

FELSEFE DÜNYASI

SAYI 29

ALTI AYDA BİR YAYIMLANIR

1999-1

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Kenan GÜRSOY
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Dr. Erdal CENGİZ
Arş. Gör. İsmail KÖZ

Akademik Danışma KURULU

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN
Prof. Dr. Mehmet AYDIN
Prof. Dr. Saffet BİLHAN
Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL
Prof. Dr. Süleyman H.BOLAY
Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ
Prof. Dr. Yasin CEYLAN
Prof. Dr. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU
Prof. Dr. Teoman DURALI
Prof. Dr. Esin KAHYA
Prof. Dr. Doğan ÖZLEM
Prof. Dr. Naci SOYKAN
Prof. Dr. Afsar TİMÜÇİN
Prof. Dr. Necmettin TOZLU
Prof. Dr. Şafak URAL
Prof. Dr. Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU

Yazışma Adresi:-

P.K.21 Yenişehir/ANKARA
Tel & Fax: 0.312 – 231 54 40

Abone Koşulları

Yıllık 2.000.000 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 2007311

Posta Çeki No:

M.Necati öner 524715 - Yenişehir/ANKARA

Dizgi – Baskı

Pasifik Ders Kitapları A.Ş.
Yeni Ziraat Mah. 13. Sok. No:20/A
Dışkapı/ANKARA
Tel: 0.312.384 32 03 (3 Hat) Pbx
Fax: 384 33 66

İÇİNDEKİLER

Necati ÖNER

Bir Bilgi Türü Olarak Din 1

Hans KÖCHLER

Heidegger'in Ontolojisinde Süje
Kavramı..... 3

Abdulkuddüs BİNGÖL

Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve
Eğitim..... 12

Samet BAĞÇE

Saccheri'nin Euclides'i Üzerine
Bir Metodolojik – Tarihsel Çalışma 21

Emel KOÇ

Yunus Emre ve Egzistansiyalist'lerde
Zamansallık ve Ölüm 35

Celal TÜRER

William James'ten
Muhammed İkbâl'e 47

Kamil CİHAN

İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına
Genel Bir Bakış..... 68

Cafer Sadık YARAN

Leibniz'de Teodise ve "Savunma" 72

Eyüp Ali KILIÇASLAN

Alman İdealizminin İki Dönemi..... 89

Sedat YAZICI

Epiktetos'un Ahlak Felsefesinde
Akılcılık ve Doğalcılık 101

Cihan CAMCI

Kamusal – Mahrem Geriliminde
Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak
İngesel Yakınlık 110

Sadettin ELİBOL

Hilmi Ziya Ülken'de İnsanın Ayırıcı
Özelliklerine Kritik Bir Bakış 114

Etienne GILSON

Latin İbn Rüşdçülüğü: (Brabant Siger)118

Anders WEDBERG

Platonun Matematikçi 123

LEIBNİZ'DE TEODİSE VE "SAVUNMA"

Yard. Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran*

Tanrının varlığı ve iyiliği ile dünyada kötülüğün bulunması arasında nasıl bir ilişki görülebileceği konusu, felsefi ve dinî düşüncenin en evrensel ve en çetin problemlerinden biridir. Bu konuda az veya çok kafa yormamış büyük bir din ve felsefe adamına rastlamak, belki de imkansızdır. Bu alanda en çok kafa yoranların ve en fazla eser ve iz bırakanların biri de, hiç kuşkusuz, Leibniz'dir (1646-1716). O, kendi ifadesiyle, "gençliğinden beri bu mesele üzerinde kafa yormuş, yine aynı konu üzerinde zamanın en ileri gelenleriyle fikir alışverişi etmiş sonra iyi ve faydalı bazı eserler okuyarak bilgisini artırmağa çalışmış" biridir.¹ Gerçekten de, Batı felsefesinde "teodise" tabirinin meşhur eden odur.² Bazı yazarlara göre, Leibniz'in *Théodicée* adlı eseri, Hıristiyan literatüründe, Tanrının insana muamele ediş biçiminin âdillliğini göstermek için yazılmış en esaslı girişim olma özelliğini hâlâ korumaktadır.³ Başka bazılarına göre ise, Voltaire, Leibniz'in iyimser teodisesine olan güvenin ve kesinliğin 1755'deki Lizbon depremi ile yıkıldığını gören ilk kişi olmuş;⁴ Voltaire'in ve David Hume'un eleştirileri, Leibniz'in teodisesini gözden düşürmüştür.

Bilindiği üzere, Leibniz'in, âdil, iyi ve kudretli olan bir Tanrının, dünyadaki kötülöklere ve günaha niçin müsaade etmiş olabileceğini gösteren ve Tanrının adaletini savunan teodisesi, optimizm (iyimserlik) olarak nitelenen bir teodisedir. Bu görüşe göre, dünya (âlem), içindeki kötülökleriyle birlikte, bir bütün olarak düşünöldüğünde sadece "iyi olan" bir dünya değildir; o, "mümkün dünyaların en iyisi"dir. Bu dünya, sonsuz dünyalar varsayıldığında ve hayal edildiğinde bile, daha iyisi düşünölemeyecek ve yaratılamayacak "en iyi" mümkün dünyadır. Leibniz'de kötölük problemi ve teodise denildiğinde, akla hemen bu optimizm gelir.

Leibniz'in klasik teodisesini bir makale boyutları içerisinde yeniden ele alırken, önemle üzerinde duracağımız iki mesele vardır. Birincisi, Leibniz'in optimizminin günümüzde ne kadar savunulabilir olduğudur? İkinci ve belki bundan daha önemlisi de, Leibniz'in kötölük problemi karşısında söylediklerinin, sadece bu optimizmden mi ibaret olduğu, yoksa onun, optimist anlayışa katılmayanların da yararlanabileceği, optimizminin gölgesinde kalmaması gereken başka değerli görüşlerinin de olup olmadığı meselesidir. Bu ikinci meseleyi daha önemli görüşümüz, Leibniz'in görüşlerinin, teodise konusunda çağdaş din felsefesindeki gelişmelerden biri olan "teodise" ve "savunma" ayrımları açısından yeniden değerlendirmesinin gereğine ve yararına olan inancımızdan kaynaklanmaktadır.

Günümüz din felsefesinde, kötölük problemi karşısında verilen teistik cevaplar, gittikçe yaygınlaşan biçimde, "teodise" ve "savunma" olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu tür bir ayrımın izleri daha önceki düşünöürlerde de bulunabilir.

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Öğretim Üyesi.

¹ G. W. Leibniz, *Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, 2. B., (İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1986), s. XXV, krş. s. XXXII.

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 3. B., (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), s. 150. Krş. Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1991), s. 177.

³ Leroy T. Howe, "Leibniz on Evil," *Sophia*, C. X, No. 3, (Ekim 1971), s. 9.

⁴ E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986), s. 67.

Örneğin bunun kapalı bir şekilde Leibnizde de olduğundan az sonra bahsedeceğiz. Ancak “teodise”yi teknik bir terim olarak felsefe literatürüne kazandırmakta Leibniz’in yeri ne ise, belki ona yakın bir şekilde, “savunma” kavramını teknik bir terim olarak günümüz din felsefesine yerleştirenin de Alvin Plantinga olduğu söylenebilir. Son yazılarında Richard Swinburne’ün de bu ayrımı benimsediği ve Plantinga’ya atıfta bulunduğu gözükmektedir. Swinburne, bazı yazarların, meydana gelen kötülöklere Tanrının müsaade edişinin gerçek nedenlerini gösterme girişiminin adı olarak “teodise” terimini kullandıklarını; ve bunu, Tanrının yokluğunu göstermeye yönelik olarak öne sürülen kötölük problemi kanıtına karşı, sadece bu kanıtın işlemediğini gösterme amacına matuf bir girişim olarak değerlendirdikleri “savunma” (defense) etkinliğinden farklı gördüklerini belirtir. Onlar bu ikisini birbirinden farklı girişimler olarak görmekte ve teodiseye karşı çıkarken veya böyle bir girişimde bulunmazken, savunma tarzında önemli tezler geliştirmektedirler. Swinburne, bu tür yazarlara örnek olarak Alvin Plantinga’yi gösterir.¹ Yukarıdaki tanımlarına uygun olarak, Swinburne, kendisinin yapmaya çalıştığı şeyin de “bir ‘teodise’den ziyade bir ‘savunma’ oluşturmak” olduğunu söyler.²

Biz bu yazıda, son zamanların din felsefesindeki bu ayrımı Leibniz’in görüşlerine uygulayacak; onun optimist teodisesini nispeten daha eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutarken, “savunma” sayılabilecek görüşlerini optimizminden ayrı ele almaya ve bunların daha geçerli olduğunu vurgulamaya çalışacağız. Leibniz’in teodisesindeki bazı pasajlar onun teodise ve savunma arasındaki farkı zaten öngördüğünü göstermektedir. Nitekim kendi ifadesiyle “bir şeyi akılla kavramakla, o şeyi itirazlara karşı müdafaa etmeği birbirine karıştırmaya” kimsenin hakkı yoktur. “Bir fikrin müdafaaasını yapan kimse (respondens) hiçbir suretle tezini akılla kavramaya mecbur olmayıp sadece muarızının itirazlarına cevap vermekle mükelleftir.”³ Bu ifadeler, onun görüşlerini teodise ve savunma farkları açısından ele almanın imkanını ve meşruluğunu göstermektedir.

Leibniz’in kötölük problemi karşısındaki görüşlerini ikiye ayırarak incelemenin uygun olacağını düşünmemizin bir nedeni de, onun kendi ifadelerinde gördüğümüz bir derecelendirmedir. Bunu açıkça belirten ve bizim bu yazıdaki tezimizin çekirdeğini oluşturan ifadelerinin birinde o şöyle der: “O halde bu itirazı çürütmek için, içinde kötölük olan bir evrenin hiç kötölük bulunmayan bir evrenden daha iyi olabileceğini göstermek yeterlidir. Fakat ben kitapta [konuyu ele alırken] daha da ileri gittim, ve bu evrenin mümkün olan başka bütün alemlerden gerçekten daha iyi olmasını gerektirir.”⁴

Bu son iki cümle bizim bu yazıda savunacağımız görüşlerin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu ifade açıkça gösteriyor ki, Leibniz’de, bir yanda, günümüzde

¹ Richard Swinburne, “Some Major Strands of Theodicy”. *The Evidential Argument from Evil*, der. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1996), s. 46, 2. Dipnot; (Swinburne burada, Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), s. 192’yi örnek gösterir.) Bu ayrım Plantinga’nın, *God, Freedom and Evil* (London: George Allen & Unwin, 1975) adlı eserinin 28-29. sayfalarında da karşılaştırmalı olarak anlatılmaktadır.

² Swinburne, *Aynı yer*.

³ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 77.

⁴ G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, (La Salle, Illinois: Open Court, 1993), s. 378, benzer ifadeler için bkz. 384.

kullanılan tabirle “savunma” olarak “yeterli” olduğunu öne sürdüğü görüşler vardır; öbür yanda da, “daha da ileri gittim” diyerek savunduğu “mümkün dünyaların en iyisi” teodisesi vardır. Bu ifadelerden de cesaret alarak, biz bunları daha net bir biçimde ayırt etmek istiyoruz. Böylece *daha da ileri gittiğini* belirttiği teodiseyi, biz gerçekten makul ölçülerde savunulabilecek sınırın ötesine varacak derecede *aşırı ileri gitme* olarak değerlendireceğiz. Fakat daha sonra da, “savunma” mahiyetinde olan ve kendisinin de *yeterli* gördüğü kısmın önemini ve büyük ölçüde geçerli ve yeterli olduğunu göstermeye çalışacağız.

Bu tür bir ayırım yapılmasını, onun kendi ifadelerinin de verdiği destekle doğru bulduğumuz gibi, din felsefesi açısından oldukça yararlı da buluyoruz. Çünkü böyle bir ayırım olmadığı için, bu zamana kadar Leibniz ve teodise denilince, hemen ve neredeyse sadece “mümkün alemlerin en iyisi” teodisesi akla geliyor. Bunu daha baştan makul bulmayan kişiler, bu kez Leibniz’in teodisesinin tamamını gözden çıkarmış; bu durumda da oradaki değerli görüşlerden mahrum kalmış olabiliyor. O halde, Leibniz, sadece “mümkün alemlerin en iyisi” teodisesi ile hatırlanmaktan kurtarılmalıdır. Bu optimist teodise görüşü aşırı da olsa, onda savunma bağlamında önemli fikirlerin olduğu gösterilmelidir.

O halde, bu cümleden olarak, bu yazıda, önce kısaca Leibniz’de kötülük problemi ortaya konulacak, sonra “daha ileri giderek” öne sürdüğünü belirttiği ve asıl kendisiyle meşhur olduğu “mümkün alemlerin en iyisi” teodisesi ele alınıp eleştirel bir değerlendirme ve yeniden yorumlama işlemine tâbi tutulacak, ve daha sonra da fazla ileri gitmeden “yeterli” bulduğu belli başlı savunma tezleri tespiti ve değerlendirmeye çalışılacaktır.

Leibniz’de Kötülük Problemi

Leibniz, önce, Tanrının iyiliği ile günaha izin vermesinin uzlaştıramazlığı yönündeki itirazı ortaya koyar. İtiraza göre, Tanrının günaha müsaade etmesiyle iyiliği telif edilemez. Çünkü Tanrı, insanın (buradaki itirazda Havva’nın) günah işleyeceğini önceden bilmesine, (ve bunu önleyecek gücü olmasına rağmen), bu günahın ve suçun işlenmesine göz yummuş, bir anlamda ihmalde bulunmuş, ve bir dereceye kadar suç ortağı olmuştur. Bu durum, Tanrının iyiliğine olan inançla uzlaştıramaz. Çünkü bir insan, Tanrının günaha müsaade etmesine benzer bir iş yapmış olsaydı, bu tür nedenlerden dolayı, görünüş böyle bir insanın aleyhine olur; kişi en azından kendisinden beklenen iyi bir davranışta bulunmamış sayılırdı.¹

Leibniz felsefesinde, kötülük problemi bağlamında öne sürülen ve teodise kapsamında cevaplanmaya çalışılan, birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte farklı çıkış noktaları olan muhtelif sorular vardır. Bunlardan biri, “kötülüğün kaynağı”nın ne olduğu, bir diğeri, “Tanrının günaha müsaade etmesi”nin nedenleri, ve bir başkası da, “bu müsaadeden doğan sonuçlar” meselesidir.² Yukarıda özetlediğimiz itiraz, Tanrının iyilik sıfatına ve O’nun günaha müsaade etmesinin nedenlerine yapılan bir itirazdır. Kısaca, “kötülüğe izin veren Tanrı, iyi olamaz” denilmektedir. O, bu itirazı, hem daha teknik kavramlarla ve hem de ilk günah konusunun sınırlarını aşan boyutta, kendi ifadeleriyle şöyle ortaya koymaktadır:

Nasıl olup da iyilik, hikmet ve kudretin en yüksekini elinde tutan tek bir kuvvet (prensip) kötülüğü kabul edebildi? Bilhassa nasıl böyle bir kuvvet günahın

¹ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 47.

² Aynı eser, s. 55.

dünyaya girmesine göz yumduktan başka, bu kuvvetin kötülere mesut, iyileri bedbaht etmeğe [etmesine] gönlü razı olabildi?¹

Leibniz, bu sorunu, David Hume'un ortaya koyduğu gibi septik,² ya da J. L. Mackie'nin sunduğu gibi ateistik³ bir kanıt olmaktan ziyade, kendi belirttiği üzere bir doğal kelam sorusu⁴ olarak ortaya koyup, cevaplamaya çalışmaktadır. Bu yüzden Leibniz'de ele alınan şekliyle kötülük problemi, 'evrende kötülük olduğuna göre, iyilik ve kudret sahibi bir yaratıcı Tanrı var olabilir mi?' şeklinde değil, 'iyilik ve kudret sahibi bir Tanrı olduğuna göre, acaba O, kötülüğe neden müsaade etmiştir?' şeklinde ele alınır ve cevaplanmaya çalışılır.

Leibniz'de Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi

Evrende kötülüğün var olduğunu kabul etmemek, bu probleme cevap kabilinden öne sürülen görüşlerden biridir. Ancak Leibniz, böyle bir görüşe itibar etmez; problemi görmezden gelerek çözmüş görünmek yerine; son derece realist bir evren tablosunu baştan kabul eder. "Çünkü," ona göre, "dünyada maddi kötülük (yani acılar) ve manevi kötülüğün (yani suçların) varlığını . . . inkar edemeyiz."⁵ Bu ifadesinde onun, kötülüğü gerçek bir olgu olarak gördüğü anlaşılıyor. Zira, istense de istenirse de "Tanrının yarattığı bu dünyada kötülüğün bulunduğu itiraf edilmelidir."⁶ Bu konuda ona katılmamak mümkün değildir. İyilik, mutluluk, sevap gibi kavramların anlamı ve bu tür olguların gerçekliği varsa, kötülük, acı ve günah gibi karşıtlarının da olmalıdır. Üstelik, daha baştan probleme neden olan olguların gerçekliğinin kabul edilmesi, problem için sunulacak çözümün de gerçekçi olması umidini doğurmakta ve ihtimalini artırmaktadır.

Kötülük problemine karşı çözüm aranırken, bazı düşünürler, kötülük kavramı ve olgusundan, bazıları ise, Tanrı kavramı ve onun sıfatlarının tahlilinden yola çıkarlar. Leibniz, ikinci yolu seçenlerin bariz örneklerinden biridir. Onun teodisesi, Tanrının varlığını ve kemal sıfatlarını, hem ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı doğal ve felsefi teoloji, hem de Hıristiyan kutsal metinlerine dayalı vahyi teoloji sayesinde, baştan ve sarsılmaz bir şekilde kesin kabul etmekle işe başlar. Örneğin, onun ontolojik deliline göre, Tanrıda öz, varlığı içine alır. "Ve hiçbir sınırı, hiçbir yokdemeyi, dolayısıyla de hiçbir çelişmeyi içinde bulundurmıyan şeyin imkanına engel olmadığından, Tanrının varlığını *a priori* olarak tanımak için yalnız bu yeter." Bunun yanında, o, Tanrının varlığını *a posteriori* olarak da gösterdiği kanaatindedir. Çünkü onun kozmolojik kanıtına göre, "olumsal varlıklar vardır ve bunların son ve yeter sebepleri, varlığının sebebi kendinde bulunan zorunlu varlıkta bulunmaktadır."⁷ Bu zorunlu varlık, yalnız bir tanedir; ve "Tanrıda yetkinlik kesin olarak sonsuzdur."⁸ Kısacası, Tanrı vardır ve en

¹ Aynı eser, s. 60, 61. Leibnizde kötülük probleminin daha başka ifade edilmiş şekillerini de görmek için bkz. *Theodicy*, s. 377-78.

² Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Der. Norman Kemp Smith, (Indianapolis, ve New York: Bobbs-Merrill, 1947), s. 198. Türkçesi, David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, 3. B., (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), s. 209.

³ J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," *The Problem of Evil*, Der. M. M. Adams ve R. M. Adams, (New York: Oxford University Press, 1990), s. 25.

⁴ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 60.

⁵ Aynı eser, s. 60.

⁶ Leibniz, *Theodicy*, s. 378.

⁷ G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1988), s. 10.

⁸ Aynı eser, s. 9.

mükemmel sıfatlarla muttasıftır. Buraya kadar, bütün teist filozofların ve ilahiyatçıların ittifak ettiği bir husustur. Fakat onun teodisesi, Tanrının iyiliği ve fiilleri arasındaki ilişkiye dair, nispeten daha sınırlı kişiler tarafından savunulan¹ ve kendine özgü yönleri olan görüşlerine dayanır.

Leibniz'in teodisesi, aşırı derecede iddialı bir teodisedir. Buradaki iddialılığın bir yönü Tanrının iyiliği anlayışı ile ilgili, öteki ve daha eleştiriye maruz kalmış ve gerçekten açık olan yönü ise onun bu dünya ile ilgili anlayışıdır.

Ona göre, Tanrı, her zaman en iyiyi seçer.² Hatta O, hep iyiyi seçmekle kalmaz, adeta seçmek zorundadır. Zira "ilahi kemâl en mükemmeli seçmekte asla başarısız olamaz."³ Leibniz, bunun aksini düşünerek "Tanrı eserlerinin en yüksek kemâl derecesinde olmadıklarını, O'nun çok daha iyi yapabileceğini cesaretle ileri süren bazı yeni düşünürlerin" inanışlarına da şiddetle karşı çıkar. Çünkü, ona göre, "bu görüşten çıkan sonuçlar, Tanrının şanına büsbütün aykırıdır." Zira "Az kötü olan, iyinin karakterini taşıdığı gibi, az iyi de kötünün karakterini taşır." Kaldı ki, "elden geldiğinden daha az kemâlle eylemde bulunmak kemâlsiz eylemde bulunmaktır."⁴

Bilindiği gibi, Leibniz için akli bilgilerimizin dayandığı ilkelere biri, yeter sebep ilkesidir.⁵ Tanrının evreni yaratmasında da bu ilke geçerlidir. Çünkü "Tanrının fikirlerinde sonsuz mümkün evrenler bulunduğu ve onlardan ancak bir tanesi var olabildiğinden, Tanrının başka bir evren yerine bunu seçmesini gerektiren bir yeter sebebin bulunması gerekir." Bu sebep, "ancak uygunlukta yahut bu dünyaların taşıdıkları yetkinlik derecelerinde bulunabilir."⁶ Bu dünya da Tanrının sonsuz yetkinliği ile seçip yarattığı mümkün olan en iyi dünyadır. Bununla birlikte, ona göre, "her zaman en iyiyi seçmesi" Tanrının mutlak bir zorunlulukla hareket etmesini gerektirmez.⁷ Daha doğrusu böyle bir zorunluluk söz konusu ise de, bu, mantıksal, geometrik veya metafiziksel denilen türden bir zorunluluk değil, Tanrının iyilik, adalet, hikmet gibi sıfatlarının gereği olan ahlaki bir zorunluluktur. "Tanrının en iyiyi seçmesinin bir bakıma zorunlu olduğu söylenebilir . . . Fakat bu zorunluluk, imkana zıt bir zorunluluk değildir."⁸ Tanrı, ahlak açısından, yani, "kendini yetkinliğini kendisine saklayamayacağından yaratmak zorundadır."⁹

¹ Leibniz'in optimist teodisesi, kendinden önce az çok farklılıklarla da olsa, Platon'da, Mutezile kelamcılarında, İbn Sina'da ve özellikle Gazali'de de görülür. Ancak biz bu çalışmanın sınırları içinde bunlara değinmeyeceğiz. Bu konuda bilgi için bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984), s. 4-31 vd.; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 150; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), s. 162; s. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 154 vd.

² Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. xxii.

³ G. W. Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, İngilizceye çev. Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), s. 128; Krş., Leibniz, *Theodicy*, s. 386.

⁴ G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949), s. 3, 4; İngilizcesi, *Discourse on Metaphysics, Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld* *Monadology* adlı kitabın içinde, İngilizceye Çev., George R. Montgomery (Chicago, London: Open Court, 1931), s. 5.

⁵ Bkz. Leibniz, *Monadoloji*, s. 7.

⁶ Aynı eser, s. 12.

⁷ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. xxii.

⁸ Leibniz, *Theodicy*, s. 299.

⁹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 66.

Leibniz'in dünya anlayışına gelince, ona göre bu dünya (âlem), sonsuz sayıda gerçekleşmesi mümkün dünya dizileri arasında Tanrının seçtiği en iyisidir. Kendi ifadesiyle, "Tanrı, sonsuz sayıda mümkün diziler arasında en iyisini seçmiştir, ve sonuçta ortaya çıkan en iyi dünya, bilfiil var olan bu dünyadır."¹ Dikkat edilirse Leibniz, teodisesine isim olmuş ifadesine aslında bir de "sonsuz sayıda" sözcüklerini eklemektedir. Birçok teodise yazarının, dünyayı, iyiliklerin kötülüklerden üstün veya fazla olduğu bir dünya olarak görüp savunmada bulunduğu dikkate alınrsa, bununla Leibniz'inki arasındaki uzaklık, ve onunkinin oldukça aşırı veya yukarıda değindiğimiz kendi ifadesiyle "ileri gidilmiş" bir görüş olduğu anlaşılmalıdır. Ona göre, dünya, iyiliklerin ağır bastığı bir dünya değil, belirli bir amaca uygunluk açısından mümkün olan en iyi dünya da değil, sonsuz niteliklerde sınıflara sahip olan Tanrının sonsuz sayıda mümkün diziler arasından seçtiği mutlak olarak en iyi olan dünyadır.

O, bu dünyanın düşünülebilecek sonsuz sayıda mümkün ve muhtemel dünya arasında en iyisi olduğundan o kadar emindir ki, bundan daha iyisinin yaratılamayacağını savunur. Onun ifadesiyle, "Kadir-i Mutlak'ın sınırsız iyiliği ile birleşen sonsuz hikmeti, her şey hesaba katıldığında, yaratılmış olandan daha iyisi yaratılamayacak olanı meydana getirmiştir."² Ona göre, bu dünya Tanrı açısından bakıldığında, daha iyisi yaratılamayacak olan bir dünya olduğu gibi; bizim açımızdan bakıldığında da, aslında, daha iyisi arzu edilemeyecek olan en iyi dünyadır. Onun deyişiyle, "eğer her şey bize iyi bir şekilde bildirilmiş olsaydı, Tanrı tarafından yaratılmış olandan daha iyi bir dünyanın arzu bile edilemeyeceği açıkça görülürdü."³ Başka bir ifadesiyle, "evrenin düzenini biraz anlayabilseydik, onun, en bilge insanların istediklerini kat kat geçtiğini, onu olduğundan daha iyi kılmanın imkanı olmadığını görürdük."⁴

Günahların ve kötülüklerin var olması, bu dünyanın en iyi dünya olmasına zarar vermediği gibi; böyle bir yargının yanlışlığını da göstermez. Dünyayı yaratırken "Tanrı, mümkün olan dünyaların en mükemmelini" seçmiştir. Bu, kesindir. Bununla birlikte, Tanrının hikmeti, onu bu dünyaya ilişik olan günaha müsaade etmeye götürmüşse de, "iyice düşünülürse, günahın dünyamızın seçilmesi mümkün olan dünyaların en iyisi olmasına bir engel teşkil etmeyeceğini" görebiliriz.⁵

Leibniz, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu savunurken, bunun, bizim anlayış ve kavrayış gücümüzü aştığının farkındadır. Bunu da sık sık tekrarlar. Nitekim, "eğer onu anlayabilecek durumda olsaydık," der Leibniz, o zaman "(gerek mutlak manasında gerekse kendi hesabımıza) onun yaptıklarından daha iyi bir şey istememize imkan olmadığını görürdük."⁶ Burada, 'mümkün dünyaların en iyisi'ne yapılan vurgu kadar dikkat edilmesi gereken ifadelerden biri, bunun, 'onu anlayabilecek durumda olsaydık' şartına bağlanmış olmasıdır. Bunu, bir başka ifadesinde de, kavrayış gücümüzün sınırlılığına dikkat çekerek belirtir. "Gerçekten de kainat ahengini kavrayabilecek durumda olsaydık, ayıplamağa

¹ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 122.krş. s 144.

² Aynı eser, s. 123-24.

³ Aynı eser, s. 126.

⁴ Leibniz, *Monadoloji*, s. 21.

⁵ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 32.

⁶ Aynı eser, s. 12.

meyilli olduğumuz şeylerin, seçilmeğe değer olan planların en mükemmeliyle ilgili olduğunu gördük. Bir kelimeyle Tanrının eseri olan her şeyin yaratılması mümkün olan şeyleri en iyisi olduğuna sadece inanmakla kalmaz, fakat bunun gerçekten de böyle olduğunu gözlerimizle gördük.”¹ Bu durumda Leibniz de, bu anlayış ve kavrayış melekelerimizle, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu, salt gözlemlere dayalı olarak çalışan çıkarımsal akıl sınırları içinde kaldığımızda, zihnimize sığdıramayacağımızı kabul etmektedir.

Bu optimizmin anlaşılması, öyle görülüyor ki, en mükemmel Varlık olarak tanımlanan Tanrı kavramının analizine, ve özellikle de Tanrı ve sıfatları ile ilgili sağlam bir imanın varlığına bağlıdır. Tanrının mükemmelliğine akli analizler ve iman yoluyla ulaşılmış olan kişi, “her şeyin niçin başka türlü olmayacağı üzerine *a priori* sebepler”i de dikkate alarak, Tanrının fillerinin olabileceklerin en iyisi, dolayısıyla onun yarattığı evrenin de mümkün evrenlerin en iyisi olduğunu, dünyada olup biten şeyleri gözlemlemekten ziyade, Tanrı ve sıfatları üzerinde düşünerek anlar. Bu durumda, denebilir ki, Leibniz’in teodisesi, *a posteriori* değil *a priori* akıl yürütmelere, ve empirik olmaktan çok teorik (rasyonel çözümlenmeler ve delillerle birlikte teolojik anlayış ve imanı çıkış noktası alan) bir zemine dayalıdır.

Bu teodisenin ana fikri, ya da hem çıkış hem varış noktası şu tek cümlede bulunmaktadır: “evreni Tanrı yarattığına göre, daha iyisini yapmak mümkün değildi.”² Eğer Tanrı’ya inanç mevcutsa, o zaman, “acaba ne gibi özel amiller onu kötülüğe göz yummağa sevk etmiş olabilir” diye düşünmeğe bile hacet yoktur. Çünkü “Tanrı’dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmıyan hiçbir şey çıkamaz.” Şu halde, Tanrı’yu bu müsaadeye sevkeden amilleri birer birer sayarak ispat edemesek de, bu müsaadenin kaçınılmaz bir zorunluluk eseri olduğuna hükmedebilir ve diyebiliriz ki, “Madem ki Tanrı günaha müsaade etmiştir, o halde günaha müsaade ettiğine iyi etmiştir.”³ Tanrının varlığına, iyiliğine ve kudretine karşı “duyduğumuz bu emniyet ve itimat sayesinde ‘Tanrı her yaptığını olması gerektiği şekilde yapmıştır’ diyebiliyoruz ve demeliyiz de.”⁴ Leibniz’in bu optimizmi, yaşadığı dönemde oldukça popüler bir anlayıştı; ama günümüzde bunun böyle olmadığı söylenmekte⁵ ve görülmektedir. Bu sonuca ulaşılmasında, ona yöneltilen eleştirilerin rolü büyüktür.

Leibniz’in Teodisesine Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Voltaire, pek çok kişinin kilisede olduğu bir saatte, aşağı yukarı 30.000 kişinin öldüğü, 1755’deki Lizbon depreminden üç yıl sonra yazdığı *Candide* adlı romanında, baştan sona, alaycı bir üslupla, Leibniz’in iyimserliğini sorgular ve eleştirir. Leibniz’in iyimserliğindeki ‘aşırılığı’, romanda onun felsefesini temsil eden kahramana, “her şeyin iyi olduğunu söyleyenler aptalca bir şey söylemişler; her şeyin en iyi olduğunu söylemeleri gerekirdi!”⁶ dedirterek, gerçekten tüm iddialılığı ile ortaya koyan Voltaire, romanın baş kahramanı *Candide*’in, yaşadığı, şahit olduğu veya duyduğu, doğal ve ahlaki türden sayısız çeşitte kötülük karşısında

¹ Aynı eser, s. 61.

² Leibniz, *Monadoloji*, s. 13.

³ Leibniz, *Theodicy*, s. 386.

⁴ Leibniz, *İmanla Akıl Uygunluğu*, s. 49, 50.

⁵ Leibniz, *Aynı eser*, s. 53.

⁶ Bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 5, 6.

⁷ Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990), s.4.

kendi kendine, “Mümkün olan dünyaların en iyisi burası ise ötekiler nedir?”¹ diye sordurtur. Romadaki şahsiyetlerin yaşadıkları en son kötülüklerden (?) biri de, Marmara kıyılarındaki bir çiftlik evinde yaşarken çektikleri “can sıkıntısı” olur. Bu kez de yaşlı kadın sorar: “Acaba hangisi daha fena, insanın zenci korsanlar tarafından yüz defa tecavüze uğraması mı, kaba etlerinden birinin kesilmesi mi, Bulgar’lardan sopa yemesi mi, bir auto-da-fe’de kırbaçlanıp yakılması mı, parçalanması mı, kadirgada kürek mahkumu olması mı, kısacası başımızdan geçen bütün o felaketlere uğraması mı, yoksa burada hiçbir şey yapmadan oturması mı?”²

Öyle görünüyor ki, Voltaire, Leibniz’in iyimserliğinin, yaşadığımız dünyada olup bitenler dikkate alındığında, ne kadar iddialı, aşırı, ve savunulması zor bir görüş olduğunu göstermekte başarılıdır. Leibniz için, iyimserliği, iyi bir Tanrının varlığına imana değil onun rasyonelliği iddiasına karşı çıkan Bayle ile girilen bir polemik içinde savunmak, septik bir deist karşısında savunmaktan daha farklı ve daha kolay olmuş olsa gerektir. Her halükarda Tanrıya ve iyiliğine inanmış bir kimseye, rasyonalizm ve fideizm konusunda anlaşamaları da, aradaki ortak payda olan Tanrı inancından yola çıkarak, evrenin en iyiliğini savunmak ve belki bunda ikna edici olmak mümkündür. Ancak, Tanrı inancının başlangıçta varsayılmadığı durumlarda, iyimserliği temellendirmek, bu dünyadaki olguların dikkate alınmasına bağlıdır. Bu ise, mutlak bir iyimserliği ve onun savunucusunu, sağduyu düzeyinde zorlu bir duruma düşürmektedir. Nitekim, Voltaire, yaşanan tecrübeler dikkate alındığında, optimizmdeki aşırılığı veya “ileri gitmişliğini” göstermekte başarılı gözükmektedir.

Ancak Leibniz ve Voltaire arasında ortak bir yön olduğu da gözden kaçmamalıdır. Öyle görünüyor ki, yaşanan nesnel gerçeklerden uzak, sağduyu düzeyinde ikna ediciliği mümkün gözükmeyen, tek yönlü bir bakışı yansıtan, savunulması zor ve aşırı abartılı bir dünya tasviri çizmekte, ikisi de ortaktır. Hatta bu konuda Voltaire bir roman yazıyor olmanın verdiği imkanla biraz hayal gücünü konuşturarak biraz da tüm yaşananları kötü tecrübelerden seçerek, inanılamayacak derecede kötümser bir dünya resmetmiştir.

Bize öyle geliyor ki, dünyaya sağduyu ile bir bütün olarak bakıldığında, o, ne kökten bir iyimserliği ne de böyle bir kötümserliği haklı çıkarır. Başka bir ifadeyle, dünya, karşıtını dışta bırakacak derecede ne tamamen iyi ne de tamamen kötüdür. Bununla birlikte Voltaire’in görüşlerinin ayrıntılarını tartışmayı başka bir zamana bırakıp, Leibniz ile bağlantısına dönersek, onun eseri, kendi bağlamındaki kusurları bir yana, Leibniz’in görüşünün aşırılığını, ileri gitmişliğini, septik kişiler bir yana nispeten tarafsız bakabilen kişileri bile tatmin etmesinin çok güç olduğunu göstermektedir. Eğer yanılmıyorsak, bu alemin, Tanrının sonsuz iyiliği, bilgeliği ve kudreti ile yaratabileceği “mümkün alemler arasında en iyisi” olduğuna, sadece ateist, septik, veya agnostikleri değil, Tanrı inancında hiçbir kuşkusu olmayan çoğu insanı bile inandırmak pek mümkün değildir. (Bunun Tanrı inancı açısından gerekli de olmadığı üzerinde aşağıda duracağız.)

Leibniz’in teodisesine yöneltilen önemli eleştirilerden biri de, bu konudaki eserleri ve özgün görüşleriyle günümüzdeki otoritelerden biri sayılabilecek olan John Hick’den gelmektedir. Ona göre Leibniz’in de içinde bulunduğu Augustine’ci teodise geleneği zor bir ikilemle karşı karşıyadır. Hick’e göre, Augustine’ci gelenek

¹ *Aynı eser*, s. 18.

² *Aynı eser*, s. 107, 108.

“(Leibnizle birlikte) eğer bu dünyanın gerçekten mümkün olan en iyi dünya olduğunda ısrar ederse, bu suretle o, Tanrının daha iyisini yaratmakta güçsüz olduğunu ima etmiş, ve böylece de Onun kudretini inkar etmiş olur; fakat eğer öte yandan (Tomizm ile birlikte) bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmadığını öne sürerse, Tanrının - onu daha iyisini murat etmeye sevk etmekte yeterli olmayan - iyiliği ve sevgisini tehlikeye atmış olur.”¹ Bunun Leibniz ile ilgili tarafı, onun teodisesinin, Tanrının iyiliğini vurgularken, kudretini inkar durumuna düşüyor veya en azından sınırılıyor olmasıdır.

Hick’den başkaları tarafından da vurgulanan bu itiraz, haklı bir itiraz gibi gözükmektedir. Örneğin, John Stuart Mill, Leibniz gibi yazarları, Tanrının iyiliğini, kudreti pahasına kurtarmakla eleştirmektedir.² Leibniz’in kendisi de, bazı kişileri, tam tersine adeta, Tanrının kudreti pahasına iyiliğini gözden çıkarmakla suçlamaktadır. Burada, Hick’in düşündüğü kadar çözümü zor bir ikilem yoksa da, teodise ve benzeri konularda yazan çoğu kişinin, açıkça belirtmeden, ya kudretten ya da iyilikten yana bir tavır içinde bulunmayı yeğledikleri görülmektedir. Leibniz, kudretin aşırı vurgulanmasının nelere vardığını göstermektedir.

Nitekim o, dolaylı olarak Tanrı’nın hürriyetini ve kudretini vurgulayanlara, bunun keyfiliğe ve despotik anlayışa varacağını öne sürerek - haklı olarak - karşı çıkmaktadır. Leibniz’in itibar etmediği gibi, dinî açıdan zararlı bulduğu bir görüş türü, Tanrının mutlak kudreti içinde adaletinin kendine özgü olduğu; ve dolayısıyla, bizim kendi adalet anlayışımıza göre onun fiillerini değerlendirmeye tabi tutamayacağımız şeklindeki görüştür. Ona göre, “bizim adalet anlayışımızın Tanrının gözünde hiçbir kıymeti yoktur”, ‘Tanrı var olan her şeyin mutlak hakimidir, o kadar ki, isterse adaletine hanel getirmeksizin suçsuzları mahkum edebilir, yahut adalet onun keyfine göre değişen bir şeydir’ gibi sözler söylemek de doğru olmaz”. Çünkü “bu gibi aşırı ve tehlikeli düşüncüler”, Tanrının sıfatlarının düşürülmesine neden olmaktadır. Eğer Tanrı bizim anladığımız anlamda âdil olmasaydı, onun iyilik ve adaletini övmemizin hiçbir anlamı kalmadığı gibi, gerçek Tanrıyı yanlış Tanrı anlayışlarında ayırt etmek için hiçbir ölçü de bulamazdık.³ Tanrının zatının ve sıfatlarının künhüne varmak, insan aklı ve idrakini aşan bir husustur. Bununla birlikte, Tanrının adaleti ile bizim adalet anlayışımızı kökten ayrı gören anlayışa karşı çıkarken öne sürdüğü görüşlerinde Leibniz oldukça haklıdır ve ikna edici gözükmektedir.

Tanrının, kötülük problemi bağlamında ele alınan sıfatları konusunda Leibniz, gerçekten kudret değil, iyilik üzerinde durmaktadır. Howe’un da belirttiği gibi, *Teodise* adlı kitabı boyunca Leibniz, kötülük konusu ele alındığında, söz konusu olanın Tanrının kudreti değil iyiliği olduğunu defalarca ifade eder.⁴ Bize öyle geliyor ki, bunda o tam anlamıyla haksız da değildir. Mutlaka biri seçilecek olsa, herhalde iyilik kudretten daha önemlidir. Ancak hemen belirtmeli ki, Tanrı söz konusu olduğunda bu yapılabilecek veya yapılması gereken bir seçim değildir. Bunların ikisi de teizmin ve en azından monoteistik dinlerin Tanrı anlayışı için son

¹ John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1985), s. 166.

² J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, (London: Longmans, Green, Reader, & Dyer, 4th ed., 1875). P. 40 n., (Hick, *Aynı eser*, s. 165’den naklen).

³ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 53-54.

⁴ Howe, *Leibniz on Evil*, s. 9.

derece önemlidir. Bu durumda, geliştirilen herhangi bir teodise, iyilik ve kudret sıfatlarından biri adına ötekini tehlikeye atmamalıdır.

Aslında Hick'in sözünü ettiği, Tanrının kudreti ve iyiliği arasındaki bu ikilem zorunlu veya çözümsüz değildir. Tanrıyı, sıfatlarını ve fiillerini düşünürken, salt analitik bir düzlemde *a priori* akıl yürütmelerle kalmaz, evrenle ilgili bilgilerimizi de dikkate alarak düşünürsek, bu bağlamda en önce düşüneceğimiz sıfat, kudret olmadığı gibi, iyilik de olmayıp, bunlar yerine, bir anlamda ikisini de kapsayabilen "hikmet" sıfatı olabilir. Basit bir tanımla hikmet, hakikati olduğu gibi bilmek ve gereğine göre hareket etmektir; yahut doğru amaca göre doğru eylemde bulunmaktır. Bir bakıma bu tanımdaki doğru olan, iyiliği; doğru eylemde bulunmak, kudreti içermekte; fakat buradaki en önemli kısım olan "göre" ifadesi, her ikisini de aynı kavram altında birbiri ile bağlantılı tutan bir bağ oluşturmaktadır. Dolayısıyla evrenin iyilik ve kötülükleri ile bilinen bu şekil içinde olması, Tanrının sadece iyiliği, veya sadece kudreti zaviyesinden bakılarak değerlendirilmek yerine, Onun evreni bu şekilde yaratmadaki hikmeti açısından ele alınırsa, bu ikilem ortadan kalktığı gibi; evreni, görünen ve yaşanan gerçeklere biraz uzak şekilde ve Tanrının kudretini de sınırlayacak tarzda, yaratılabilecek olan sonsuzca "mümkün dünyaların en iyisi" görmek ve göstermek gereği de ortadan kalkar.

Bunlara ilaveten söylenebilecek hususlardan biri de, Leibniz tarzında aşırı bir optimist dünya anlayışının, ilk bakışta gözüktüğü kadar, dini bir görüş de sayılmayabileceğidir. Zira belki hiçbir din, bu âlemi mümkün âlemlerin en iyisi olarak görmemekte, bu dünyayı bu şekilde sunmamaktadır. Dinlere göre, en iyi âlem burası değil, bunun ötesidir. Bu durumda, din ve Tanrı inancı adına savunulması gerekmiş gibi gözüken optimist dünya anlayışı ve teodise, gerçekte böyle bir temele de dayanmamaktadır. Dinler bu konuda çok daha realist ve sağduyu nesnellğine yakın tasvirlerden yana gözükmektedir. Bu durumda, bu dünyanın mümkün dünyalar arasında en iyisi olduğunu savunmak, ne felsefi açıdan tatmin edici bir şekilde mümkün ne de dini açıdan önemli ölçüde gereklidir, sonucuna varmak yanlış olmasa gerekir.

Bununla birlikte, bu değerlendirme, optimizm her zeminde yararsız veya gereksizdir anlamına gelmez. Her şeyin, olabileceklerin en iyisi olduğunu söylemek ve daha iyisinin hayal bile edilemeyeceğini düşünmek, normal şartlarda savunulacak dinî bir dünya anlayışı veya rasyonel bir teodise görüşü olmaktan ziyade, gerçekten dindarane ve mistik bir tevekkül ve rıza halinin dile getirilmesi olarak görüldüğünde daha anlamlı ve anlaşılır olmaktadır. Zaten aslında Leibniz'in etkilenmiş olabileceği Gazali, bu anlayışı "tevekkül" bahsinde dile getirmektedir.¹ Leibniz'in kendi eserlerinde de bazen bunu öne çıkaran pasajlar yok değildir. Nitekim bir yerde o, Tanrının istediği istenmezse, Tanrıyı iyice sevmenin güç olacağından bahseder; ve der ki, "Tanrı sevgisine uygun eylemde bulunmak için zorla sabırlı olmak yetmez, Tanrının iradesiyle başımıza gelmiş olan her şeyden memnun olmamız gerekir."² Bu anlayış, kazaya rıza göstermek, ve Yunus'un düşündüğü gibi, yaratılanı Yaratandan ötürü hoş görmek bağlamında değerli bir tasavvufî hâle denk düşmektedir. Bu anlamda yaşanan hâlin ifadesi olarak tamamen doğru ve değerlidir.

¹ Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroglu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), s. 474-75.

² Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 6.

Bununla birlikte, bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi olduğu teodise bağlamında da savunulacaksa, bu mutlak olarak değil, göreceli olarak savunulabilir. Her şeyden önce âlemin, “neye göre”, hangi amaca uygun olarak ve ne tür bir hikmet gereğince en iyi olduğu belirtilmelidir.

Bu açıdan bakıldığında, Leibniz’in, en iyilikten, çoğu kere, mümkün olduğu kadar basitlik, çok türlüçlük, çeşitlilik ve zenginliği kastettiği anlaşılmaktadır.¹ Onun bu konuyu oldukça net olarak belirten bir ifadesine göre, “Tanrı, acunlar arasında ... en kemâlli olanını, yani varsayım bakımından en basit, aynı zamanda fenomen bakımından en zengin olanını seçmiştir.”² Bu konuda Leibniz’e itiraz eden Ahern’e göre, âlem ne kadar çok çeşitli varlıktan oluşursa oluşsun ve sonuçta ne kadar zengin bir varlıklar bütünü olursa olsun, mantıksal olarak daha çeşitlisinin ve daha zengininin var olmasını düşünmek mümkündür.³ Ayrıca, bize öyle geliyor ki, çeşitlilik ve zenginlik gibi kriterler ve kavramlar ahlakın temel kavramları arasında olmadığından, “en iyilik” bağlamında aslında fazla önemli olmasalar gerekir. Leibniz’in, bunlar yanında bazen belirttiği iki kavrama daha rastlanmaktadır: biri “iyilik”, öteki “mutluluk”. Mesela, *Metafizik Üzerine Konuşma*’da, “Tanrının başlıca amacının tinlerin saadeti” olduğu, ve Tanrının, bu saadet amacını, “genel düzenin müsait kıldığı kadar gerçekleştirdiğinden” şüphe etmememiz gerektiğini anlatır.⁴ Fakat eğer yanılmıyorsak, bunların ikisi de, bilinen bu dünya gerçekleriyle uzlaştırılma bağlamında fazla başarı vaatmemektedir. Bu dünyanın en iyi olduğunu, “iyilik” ve özellikle de “mutluluk” açısından savunmak pek kolay değildir. Bu dünyanın amacı, mutluluk olsaydı, bu bize akıl ve irade gibi üstün özellikler verilmeden de başarılabilirdi. Üstelik, bu dünyadaki hayat şartları da bu amaca göre düzenlenmişliği fazla destekliyor gibi değildir. O halde bu ve benzeri nedenlerden ötürü, bu dünyanın neye göre en iyi sayılabileceği konusunda, ‘mümkün olduğu kadar çok insanın mutluluğuna göre’ gibi bir cevap, verilebilecek en iyi cevap gibi gözükmemektedir.

Bizce bu bağlamda en önemli temel kavram “özgürlük” olabilir. Bu âlem, kendi düzeyinde özgür varlıkların, bu özgürlük ile/içinde gelişmeleri, kendini gerçekleştirmeleri ve değer kazanmaları gibi açılardan en iyi âlem sayılabilir. Ayrıca, en iyilik de bu âlemlle sınırlı görülmeyip, ikinci bir önemli kavram olarak, (mutlak değil, belirsizce sürececek anlamında) “sonsuzluk” veya “öte dünya” kavramı ile bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Bu âlemin en iyiliği ve en güzelliği, bize öyle geliyor ki, birinci olarak, ilahi hikmet gereğince tasarlandığı amaca (örn. bu dünyanın, akıllı varlıkların, özgürlük içinde, ahlaken ve manen gelişmeye başlayacakları bir yurt olması gibi bir amaç) ve ikinci olarak da sonsuza doğru uzanan yolda bulunduğu safhaya (örn. sonsuza yakın bir süre düşünüldüğünde dünyanın bilinen tarihi ve bugünkü halinin bir başlangıç safhası sayılması gibi bir zamansallığa) göre anlaşılır ve değerlendirilirse, ancak o zaman daha makul ölçüde savunulabilir bir hale gelir.

¹G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, Der. ve çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, (Indianapolis ve Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989), s. 115; Leibniz, *Monadoloji*, s. 13;

² Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 9.

³ M. B. Ahern, *The Problem of Evil* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), s. 62.

⁴ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 7, 8.

Leibniz’de Daha Büyük İyilik (Greater Good) Savunması

Leibniz’in kötülük problemi ile ilgili görüşleri, mümkün dünyaların en iyisi formülü ile ifade edilen teodisesinden ibaret değildir; ancak onun, zorunlu olarak bu formül kapsamında değerlendirilmesi gerekmeyen görüşleri, onun gölgesinde kalmaktadır. Bu yüzden de, Leibniz’in optimizmini aşırı bulup artık dikkate değer bulmayanlar, ondaki öteki görüşleri de görmezden gelebilmektedir. Bu nedenle, Leibniz’de teodise demenin mutlaka sadece optimizm, veya mümkün dünyaların en iyisi teodisesi olarak anlaşılması gerektiği kanaatinden hareketle, çağdaş din felsefesindeki teodise ve savunma ayrımını ve Leibniz’in kendi ifadelerinde belirtilen “yeterli” ve “daha ileri giderek” savunulan görüşler ayrımını dikkate alarak, onun “yeterli” bulduğu ve “savunma” niteliği arzeden görüşleri ayrıca irdelenmeye değer. Onun savunmasının bel kemiğini oluşturan kavram, yanılmıyorsa, “daha büyük iyilik” (greater good) kavramıdır.

Leibniz’e göre kötülükler daha büyük iyiliklere katkıda bulunmakta ve onlarla yakından bağlantılı bulunmaktadır. Bir miktar kötülüğün varlığı evreni kötü kılmaya ve Yaratıcısının iyiliğinden kuşku duymaya yetmez. Çünkü, “en iyi gidiş, her zaman, kötülükten kaçınmaya doğru meyleden değildir; zira kötülüğün daha büyük bir iyiliğe eşlik ediyor olması mümkündür. Örneğin, bir ordu komutanı, hafif yaralarla elde edilen büyük bir zaferi, yaralanmasız ve zafersiz bir duruma tercih edecektir.”¹ Tanrı da, kötülüklerden sadece daha büyük iyilikler çıkarmakla kalmaz; onların mümkün olan en büyük iyiliklerle bağlantılı olduğunu bilir. Kötülüğe izin vermemek, bu iyiliklere de izin vermemek olacaktır. Oysa, kendilerine eşlik eden bir miktar kötülükten dolayı çok daha büyük iyiliklere imkan vermemek hata olurdu. Tanrı ise hata işlemekten masumdur.² Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, kötülüğün iyilikle en az iki türlü bağlantısı vardır. Bunlardan birinde kötülük iyiliğe katkıda bulunmakta, kötülükten iyilik çıkmaktadır. Ötekinde ise kötülük iyiliğe eşlik etmekte, onunla birlikte bulunmaktadır. İlki açısından bakıldığında bir miktar kötülük, yararlı gibi gözükmekte; sonraki açıdan bakıldığında da o, zorunlu veya kaçınılmaz gözükmektedir.

Leibniz’deki bu savunmanın şöyle bir genel ilkedен çıkarıldığı anlaşılmalıdır: “parçadaki bir mükemmeliyetsizlik, bütündeki daha büyük bir mükemmeliyet için gerekli olmuş olabilir.”³ Tanrı bu kötülükleri murat ettiğiinden değil, daha büyük iyilikler ve onları hesaba katan makul bir tercih durumu onların varlığını gerektirdiğinden, kötülüklerle izin vermiş olabilir.⁴ Bu savunmadaki en temel kavram “daha büyük iyilik” kavramıdır. Bu anlayışa göre, Tanrı daha büyük bir iyiliği meydana getirmek için, bu iyiliğin gerçekleşmesinin ayrılmaz bir parçası durumunda olan bir miktar kötülüğün evrene girmesine izin vermiştir.

Bazı itirazcıların belirttiği gibi, bilfiil yaşanan her kötü olayın daha büyük bir iyiliğin zorunlu aracı olduğunun tam anlamıyla doğrulanamayacağını⁵ kabul etmekle birlikte, yukarıdaki savunmanın çerçevesini çizen genel ilkenin çoğu kez doğru olduğu savunulabilir. Ancak bu ilkenin *a priori* olarak doğruluğunu savunmak yetmez. Bu savunmanın gerçekten güçlü görülebilmesi, kötülükle ilintili

¹ Leibniz, *Theodicy*, s. 378.

² Aynı eser, s. 200.

³ Aynı eser, s. 378.

⁴ Aynı eser, s. 382-83.

⁵ Ahern, *The Problem of Evil*, s. 61.

olan bu “daha büyük iyiliğin” ne olduğunun gösterilmesine, bunun kötülüğü gerçekten adeta ayrılmaz bir şekilde gerektirip gerektirmemesine ve bu iyiliğin bu kötülüğe katlanmaya degecek kadar “büyük” olup olmadığının gösterilmesine bağlıdır.

O zaman Leibniz’in düşündüğü “daha büyük iyilikler” nelerdir? Bunların bazısı, Düşüş ve İnkarnasyon gibi Hıristiyanlığa özgü öğretilerle ilişkilidir. Fakat bunların dışındaki iki görüşü, o bunları tam bu soruya cevap olarak sunmuyorsa da, bu bağlamda değerlendirilmeye açıktır ve evrensel değer taşımaktadır. Bunlardan biri yaratılmış bir “varlık” olmak, diğeri de “özgür” olmaktır.

Leibniz’e göre, iyilik de kötülük de, metafiziksel, fiziksel, ve ahlaki olmak üzere üç kısma ayrılır. Metafiziksel iyilik veya kötülük, genelde, yaratılmış varlıklardaki mükemmeliyet yahut mükemmeliyetsizlikte bulunur. Fiziksel iyilik veya kötülük, özellikle akıllı varlıkların avantajı veya dezavantajına başvurularak anlaşılır. Ahlaki iyilik veya kötülük ise, suç işleme örneğinde olduğu gibi, akıllı varlıkların değerli veya değersiz eylemlerine atfedilir. Daha kısaca söylemek gerektiğinde, metafiziksel kötülük, asli mükemmeliyetsizlikte, fiziksel kötülük çekilen acı ve kederlerde, ahlaki kötülük de günahta bulunur. Ona göre, fiziksel kötülük, bir ölçüde ahlaki kötülükle; ve her ikisi de, son tahlilde, metafiziksel kötülükle ilişkilidir. Çünkü, fiziksel ve ahlaki kötülükler zorunlu değilken, metafiziksel kötülük zorunludur.¹

Ona göre, metafiziksel kötülük olarak nitelendirdiği mükemmel olmayış yahut yetkinsizlik, sınırlılıktan (limitation) kaynaklanmaktadır. Bu da, yaratılmış varlıkların, mümkün olan en büyük ilerlemeyi kendilerinde barındırmakta ve yansıtmakta sınırlı olmaları anlamına gelmektedir.² Sınırlı olmaları da özlerinden gelen bir kaçınılmazlıktır. Çünkü sınırlılıktan muaf bir varlık, yaratık olmaz; ancak Tanrı olurdu. Tanrı değil yaratık olduklarına göre, her yaratık büyüklüğünde, gücünde, bilgisinde ve bütün öteki mükemmeliyetlerinde sınırlı ve mahduttur.³ Dolayısıyla yaratılmış varlıkların sınırlılıkları veya asli yetkinsizlikleri, evrenin en iyi planının bile, daha büyük bir iyiliğe doğru meyledebilen ve katkıda bulunabilen belli türde ve miktarda da olsa bir takım kötülüklerden tamamen bağımsız olamamasını gerektirmektedir.⁴

Ona göre, bütün günahlardan ve kusurlardan daha önce, tüm yaratılmış varlıklarda, sınırlı olmalarından doğan asli bir yetkinsizlik vardı. Her daire çevresiyle sınırlı olduğu için, sınırsız bir dairenin imkansız olması gibi, mutlak anlamda yetkin olan bir yaratılmış varlık da imkansızdır. Bu yüzden, Tanrıya ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, yaratılmış varlıklar olduklarından dolayı meleklerin bile kusursuz olmadığına inanılır. Başlangıçta yoksunlu bir tabiatı olan yetkinsizlik, daha sonra pozitif bir kötülüğe dönüşmüştür. Başlangıçtaki asli yetkinsizlik ise, yaratılmış şeylerin bizzat özünden veya doğasından kaynaklanmaktadır.⁵

Leibniz’in bu savunması, bütün meseleyi kökünden çözme de, doğru bir gerçeği dile getirmektedir. Mutlak derecede sonsuz ve sınırsız olan ve olabilecek olan sadece Tanrının kendisidir. Yaratılmışlar, sonlu ve sınırlı olmak ve bunun

¹ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 120, 121; Leibniz, *Theodicy*, s. 136.

² Leibniz, *Theodicy*, s. 384.

³ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 129.

⁴ Leibniz, *Theodicy*, s. 385.

⁵ Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 114.

izlerini şu veya bu şekilde taşımak durumundadır. Bununla birlikte yaratmış olmak Tanrıya yakışan büyük bir iyilik ve güzelliştir. Bu büyük iyilik, yaratılmış olmanın eksikliklerini de beraberinde taşımaktadır. Bununla birlikte, yine de o, taşıdığı eksikliklerden dolayı kendisinden vazgeçilmesi uygun olmayacak derecede daha büyük bir iyiliğin gereği ve sonucudur. Dolayısıyla kötülüklerin bir kısmı, var edilmiş olma iyiliğinin, bundan tamamen vazgeçmedikçe, tam anlamıyla kaçınılamaz gözükene yan ürünleridir. Yaratılmış bir varlık olmak iyi ise, bunun şu veya bu derecede bir eksik yönünün olması, bu daha büyük iyiyi tercihin kaçınılmaz ve fakat anlaşılabilir bir sonucudur. Kısacası, şu veya bu ölçüde bir metafiziksel kötülük, yahut sınırlılık ve yetkinsizlik, daha büyük iyilik olan yaratılmış bir varlık olmanın ilk kaçınılmaz küçük bileşeni olmak durumundadır. Bu da kötülüğe izin vermede, Tanrının iyiliği ile birlikte var olabilen bir haklı nedeni göstermektedir.

Varlıktan sonra, bir miktar kötülüğün zorunlu bir bileşen gibi eşlik etmek durumunda olduğu, ikinci daha büyük iyilik, özgürlüktür.¹ Ona göre, kötülüğe meyledebileceklerini önceden görmesine rağmen, Tanrının, yaratıklarından bazılarında özgürlüklerini kullanma fırsatı bahşetmesi, genel nizam ve iyilikle uygunluk içindedir. Bunun yanında, Onun, günaha engel olmak için, olağanüstü yollarla her zaman müdahalelerde bulunması da, bunu kolayca yapabilir olmasına rağmen, uygun olmazdı.² Çünkü bu durumda O, ya özgür tabiatla olan bu yaratıkları başka bir tabiatla yaratmak durumunda olur, ya da mucizelerle onların tabiatını sık sık değiştirmek durumunda olurdu. Bu ise, en iyi plana uygun düşecek bir şey olmazdı.³

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus, insanın özgürlüğünü vurgulayan Leibniz'in, bu özgürlüğün sınırlı olduğunu kabul etmesi ve kaderi de inkar etmiyor olmasıdır. Yapılan bir itiraz karşısında, o, her olayın bir anlamda takdir edilmiş olduğunu kabul ettiğini, fakat takdir edilmiş her olayın zorunlu olduğu iddiasını kabul edemeyeceğini belirtiyor. Ona göre, olayların, Tanrı tarafında önceden biliniyor ve takdir edilmiş olması, insanların özgürlüklerini ve ahlaki sorumluluklarını ortadan kaldıracak türde bir zorunluluk oluşturmaz. Çünkü, iradenin kullanımına açık gönüllü davranışlarda önceden takdir edilmiş olma, asli ve mutlak bir zorunluluk değil, iradenin özgürlüğünü varsayan, koşullu yahut hipotetik bir zorunluluktur. Bu yüzden, gönüllü eylemlerde söz konusu olan determinasyon, mutlak bir zorunlu kılma (necessitation) değildir.⁴ Gönüllü eylemlerimizde ortaya çıkan özgürlük, zorunluluktan da zorlamalardan da masundur.⁵

Bununla birlikte bu özgürlük sınırsız da değildir. "Kabul edilmelidir ki," der Leibniz, "tam anlamıyla da özgür değiliz; tamamen özgür olan sadece Tanrıdır, zira sadece o bağımsızdır. Bizim özgürlüğümüz birçok yönden sınırlıdır: Bedenim gerekli donanımdan yoksun olduğu için, ne kartal gibi uçmaya ne de yunus balığı gibi yüzmeye özgürüm. Benzer şeyler zihnimiz için de söylenebilir. Bazen özgür bir zihne sahip olmadığımızı kabul ederiz. Keskin bir ifadeyle söylenecek olursa asla

¹ Aslında Leibniz'in kendisinin tam olarak böyle bir sıralamada bulunmamış olduğunu belirtmekte yarar olabilir. Ancak bizim yaptığımız bu tür bir "varlık" ve "özgürlük" kavramlarına dayalı sıralama ve yorumlama, onun düşüncelerine ve eserlerine uygun.

² Leibniz, *Theodicy*, s. 378.

³ Aynı eser, s. 384.

⁴ Leibniz, *Theodicy*, s. 381-82.

⁵ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. xxii.

mükemmel bir zihin özgürlüğüne sahip değiliz. Fakat bu, hayvanların sahip olmadığı, belli derecede bir özgürlüğe, yani eşyanın bize görünüş biçimine göre akıl yürütme ve seçimde bulunma yetisine sahip olmamızı engellemektedir.”¹ Hem akıl ışığımız hem de irade özgürlüğümüz, eylemlerimizi değerli veya değersiz kılmak için zorunludur. Değerli veya değersiz bir eylemimiz karşısında sorumlu tutulabilmemiz için, ne yaptığımızı bilmiş ve istemiş olmalıyız.² Ancak bu “daha büyük iyi” olan yapısal özelliklerimizin bir bileşeni olarak, “kötülüğün büyük bir kısmı, insan suçunun sonucudur.”³

Leibniz’de, teodise ve savunma ile ilgili bu ana düşüncelerinin yanında, başka irili ufaklı görüşler ve açıklamalar da vardır. Örneğin o, bazen,⁴ kötülüğün yoksunlu (privative) tabiatından bahseder; bazen, onun bir görünüşten ibaret olduğunu savunur;⁵ bazen de kötülük ve ilahi adalet konusunu anlamak için parçalara ve özel olaylara değil bütüne bakmamız gerektiğini savunur.⁶ Bunlardan başka, bazen bu problemin çözümünde mutedil zekalar için lüzumlu açıklamalara ulaşabilesek de, bazı sırların tam anlayışına hiçbir zaman varamayabileceğimizi kabul eder;⁷ ve bazen de öte dünyaya göndermede bulunur. “Bu dünyada gördüğümüz adaletsizlik ne kadar gerçeğe yakın olursa olsun, yine de Tanrının gizli adaletinin gerçekliğine inanıyor, hatta bu gerçekliği biliyoruz. Fakat adalet güneşi kendini olduğu gibi gösterdiği gün bu tanrısal adaleti gözlerimizle görebileceğiz” der.⁸ Bunlar ve benzerleri de önemli görüşlerdir; ama burada ayrıntılı bir şekilde üzerlerinde durmak bu makalenin amacını ve sınırlarını aşmakta, detayları üzerinde durmak başka bir yazıya kalmaktadır.

Savunma tarzındaki görüşlerinin sonunda Leibniz, kötülüklerin kuşku yönündeki delaletinin gücü ile Tanrının varlığı ve sıfatları ile ilgili delillerin gücünü karşı karşıya düşünerek, kötülüğün, bu ihtimaliyetçi değerlendirme karşısında önemli bir etkisinin olamayacağını savunur. Çünkü iyiliğin kötülüğe hakim olduğunu savunmak, ona göre, Augustine zamanındakinden de daha kolaydır.⁹ Burada onun, teodise konusundaki eserleriyle çağımızda kendisiyle karşılaştırılabilecek kişilerden biri olan John Hick’in aksine, Tanrının varlığı lehine geliştirilmiş felsefi delillere de, metafizik konularda lehte ve aleyhteki delillerin tartışılması ve karara varılabilmesinin imkanına da karşı olmadığı gözükmektedir.¹⁰ Nitekim ona göre, “Tanrının iyilik ve adaletine zıt oldukları iddia edilen şeyler, olsa olsa görünüşlerden ibaret olabilirler. Bu görünüşlerin bir insan için tesirleri olabilir, fakat Tanrıya tatbik edildikleri ve ondaki her sıfatın hudutsuz şekilde mükemmel olduğuna bizi inandıran ispatlarla aynı teraziye konuldukları zaman solda sıfır kalırlar.”¹¹

¹ Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 112.

² Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 135.

³ Aynı eser, s. 125.

⁴ Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 114; *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. xxiii.

⁵ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 59, 61, 68.

⁶ Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 122.

⁷ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 54; *Monadology and Other Philosophical Essays*, s. 124.

⁸ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 111.

⁹ Leibniz, *Monadology and other Philosophical Essays*, s. 126.

¹⁰ Hick ise bunlara karşıdır. Bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989), s. 122-24.

¹¹ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu*, s. 59.

Sonuç olarak, bu yazıda, ilk defa Leibniz'in kötülük problemi karşısındaki görüşleri, günümüz din felsefesinde kullanımı giderek yaygınlaşan "teodise" ve "savunma" kavramları açısından ele alınmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Onun, "mümkün dünyaların en iyisi" teodisesi, önce Voltaire'in eleştirileri açısından ele alınmış; hem Leibniz'in hem de Voltaire'in dünyayı olduğu gibi değil, görmek istedikleri aşırılık içinde sundukları ve sağduyu düzeyini aştıkları savunulmuştur. Sonra, John Hick'in, Leibniz'e yönelttiği, Tanrının iyiliği adına kudretini sınırlama ikilemi şeklindeki itirazı ele alınmış; bu ikilemin en uygun çözümünün, iyilik ve kudretten ziyade hikmet kavramını irdelemekten geçtiğini savunulmuştur. Bundan başka, Leibniz'in optimizminin, ilk bakışta görünenin aksine dinî bir dünya görüşüne de fazla uygun düşmediği; ve dini açıdan mutlaka savunulmayı gerektiren bir görüş olmadığı belirtilmiştir.

Optimizmin en anlaşılabilir olduğu bağlam, dini ve tasavvufi rıza ve tevekkül halidir. Onun Tanrı merkezli çıkış noktası, ateistik kanıt durumundaki kötülük problemi karşısında fazla ikna edici değildir.

Bununla birlikte bu teodiseyi yeniden yorumlamak mümkündür. Bu durumda, evrenin en iyiliği, Tanrının iyiliğinden ziyade, olgulardan hareketle gösterilmelidir. Böyle düşünüldüğünde, Leibniz'in öne sürdüğü, basitlik, çeşitlilik, zenginlik, mutluluk gibi ölçütler de bu iddiayı doğrulamakta başarılı gözükmemektedir. Bu bağlamda daha fazla üzerinde durulması gereken kavramlar, özgürlük ve sonsuzluk gibi kavramlar olmalıdır.

Teodisesi kendisinin de belirttiği gibi "ileri gidilmiş" bir teodise olan Leibniz'in, "daha büyük iyilik" temeline dayanan savunması daha mütevazı, ancak daha başarılıdır. Daha büyük iyiliklerin neler olabileceği sorulduğunda onda bulunan cevapların bazıları, çok özel Hıristiyan öğretilerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, başkaları yanında, özellikle iki ayrı "daha büyük iyilik", evrensel geçerlilik arzetmektedir. Bunlar, belli oranda eksiklik ve kötülüklerin zorunlu olarak eşlik etmek durumunda gözüktüğü, yaratılmış varlık olma, ve özgür olma iyilikleridir. Dolayısıyla, bir miktar kötülük, Tanrının iyiliği ile çelişmeksizin ve hikmetiyle uygunluk içinde, yaratılarak var kılınmış ve akıl bahşedilerek özgür bırakılmış bir varlık olma gibi daha büyük ve hakim olan iyiliklerin belli şartlar ve ölçülerde gerekli kıldığı bir alt bileşenden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahern, M.B. *The Problem of Evil* London, 1971).
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, 3. Baskı, Ankara, 1992.
- *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1991.
- Gazali, Ebu Hamid. *İhyâ'u Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1987.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* London, 1989.
- *Evil and the God of Love* London, 1985.
- Howe, Leroy T. Leibniz on Evil, *Sophia*, October 1971, Volume X, No. 3.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*, der. Norman Kemp Smith, (Indianapolis ve New York: Bobbs-Merrill, 1947); Türkçesi, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. B. Ankara, 1995.
- Leibniz, G. W. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, (La Salle, Illinois: Open Court, 1993).
- *Philosophical Essays*, der. ve İngilizceye çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989).
- *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul, 1988.
- *Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, 2.Baskı, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- *Monadology and Other Philosophical Essays*, İngilizceye çev. Paul Schrecker ve Anne Martin Schrecker, (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1965).
- *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949). *Discourse on Metaphysics, Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld Monadology* adlı kitabın içinde, İngilizceye Çev., George R. Montgomery (Chicago, London: Open Court, 1931).
- Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence," *The Problem of Evil*, der. M.M. Adams ve R.M. Adams, (New York: Oxford University Press, 1990).
- Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, (Princeton, ve New York: Princeton University Press, 1984).
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil* (London: George Allen & Unwin, 1975).
- Swinburne, Richard, "Some Major Strands of Theodicy," *The Evidential Argument from Evil* içinde, der. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996).
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998.
- Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990).
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Ankara, 1997.