemekle beraber o da kötülüğü kemaaldeki noksanlık olarak değerlendirir. Allah'tan başka bütün varlıkların tam mükemmel olmaması Leibniz'in de kötüyü maddede aradığını gösteriyor. Bununla birlikte her ikisinde de kötü Allah'a bağlıdır. Yalnız İbn-i Sina, metafizik alemde madde bulunmadığı için orada kötüye de rastlanmayacağını ifade ederken Leibniz'de bu kadar açık ve net bir ifade bulunmamakla birlikte metafizik kötülükten bahsetmesi metafizik alemde kötülüğe yer vermiş olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

Filozoflardan her ikisi de kötülüğü üç kısma ayırmakta ve kötülüğün âlemde bulunmasının zaruretine temas etmektedirler. İbn-i Sina bunu da ilahî inayet ve hikmetin çerçevesi içinde düşünmektedir. Leibniz de "önceden kurulmuş uyum" içinde kötüye de yer bulunduğunu kabul etmektedir. Fakat kötülüğün sınıflandırılmasında aralarında ufak farklar bulunmaktadır. Her ikisi de iyinin ve güzelin anlaşılabilmesi için kötüye ve çirkine, mükemmelliğin anlaşılabilmesi için noksanlığa da ihtiyaç bulunduğunu kabul etmektedirler. Kısacası dünyanın tek düzelikten kurtulabilmesi için zıd kuvvetlerin de bulunması gerektiğini kabul ederler. Kötülükler de iyiliğin gereğidir.

Bu suretle filozoflarımız optimist bir nazariye geliştirmişlerdir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Allah bu alemleri iyi olarak yaratmıştır. Ama ona kötülükler de vermiştir. Bu kötülükler, maddi varlıklarda görülür ve onu takdir eden de yine Allah'tır. Dolayısıyla filozoflarımıza göre içinde kötünün de bulunduğu bu dünya iyidir, çünkü O'nu var kılan Mutlak İyi olan Allah'tır. Kötülükler bile iyinin tahakkuku için bir vesile ve bir araçtır.

Bütün bu benzerlikler, hem hakikatın bir olduğu ve bunun değişik zamanlarda farklı kültürlere mensup kimselerce keşfedilip ortaya çıkarılabileceği sonucunu doğurmakta, hem de sonrakının öncekinden etkilenmiş olabileceği ihtimalini çağrıştırmaktadır. Böyle bir etkinin varlığı --iki filozofun yaşadıkları dönemlerin uzaklığı dikkate alındığında-- kesin olmamakla beraber, indirect olarak mümkün görünmektedir.