



## MODERN TEODİSE DENEMELERİNİN OLANAĞI ÜZERİNE

ON THE POSSIBILITY OF A VINDICATION OF MODERN THEODICY

**Melike MOLACI**

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
melikemolaci@gmail.com

### Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 1 Eylül 2018  
Kabul edildiği tarih: 28 Eylül 2018  
Yayınlanma tarihi: 28 Aralık 2018

### Article Info

Date submitted: 1 September 2018  
Date accepted: 28 September 2018  
Date published: 28 December 2018

### Anahtar sözcükler

Leibniz; Hume; Kant; Teodise;  
Kötülük

### Keywords

Leibniz; Hume; Kant; Theodicy; Evil

DOI: 10.33171/dtcjournal.2018.58.2.7

### Öz

Kötülük problemi ya da teodise, düşünce tarihi kadar kadim bir sorun olarak Antik çağlardan günümüze değin çeşitli biçimler altında varlığını sürdürmektedir. Teistik içerimlerinin yanı sıra düşünce tarihinin her döneminde düşünürlerin odağında bulunma ayrıcalığına sahip bu problem, Modernizm ve Aydınlanma boyunca da çeşitlenerek düşünürlerin zihninde yer almaya devam etmiştir. Kötülük problemine ilişkin düşünceleri ile felsefi sistemleri arasında uygunluk bulunan Leibniz, Hume ve Kant'ın teodise denemelerinin ele alındığı bu çalışma, halihazırda bulunan bir probleme ilişkin farklı yaklaşımların ve çözüm önerilerinin mahiyeti ile modern düşüncede kötülüğe olan yaklaşımın nasıl bir değişime uğradığına odaklanmaktadır.

### Abstract

The problem of evil, or theodicy, continues to exist under various forms from ancient times to the present day as an archaic problem as the history of thought. This problem, which has the privilege of having a central point of attraction by the thinkers in every period of thought history as well as its theoretical implications, has continued to be in the minds of thinkers, diversifying throughout Modernism and Enlightenment. This study of the theodicy proof of Leibniz, Hume and Kant, whose views of the evil problem are in compliance with the philosophical systems, focuses on how the different approaches to an existing problem and the essence of the solution proposals change and how the approach to evil in modern thinking varies.

## Giriş

Literal anlamıyla teodise, teistik inancın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz iyiliğe sahip Tanrısı ile dünyadaki kötülüğün varlığını uzlaştırma çabalarına verilen addır (Yaran 14). Başka bir ifadeyle geleneksel teodise biri a *posteriori* (kötülük vardır), diğerleri a *priori* (Tanrı iyidir, Tanrı her şeye gücü yetendir) olan ve bu niteliklerinden ötürü birbiriyle uyuşmayan önermeleri uzlaştırma girişimidir. Tanrının savunulması olan teodise, bazen hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin sistematik bir incelemesi; bazen de sadece kötülük problemine karşı ileri sürülmüş bir çözüm önerisi anlamına gelir (Hick, *Evil and the God...* 6). Literal anlamıyla dünyanın kötülükleri karşısında, Tanrıya inananların inançlarını korumalarını sağlayan teodise, bu anlamından bağımsız olarak düşünüldüğünde dünyada var olan kötülüğe ve umutsuzluğa karşı durmaya yardım eden herhangi bir anlam verme yolu olarak anlaşılmalıdır.

Bu anlamıyla dünyayı haklı çıkarmaya dayanan teodise, dünyada kusurlar olarak görünen şeylerin niye öyle olmadıklarını göstermekle ilgilenir.

Teodise dünyayı haklı çıkarma çabası olarak ele alındığında herhangi bir dini içerime sahip görülmez; aksine dinler, kötülük problemini çözmeye yönelik girişimlerin bir türü olarak görülür. Zira kötülük problemi teizmden çok önce, çeşitli biçimlerde dile getirilmiş ve bu probleme ilişkin çözüm önerileri tartışmaya açılmıştır. Felsefi olarak ilk kez Epikouros'un eski sorusuyla gündeme gelen (Lactantius 271) ve Stoacılar tarafından bütünlüklü bir teodiseye konu olan kötülük (Plutarch 1064c-1067c; Aurelius IX.42; Seneca 33-34) Ortaçağ'ın patristik ve skolastik düşünürleri tarafından Tanrı ile ilişkisi ekseninde değerlendirilmiş ve geleneksel anlamıyla ilk teodise denemeleri ortaya çıkmıştır (Hick, *Philosophy of Religion* 40-55). Modern felsefeye gelindiğinde ise kötülük problemi eski mirasın yükü ve çağdaş sorunlarla harmanlanıp yeni bir görünüme kavuşmuştur.

17. ve 18. yüzyıllarda teodise, dogmatik bir bilmece olmaktan çıkmış, fakat toplumsal ve bilimsel gelişmelerin ışığında hem felsefe hem de teoloji için kafa yorulması gereken muazzam bir probleme dönüşmüştür. Modern çağda teodisenin çözüme kavuşturulması gereken bir konu başlığı olarak aciliyet taşımasının en önemli nedeni, yeni bilimsel paradigmanın –hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın-, gerçekliğin tümüne ilişkin tamamlanmış bir açıklama yapmasından ileri gelmektedir. Fiziko-matematik açıklama modelinin çizdiği yeni dünya resminde, akıldışı hiçbir bileşene yer yoktur. Ortaçağ'da Tanrının gazabı olarak görülen doğal felaketler, artık bilimsel yoldan açıklandıklarından bunlara ilişkin akıldışı ve doğaüstü açıklama çabalarının hiçbir değeri yoktur. Artık evren hiçbir dış müdahaleyi gerektirmeyen ve bu haliyle kendine yeterli bir mekanizme sahip olarak düşünüldüğü için hareket, madde, zaman ve uzam arasında ilişkisellik vardır; tanrısal müdahalenin de bu sistemdeki yeri tartışmaya açıktır. Çünkü Ortaçağ felsefesinin sonsuz tözü olan Tanrı ile modern fiziğin evrene ilişkin ilişkiyel paradigmasını anlamlandırma ve uzlaştırma denemeleri, son tahlilde hareketin ve boşluğun olduğu yeni evren düzeninde, sonsuz ve sürekli bir varlığa yer bulmak zorundadır. Bu nedenle modern çağ filozoflarının çözmesi gereken acil sorun, deistik bir sistem ile Tanrısal inayetin nasıl uzlaştırılacağıdır. Becker'in ifadesiyle: *“Kutsal müdahale olmaksızın bir teodise, dünyadaki kötülüğün açıklanmasında tamamıyla farkı bir şey yapmak zorundadır. Yeni teodise doğal, ‘seküler’ olmalıdır (...) Kötülük Tanrının niyetinden ya da haklılandırmasından ayrı olarak açıklanmak zorundadır”* (Becker 18).

O halde modern çağın seküler teodisesinin üstlendiği görev, bilimsel gelişme ile paralel bir biçimde kötülüğün sorumluluğunu Tanrının omuzlarından almak ve kötülüğe makul bir açıklama getirmek olacaktır. Bu perspektiften bakıldığında kötülük probleminin 17. ve 18. yüzyıl felsefelerini yönlendiren problemlerin başında geldiği öne sürülebilir.<sup>1</sup> Kötülüğün ve buna ilişkin çözüm denemelerinin, modern çağ felsefesini yönlendiren problemlerin başında geldiği iddiasından hareketle bu çalışmada, kötülük probleminde farklı biçimlerde yaklaşan üç filozof ele alınacaktır. Kuşkusuz modern felsefede bu problemi konu edinen benzer yaklaşımlar geliştirmiş birçok filozof bulunabilir. Fakat yapılan seçimin gerekçesi, -ileride de açıklıkla görülebileceği gibi- bu üç filozofun düşüncelerinin, modern düşüncede kötülük probleminin ve teodise açıklamalarının gelişimini gösterecek ipuçları sunmalarıdır. Bu filozoflardan ilki, Tanrıyı kötülüğün sorumluluğundan kurtarmaya yönelik bir plan dahilinde, dünyayı ve yaratıcısını haklı çıkarmak için bu dünyanın “olanaklı dünyaların en iyisi” olduğunu öne süren Leibniz’dir. Leibniz’in teodisesinde Tanrının dünyadaki rolü azaltılır, yani artık Tanrı keyfi bir biçimde özel inayeti ile dünyaya müdahil olan bir varlık değildir. İkinci filozof, kötülük probleminde karşı geliştirilmiş teodiselere kuşkuyla yaklaşan, Tanrının varlığına ve sıfatlarına ilişkin teorik tartışmalara karşı inancın savunuculuğunu yapan Hume’dur. Hume’un kötülük probleminde yaklaşımı, epistemolojisinin doğal sonucu olan agnostisizmdir.

<sup>1</sup> 17. ve 18. yüzyıl felsefelerinin kötülük problemi tarafından yönlendirildiği iddiası (Neiman 18), Neiman’ın kitabını baştan aşağı kuşatmakla birlikte, modern çağı yönlendiren tek problemin kötülük olduğunu öne sürmek büyük bir iddiadır. Bununla birlikte alternatif bir felsefe tarihi yazma denemesinde hareket noktası olarak böyle bir problemi merkeze almak, düşünürler arasında kurulan ortodoks ilişkileri gözden geçirmeye ve yeni bağlantılar kurarak düşünce metinlerini yeniden okumaya imkân tanınması bakımından değerlidir. Nitekim felsefe tarihlerinin pedagojik bir okunuşunda, modern felsefeyi yönlendiren soruların bilgi teorisi üzerinde yoğunlaştığı ve modern filozofların da bilginin kaynağı konusundaki tavırlarına göre sınıflandırıldığı göze çarpmaktadır. Bu okuma aynı zamanda epistemolojiyi özerk bir disiplin haline getiren modern felsefe ile “dinin hizmetçisi” olan Ortaçağ felsefesi arasında bir uçurum olduğunu varsayar görünmektedir. Oysa felsefe tarihlerine daha yakından bakılarak bir kavramın felsefi uğrakları dikkatle izlendiğinde, vurgulanan farkların bu denli büyük olmadıkları göze çarpar. Kuşkusuz belirli bir kavramın izinin sürüldüğü, problem odaklı bir okumanın tam bir kavrayışa ulaştıracağı iddia edilemez. Fakat böylesi bir tercih, kopuşu olduğu kadar sürekliliği de göstermesi bakımından hem alternatif bir felsefe tarihine olanak sağlayacak hem de pedagojik felsefe tarihi yazımının ayrımlarını destekleyip pekiştirecektir. Modern felsefede epistemolojiyi özerkleştiren motivasyonun ne olduğu ve kopuşu neyin sağladığı üzerine düşünülme devam edildiğinde bilimsel, tarihsel ve toplumsal dönüşümlerle birlikte süreklilik arz eden bir kavramla karşılaşılır. Bu kavram birden çok anlama gelen *ousia*’dır. Aristoteles ile birlikte felsefe diline kazandırılan *ousia* kavramı -birtakım anlam kaymaları ile birlikte- modern felsefede “töz” başlığı altında başat bir sorun haline almıştır. Böylesi antik bir kavramın modern felsefede bir problem haline almasında selevi düşünüşün etkisinin dikkate alınması gerektiğine kuşku yoktur. Nitekim Ortaçağ felsefesi *ousia* kavramını Tanrının varlığını kanıtlayma ve sıfatlarını temellendirme amacıyla taşıyıcı anlamına gelecek şekilde kullanmış (Güzel 234-235) ve bu anlamıyla taşıyıcı olan “töz”ü halefi felsefeye çözümlenmesi gereken bir problem olarak miras bırakmıştır. Ortaçağ’ın mirasını üstlenen modern felsefe, töz problemini ele alırken tıpkı selevi gibi ayrımlara gitmiş; sonsuz bir töz olarak kabul edilen Tanrıyı ve ona ilişkin problemleri çağının bilimsel ve toplumsal gerekleri uyarınca gündemine almıştır. Bu haliyle tanrısal tözün sıfatlarına ilişkin bir problem olan kötülük, modern felsefenin yönlendirici kavramlarından biri olarak, alternatif bir okumaya zemin hazırlamaktadır.

Çalışmanın son filozofu ise eleştirel felsefesi ile spekülâtif teolojiler ve teorik teodiseleri mâhkum eden; fakat hiç bir biçimde teolojiyi ya da teodiseyi topyekûn inkar etmeyen Kant'tır. Kant teorik aklın sınırları dahilinde olmayan, fakat pratik akıl aracılığıyla saf akıl inancı olarak farkına vardığımız ve bir koyut olarak öne sürdüğümüz Tanrıya ilişkin olan kötülük probleminde, inancın taraftarı görünür ve inanca dayalı *otantik* bir teodiseyi konu edinir.

### 1. Leibniz: *Theodicee* ya da Tanrının Haklı Kılınması

Leibniz büyük bir bölümü Bayle'in *Dictionnaire Philosophique* eserine bir cevap niteliğinde olan *Theodicee*'de amacının "*Tanrıyı, erkini zorbaca kullanan, seilmeye uygun olmayan, sevilmiş olmaya değmeyen hiçbir koşula bağlı olmayan bir prens olarak sunan düşünceyi insanlardan uzaklaştırmak*"<sup>2</sup> (Leibniz, *Theodicee*... 115) olduğunu ifade eder. Leibniz'e göre bu düşünce, çağdaşı birçok düşünürün Tanrının iyilik, kudret ve bilgelik sıfatları ile var olan kötülük olgusunu uzlaştıramamasından kaynaklanır. Leibniz'in ifadesiyle kötülük problemi: "*Nasıl oldu da biricik İlke, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, kötülüğe özellikle de günaha izin verebildi, nasıl oldu da günahkârların genellikle mutlu, iyilerin de mutsuz olmasına karar verebildi?*" (Leibniz, *Theodicee*... 80) sorusunda ifadesini bulur. Leibniz yukarıdaki sorunun çözümü hususunda izleyeceği yolu gösterirken Tanrıyı haklı çıkaracağını garantisini şu şekilde verir:

Her şeyin Tanrıya bağlı olmasının, onun yaratıkların bütün eylemlerinde işbirliği yapmasının, hatta dilerseniz bu yaratıkları sürekli olarak yaratmasının, gene de günahın yaratıcısı olmamasının nasıl olanaklı olacağını göstereceğim. Kötülüğün özel doğasının nasıl anlaşılması gerektiği de burada kanıtlanmıştır. Bundan çok daha fazlası, kötülüğün Tanrıdan başka bir kaynağa nasıl sahip olacağını törel (*ahlâki*) kötülüğün Tanrının isteği olmadığını, Tanrının yalnızca buna izin verdiğini söyleyen birinin haklı olduğunu açıklayacağım. Bununla birlikte hepsinden önemlisi Tanrı için günaha, üzüntüye izin vermenin hatta bunda işbirliği yapıp onu desteklemenin onun kutsallığına, yüce iyiliğine zarar vermeksizin olanaklı olduğunu bununla birlikte, genelde konuşursak, onun bütün kötülüklerden kaçınabildiğini göstereceğim (Leibniz, *Theodicee*... 33).

<sup>2</sup> Fakat Leibniz'e göre bu düşünceler doğrudan Bayle'e atfedilemez. Çünkü Bayle'in akla karşı inancı ya da vahyi savunduğu öğretileri, bütünüyle iyi, güçlü ve bilge bir Tanrının varolduğunu öğretmektedir. Bu haliyle Bayle'in düalizmi yalnızca kötülük problemi için kullanışlı bir çözüm anlamına gelir (Larivière ve Lennon 103). Dolayısıyla Leibniz için Bayle'in kuşkuculuğu dine ilişkin kuşkuculuk değil, insan aklına dair kuşkuculuktur. Leibniz için Bayle'in düşüncelerini tehlikeli yapan husus akla saldırısında kullandığı argümanların birçok okurun kafasını karıştırabilme ihtimalidir (Leibniz, *Theodicee*... 28-29).

Bu teodisenin ayrıntılarına değinmeden önce, rasyonalist bir filozof olan Leibniz'in kötülük ile ilişkili gördüğü diğer hususlara da değinilmesi gerekmektedir. Nitekim Leibniz için insan aklının çok defa içinden çıkamadığı iki labirentten biri olan kötülük, doğuşu ve kaynağı bakımından özgürlük, zorunluluk, monadların bölünemezliği ve sonsuzluk meseleleriyle ilişkilidir (*Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu...* X). Bilindiği üzere Newton fiziği, doğal düzenin olası en iyi düzen olduğunu göstermişti. Bu düzende birbiri ile ilgisiz duran olgular tek bir sistem içinde birleştirilebilmişti. Dünya, genel doğa yasalarına uygun bir biçimde işlemekte, özel durumlarda Tanrısal müdahaleyi gerektirmemekteydi. Özel inayetin aksine, müdahale etmeyen ve dolayısıyla genel inayete sahip bir Tanrı düşüncesi bilimsel devrimle uyumluydu (Neiman 53, 71). Zira Tanrının müdahalesini gerektiren bir dünya kaotik olurdu; yüce ve kadir-i mutlak bir Tanrıya da yakışmazdı. Bilim, dünyanın kendi istençleri olan güçlerle dolu olduğu inancını yıkmış; eskiden bir mucize, ceza ya da gizem olan doğal felaketler, artık tehdit olmaktan çıkmış; dünyanın düzeninin dayanakları haline gelmişti. Fizik alanındaki bu devrime karşılık filozoflar, doğal düzen ile ahlâki düzen arasında bir karşılıklılık ilişkisi kurmakla; ahlâki ve fiziksel kötülükler arasındaki ilişkiyi temellendirmekle ilgilenmekteydi. Modern çağ filozofları için insan doğasının yasalarını tespit etmek önemli bir uğraş alanıydı. Bu noktada Leibniz doğal düzen ile ahlâki düzen arasında tam bir koşutluk olduğu inancından hareketle, ahlâki düzenin de doğal düzen kadar anlaşılabilir olduğundan emindi.

Leibniz "Önceden Kurulmuş Uyum" düşüncesi ile genel doğa yasalarına özel müdahalelerde bulunan, inayeti ile her an eyleyen geleneksel Tanrı düşüncesini ortadan kaldırarak Newton'un deistik evren tasarımına felsefi bir açıklama getirdi. Bu düşünceye göre Tanrı, başlangıçta her şeyi uygun düzeniyle yaratarak, olması gereken bütün düzeni ustaca oluşturmuş, yapıyı önceden kurmuştur (*Leibniz, Theodicee...* 37). Bir kez bu yaratım olduktan sonra hayvanların ortaya çıkması, ruh ile beden ilişkisi tamamıyla doğaldır. Ne Descartes'in iddia ettiği gibi bedendeki eylemin bir bölümü ruha bağımlıdır ne de okkasyonalistlerin öne sürdüğü gibi Tanrı dilediğinde bir *ex machina* gibi mucizeler ortaya koyup, doğa yasalarını çığner (*Leibniz, Theodicee...* 152-153). Aksine Tanrı en başında bedeni ruha bağımlı kılmış, iki basit tözü karşılaştırarak her birinde, birini öbürüne uydurmağa kendisini zorlayan sebepler bularak, ruhları ereksel nedenlerin kanunlarına göre etkin; bedenleri ise etker nedenlerin kanunlarına göre edilgin kılmıştır (*Leibniz, Monadoloji* 11-12, 18).

Leibniz'e göre Önceden Kurulmuş Uyum düşüncesi, menkul felsefi ve teolojik açıklamalarda eksik kalan yönleri tamamlamaktadır. Teolojik açıdan bu düşünce evrene sürekli müdahalelerde bulunan, mucizelerle kendini gösteren bir Tanrıya ilişkin kudret ve irade problemlerini ortadan kaldırmaktadır. Zira Tanrı bu dünyanın varoluşunu, onun ne içerdiğini önceden gördüğünden ve onu yaratmaya karar verdiğinden, bilgeliğini küçültmeksizin herhangi bir müdahalede bulunamaz. Çünkü o yanılmaz, pişman olmaz; herhangi bir özel müdahale de bütünlüğü bozacak kusurlu bir çözüm olacağından bu, ona yakışmaz (Leibniz, *Theodicee...* 147). Felsefi açıdan ise bu düşünce ruh ile beden arasındaki ilişkiyi ve hiyerarşiyi açıklama üstünlüğüne sahiptir. Nitekim Önceden Kurulmuş Uyum kabul edilmeksizin bu tözlerden birinin ötekine fiziksel etkisi açıklanamaz, bu ancak doğa yasalarında bir düzensizlik varsayıldığında açıklanabilir. Fakat bir monadın başka bir monad üzerinde etkili olmasının Tanrının başlangıçtaki eyleminin ürünü olduğu kabul edildiğinde, kendilerinde bir etkide bulunma olanağı bulunmayan bu tözlerin eylemleri açıklık kazanır.

Önceden Kurulmuş Uyum kabul edildiğinde, Tanrının sonsuz sayıda dünya arasından zorunlulukla olanaklı dünyaların en iyisi olan bu dünyayı seçtiği (Leibniz, *Theodicee...* 117) anlaşılacaktır. Çünkü hem *a priori* (zorunlu ve ilksiz gerçeklerin bilgisi) hem de *a posteriori* olarak (yeter-neden ilkesi) bildiğimiz Tanrı, her şeyin kaynağı olan güce, bütün fikirleri içine alan bilgiye ve son olarak *en iyinin ilkesine* göre yaratan iradeye sahiptir (Leibniz, *Monadoloji* 7, 11). Bu durumda Tanrı hiçbir şeyi nedensiz bir istekle, rastlantıyla ya da seçenekleri arasında bir ayrım gözetmeksizin seçmemektedir. Onun seçiminin nesnesinde zorunluluk yoktur, şeylerin başka bir dizisi de aynı ölçüde olanaklıdır. Seçim çeşitli olanaklar arasından yapıldığı için özgür ve zorunluluktan bağımsızdır. Bununla birlikte Leibniz için seçim zorunlu olmasa da, olanaklı dünyaların en iyisinin seçilmesi zorunludur. Çünkü Tanrının seçimini belirleyen gerekçe nesnesinin iyiliğidir. Yüce bilgelik, ondan daha sonsuz olmayan iyilikle birleşerek, kesinlikle en iyiyi seçmiştir (Leibniz, *Theodicee...* 117). Onun bu dünyayı seçmesinin nedeni sonsuz sayıda olanaklı dünyaların taşıdıkları yetkinlik derecelerindedir (Leibniz, *Monadoloji* 12). Gördüğümüz, deneyimlediğimiz her şey olumsal olduğundan dolayı bu olumsuzlukların toplamı olan dünyanın varoluşunun gerekçesi, nedenini de birlikte taşıyan zorunlu ve bengi bir tözdür. Bu töz anlama yetisine, *olanaklı en iyi dünyayı* isteme yetisine sahiptir. İstemeyi etkili kılan ise onun kudretidir. Kudret varlıkla, anlama yetisi hakikatle, isteme de *iyilikle* ilgilidir. Bu nedenle her bakımdan sonsuz

neden olan Tanrı bilgi, kudret ve *iyilik* bakımından yetkindir (Leibniz, *Theodicee...* 116).

Bu dünya sonsuz olasılıklar arasından, en iyiyi isteme ilkesine göre seçildiği için içinde bulunan bütün kötülöklere ve acılara rağmen olabilecek en iyi dünyadır. Kötü görünen her şey geniş bir bütünün iyiliği için vardır; insan kötü diye düşündüğü her şeyin, aslında büyük bir planın parçası olduğunu günün birinde anlayacak ve o zaman içindeki herhangi bir şeyin farklı olmasını bile dilemeyecektir. Eğer Tanrıyı anlayabilseydik onun yaptığından daha iyi bir şey istememizin olanaklı olmadığını görürdük (Leibniz, *Theodicee...* 25). Bu nedenle Tanrının iyiliği ile adaletine karşı ileri sürülebilecek her şey görünüşlerden ibarettir (Leibniz, *Theodicee...* 79). Evrenin sanıldığından daha büyük olduğu görölmüşken ve yeni fizik paradigması ondaki kurallılığı ortaya koymuşken evrenin yaratıcısına hayran olmamak imkânsızdır. Hata bu evrende değil, insan deneyiminin yetersizliğindedir:

Dünyayı yalnızca önceki günden beri biliyorsun, burnunun ucunu zar zor görüyorsun, dünyayı beğenmiyorsun. Dünyayı daha fazla görene dek bekle (...) hayal bile edilemeyecek bir düzen ve güzellik bulacaksın. O zaman şeylerin, bilmediğimiz şeylerin bile yaratıcısının hikmetine ve iyiliğine dair sonuçlar çıkaralım (Leibniz'den akt. Neiman 40).

İnsanın bu yetersizliği ise algılama derecelerindeki farklılıktan ibarettir: “*Monadlar nesnede değil, nesneye dair bilgideki değişiklikte sınırlanmıştır. Hepsi karışık bir şekilde sonsuzluğa, bütüne giderler; fakat seçik algıların dereceleri ile sınırlanmış ve ayırt edilmişlerdir*” (Leibniz, *Monadoloji* 13). İnsan ruhunda yalnızca kendi egemenliğini kuran seçik algılar düzeni yoktur, aynı zamanda onların sınırını oluşturan bir dizi bulanık algı ya da tutku da vardır (Leibniz, *Theodicee...* 154). Bununla birlikte Leibniz için yaratıklar evreninin canlı aynaları olan monadlar, aynı zamanda tin iseler Tanrının kendisinin biçimleridir. Her tin kendi alanında küçük bir Tanrı gibidir. Tanrının iyiliği, adaleti ve bilgeliği ile insan arasında bir analogi kurulabilir. Tanrıyı bu bakımdan insandan ayıran, bu sıfatlara dair sonsuz yetkinliğidir. Tanrının yetkinlikleri, ruhlarımızın yetkinlikleridir, yetkinlik düşüncesini kendi ruhlarımızda buluruz (Leibniz, *Theodicee...* 20). Dolayısıyla tüm varlıklar yetkinliklerini Tanrının etkisinden, yetkinsizliklerini ise sınırsız olmağa gücü olmayan kendi tabiatlarından alırlar (Leibniz, *Monadoloji* 9). Son tahlilde varlıkların yetkinliğinin sınırlandırılması, onların ilk neden olan Tanrıdan farklarını ortaya koyması bakımından zorunludur.

Leibniz Tanrı savunmasını ortaya koyarken “Önceden Kurulmuş Uyum” ve “Olanaklı Dünyaların En İyisi” tezlerini sonuna kadar kullanır. Onun teodisesi iki önemli nokta üzerinden ilerler. İlk olarak Tanrı mevcut dünyadan başka türlüünü yaratamamaktadır. Çünkü Leibniz’in Tanrısı sonsuz fakat mevcut olasılıklarla sınırlanmıştır. O tüm olası dünyalardan hangisini yaratacağına karar vermeden önce, anlama yetisinde bulunan tüm olanakları değerlendirmiş ve tüm olası kombinasyonlar içinde en iyi olanını seçmiştir. Leibniz, Tanrıyı ebedi biçimler yoluyla kısıtlamakla (Neiman 75) birlikte, seçilen dünyanın en iyisi olduğu yolunda tam bir güvene sahiptir. Teodise açısından bu ikinci hususun geçerliliği insan bilgisinin sınırlılığı ya da deneyimin tanıklığının ötesinde *a priori* bir ilkedir. Çünkü Leibniz’e göre kötülük probleminin öncüllerinden bir kısmı *a priori*, diğer bir kısmı ise *a posteriori*dir. Bu problemde dile gelen Tanrının iyiliğine, bilgeliğine ya da kudretine ilişkin önermeler akıl hakikatleridir, zorunlu ve bengi gerçeklerin bilgisidir, karşıtları olanaklı değildir (Leibniz, *Monadoloji* 7). Bu bilgiler için inanca ya da vahye gerek yoktur (Leibniz, *Theodicee...* 80). Oysa dünyada kötülük bulunduğu olgusu *a posteriori*dir, olgu hakikatidir, olumsuzdur ve karşıtı olanaklıdır (Leibniz, *Monadoloji* 7-8). Leibniz’e göre kötülük probleminde dikkate alınması gereken tam da bu ayrımdır. Dünyada kötülüğün bulunduğu olgusundan yani etkiden yola çıkarak nedene yani Tanrının adaletine ilişkin sorgulamalara gidilmesi, onu yargıç önünde suçlanan bir adamın konumuna düşürmekte ve savunmanın bu davaya uygun yapılması gerektiği beklentisini doğurmaktadır. Her ne kadar insan ile Tanrı sadece algılarının seçikliği bakımından birbirlerinden ayrılıyorsa da, bu yakınlık kötülük ve günah bahsinde Tanrı ile insan arasında analogi kurulmasını gerektirmez. Son tahlilde Tanrıyı kötülüğe zorlayan gerekçelere sahip olsaydık bunların haklı gerekçeler olduğunu görebilirdik. Bununla birlikte Tanrı bakımından onu kötülüğe izin vermeye götüren türden özel gerekçeler varsaymaya ya da temellendirmeye lüzum yoktur. Tanrı bütün parçaları birbiriyle bağlantılı evrenin tümünü gözetir; buradan şu sonuç çıkarılmalıdır: “Onun göz önüne aldığı sayısız şey var, bunların sonucu, onun belli kötülüklerin önlenmesini usa aykırı saymasına neden olur” (Leibniz, *Theodicee...* 74).

O halde kötülük probleminin çözümünde *a priori* önermeler dikkate alınırsa aslında herhangi bir problem olmadığı görülecektir. Nitekim Leibniz için, bir şeyi *a priori* tanımlayan birinin onun hesabını yeterli bir neden aracılığıyla verdiği; böylece bir şeyin hesabını kesin, upuygun bir biçimde verebilen birinin aynı zamanda bu şeyi kavrayacak konumda olduğu açıktır. (Leibniz, *Theodicee...* 89). Zaten Leibniz için “inanç gibi us da Tanrının bir armağanı olduğundan aralarındaki çelişki Tanrının



*Tanrıya karşı kavgasına neden olmaktadır*” (Leibniz, *Theodicee...* 78). Fakat yine de kötülük problemini bir problem olarak halkın gündemine taşıyan yazarlara karşı bir *Theodicee* kaleme almak gerekmektedir.

Leibniz’in *Theodicee*’si bu dünyanın iyiliğine ilişkin değildir; yalnızca bize her olası dünyanın daha kötü olacağını söyler (Neiman 35). Bu iddiadan hareketle aslında Leibniz’in bu dünyada var olan kötülöklere ilişkin makul bir açıklama getirme iddiasında olmadığı da açıktır. Nitekim Leibniz’e göre “*dikkat başka yöne, daha ağır basan iyiliğe çevrilmelidir, dikkatin kötüye yöneltilmesi kötülüğü ikiye katlamaktadır*” (Leibniz, *Theodicee...* 121). Fakat yine de O, bu yaşamda düzensizlikler olduğunu itiraf eder ve daha kurgusal ve daha metafizik sorunları göğüslemek üzere kötülüğün nereden geldiği sorusunu sorar. Leibniz’e göre kötülük metafizik, fiziksel ve ahlâki olarak üçe ayrılır. Bu ayrıma göre metafizik kötülük salt yetkin olmama durumuna, fiziksel kötülük acı çekmeye ve ahlâki kötülük ise günaha dayanır (Leibniz, *Theodicee...* 127). Fiziksel ve ahlâki kötülük zorunlu olmamakla birlikte metafizik kötülükten ötürü olanaklıdırlar. Leibniz için metafizik kötülük, diğer kötülüklerin nedeni olmakla birlikte aslında doğası itibariyle yoksunluktur; onun biçimsel özelliği etkin (*efficient*) neden değildir (Leibniz, *Theodicee...* 127).

Bu bakımdan kötülük Tanrıya ilişkin bir problem olmaktan ziyade, yaratıkların özünde bulunan eksiklikle ilgilidir. Kötülük yaratığın ideal ya da düşüncede olan doğasında bulunur. Bu doğa Tanrısal anlama yetisinin “Bengi Gerçekler Bölgesi (*Region of the Eternal Verities*)”nde içerilir. Yaratıkta bulunan eksiklikler, işleyiş bozuklukları, özgün sınırlamadan kaynaklanır: “*Yaratık bunları varlığının ilk başlangıcıyla, elinde olmadan, onu sınırlayan düşüncede olan gerekçeler yüzünden almıştır; çünkü Tanrı, onu bir Tanrı yapmadan yaratığa her şeyi veremezdi. Öyleyse şeylerin yetkinliğinin ayrı ayrı kerteleri, her türden sınırlama, ille de olmalıdır*” (Leibniz, *Theodicee...* 135).

Bir Tanrı olamayacağı için sınırlı ve dolayısıyla metafizik anlamda kötü olmak zorunda olan yaratığın bu dünyadaki eylemleri, ahlâki kötülüğün nedenidir. Fiziksel kötülük ise ahlâki kötülüğe yani suça bağlı bir ceza olarak *uygunluk ilkesi* ile temellendirilir: “*Bu ilkeye göre şeyler kötü eylemin kendi kendine illa ceza getireceği biçimde düzenlenmiştir (...) Tanrının evrende cezalandırma ya da ödüllendirme ile kötü ya da iyi eylemler arasında bir bağlantı kurduğuna inanmak için iyi bir gerekçe vardır*” (Leibniz, *Theodicee...* 160). O halde fiziksel kötülük bir amacın aracı olarak (ya daha büyük kötülükleri önlemek ya da daha büyük bir

iyilik sağlamak amacıyla) ıslah işlevi görür. Fiziksel kötülük iyilikten tat almaya, ondan mustarip olanın yetkinliğe ulaşmasına katkı sağlar.

Tanrının fiziksel kötülüğü kullanarak çeşitli biçimlerde cezalandırıcı bir adalet uyguladığı iddialara karşılık Leibniz, fiziksel kötülük ile ahlâki kötülüğün arasında kıyaslanamaz bir fark olduğunu düşünür. Çünkü fiziksel kötülüklerin nedeni ahlâki kötülüktür ve kötü bir adamın acıya neden olması ile Tanrıdan gelen arasında fark vardır: “*Bir tek Caligula ya da Neron bir yer sarsıntısından daha çok kötülüğe yol açmıştır*” (Leibniz, *Theodicee...* 131). Kötü bir adam acıya neden olmaktan zevk alırken, iyiyi isteyen Tanrı günaha, suça ya da yanlışta izin verdiğinde bunu bilgeliğinden ve erdeminden dolayı yapar. Tanrı, bütün olanaklı dünyalar arasında en iyisini seçerek, bilgeliği ile kötülüğe izin vermiştir (Leibniz, *Theodicee...* 40). Bu nedenle Tanrının adaleti cezalandırıcı değil, düzelticidir (Leibniz, *Theodicee...* 160).

Ahlâki kötülüğün sorumlusu Tanrı değildir; o bunu istemez. Sadece ona *izin verir*. Kötülük iyiliğin *conditio sine qua non*'u olarak vardır, bu bakımdan o şeylerin uygunluğu ilkesine göre belirli bir zorunluluğa sahiptir. Tanrının “Bengi Gerçekler Bölgesi” bütün olasılıkları içerir ve olanaklı dünyaların sonsuz olması birçok kötülüğün bu dünyalara girmesini zorunlu kılar. Bu dünyanın daha acısız ya da günahsız yaratılması, olanak dahilinde değildir. Çünkü olanaklı dünyaların her birinde bütün şeyler birbirine bağlıdır (Leibniz, *Theodicee...* 117). Kötülük işlevsel olarak iyiliğin ayırt edilebilmesine hizmet eder: “*Azıcık asit, keskinlik ya da acılık sık sık şekerden daha hoştur; gölgeler renkleri arttırır, doğru bir yerdeki akortsuzluk uyuma yardım eder*” (Leibniz, *Theodicee...* 119).

Gelecekteki bütün olumsal olaylar bütün bağlantıları ve sonuçları ile birlikte Tanrı onları yaratmadan tanrısal anlama yetisinde içerilir. Bu bakımdan Tanrı, yaratıklarının nasıl eyleyeceğini, hangi kötülükler neden olacaklarını seçik olarak bilir. Buna rağmen Tanrının yaptığı seçimin gerekçeleri, insanın kavrayabileceği türden değildir; mevcut kötülükler büyük evren planının bir parçasıdır. Bu durumda “*bizim için belli bir nedir (τι ἐστὶ) yeterlidir; ama nasıl (πὸς) bizim ötemizdedir, bize gerekli de değildir (...) Tanrı gerekçeyi kendine saklamıştır*” (Leibniz, *Theodicee...* 87).

## 2. Hume: Doğal Din Üstüne Söyleşiler

Tanrı inancına ve onun ontolojik varlığına karşı geliştirilen argümanlar, sıklıkla bu dünyada var olan kötülük olgusundan yola çıkarak oluşturulur; kötülük olgusundan hareketle teistik argümanlarla savunulan Tanrının, varlığı tartışmaya açılır. Nitekim Tanrının varlığına ilişkin tartışmalara atıfta bulunan Leibniz için de Tanrının savunulması, dünyada var olan kötülüğün neliği gösterildiğinde çözüme kavuşturulmuş olur. Zira Latzer'in belirttiği üzere Leibniz'in kötülük problemine ve metafizik kötülüğe olan yaklaşımı, Hıristiyan teolojisinin temel kavramları, kanıtları ve yaklaşımlarıyla da uyum içerisindedir (Latzer 15).

Fakat geleneksel teolojinin argümanlarını devralmayan Hume, kötülük problemini Tanrının varlığı ya da yokluğu açısından tartışmaya açmaz; söyleşilerin tarafları (Philo, Cleanthes ve Demea) bu hususta herhangi bir kuşku duymazlar: “Tanrının varlığı kadar besbelli hangi hakikat olabilir ki: (...) Bütün umutlarımızın dayanağı, ahlâkın en güvenli temeli, toplumun en sağlam desteği ve düşüncelerimizden, aklımızdan bir an çıkmaması gereken tek ilke budur” (Hume, Doğal Din Üstüne Söyleşiler 150).

Tanrının varlığı konusunda herhangi bir şüphe duymayan Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de 18. yüzyılda Tanrı tanıtılamalarında sıklıkla kullanılan “tasarım ya da düzen argümanı”nı eleştirmekle işe başlar ve kötülük probleminin, bu tasarımın tanıtladığı Tanrı kavramı kabul edildiğinde ortaya çıktığını iddia eder. Bilindiği üzere tasarım argümanı bu dünyada var olan düzenlilik olgusundan hareketle, iyi ve bilge bir Tanrının bu dünyanın nedeni olduğunu tanıtlar (Hick, *Arguments for the Existence of Gods* 1-2). Bu nedenle *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* bu *a posteriori* çıkarımın geçerliliğini sorgular ve bu çıkarım yapılırken Tanrıya atfedilen sıfatların yarattığı problemleri ele alır.

Söyleşinin tarafları üç ayrı düşünce ekolünün temsilcisidir. Tasarım argümanının taraftarı Cleanthes Tanrının ancak *a posteriori* olarak tanıtılabileceğini savunurken, insan ile Tanrı arasında analogi kurulabileceğini düşünür. Klasik bir teoloğu temsil eden Demea, Tanrının varlığını ve sıfatlarını ancak *a priori* olarak bilebileceğimizi iddia eder. Söyleşide Hume’u temsil ettiği

düşünülen Philo<sup>3</sup> ise, Tanrıya ilişkin yapılan bütün rasyonel tartışmaların geçerliliğini sorgulayan ılımlı (*moderate*) bir kuşkucu rolündedir.

*Söyleşiler* 18. yüzyılın en geçerli ve bir kuşkucu için çürütülmesi elzem olan tasarım argümanını ele alırken, Demea tarafından savunulan ontolojik Tanrı tanıtılmasının geçersizliğini bir çırpıda gösterir:

Bir olguyu *a priori* kanıtlar getirerek belitlemeye ya da kanıtlamaya kalkışmak apaçık bir saçmalaktır. Karşıtı bir çelişme içermedikçe hiçbir şey belitlenemez. Seçiklikle düşünülebilien şeylerin hiçbiri bir çelişme içermez. Neyin var olduğunu düşünebilirsek, onun var olmadığını da düşünebiliriz. Onun içindir ki, var olmayışı bir çelişki içeren hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla var olduğu belitlenebilecek hiçbir varlık yoktur (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 220).

Philo'ya göre açıklık ve seçiklik iddiasında olan *a priori* tanıtılma olgusal olarak da geçersizdir. Çünkü:

Aklı başında ve dine en yatkın olsalar bile, başka insanlar, bu gibi kanıtlamalarda, belki tam nerede olduğunu seçiklikle açıklayamasalar da her zaman bir aksaklık bulunduğunu hissetmektedirler. Bu, insanların dinlerini her zaman, bu tür akıl yürütmenin dışında kaynaklardan çıkardıklarının ve her zaman da çıkaracaklarının kesin bir kanıtıdır (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 223).

Zira Hume *Dinin Doğal Tarihi*'nde dinin özgün bir içgüdüden ya da doğanın ilksel bir izinden ileri gelmediğini; onun ilkelerinin çeşitli rastlantı ve nedenlere dayandığını ve son olarak bütün çağlar ve uluslar için *evrensel* olarak var olmadığını ifade eder (Hume, *Dinin Doğal Tarihi* 38). Hume'a göre ilk din fikirleri, doğada olup bitenleri seyretmekten değil, yaşamın olaylarıyla ilgili bir kaygıdan ve insan zihnini işleten bitmek tükenmek bilmez umut ve korkulardan doğar (Hume, *Dinin Doğal Tarihi* 44). Tanrının varlığına ilişkin *a priori* bir tanıtılma olanaklı olmadığından, geriye kalan tek seçenek *a posteriori* bir çıkarımdır. Cleanthes'e göre evrensel bir geçerliliği olan ve ancak kör bir dogmatığın yadsıyabileceği (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 181) tasarım argümanı şöyle ifade edilebilir:

<sup>3</sup> Söyleşilerde Hume'un hangi karakteri temsil ettiği bir tartışma konusu olmakla birlikte, *Mektuplar*'da arkadaşı Gilbert Elliot'a yazdığına bakılırsa onun Philo olduğu açıktır: "Size yakın bir yerde yaşamak mutluluğunda olsaydım, yeterince doğal bir biçimde destekleyeceğimi teslim edeceğiniz Philo kişiliğini üstüme alırdım" (Hume'dan akt. Mossner 117).

Dünyaya şöyle bir bakın, tümünü de, her parçasını da düşünün: Onun bir tek büyük makineden başka bir şey olmadığını anlayacaksınız, bu makine sonsuz sayıda daha küçük makinelere bölünmüştür, bunların her birinin de daha küçük makinelere bölünmesi gide gide insan duyu ve yetilerinin izleyebileceği ve açıklayabileceği ölçünün ötesine varır. Bütün bu çeşitli makineler ve hatta en küçük parçaları bile, bir kez olsun onları derin derin düşünen bütün insanları hayranlığa salan dakiklikle birbirine uyarlanmıştır. Doğanın tümünde, araçların amaçlara pek ilginç bir biçimde uygun olması, insan aklının, insan tasarımının, düşüncesinin, bilgeliğinin ve zekâsının ürünlerine –onları çok aşmakla birlikte- tıpkısı tıpkısına benzemektedir. Onun için, etkiler birbirine benzediği ve Doğayı Yaradanın –yaptığı işi görkemiyile orantılı olarak çok daha büyük yetilere sahip bulunmakla birlikte- insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımını yapmaya götürür (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 166-167).

Cleanthes'in doğanın düzenliliğinden yola çıkarak insan ile Tanrı arasında kurduğu analogi ile Tanrıyı tanıtlaması, Philo tarafından çeşitli şekillerde eleştirilir. Bu eleştirilerin çoğu *reductio ad absurdum* şeklinde olmakla birlikte, kötülük problemi açısından önemli olan, tasarımın içerdiği antropomorfizmdir. Nedensellik eleştirisi ile birlikte düşünüldüğünde Tanrı ile insan arasında kurulan herhangi bir analogi yanıltıcıdır. Argümanın iddiası her türlü insan aklını ve arayışını aşmaktadır. Deneyimden yola çıkan her kanıt gibi, bu da kuşatıcı bir deneyim çokluğuna sahip değildir. Bu büyük evren sisteminin çok küçük bir parçası, çok kısa bir süre boyunca ve yetkinlikten çok uzak bir biçimde bize kendini göstermiştir. Bizim bu sınırlı ve yetkinlikten uzak deneyimimiz bütünü kökeni üzerine kesin yargılar vermemize olanak sağlayamaz. Tasarım argümanında doğanın belirli bir parçasından bütüne dair geçersiz bir aktarım gerçekleştirilir. Parçalarla bütün arasında bir orantısızlık vardır ve bu orantısızlık her türlü karşılaştırma ve çıkarsamayı olanaksız hale getirir. Bir durumdaki doğa, ondan çok farklı bir başka doğa için kesin bir kural sağlayamaz (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 174-175). Deneyimin ve deneyimleme araçlarımızın sınırlılığından ötürü sonlu bir etkiden, sonsuz bir nedeni çıkaramayız. Deneyimlediğimiz bir dünyadan bir dünya yaratıcısını çıkarsamak geçersizdir, çünkü bizim başka hiçbir dünya yaratılışı deneyimimiz yoktur. Bundan başka eğer tasarım argümanı sonuna kadar götürülerek, argümanın dayandığı doğadaki nedensellik yasası, ideal dünyaya genişletilirse bir kısır döngüyle karşılaşılır: “Aynı neden, bize ideal dünyanın bir

*başka ideal dünyadan ya da bir başka zekâdan doğduğunu düşündürür”* (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 188). Hepsinin ötesinde nedenselliğin kendi kendinin nedeni olması bakımından Tanrıyı da kapsadığı iddia edilirse şeyler arasında herhangi bir nedensellik ilişkisi düşünmenin koşulu zaman olacağından; “*zamanın başından (ezelden) beri var olan bir şeyin nasıl bir nedeni olabilir?”* (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 221).

Bununla birlikte tasarım argümanında kullanılan analojinin Tanrının sıfatlarına ilişkin çok daha yıkıcı etkileri vardır. Demea'nın dogmatik bakışıyla bu analogi, Tanrı'yı kavrayabileceğimizi ve onun sıfatları üzerine yeterli bir fikrimiz olduğunu ileri sürdüğünden, insanları haddini bilmezler durumuna getirir (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 182). Nitekim negatif teoloji bu riskten kaçınmak için Tanrıya hiçbir nitelik izafe etmemektedir (Kenny 233-237). Bundan dolayı Tanrı gibi duyular ve duygular üstü bir varlığa insani nitelikleri atfetmek akla aykırıdır. Düşünce gereçlerinden hiçbirinde insan zekâsı herhangi bir bakımdan tanrısal zekâyla benzeşemez (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 183). Söyleşiler derinleştikçe tasarım argümanı taraftarı Cleanthes, insan ile Tanrı arasında kurulan analojinin Tanrıyı sınırlandırmasından rahatsızlık duymadığını, bilakis Tanrısal varlığın mutlak kavranılamazlığını savunmanın tanrıtanımazlıktan bir farkının bulunmadığını iddia eder. Bu nedenle tasarım argümanının çizdiği antropomorfik Tanrı profili, Tanrısal zihne eylem, duygu ve fikir atfederek aslında doğanın yaratıcısına yapılan bir övgüdür ve tüm sınırlılığına rağmen en makul yönelimdir (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 186; 190; 193). Fakat kuşkucu bir bakışla bu argüman, insan zihninin durmadan değişen yapısını Tanrıya izafe etmeye varır ve bu açıdan tanrısal varlığa yakıştırılan yetkin değişmezlik ve yalınlıkla bağdaşmaz (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 185). Dahası bu analogi sonuna kadar sürdürülecek olursa, ancak *a priori* bir tanıtlama sayesinde sözde güçlükler olarak görülebilecek çeşitli doğal aksaklıklar, ciddi problemlere yol açacaktır. Çünkü insan yapımı olan ürünler müşterektir ve uzun bir çağlar dizisi boyunca tekrarlanmış denemeler ve düzeltmeler şeklinde ortaya çıkar. Tanrının bir mimar ya da sanatçı olduğunu iddia edersek, onun yapıtının kusurlu ve düzeltilmeye açık olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu da Tanrının yetkin ya da tek olamayabileceğini kabul etmek anlamına gelir (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 194-197).

Hume'a göre evrenin düzeninden hareket eden tasarım argümanının çıkış noktası da hatalıdır. Çünkü deneyimlenen doğa, düzenlilikten çok düzensizlik içerir. Yaşama bakıldığında her aşamada zayıflık, güçsüzlük ve umutsuzluk gözlenir (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 225). Zaten dinin kökeni incelendiğinde, sıradan insanların hiçbir zaman doğanın her parçasına düzen getiren üstün bir zihni ya da özgün bir tanrısal takdiri keşfetmelerinin olanaklı olmadığı görülür. Doğa ne denli düzenli ve tek biçimli, yani yetkin görünürse o denli alışılmış olur ve doğayı incelemeye olan eğilim de o denli azalır. Bu nedenle “*doğadaki kaynaşmalar, düzensizlikler, acayıplıklar, mucizeler, bilge bir gözetçinin tasarısına en aykırı şeyler olmakla birlikte (...), insanlarda en güçlü din duygularını uyandırır*lar” (Hume, *Dinin Doğal Tarihi* 63). Doğadaki düzensizliğin ve yaşamdaki acıların somut varlığı karşısında tasarım argümanının antropomorfik Tanrısını savunmak oldukça zor görünmektedir. Philo'nun ifadesiyle: “*Tanrısal varlığın manevi sıfatlarının, adaletinin, iyiciliğinin, merhametinin, dürüstlüğüünün, insan yaratıklarındaki bu erdemlerle aynı doğal yapıda olduğunu ileri sürmek mümkün mü?*” (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 230).

Yaşamdaki kötülük ile ahlâki erdemlere sahip Tanrının uzlaştırılmasındaki güçlüğü ifade eden kötülük problemi Philo için, Epikouros'un hala yanıtlanamamış olan şu sorusunda açıkça ifade edilir: “*Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?*” (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 231).

Cleanthes'e göre kötülük probleminin gündeme alınması dinin sonunu getirmesi bakımından tehlikelidir. Çünkü problemin tanrısal varlığın ahlâki sıfatlarını tartışmaya açarak bunların kuşkulu ve belirsiz olduğunu ileri sürmesi, Tanrının doğal sıfatlarına ilişkin bütün tartışmaları ortadan kaldıracaktır (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 232). Doğanın yaratıcısının insanlığı kat kat aşmakla birlikte, ancak sınırlı ölçüde yetkin olduğunu varsaymak, fiziksel ve ahlâki kötülüğün açıklanmasını sağlar. Bu da, daha büyük kötülükten sakınmak için daha küçük bir kötülüğün seçilmesi gerektiğini; istenilen bir amaca ulaşmak için ufak tefek aksaklıkların görmezden gelinebileceğini gösterir. Bu nedenle Cleanthes'e göre yapılması gereken kötülüğü bir problem olarak görmemektir: “*Tanrısal iyiciliği kanıtlamanın tek yöntemi insanın çaresizliğini ve kötülüğünü mutlak olarak yadsımaktır*” (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 233). Fakat bu yaklaşım tasarım argümanının kendi köküne kibrit suyu dökmesi anlamına gelir. Çünkü deneyimden

yola çıkan bir tanıtılma, dünyada kötülük olduğunu inkâr ettiğinde deneyime aykırı hareket etmiş olur.

Eğer tasarım argümanı sonuna kadar sürdürülecekse, bizim gibi sınırlı varlıklara görüldüğü haliyle bu dünyanın çok güçlü, bilge ve iyicil bir tanrısal varlıktan beklediğine aykırı olduğu kabul edilmelidir (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 238). Dünyada var olan kötülük hiçbir biçimde –büyük bir planın parçası olarak bile- insan aklına zorunlu ya da kaçınılmaz görünmez. Philo'ya göre kötülüğün bütün nedenleri ve dayandığı tüm koşullar incelendiğinde bunların dört tane olduğu görülür. Bu koşulların *ilki* hayvan yaratılışının düzen ve ekonomisidir; buna göre insan haz ve acıya yatkındır. Fakat yaratılışın bu ekonomisinde acıya yatkınlığa ilişkin zorunlu bir neden bulmanın olanağı yoktur. *İkinci* koşul dünyanın genel yasalarla yönetilmesidir fakat kötülüğün bu genel yasaların zorunlu sonucu olduğunu söylemenin hiçbir makul gerekçesi yoktur. Çünkü bu kabul edildiğinde Tanrı, koyduğu doğa yasalarına herhangi bir müdahalede bulunamamaktadır ki bu sonuç, onun kudreti ile bağdaşmaz. *Üçüncü* olarak tüm yaratıklar güç ve yetileri bakımından kıt yaratılmışlardır ve bu eksik ekonomilerinden dolayı fiziksel kötülüğe karşı dirençsizlerdir. Fakat yine Tanrının yaratıklarıyla ilişkisinde bu katı tutumluluğu gerektiren herhangi bir sebep yoktur ki Tanrı kudretsiz ya da öngörüsüz olmasın. *Son* koşul ise büyük evren makinesinde kendini gösteren özensiz işçiliktir. Evrende bir amaca hizmet etmiyor gibi görünen ve ortadan kaldırıldığında herhangi bir düzensizlik yaratmayacak pek çok parça vardır. Bu haliyle Tanrı usta bir mimar; doğa da düzenli bir makine olmaktan çok uzaktır (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 239-244).

Tasarım argümanı ve kötülüğün koşulları bir araya getirildiğinde ortaya aşağı yukarı şöyle bir tablo çıkar: “*Bütün bunlar, kör bir doğa fikrinden başka hiçbir şey düşündürmez; büyük bir canlılık verici ilke tarafından gebe bırakılan ve herhangi bir biçimde ayırt etmeksizin ya da bir ana baba özeni göstermeksizin kucağından sakat ve düşük çocuklar döküp duran bir doğa!*” (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 246). Bu korkunç tablo karşısında yapılması gereken tek şey yargılarımızda daha alçakgönüllü olmaktır (Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* 239). Çünkü tanrısal varlığın iyiliği yalnızca kabul edilebilir *a priori* nedenlerle kanıtlandığında, mevcut kötülük olgusuyla bağdaştırılabilir; ancak o zaman kötülük Tanrının iyiliğini çürütmeye yetmez. Fakat Tanrıya ilişkin henüz kabul edilebilir bir *a priori* gerekçe olmadığından “*bu derin bilgisizlik ve karanlık içinde insan anlayışına düşen, skeptik, en azından sakıngan olmak, her ne olursa olsun hiçbir varsayımı –hele bir olasılık*



*görüntüsüyle de desteklenmeyen bir varsayımı- kabul etmemektir” (Hume, Doğal Din Üstüne Söyleşiler 239). Hume için insan yaşamı ya da insanın durumu konusunda, en büyük zorlamaya başvurmadan, sonsuz gücün ve sonsuz bilgeliğin yanı sıra giden manevi nitelikleri çıkarsayabileceğimiz ya da o sonsuz iyiciliği öğrenebileceğimiz herhangi bir görüş yoktur, onları ancak inancın gözleriyle keşfetmemiz gerekir (Hume, Doğal Din Üstüne Söyleşiler 235). Durum gerçekten buysa iyi niyetli bir aklın hissedebileceği en doğal duygu, Tanrıdan insanın bilgisizliğini dağıtmak lütfunda bulunmasını ummaktır. Doğal Din Üstüne Söyleşiler’in son sözü Kant’ın “inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırması”na (Kant, Critique of Pure Reason BXXXI) benzer bir inanç savunusudur: “Bir aydın için, felsefi skeptik olmak sağlam, inanan bir Hıristiyan olma yolunda ilk ve en önemli adımdır” (Hume, Doğal Din Üstüne Söyleşiler 266).*

### **3. Kant: Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine**

Teodisenin felsefe sahnesinden çekilişinin sorumlusu olarak Kant’ı göstermek alışılmış bir durumdur. Kant, klasik metafiziğin diğer birçok konusuyla birlikte, Tanrının insan bilgisini aştığını tartışmaya açtığından beri, kötülük ile Tanrının varlığını uzlaştırmaya dair bütün çabalar, felsefenin sınırları dışına atılmış görünür. Kant’ın *transendental* felsefesinin *bir tür* teodiseyi mahkûm ettiği doğrudur; fakat sıklıkla gözden kaçırılan husus –spekülatif teoloji ile moral teoloji arasındaki ayırımı da olduğu gibi- Kant’ın bir teodiseyi kapı dışarı ederken, başka bir tür teodiseye kapı aralamış olmasıdır.

Kant’ın teodise denemelerinin olanağı üzerine olan tartışmasına geçmeden önce, Leibniz ile Hume arasındaki farkın Kant’ta nasıl bir tepkiye yol açmış olabileceğini değerlendirmek faydalı olabilir. Leibniz *a priori* gerekçelerle Tanrının iyi, bilge ve kadir-i mutlak olduğunu; *a posteriori* olan kötülüğün ise bunun yanında gerçek bir sorun teşkil etmediğini, sadece iyiye yöneltmiş büyük evren planında zorunlu bir bileşen olarak gerekli olduğunu düşünüyordu. Hume ise eğer Leibniz’in iddia ettiği gibi Tanrıya ilişkin geçerli *a priori* öncüllerimiz olsaydı, kötülüğün tali bir sorun olarak göz ardı edilebileceğini; fakat son tahlilde elimizde hiçbir *a priori* öncül bulunmadığında Tanrıya ilişkin *a posteriori* kanıtlamaların kötülük probleminin ilişkin bir çözüm sunamayacağına diretiyordu. Bu durumda Leibniz ile Hume’un *a priori* bilginin gerekliliği hususunda uzlaştıkları, fakat bu bilginin geçerliliği konusunda ayrıştıkları ortadadır. Bu noktada Kant’a düşen görev, Hume’un üzerinde durmadığı bir hususu derinlemesine araştırmak olmuştur. Nitekim Hume *Söyleşiler*’de sadece ontolojik Tanrı tanıtılmasını eleştirip,

*a priori* öncüllerle kurulmuş bir teodiseye değinmemiş ve Leibniz'in teodisesinin *a priori* öncüllerini eleştirmek Kant'a miras kalmıştır.

Kant'ın *Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine* makalesini spekülâtif teolojiye ilişkin tutumuyla bir arada ele almak gerekir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde salt spekülâtif aklın teolojisini amaçlayan tüm *transendental* çabaları sonuçsuz kalmaya mâhkum eder (Kant, *Critique of Pure Reason* B 667). Çünkü her şeyin temeli olan bir varlığın, varlık niteliklerini tanımlamaya ve bilmeye insan aklı yeterli değildir. Kant için Tanrı idesi, insan aklının zorunlu bir idesidir; ama insan, fenomenal alanı aşan bu ide hakkında sentetik *a priori* yargılar edinemez. Bununla birlikte bütün bu tanıtlamalar, kaynağını akılda bulmasından dolayı öznelirler ve teorik akıl içinde kalındığı sürece bunlara herhangi bir nesnellik kazandırmanın olanağı yoktur. Salt spekülâtif akıl Tanrıya ilişkin olarak sadece *deistik* bir içerim sağlar. Akıl Tanrı kavramının nesnel geçerliliğini hiçbir zaman veremez, aksine sadece tüm empirik gerçekliğin en yüksek ve zorunlu birliğinin dayanağı olan bir şey olan Tanrı idesini sağlar (Kant, *Critique of Pure Reason* B 704). Eğer tanrısal bir varlık varsayılacak olursa, ne en yüksek eksiksizliğinin iç olanağı üzerine, ne de varoluşunun zorunluluğu üzerine en ufak bir *a priori* kavrama ulaşılmış olunamaz. Bu bakımdan Tanrı kavramı ancak ve yalnızca bizim onu bir bilgi varsayımı olarak kullanmamamız halinde meşrulaşır. Dolayısıyla bu kavramı sadece bir varsayım olarak görmeyip, onu aşkın içeriklerle donatan bütün spekülâtif girişimler verimsiz ve içyapılarına göre birer hiçtirler.

Teorik akıl için düzenleyici bir ilke işlevi gören Tanrı, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *saf aklın inancı* (Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* 137) olarak moral bir teolojiye olanak sağlar. *Pratik Aklın Eleştirisi* en yüksek iyinin varoluşunu buyuran pratik yasa aracılığıyla, saf teorik aklın Tanrı idesinin olanaklılığını ve teorik aklın ona sağlayamadığı nesnel gerçekliğin koyut olarak konulmasını (Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* 145-146) gerçekleştirir. Pratik aklın etik temellere dayanan Tanrı koyutunun, Tanrının varoluşuna ya da niteliklerine ilişkin herhangi bir bilgi içermesi gerekmez: Tanrısal varlık kavramı, spekülâtif akıl tarafından doğruluğuna inandırıldığımız için değil; ahlâki akıl ilkeleri ile eksiksiz olarak bağdaştığı için kabul edilir (Kant, *Critique of Pure Reason* B 847). Pratik aklın koyutu olan Tanrı, yalnızca pratik bağlam içinde düşünölmeli ve bu bağlamın dışında duyularüstü varlığa ilişkin bir teoride kullanılmamalıdır. Bu nedenle Kant için Tanrı kavramı, metafiziğin *transendental* kısmında hiçbir işe yaramaz. O, ahlâka ait bir kavramdır

ve bu alanda en yüksek yetkinliğe sahip bir dünya yaratıcısı olarak varsayılır (Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* 151-152).

*Pratik Aklın Eleştirisi*'nden çıkan sonuç, öteden beri her insanın aklında bulunan ve bu haliyle her insanın varlığına kök salmış olan ahlâklılık ilkesinin (Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* 114) özerkliğidir. Bu özerklik aynı zamanda kötülük problemine ilişkin tartışmanın da başlangıcıdır. Çünkü Kant mutluluk ile erdem arasında sistematik bir bağ görüp, bu bağın gerçekleştiği bir dünyanın teminatı olarak Tanrı idesini koyutlarken; insana her eyleminde dünyayı bu ideale yaklaştırmaya çabalama görevini verir. İnsanın bu ideali gerçekleştiremediği duygusuna kapılması ve dünyanın idealimize hizmet etmediği düşüncesi insanı sürekli bir umutsuzluğa sürükler. Bu umutsuzluk karşısında insan akli, mutluluk ile erdem arasındaki bağlantının bilgisine erişmeye çalışmamalıdır; sadece bu bağlantının teminatı olan Tanrıya inancına sıkıca sarılmalıdır. Mutluluk ile erdem arasındaki bağın bilgisinin olanağı bir epistemoloji problemiyken, kötülük problemi hem bir epistemoloji hem de bir ahlâk problemidir.

Kant kötülüğün kökenini tartıştığı *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* yazısında kötülüğün kaynağının ne seçme yetisini belirleyen bir eğilimde, ne de doğal bir dürtüde bulunabileceğini; bu kaynağın yalnızca özgürlüğün kullanımına dair bir seçimde (maksim içindeki istemenin oluşturduğu kuralda) olduğunu düşünür (Kant, *Religion within the Boundaries...* 70-71). Dolayısıyla Kant için kötü, maksimleri aracılığıyla belirlenmiş bir istemenin niteliği olabilir. Kötü bir isteme ise maksimlerin ahlâk yasasından sapma olasılıklarının öznel zeminine dayanır (Kant, *Religion within the Boundaries...* 77). Bütün bunlardan hareketle Kant için kötülüğün, sadece ahlâki olduğu; doğa yasalarından kaynaklanan eylemin ise ahlâki olarak kayıtsız eylem (*adiaphoron morale*) olduğu açıktır (Kant, *Religion within the Boundaries...* 72). Bu durumda insanın sınırlılığını ifade eden metafizik kötülük ile doğa yasalarının ifadesi olan fiziksel kötülüğün, özgürlük yasası olan ahlâk yasasıyla herhangi bir ilişkileri olmadığı için bunların ahlâki açıdan herhangi bir anlamları da yoktur.

Kant insan hayatında ahlâkın gerekliliğine inanır. Bu nedenle Kant'ın sisteminde ahlâk dinden türetilmez: “Ahlâk kendi içindir ve bir dine hiç de ihtiyaç duymaz; zira saf pratik akıl kendine yeter” (Kant, *Religion within the Boundaries...* 57). Kant için din, özel ve kendi yasasına ait bir alan değildir; aksine o, sınırları önceden titizlikle belirlenmiş olan, teorik ve pratik yetilerin karşılıklığında ortaya çıkan yeni bir ilişki biçimidir. İçeriği bakımından ise, ancak saf pratik aklın sınırları

içinde olduğundan, saf etiğin bir koludur. Kant'ın sistemi açısından dinin işlevi ahlâk yasasının insanlar üzerindeki etkisini güçlendirmekten ibarettir.

Hem din hem de ahlâkın ortak kavramı olan Tanrı söz konusu olduğunda, ahlâk bu kavramı dinden türetmemiştir ve bu kavram üzerine de temellenmemiştir: “*Buradaki en önemli şey, bu idenin ahlâktan kaynaklanıp, onun temeli olmamasıdır*” (Kant, *Religion within the Boundaries...* 58). Tam da bu nokta moral teoloji ile teolojik ahlâk arasındaki ayrıma işaret eder. Kant'a göre moral teoloji kendini ahlâksal yasalar üzerine dayandıran en yüksek varlığı ele alırken; teolojik ahlâk en yüksek evren yöneticisinin varoluşunu bir öncül olarak koyarak, bundan ahlâksal yasaları türetir (Kant, *Critique of Pure Reason* B 662).

Kant'ın hem spekülâtif teolojiye hem de teolojik ahlâka karşı moral teolojinin savunuculuğunu yapması, neden bütün felsefi teodise denemelerine kuşkuyla yaklaştığını ve bu kuşkunun beraberinde nasıl bir teodise geliştirme çabasında olduğuna dair önemli ipuçları sunmaktadır. Daha şimdiden görünen şey şudur ki, saf akıl inancına dayalı bir teolojinin teodisesi, herhangi bir teorik denemeden azade olacaktır. Nitekim *Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine* makalesinin başlığı, bize ne ile karşılaşacağımızı peşinen söylemektedir.

Kant, *Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine* makalesinin daha ilk satırlarında, “*akıl evrende amaçlılığa aykırı (counter-purposive) olan bir şeyin temellerini oluşturacağı suçlamasına karşı, yaratıcının yüce bilgeliğini savunma olarak anlaşılması gereken...*” (Kant, *On the Miscarriage...* 24) bütün teodiseleri, bu gibi konularda kendi sınırlarını görmezden gelen aklın küstahlığı olarak görür. Kant'a göre Tanrının sözümona avukatı, davayı kazanmak için şu üç şeyden birini kanıtlamalıdır: Ya dünyada amaçlılığa aykırı sayılan şeylerin aslında öyle olmadığını; ya amaçlılığa aykırı olan şeylerin mutlak bir gerçeklik taşımadığını ve amaca aykırılığın şeylerin doğasından kaynaklandığını; ya da amaca uygun olmayan şeylerin mutlak bir gerçeklik taşımakla birlikte, bu uygunsuzluğun Tanrıdan değil, insan ya da üstün ruhlar gibi iyi ve kötü olabilecek varlıklardan geldiğini göstermelidir (Kant, *Bütün Felsefi Teodise...* 203).

Teodise yazarı, bunları kanıtlarken davanın akıl mahkemesi önünde görülmesi gerektiğini benimsediği için, insan aklının yetersizliği üzerine bir argüman geliştirmemelidir. Teodise yazarı, şikâyetleri dinlemeli ve onlara ilişkin savlarında Tanrıya ilişkin rasyonel bir açıklama yapmalıdır. Çünkü Tanrının adaletini sorgulamaya açan eleştirmenlerin iddiaları rasyoneldir ve onlar Tanrının bilgeliğine ilişkin bir argümanla çürütülmeye imkân tanımamaktadır. Bununla birlikte teodise

yazarının iddialarını ortaya koyarken kaçınması gereken bir diğer husus, deneyimden yola çıkarak Tanrının bilgeliğini kanıtlamaktır. Çünkü Tanrının bilgeliğine ilişkin herhangi bir kuşatıcı deneyime sahip olmak imkânsızdır (Kant, *Bütün Felsefi Teodise... 202-203*).

Teodise yazarının kaçınması gereken bu hususlara değindikten sonra Kant, teodise tartışmalarını üç başlıkta özetler: İlki ahlâk açısından amaca aykırı olan ahlâki kötülük olarak günah; ikincisi fiziksel olarak amaca aykırı olan fiziksel kötülük olarak ceza; üçüncüsü suç ile cezanın orantısızlığının dünyadaki amaçlılığa karşı olmasıdır. Teodise açısından bu üç tür sorundan ahlâki kötülük, *kanun yapıcı* olan Tanrının *kutsallığı* ile; fiziksel kötülük *yönetici* (veya destekleyici) olan Tanrının *iyiliğiyle*; suç ve ceza arasındaki orantısızlık ise *yargıç* olan Tanrının *adaleti* ile çelişir görünmektedir (Kant, *Bütün Felsefi Teodise... 204*). Kant'a göre Tanrının bu sıfatları (kanun yapıcı, iyi ve adil) birbirine indirgenemez sıfatlardır. Çünkü bunların üçü birlikte ahlâki Tanrı kavramını oluştururlar ve ahlâka dayanan dine zarar verilmedikçe, bunların değiştirilmesi ya da birbiri yerine ikame edilmesi olanaklı değildir (Kant, *Bütün Felsefi Teodise... 204*). Bu nedenle herhangi bir Tanrı savunusu gerçekleştirilecekse, Tanrının sıfatlarına ilişkin bu üç sorunun dile getirdiği şüphelerden her birinin kendinde ele alınması gerekmektedir.

Kant her bir şikâyete ilişkin yapılan savunmaları değerlendirirken, bu savunmaların varsayımlarını, çelişkilerini ve sonuçlarını çeşitli biçimlerde eleştirir. Fakat burada şikâyetlerin ve savunmaların tek tek ele alınması teolojik bir tartışmayı içereceğinden, Kant'ın vardığı sonuçları kısaca gözden geçirmek onun amacına ulaşmak için yeterli olacaktır. Kant yapılan savunmaların sağduyuya ve ahlâka aykırı olduğunu; kötülükler arasında yapılan ayrımların geçersiz olduğunu; sorumluluğu insana veren haklılandırmaların sorunu çözemediğini; iyimserlik karşısında somut acıların var olduğunu ve en önemlisi teodise yazarlarının savunmalarını gerçekleştirirken kaçınmaları gereken yüce bilgiye atıfla düğümü çözdüklerini ifade eder (Kant, *Bütün Felsefi Teodise... 204-209*).

Kant'a göre "*felsefe mahkemesi önündeki bu duruşmanın sonucu, şu ana kadar önerilen hiçbir teodisenin verdiği sözü tutmadığı şeklindedir*" (Kant, *Bütün Felsefi Teodise... 209*). Çünkü teodise yazarları rasyonel gerekçeleri kalmadığı anda rasyonelliği elden bırakıp, her türlü insan aklının ve deneyiminin ötesinde bulunan bilgelik kavramını kullanmışlardır. Bu nedenle teodise yazarlarından hiçbiri, dünyanın idaresinde işlerlikte olan ahlâki bilgeliği, yaşam deneyiminden kaynaklanan şüphelere karşı haklı çıkarmayı başaramamışlardır. Bu yazarlar aklın

sınırlarını gözden kaçırdığından ve aklın herhangi bir eleştirisini gerçekleştirmediklerinden Tanrısal bilgeliği kavrama girişimleri de başarısız kalmaya mahkûm olmuştur.

Tanrısal bilgeliğin kavranması hususunda sahip olduğumuz şey, dünyanın düzeninde ortaya çıkan, *sanatsal (artistic) bilgelik* kavramıdır. Bu kavramın yanı sıra pratik aklımız bize ahlâki ideali ve mükemmel bir Yaratıcı tarafından yaratılmış bir dünyada farkına varılan *ahlâki bilgelik* kavramını da verir. Tamamen *a priori* olan bu kavram ne dünyada olup bitenlerin deneyimine ne de bizim için tam anlamıyla ulaşılamaz olan aşkın bir zorunlu varlık kavramına dayandırılabilir (Kant, *Bütün Felsefi Teodise...* 203). Ahlaki bilgelik ancak her şeyin mutlak amacı olan en yüksek iyi ile istemenin uyuşmasını içeren ahlak tanıtı ile olanaklı olur.

Objektif gerçekliği olan sanatsal bilgelik ile fiziksel bir teoloji geliştirebilecek olmamıza karşın, bu teoloji başka kaynaklardan öğrenilenler ışığında çeşitli yorumlamaları içerir. Bu türden teolojinin yorumları kuramsaldır ve geleneksel anlamda kuramsal teodise olarak adlandırılabilir bir teodise oluştururlar. Fakat Tanrı'nın eseri olan dünya çoğu zaman kapalı bir kitaptır. Bu nedenle kuramsal teodiselerden farklı, ahlâki bilgeliğe dayanan ve bizzat yasa koyucu Tanrıdan gelen *otantik* bir teodisenin olanağı üzerinde durulmalıdır. Makkreel'in belirttiği üzere herhangi bir yazarın kendini yorumlaması değil, kurallar koyan yasa koyucu Tanrının öz-yorumu olarak anlaşılan otantiklik (Makkreel 311), Kantçı referansını yüce varlıktan alır. Bu teodise tanrısal bir yüce yargıya, bütün tecrübelerden önce ahlaki ve bilge bir varlık olarak Tanrı kavramını zorunlu bir şekilde veren aklın yargısına dayanmaktadır (Kant, *Bütün Felsefi Teodise...* 210). Otantik teodise ile Tanrı, aklımız sayesinde, evrende ortaya koyduğu iradenin yorumlayıcısı olur: "*Bu muhakeme eden (kuramsal) akıl değil, bizzat kendisi yasama otoritesine sahip en yakın açıklayıcı ve evren kitabının yorumlama sorumlusu olan, Tanrının sesi olması düşünülebilen yetkili pratik bir akıl tarafından açıklanan bir yorumdur*" (Kant, *Bütün Felsefi Teodise...* 210).

Kant'a göre bu teodisenin en güzel örneği *Kitab-ı Mukaddes*'in Eyüp meselinde bulunur ve bu mesel, tüm felsefi teodise denemelerinin başarısızlığını alegorik bir biçimde onaylar. Bu mesele göre Eyüp, bir insanın arzulayabileceği en iyi şartlarda yaşamış ve ahlâki olarak iyi bir vicdana sahip biri olarak sunulur. Meselde vicdanı hariç sahip olduğu bütün nimetler elinden alınan Eyüp, kötü akıbetinden şikâyet edince, arkadaşları tarafından çeşitli teodiseler ile teselli edilmeye çalışılır (*Kitab-ı Mukaddes, Eyüp*). Bu teodiselerin her birinde başına gelenin –kendisi bunun

farkında olmasa da- kendi kabahati olduğuna *a priori* olarak hükmedilir. Fakat Eyüp iyi vicdanına güvendiğinden hiçbir teodiseyi kabul etmeyerek “şartsız ilâhi hüküm” öğretisini kabul eder (Kant, *Bütün Felsefi Teodise...* 211). Çünkü Eyüp’e göre arkadaşları tarafından ortaya konulan bütün teodiseler Tanrının şahsında düşünceler üretip, Tanrıyı adil olmayan tezlerle savunmaktadırlar. *Kitab-ı Mukaddes*’e göre bu hikâyede Eyüp iyi inancından emin olduğu için kutsal şeylere saygısızlık ederek konuştuğunu değil fakat sadece anlamadığı ve kavrayışının ötesinde olan şeyler hakkında akılsızca konuştuğunu itiraf eder (*Kitab-ı Mukaddes, Eyüp* 42: 2-6). Bunun üzerine Tanrı arkadaşlarını kınarken, Eyüp’ü onurlandırır. Eyüp’ün tavrında, inanılmayan kanaatlerden sakınılması; anlayışın değeri yerine sadece kalbin doğruluğu ve insani şüphelerin samimi ve açık itirafı Tanrı nezdinde tercih nedenidir. Eyüp, şüphelerine verilen böyle alışılmamış cevaplardan kaynaklanan, yani bilgisiz olduğu kanaatinden doğan inancını ahlâkına dayandırmış olur. Bu durumda inanç, ne kadar zayıf olursa olsun, daha doğru ve saftır. Bu tür inanç, kişisel çıkar kazanan ve teveccüh arayan bir dinde değil, fakat iyi davranış dininde bulunur (Kant, *Bütün Felsefi Teodise...* 212).

Kant’a göre bu meselde Eyüp’ün arkadaşları kuramsal akla dayanan teodiselerin, Eyüp ise otantik teodisenin temsilcisidir. Bu alegorik yorum, teodisenin bir bilimin görevi olmadığını, bunun bir inanç konusu olduğunu açıklıkla ortaya koyar. İnanca dayalı olan otantik teodise bize bu konularda önemli olanın düşünme değil aklımızın güçsüzlüğünü kabulde dürüstlük ve düşüncelerimizin ifadesinde samimiyet olduğunu öğretir (Kant, *Bütün Felsefi Teodise...* 212).

O halde Kant için kötülük problemi üzerine düşünme malzemelerinin hepsi insan aklının sınırlarının ötesinde kalır ve kötülük problemini çözmek yalnızca olanaksız değil, aynı zamanda ahlâka da aykırıdır. Çünkü ahlâki ve fiziksel kötülük arasındaki bağlantıları bilmek, ahlâkilik olasılığını yok etme eğilimi taşır. Nitekim:

(...) diyelim ki, Tanrının varlığının bilimsel bilgisine ulaştık (...) tüm ahlâkiliğimiz çökerdi. İnsan her eyleminde Tanrıyı kendisine karşı ya ödüllendirici ya da oç alıcı olarak görürdü. Bu imge kendisini onun ruhuna dayatırdı ve onun ödül umudu ve ceza korkusu ahlâki güdülerinin yerini alırdı (Kant’tan akt. Neiman 86).

Bütün bunlardan yola çıkıldığında Kant için bu dünyanın, olanaklı dünyaların en iyisi olması mümkün değildir. Leibniz için dünyanın olması gerektiği gibi olduğundan emin olunduğunda, kötülüğe karşı daha dirençli olunur. Zira Leibniz’in

buna ilişkin güven duyması insan bilgisinin ilerleyeceğine dair bir umutla perçinlenir. Tanrı ile insan arasında, sadece algıları bakımından bir fark olduğu iddia edildiğinde, mevcut insan bilgisi sınırlılığı hayıflanılacak bir sorun olur. Bu bakımdan Leibniz yalnızca, Tanrının iyiliği hakkında değil, bizim onu anlama yeteneğimiz hakkında da iyimser görünür (Neiman 55). Fakat Kant'ın epistemolojisinin ve özgürlük tutkusunun doğal sonucu olarak insan bilgisinin sınırlılığı, kabul edilmesi gereken kesin bir olgudur. Bundan dolayı Leibniz'in aksine Kant, olanaklı en iyi dünyanın insan özgürlüğünü kısıtlayacağını düşünür. Çünkü bu dünyaya ilişkin sonsuz bir güven duyduğumuzda, bilgi ve güç bakımından sınırlamalardan muaf olurduk ve bu haliyle günah işlemekten sakınırdık. Eğer her doğru eylemin ödülle, her yanlışın da ceza ile karşılaşacağını bilseydik salt iyi niyetle eylemde bulunamazdık. Davranışımız iyi olurdu ama bu davranış özgür bir davranış sayılmaz ve hiç de ahlâki olmazdı. Son tahlilde Kant için eğer insanın ahlâki olma motivasyonu ortadan kalkarsa ahlâklılık da ortadan kalkardı.

### **Sonuç**

Modern felsefelerde, Tanrıyı kötülüğün sorumluluğundan kurtarmaya yönelik bir plan olarak başlayan teodiseler kötülüğü sınıflandırıp, dünyadaki kötülüğün miktarını azaltmakla ilgilendiler. Leibniz yaptığı fiziksel, metafizik ve ahlâki kötülük ayırımında metafizik kötülüğü zorunlu görerek, problemi ortadan kaldırdığını düşündü. Fakat fiziksel ve ahlâki kötülüklerin nedensellik bağıyla bağlı olduğu varsayımı sorgulanamaz olarak kaldı. Miras aldığı teolojik gelenek dolayısıyla Leibniz'e aşikâr görünen, fakat hiç de öyle olmayan bu varsayımın modern yanı Tanrının olanaklı dünyaların en iyisi adına bunu seçtiğiydi. Bu haliyle Leibniz'in Tanrısı evreni önceden kurulmuş bir uyumla mümkün olduğu ölçüde iyi planlayan ve bu büyük plan uğruna somut acılara göz yuman basit bir izleyicidir. Çünkü Leibniz Tanrıyı aklamak pahasına, onu sonsuz olasılıklar yoluyla sınırlandırmayı seçtiğinde, Tanrının eylem alanını da kısıtlamıştır. Bununla birlikte olanaklı dünyaların en iyisinde kötülük tali bir problem olarak görülse bile, Leibniz'in bu iyimserliği daha iyi bir dünya umudunu yok etmektedir. Leibniz'in iyimserliğinin ironisi elimizdeki dünya ile yetinmek zorunda oluşumuzdur ve iyimserliği ile nam salmış bir filozofun, her türlü değişimi askıya almamız gerektiğini ima etmesi basbayağı bir kötümserliktir.



Leibniz'in aksine akla sonsuz güven duymayan Hume için teodise, akıl-inanç tartışmasının tali bir koludur. Onun kötülük sorununa olan ilgisi rasyonel açıklamaların bu soruna ilişkin öne sürdüğü argümanları eleştirmekten ibarettir. Aklın olmasını istediği ile gerçeklikte olup biten karşılaştırıldığında hayal kırıklığı kaçınılmazdır. Bu bakımdan var olan kötülük olgusuna dair öne sürülebilecek her türlü savunma, Tanrının sıfatlarını *kurtarmak* için yeterli olabilir, ama kötülüğün olmadığını *kabul ettirmek* için yeterli olamaz. Hume için Tanrının varlığı ve iyiliği savunulmak isteniyorsa, bunun aklın uzağında, inançla yapılması gerekir. O zaman da herhangi bir açıklamanın gereği yoktur ve kötülük artık bir problem olmaktan çıkar.

Hume'un ellerinde her türlü rasyonel teodisenin kuşku konusu olması, onun meşruiyetinin bir sorun teşkil etmesi anlamına gelir. Bu sorun karşısında Kant, her türlü teorik teodiseye ölümcül darbeyi indirmiş görünür. Kant'ın teodisenin bir bilim değil inanç konusu olması gerektiği hususunda diretmesi ve inanca dayalı otantik teodisesini ilâhi referansla doğruladığına inanması, bilindik anlamıyla teodisenin felsefe sahnesinden uzaklaştırılmasına neden olur. Artık Tanrı ve sıfatları, üzerine spekülasyon yapılacak konular olmaktan çıkarlar. Kötülüğe ilişkin her türlü kategorizasyon gereksiz; bunların arasında önceden kurulmuş her türlü nedensel bağlantı da geçersizdir. Kant ile birlikte kötülük yalnızca özgürlüğün kullanımına dair bir istemenin oluşturduğu kuralda bulunur ve maksimlerin ahlâk yasasından sapmasına indirgenir. Bu da kötülüğün yalnızca ahlâki olabileceği ve bundan başka (doğal yasalardan ya da insanın doğasından kaynaklanan şeyleri ahlâki açıdan anlamlı olmadıklarından) bir kaynaktan türeyemeyeceği anlamına gelir.

Leibniz'den Kant'a gelinceye dek problemin ve çözümün uğradığı dönüşüm, modern teodise denemelerinin olanağı üzerine çok şey söyler. Kötülüğün sorumluluğunu insana yüklemeye doğru evrilen teodise tarihinde, bu amaca ulaşılacak için ilkin kötülüğe ilişkin ayrımların yapılması ve hemen ardından bu ayrımların ters yüz edilmesi gerekir. Kötülüğe ilişkin sınıflandırmaların henüz yapılmadığı Ortaçağ'da, doğal felaketlerin kötülük olarak anlaşılması bir anlam ifade ederken, bilimsel devrimle birlikte bu olaylara dair yapılan makul açıklamalar kötülük kategorilerinin daralmasına neden olur. Yeni fizik ile birlikte fiziksel kötülükler ile ahlâki kötülükler arasında nedensel bir bağlantı kurmanın olanaksızlığı, fiziksel kötülük olarak adlandırılan şeyin üzücü bir kazaya indirgenmesine neden olurken; metafizik kötülük her insanın kabul etmesi gereken

sınırların tanınması anlamına gelir. Elde kalan tek seçenek ahlâki kötülük olduğu için, teodise planı amacına ulaşır ve sorumluluk insanın omuzlarına yüklenmiş olur. Fakat amaca giden yolda önemli tavizler verilir. Akla duyulan güven ve dünyaya ilişkin kavrayış iyimserliği ile başlayan modern teodise denemeleri, insanın aklının sınırlılığını ve dünyanın görüldüğü gibi olmadığını teslim etmekle sonuçlanır. Bu bakımdan eğer bir teodise olanağından bahsetmek mümkün olacaksa, bunun hiçbir şekilde akla dayanmaması ve tamamen inancı merkeze alması gerekir.

### KAYNAKÇA

Aurelius, Marcus. *Düşünceler*. Çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: Yapı Kredi, 2004.

Becker, Ernest. *The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man*, New York: Free Press, 1976.

Güzel, Cemal. "Antikçağ ile Ortaçağda Varlık Felsefesi." *Kaygı* 11 (2008): 223-235.

Hick, John. *Arguments for the Existence of Gods*, New York: Herder and Herder, 1971.

---. *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, 1990.

---. *Evil and the God of Love*, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2010.

Hume, David. "Dinin Doğal Tarihi." *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004. 15-108.

---. "Doğal Din Üstüne Söyleşiler." *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004. 149-266.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. N. K. Smith. London: Macmillan and Co. Limited, 1929.

---. "On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy." Trans. G. Giovanni. *Religion and Rational Theology*. Ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 19-37.

---. "Religion Within the Boundaries of Mere Reason." Trans. G. Giovanni. *Religion and Rational Theology*. Ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 39-216.

---. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İoanna Kuçuradi ve diğerleri. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

---. "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine." Çev. Muhsin Akbaş. *Doğu-Batı* 14 (2011): 202-215.

- Kenny, Anthony. "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman." Çev. Fatih Topaloğlu. *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 13. 2 (2013): 229-241.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1993.
- Lactantius. "A Treatise on the Anger of God." Trans. Cleveland Coxe. *The Ante-Nicene Fathers Christian Library vol. VII*. Ed. James Donaldson and Alexander Roberts. New York: The Christian Literature Company, 1890. 259-280.
- Larivière, D. Anthony ve Thomas M. Lennon. "Bayle on the Moral Problem of Evil", *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Ed. E. J. Kremer and M. J. Latzer. Toronto: University of Toronto Press, 2001. 101-118.
- Latzer, Michael. "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil." *Journal of the History of Ideas* 55. 1 (Jan. 1994): 1-15.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*. Çev. Suut Kemal Yetkin. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1962.
- . *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*. Çev. Hüseyin Batu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986.
- . *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009.
- Makkreel, Rudolf A. "Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant İle Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak." Çev. Kurtul Gülenç. Ed. Özgür Aktok ve Metin Bal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Mossner, Ernest C. "Hume ve Söyleşiler'in Kalıtı." *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004. 111-145.
- Neiman, Susan. *Modern Düşünce Kötülük*. Çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Plutarch. "Against the Stoics on Common Conceptions." *Moralia Volume XIII: Part 2*. Trans. Harold Cherniss. Cambridge, Harvard University Press, 1976. 660-873.
- Seneca, Lucius A. *Tanrısal Öngörü*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Yaran, Cafer S. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.