Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları : 18
ISSN 1303-5231

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

HAKEMLİ DERGİ

CİLT : IX

SAYI : 1

DİYARBAKIR - 2007

Kötülük Sorunu ve Kantçı "Negatif Teodise"

The Evil Problem And The Kant's "Negative Theodise"

İbrahim Bor*

Abstract

Classical theodisies attempt to put forward the reasons against evil on ground the possibility of having both the evil and God who account for as omniscient, omnipotent and good at all in the same world. The Kantian "negative theodise" in opposition, claim that not any classical/positive theodisies could be defence based on pure reason. This claim –opposition of his former views- could be eveluate that as a projection of Kant's refused/rejection the possibility of metaphysics on ground pure reason to the problem of evil. But claim that the negative theodise which could only be subject of belief which taken from the pratical reason rejected all classical theodisies is a extreme claim that need to more arguments and should be more evaluate.

Keywords: Kant, The Evil problem, Theodise

Giriş

"Kötülük"ü insan yaşamıyla bir şekilde ilişkili olan tüm olumsuz durumlarla tanımlamak mümkündür. Çekilen fiziksel acı ve sıkıntılar, masum insanların ve çocukların ölümleri, fiziksel bozukluklar, karakter bozuklukları, hastalıklar, deprem, sel gibi doğal afetler insan yaşamını olumsuz etkileyen kötülüklerin bir kısmıdır. Bunlar *doğrudan* insan iradesiyle gerçekleşmediğinden "doğal kötülük" olarak tanımlanmaktadır. Bunların yanında hırsızlık yapmak, yalan söylemek, adam öldürmek, başkalarına zarar vermek gibi insanın iradesiyle işlediği ve ahlaken sorumlu olduğu eylemler de "ahlakî kötülük" tanımı içinde değerlendirilmektedir.[1]

Kötülüğün söz konusu varlığı düşünce tarihinde ilk dönemlerden itibaren bir sorun olarak ele alınmıştır. Teolojik açıdan sorun; mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığına rağmen dünyada kötülüğün var olmasının mantıksal bir çelişki barındırdığı şeklinde özetlenebilir. Buna göre her şeyi bilen bir varlık insan için iyi olanı bilmeli, gücü her şeye yettiği ve doğası da iyi olduğu için iyi olanı tercih etmelidir. Aksi halde ya böyle bir varlıktan

---

* Arş. Gör. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

[1] Bkz. M. Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief: an Introduction to the Philosophy of Religion,* (New York: Oxford University Press, 1998), s. 117.

bahsedilememeli veya "iyilik", "kudret" ve "bilgi"si aynı düzeyde savunulmamalıdır. Daha açık bir ifadeyle ya mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi olan Tanrı'nın varlığıyla dünyadaki kötülüğün varlığı arasında mantıksal bir tutarsızlık söz konusudur veya Tanrı kötülüğü yaratmak için geçerli/yeterli gerekçelere sahip olmalıdır. Sorunun ikinci boyutu mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın kötülükle aynı dünyada bulunmasının imkânını ortaya koymayı amaçlayan "savunma" veya "teodise" yaklaşımlarını ifade etmektedir. Bu anlamda son dönem din felsefesi çalışmalarında kötülük sorunu iki farklı açıdan ele alınırken, buna paralel olarak soruna yönelik iki ayrı (veya birbirini tamamlayan) felsefî/teolojik çözüm şeklinden söz edilebilir. Bu bağlamda sorun "mantıksal çelişki" ve "delilci kötülük sorunu" şeklinde iki yönlü olarak ele alınmaktadır. "Mantıksal çelişki sorunu", Tanrı'nın varlığıyla kötülüğün varlığı arasında mantıksal bir çelişki iddiasına dayanırken, "delilci kötülük sorunu" daha çok dünyada "haddinden fazla" kötülüğün bulunduğu iddiasından hareket etmektedir. Söz konusu sorunlardan "mantıksal çelişki" yaklaşımına karşı geliştirilen çözüm şekli "savunma" olarak isimlendirilirken, "delilci sorun" iddialarına karşı da "ilahi adalet" olarak isimlendirilebilecek, "teodise" çabaları geliştirilmiştir.[2] "Savunma" yaklaşımı, dünyada kötülüğün varlığını haklı çıkaran gerekçelerden çok, Tanrı'nın varlığı ile kötülük arasında mantıksal bir çelişkinin bulunmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. "Özgür irade savunması"yla anılan çalışmalarından sonra, "savunma"cı çözüm anlayışı, Alvin Plantinga'nın yaklaşımıyla özdeşleşmiş gibidir.

Bu bağlamda kötülük sorunu, ateist iddiaların Tanrı'nın varlığına veya sıfatlarına karşı ileri sürdükleri önemli itirazlarından birini oluştururken, geliştirilen teistik cevaplar da kötülüğün, Tanrı'nın varlığıyla ve mükemmel niteliklere sahip olmasıyla çelişmediği savunmalarına veya kötülüğün varlığını haklı çıkarmayı amaçlayan "teodiselere" dayanmaktadır. Bu çalışmada - Kantçı teodisenin nerede durduğunu anlamak açısından- felsefe geleneğindeki belli başlı teodiseleri kısaca ele aldıktan sonra, Kant'ın teodise anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Theodise Yaklaşımlarına Genel Bir Bakış

Kötülüğün varlığını haklı çıkaran gerekçelere dayalı teodise yaklaşımları Platon'a kadar geri götürmek mümkündür. Platon, kötülüğün kaynağını evrendeki düzensizlikler ve kötü ruhların varlığıyla açıklarken, Plotinus da maddeyi tüm kötülüğün kaynağı olarak görmüştür. Çoğunlukla Platoncu ve

[2] Daha geniş bilgi için bkz. M. Peterson ve diğerleri, *Reason and Religious Belief*, s. 118–122. Savunma ve teodise ayırımı için bkz. Cafer Sadık Yaren, "Leibniz'de Teodise ve 'savunma' ", *Felsefe Dünyası*, 29 (1999), s. 72–73.

Plotinusçu yaklaşımları savunan Farabi ve İbn Sina gibi İslâm filozofları da varlığın kendi başına iyilik olduğunu, kötülüğün ikincil bir varlığa sahip olduğunu benimsemişler; kötülüğü daha yüksek iyilikler için araç olduğunu savunmuşlardır.[3] Aslında buraya kadar söz konusu edilen teodiselerde genel olarak kötülük ya bütünüyle inkâr edilmekte veya iyiliğin varlığı için vasıta olarak görülmektedir. Bu yaklaşım daha sonraları genel anlamda *Augustinusçu teodise* olarak isimlendirilmiştir. Nitekim bu teodiseye göre Tanrı'nın yaratması bütünüyle iyidir. Yaratılan her şey özünde iyi olup kötülüğün gerçek anlamda varlığından bahsedilemez. Kütülük sadece iyiliğin yokluğu veya eksikliği olarak değerlendirilmelidir.

Geliştirilen teodiselerden biri de iyiliğe bütüncül olarak Tanrı perspektifinden bakılmayı öneren "mutlak uyum" görüşüdür. Buna göre bizim bilgimiz sınırlı ve kısmî iken, Tanrı'nın bilgisi mutlak ve kuşatıcıdır. İnsanın kötü olarak değerlendirdiği birçok şey Tanrı bakış açısıyla ya iyi, ya da iyiliğin bir parçası veya tamamlayıcısı olabilir.

"Ebedi hayat teodisesi" ise, dünyadaki kısa süreli hayatta çekilen sıkıntı ve acıların varlığını daha iyi bir gelecek ve ebedi bir mutluluk için öngören bir yaklaşıma dayanmaktadır.[4]

Dünyamızın "mümkün dünyaların en iyisi" olduğu görüşü, Leibniz tarafından geliştirilen bir diğer teodise örneğidir. Dünyamızın "mümkün dünyaların en iyisi" olduğu tezi, dünyada kötülüğün bulunmadığı veya kötülüğün bulunmadığı bir dünyanın mümkün olmadığı savından çok, kötülüğün bulunduğu mevcut dünyanın ilahi amaçlar açısından daha iyi bir dünya olduğu şeklinde yorumlanabilir. Diğer bir ifadeyle dünya için en iyi plan, kötülüğün bütünüyle devre dışı bırakılması değil, daha iyi bir dünya oluşturmak için kötülüğün bulunduğu bir dünyanın var olmasıdır.[5]

---

[3] Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Konya: Selçuk Yayınları, 1997), s. 148. İbn Sina'nın Tanrı'dan sadece iyiliğin hasıl olduğu ve kötülüğün maddi yetersizlikten kaynaklandığı görüşü için bkz. El- İşarât ve't-Tenbihât, C.3. s. 125–129. Farabi'nin benzer yaklaşımları için bkz. *Medinet'ül-Fâdıla*, trc. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s.13-18.

[4] Kötülük sorunun genel bir değerlendirmesi ve geliştirilen teodiselerle ilgili bkz. M. Peterson ve diğerleri, a.g.e., ss. 118–138. Kötülük sorunuyla ilgili Hume'cu yaklaşım, bu yaklaşımı destekleyen ve teistik teodiseleri yetersiz gören Mill'in anlayışıyla birlikte bunları günümüzde geliştiren John Mackie ile H. J. McCloskey'in görüşlerini içeren farklı "savunma" ve "teodise"lerle ilgili bir çalışma için bkz. *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, ed. Nelson Pike, (New Jersey: Prentice-Hall, 1964). Ayrıca J. Mackie ve H. J. Mc Closkey'in ateistik yaklaşımları ve onlara karşı geliştirdiği "özgür irade savunması" için bkz. A. Plantinga, *God and Other Minds*, (London: Cornell University Press, 1975), s. 115–156.

[5] David McKenzie, "A Kantian Theodicy", *Faith and Philosophy*, 14 (1984), 2, s. 237–239. Leibniz'in "teodise" ve "savunma" anlayışı için bkz. Cafer Sadık Yaren, a.g.m., ss. 74–82.

Ancak son dönemlerde özellikle A. Plantinga'nın *God, Freedom and Evil* eseriyle birlikte kötülük sorununa karşı geliştirilen cevaplar, çoğunlukla "*özgür irade savunması*" çerçevesinde tartışılmaya başlanmıştır. Öyle ki Swinburne, özgür irade savunmasının tüm teodiselerin bir anlamda özünü oluşturduğunu ima etmektedir: "Her bir teodisenin özünün, ilk iş olarak ahlakî kötülüğü ele alan ancak birçok doğal kötülüğü de açıklayacak biçimde genişletilebilen 'özgür irade savunması' olması gerektiğine inanıyorum."[6] Nitekim Swinburne de geliştirdiği teodisede insanın kendisini, diğer insanları ve dünyanın geleceğini belirlemek ve etkide bulunmak için kötülüğün varlığını bir ön koşul olarak ele almaktadır.[7] Plantinga'nın özgür irade savunmasına göre insanın özgür olması kötülüğün varlığını zorunlu kılmaktadır. Buna göre Tanrı'nın özgür bıraktıktan sonra A'yı yapmaya veya onu yapmayıp vazgeçmeye *müdahele etmesi* özgür tercih tanımıyla çelişecektir. Dolayısıyla Tanrı, özgür varlıklar yarattığı halde onları sadece iyilik seçeneğini tercih etmeye mecbur edemez. Çünkü sadece iyilik şıklarını tercih etmeye dayalı bir dünya gerçek anlamda özgür bir dünya olamaz. Özetle Plantinga'cı özgür irade savunmasına göre kötülüğün varlığı (mümkün) olmadan, Tanrı, ahlakî iyiliğin gerçekleşeceği bir dünya var edemez.[8] Özgür irade savunmasına benzer bir teodise de J. Hick'in "*ruh geliştirme*" teodisesidir. Hick'ci teodise temelde Ireneaus'un, insanın kendisini geliştirmesi ve olgunlaştırması için kötülüğün/günahın varlığını gerekli gören yaklaşımından hareket eder. Buna göre ruhun olgunlaşma sürecinde hem doğal hem de ahlakî kötülüğün bulunacağı çevrenin varlığı kaçınılmazdır. Böyle bir çevrede insanların özgür iradelerini kullanarak doğru olanı bulmaları ve ahlakî olgunluğa ulaşmaları kötülüğün bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir.[9]

Plantinga, Swinburne ve Hick'in geliştirdiği çözümlerde iki ortak noktadan bahsedilebilir. Birincisi, insanın gerçek anlamda özgür iradesini kullanmasının dünyada hem doğal hem de ahlakî kötülüklerin varlığını zorunlu kılması; ikincisi de birincinin sonucu olarak, kötülüğün var olduğu bir dünyanın, var olmadığı bir dünyaya tercih edilebilir olmasıdır. Kötülüğün bulunduğu bir dünya özgür tercihten bahsetmek için (özellikle Plantinga'da) *mantıksal bir zorunluluk* olarak karşımıza çıkmaktadır. Kötülük sorunu ve geliştirilen çözüm yollarına özetle değindikten sonra Kant'ın iki ayrı dönem şeklinde değerlendirilebilecek görüşlerine bakabiliriz.

---

[6] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı*, trc. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta, 2001), s. 87.
[7] Swinburne'nün teodise anlayışı için bkz. a.g.e., s. 85-101.
[8] Bkz. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 171–173.
[9] *Reason and Religious Belief*, s. 136–137.

Kant'ın Birinci Dönem Teodise Yaklaşımı

Kant, yukarıda bazı örneklerine kısaca değindiğimiz klasik teodiseler hakkında şunları söylemektedir:

Biz teodiseyle dünyadaki amaçlılığa aykırı (*counterpurposive*) olarak ileri sürülen tüm suçlama gerekçelerine karşı yaratıcının yüce bilgeliğini savunmayı anlıyoruz. Her ne kadar neden/gaye aslında bizim kendini beğenmiş aklımızın, onun sınırlarını kavramadaki yetersizliğinden başka bir şey olmasa da buna Tanrı'nın nedeninin/gayesinin savunması diyoruz... Bu temize çıkarma, ilahi [olanı] savunmayı: ya dünyada amaçsallığa aykırı olarak hükmettiğimiz her ne varsa böyle olmadığına veya şayet böyle bir şey söz konusu ise bunun tümüyle kasıtlı olarak yapılmadığına; aksine şeylerin doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğuna hükmetmek veya nihai olarak en azından her şeyin yaratıcısı olanın kasıtlı etkileri olarak düşünmeyip, daha çok dünyadaki varlıklara, yani insana yüklenen bir şey olarak düşünmeyi gerektirmektedir.[10]

Kant bu ifadelerinde, hemen ikinci cümleden itibaren aklın Tanrısal amaçları anlamada yetersiz olduğunu öne çıkararak, klasik teodiseleri eleştirse de aslında daha önce *Felsefi Teoloji Üzerine* verdiği derslerde yapılan üç itiraza klasik teodiselerle örtüşen cevaplar vermektedir. Bu noktada Pereboom, Kant'ın ilk döneminde kötülük sorununu klasik teodise anlayışlarına paralel olarak görünen tüm kötülüklerin daha büyük ve genel iyiliğe yardımcı olması şeklinde değerlendirirken, sonraki dönemlerde Tanrı ile kötülüğün bir arada bulunması konusunda daha kötümser bir çizgiye kaydığına dikkat çeker.[11] Pereboom'un da dikkat çektiği gibi Kant'ın felsefi teoloji derslerinde Tanrı'nın yüceliğine, rahmetine ve adaletine karşı yapılan itirazlara verdiği cevapların yukarıda özetle ele aldığımız teodiselerin bir kısmıyla önemli oranda benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın her iki teodise yaklaşımı arasında Pereboom'un değindiği kadar fark olsa da önceki dönemde sergilediği görüşlerinde daha sonra açıkça ortaya koyacağı "negatif teodise"nin izlerini görmek de mümkündür. Çünkü o, zaman zaman felsefi teoloji üzerine verdiği derslerde de ilahi hikmeti anlamada *aklın sınırlarına*

---

[10] Kant, "*On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*", *Religion Within Boundries of Mere Reason*, s.17

[11] Derk Pereboom, "Kant on God, Evil, and Teleology", *Faith and Philosophy*, 13 (1996), 4, s. 508.

dikkat çekmekte ve konuyu özellikle ahlakî bir bağlamda değerlendirmektedir.[12]

Kant, bütün akıl sahiplerinin nefretine maruz kalacak derecede kötülüğün varlığını *Tanrı'ın yüceliğine karşı*; rahmet, insanların mutlu olmasını gerektirirken, her tarafta musibetlerin varlığını *Tanrı'nın rahmetine karşı*; İyilik ve kötülük dengesinde kötülüğün egemen görünmede *Tanrı'nın adaletine karşı* yapılan genel itirazlar olarak kabul etmektedir.[13] Kant, birinci itirazı doğuştan günah sorunu bağlamında ele alır. Tanrı'nın insana kötülük yapma eğilimi vermesi, O'nun kutsallığıyla çelişmekte değil midir? Sorusunu soran Kant'a göre birçok varlık içinde kemale ermek için uğraşan ve kendi iradesiyle kendi karakterini oluşturmaya çalışan tek varlık insandır. Tanrı insana yetenek ve kabiliyetler vermiş ama bunu nasıl geliştireceğini kendisine bırakmıştır. İnsanı özgür kılmış, ancak ona hayvani dürtüler de vermiştir. İnsana verilen hayvani dürtülerin gücü onu ayartıp saptırabilmekte, bundan da kötülük ortaya çıkmaktadır. İnsan bu özellikleriyle kendisini meleklerin üstüne çıkarabileceği gibi irrasyonel hayvanların aşağısına da düşürebilir. Kant, insanın işlenmemiş ama mutlu durumundan, insanlığının farkına varması ve özgürlüğünü gerçekleştirmesi için cennetten düşüşün gerçekleştiğini belirtir. Bundan sonra insanın olgunlaşması için hem sıkıntılarla dolu hem de sonu gelmeyen bir çaba süreci başlayacaktır.[14] Bu anlamda insanın doğuştan günahkâr olması düşünülemez. İnsan doğuştan günahkâr değil aksine akıl ve iradesini kullanmasının zorunlu sonucu olarak yaptığı kötülüklerden sorumludur. Kant şu sonuca varır: "kötülük sadece insan kendi yükümlülüklerini yeterince bilmek için aklını geliştirdiği zaman ortaya çıkmıştır."[15] Bunun bir diğer sonucu da

---

[12] Sözgelimi Kant kötülüğün bireysel olarak insan sınırlılığından kaynaklandığına değindiği gibi, insanın acı çekmesiyle Tanrı'nın neyi hedeflediğini de çok az bilebileceğimizi belirtir. Bkz. *Lectures,* s. 118, 120.

[13] Kant, *Lectures*, s. 116. Kant'ın ahlakî kötülük içinde değerlendirilebilecek, "doğuştan günah" sorunu başlı başına bir çalışma olarak ele alınması gerektiğinden çalışmamızı Kant'ın "negatif teodise" anlayışıyla sınırlı tuttuk. Genelde ahlakî kötülük, özelde 'Hiristiyanlık'la ilgili teolojik bir sorun olan "doğuştan günah"ın varlığı, Kant'a göre ancak insan aklının kullanımıyla ortaya çıkmaktadır. İnsan doğası kötülük işlemeye elverişli temayüller, yönelim ve arzularla donatılmışsa da bunlar doğrudan (ve doğuştan) günahın varlığını gerektirmez. Günah ancak insanın özgür iradesiyle kötülüğü, maksimi (kasıtlı bir kabullenme) haline getirmesiyle ona atfedilebilir. Bkz. I. Kant, *Religion Within Boundries of Mere Reason*, trc. Allen Wood and George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), ss. 49–63. Krş. *Lectures on Philosophical Theology,* trc. Allen Wood and Gertrude M. Clark, (Ithaca&London: Cornell University Press, 1986), s. 117–118.

[14] A.g.e., s. 117.

[15] A.g.e., s. 118.

Tanrı'nın günahtan sorumlu tutulmayacağıdır. Kant'a göre Tanrı kötülüğün kaynağı değildir. Çünkü Tanrı mükemmelin oluşturulmasını ve iyiliğe karşı gelişiminde kötülüğün ortadan kalkmasını istemektedir. İnsana dürtülerin veriliş gayesi de daha iyi olmak için mücadele etmekten başka bir şey değildir. Bu durumda, "insan iyilikten sapmaya devam ederse bunun sorumlusu Tanrı değil kendisi olur."[16] İlk dönemindeki bu görüşlerinde Kant'ın Augustine'i takip ettiği görülmektedir. Tanrı'ya hitap şeklindeki ifadeleriyle Augustine, günahın, iyiliğin mahrumiyetinden başka bir şey olmadığını ve yaptığımız yanlışların özgür istencimizden kaynaklandığını belirtir. Ona göre yozlaşma da Tanrı'nın cezası olamaz çünkü O daima iyiyi ister.[17] Kant'ın şu ifadelerinde de Augustinusçu teodise ile örtüştüğü görülmektedir: "...Dünyada kötülük iyiliğe karşı tohumların gelişimindeki eksiklik olarak değerlendirilebilir. Kötülük özel bir tohum değildir. Çünkü o sadece bir olumsuzlama (*negation*) ve iyiliğin ne olduğu hakkında bir sınır oluşturmadır. Sadece gelişmemişlik koşulunda iyilik tohumunun gelişiminde bir eksikliktir. Oysa iyilik bir tohuma sahiptir, çünkü bağımsızdır."[18] Bilindiği gibi varlığın bizzat iyi olduğu, Augustineusçu teodisenin temelini oluşturmaktadır. Kant'ta birinci itiraza cevap olarak söylediği bu sözlerinde kötülüğün adeta arızi bir öneme sahip olduğuna ve iyilikle karşılaştırıldığında kendi başına bir gerçekliğe sahip olmadığına vurgu yapmaktadır.

Kantçı Negatif Teodise

Son dönemlerinde şekillenen ve "negatif teodise" olarak isimlendirilebilecek Kantçı teodise ise, yine Pereboom'un değindiği gibi, dünyada kötülüğün varlığını makulleştirme çabası içinde olan *tüm pozitif teodiselere aykırı* ve onların tümünün geçersizliğinden hareket eder.[19] Kant, söz konusu teodiseyi "*On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*" ismiyle ele aldığı yazısında ele almaktadır. Kant'ın her iki kritikten sonra basılmış olan (1791) bu yazısı, bu yazısı adeta tüm düşünce sisteminin bir ürünü gibi görünmektedir. Buradaki görüşleri, onun insan özgürlüğü ve pratik akılla temellendirdiği ahlak anlayışıyla tutarlı olduğu gibi, geleneksel teolojiye yönelttiği eleştirilerin, –özellikle Tanrı'nın varlığına ilişkin doğal aklın ileri sürdüğü geleneksel teistik delilleri yetersiz görmesinin- de mantıksal bir sonucu gibi görünmektedir. Zira saf akılla varlığı ve nitelikleri anlaşılamayan bir Tan-

---

[16] A.g.e., s. 118

[17] Augustine of Hippo, "What is Evil", *Philosophy of Religion, A Guide and Anthology*, ed. Brian Davis, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 592 -594

[18] Kant, *Lectures*, s. 117.

[19] Pereboom, a.g.m., s. 517.

rı'nın evren ve insanla ilişkisinin kavranması da söz konusu olamaz. Bu durumda evrendeki amaçlılığı savunmayı hedefleyen teodisenin saf akılla anlaşılma imkânından da bahsedilemez. Bu noktalar Kant'ın geliştirdiği teodise veya karşı teodise anlayışının "*negatif teodise*" olarak isimlendirilmesini de haklı çıkarmaktadır.

Kant, bu yazısında da dünyada gaye dışı olup, ilahi bilgeliğe aykırı olabilecek üç durumdan bahseder. Bunların ilki, gerek amaç gerekse araçsal açıdan istenemez ve bağışlanamaz olan *mutlak gayedışılık*tır. İkincisi, *şartlı gayedışılık* olarak isimlendirdiği ve gayeliliğe aykırı durumların amaç olarak iradi bir bilgelikle birlikte bulunmayıp, *araçsal* olduğu durumlardır. Birincisi ahlakî kötülük veya günahın yerine, ikincisi de fiziksel gayedışılık anlamında, musibetlere karşılık kullanılırken dünyada *suç ve ceza arasındaki dengesizlik* de üçüncü tür gaye dışılığı oluşturmaktadır. Söz konusu kötülük veya gaye dışılıkların ilkine karşı geliştirilen teodislerde yasa koyucu anlamında *Tanrı'nın yüceliği*, ikincisine karşı dünyadaki rasyonel varlıkların acılarına karşı düzen koyucu olarak *Tanrı'nın iyiliği*, sonuncu itiraza karşı da dünyadaki dengesizliğe karşı yargılayan olarak *Tanrı'nın adaleti* savunulmaktadır. Kant, Negatif teodise anlayışını temellendirmek için öncelikle bu teodiselerin eleştirilerinden hareket edecektir.[20]

Kant'ın temel iddiası ahlakî kötülük karşısında yapılan savunmaların kanıtlanamaz olduğudur. O mutlak gaye dışılığın olmadığını kabul etse de buna ilişkin ilahi bilgeliğin bizim için kuşatılamaz ve kavranamaz olan bir düzen içinde işlediğini savunur. Çünkü akıl, insan hakkında en uygun olanın ne olduğuna hükmettiği her seferinde yanılmaya mahkûmdur. Bununla birlikte söz konusu bilinemezliğin –Kant'ın genel sistemi içinde- pratik akılla aşılması umulabilir. Bu konuda bitiş cümlesi olarak şunları söyler: "biz ancak pratik aklımıza referansla [bunun] doğru şekilde kavrayışına ulaşabiliriz."[21] Bu açıdan bakıldığında Kant'ın kötülüğü "mantıksal çelişki sorunu" olarak görmediği, bunun yerine kanıtlamaya dayalı yönüyle teodiseleri eleştirdiği de söylenebilir.

İlahi yüceliğe karşı yapılan birinci itiraz ve cevap olarak geliştirilen teodisede kötülük, insan doğasının sınırlarıyla ilişkilendirildiğinden, Tanrı mazur görülmektedir. Oysa Kant'a göre eğer kötülük insanın sınırlılığından kaynaklanıyorsa veya daha yüksek bir iyiye araç olarak varsa, bu durumda

[20] Bkz. Kant, "*On the Miscarriage*", s. 18–19.
[21] A.g.e., s. 20.

insan ondan sorumlu olmamalıdır.[22] Kant İkinci itiraza karşı geliştirilen ve insanların çektiği acıların, Tanrı'nın amaçlılığı ve rahmetiyle uyumlu olduğunu göstermeyi amaçlayan üç tür teodise anlayışını da eleştirir. Bu teodiselerin ilkine göre, kötülüğün varlığı insanın hayattan lezzet almasına engel değildir. Öyle ki çok kötü şartlarda yaşayan insanlar bile hayatı ölüme tercih edebilmektedirler. Ancak Kant'a göre böyle bir sonucu sınama imkânımız yoktur. Çünkü bu konuda bir yargıya varmak ancak uzunca yaşayıp muhtemel bütün sonuçlarını görmekle mümkün olabilir. Ayrıca insanların bundan daha iyi bir hayatı tercih edecekleri de şüphe götürmez. Çekilen acıların, insanın doğasından bağımsız olmadığı ikinci iddiaya karşı da Kant, Tanrı'nın bizi böylesi bir doğayla bu tür hayata davet etmesinin sorgulanmaya açık olduğunu söyleyecektir. Tıpkı Hintli kadınların Cengiz Han'a söyledikleri, "eğer bizi koruyamayacaksanız, neden işgal ediyorsunuz?" sözü gibi, insan da Tanrı'nın kendisini mutlu etmesini ve korumasını isteme hakkına sahiptir.[23] Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı gibi Kant daha önce önemli düzeyde savunduğu yaklaşımları *saf akıl doğrultusunda* eleştiriye tabi tutmaktadır. Varılan sonuçlardaki ortak tema, bu tür teodiselerin imkânından bahsedilse bile bunların saf aklın konusu olamayacağıdır.

Gelecek hayatla ilgili üçüncü teodise ise Kant'a göre eleştirilere daha çok açıktır. Dünyada çekilen acılara gelecekte daha yüksek bir hayat ve mükâfat uğruna katlanıldığı ve Tanrı'nın gelecekte bunu telafi edeceği yaklaşımı klasik teodiselerde önemli bir yer tutmaktadır.[24] Temelde ölüm sonrasının imkânına dayalı teodise bize burada çekilen acıların bir karşılığının olacağını vaat etmektedir. Buna göre ancak ölüm sonrasında hayatın devam etmesiyle bu dünyada açıklamasız kalan acıların bir karşılık ve açıklama bulacağı umulabilir.[25] Kant, hiç kimsenin bu düğümü çözecek şekilde bir teodise iddiasında bulunamayacağını savunur. Aslında Kant'ın ahlakı temellendirmek için Tanrı'nın varlığıyla birlikte ölümsüzlüğü pratik aklın postülaları olarak kabul ettiği ve en yüksek iyinin imkânı için kaçınılmaz gördüğü düşünüldüğünde, ölümsüzlükle temellendirilecek bir teodiseye neden bu kadar karşı çıktığı ilk bakışta çelişkili -en azından anlaşılmaz- görünecektir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Kant'ın benimsemediği şey, kötülüğün varlığını haklı çıkarmada saf

---

[22] A.g.e., s. 19-20. Önceki dönemde Kant'ın, Tanrı'nın kötülükten sorumlu olmadığı konusunda klasik teodise anlayışlarıyla örtüştüğünü görmüştük. Bkz. *Lectures*, s. 118.

[23] "On the *Miscarriage*", s. 20.

[24] Kant'ın ölümsüzlük postülasıyla ilişkilendirerek geliştirdiği teodise örneği için bkz. David McKenzi a.g.m., ss. 238–245.

[25] Bkz. McKenzie, a.g.m, s. 241.

aklın ölümsüzlüğe dayalı bir teodise geliştirebileceği noktasıdır. Zira McKenzie'nin de işaret ettiği gibi, Kant'ta ölümsüzlük aşkın bir ide olduğundan, bu hayattaki adaletsizliğin orada nasıl dengeleneceği bütünüyle *insan düşüncesini aşan* bir durum olmaktadır.[26] Özetle Kant'a göre teodise iddialarında yer alan amaçların tümü insan aklının sınırlarını aşmaktadır. Böyle bir kabul sadece pratik akla dayanan ve insanın ahlakî gelişimine fayda sağlaması umulabilen *imanın konusu* olabilir.

Kant, üçüncü tür teodiseleri içeren; dünyadaki suç ve ceza dengesizliğine karşı ilahi adaleti savunan teodise çabalarının üzerinde de durmaktadır. Bu noktada Kant'ın ahlak felsefesinde suç-ceza arasında gördüğü doğal ilişkiyi kötülük sorununa uyarladığı da söylenebilir. Buna göre, ahlak yasasının çiğnenmesiyle birlikte ortaya çıkan kavram, "ceza kavramı"dır. Ceza, fiziksel veya manevi bir fenalık olup, mutluluktan pay almaktan mahrum olmaktır. Kant'a göre ceza da ödül gibi, yapılan eylemin karşılığı olarak verilmeli ve tamamen ahlakî olmalı, yoksa kötü bir eylemden sakındırmak için önceden verilmemelidir.[27] Ahlâkîlikle ilişkili olarak, her cezanın içeriğini öncelikle adalet oluşturmalıdır. Çünkü adalet, ceza kavramının özünü meydana getirir. Bu anlamda sapmanın/suçun cezalandırılması, aslında erdemin kendi zıddıyla çatışmasının da bir gereğidir. Nitekim bazen adil bir ceza karşısında kişi, başına gelen şeyi hak ettiğini ve davranışına uygun bir karşılık olduğunu itiraf etme durumunda kalabilmektedir.[28] Bu durumda Kant'a göre erdemli kimse kendindeki ahlak yasasını onaylamanın en ufak bir bilinciyle bile sapma durumunda kendini cezalandırmayı onaylayacaktır.[29]

Bu yaklaşımıyla Kant'ın suça karşı cezayı ahlakî olarak zorunlu gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak bunun adil olması gerektiği düşünüldüğünde, söz konusu denge, dünyada teodise iddialarında yer aldığı şekilde temellendirilebilir mi? Önceki dönemde dünyada iyilikle kötülük arasında bir uçurumdan bahsedilmeyeceğini savunan Kant,[30] negatif teodiseyi savunduğu sonraki dönemde aksine bir dengesizliğin bulunduğunu iddia edecektir. Sapmanın/suçun cezalandırılmasına ilişkin bir uyum ancak hayatın nihai olarak erdemle taç-

---

[26] McKenzie, a.g.m., s. 241.

[27] Kant, *Philosophia Practica Universalis* (*Etik Üzerine Dersler_I*), trc. Oğuz Özügül, (İstanbul:Kabalcı, 1994), s. 74

[28] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, trc. Ioanna Kuçuradi ve diğerleri, (Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 1999), s. 43–44

[29] Kant, "On the *Miscarriage*", s. 22.

[30] Bkz. *Lectures*, s. 120.

lanması ve sapmanın cezalandırılmasıyla gösterilebilir. Bu da saf akılla temellendirilmeyecek bir sonuçtur.[31]

İnsan aklı doğal yasalara göre işlediği halde, gelecek dünyada şeylerin farklı bir düzene sahip olacağı ve herkesin yaptıklarını ahlakî yargılara göre karşısında bulacağı şeklindeki itirazı da Kant oldukça keyfi bulmaktadır. Çünkü teorik aklın böyle bir sonuca varma şansı yoktur. Teorik akıl, doğa yasalarına göre hükmedebildiğinden şimdi nasılsa geleceğin de sadece doğa yasalarının düzeniyle belirlenim altında olduğunu umabilir. Dolayısıyla ahlakî yasamanın yetisi olan pratik akıl olmadıkça böyle bir iddia sadece bir ihtimal olarak kalacaktır.[32]

Kant'a göre Tanrı'nın tüm yollarını/hikmetini kavrama şansımız olmasa da O'nun bütünde (görünüşteki gayesizliklerin aksine), bir gaye saklamakta olduğu kabul edilebilir. Ancak yine de fiziksel şeylerin düzeni ve bilhassa onların ahlakî düzenle olan ilişkisi bizim için sır olarak kalmaya devam edecektir.[33] Kant'ın bu noktayı ve daha önceki teodiseleri eleştirirken temel gerekçelerinden biri, doğal yasalara göre işleyen dünya ile onu aşan irade/ahlak yasası arasındaki ilişkiyi saf akılla, tam olarak bilme imkânından mahrum olmamızdır. Daha açık bir ifadeyle Kant'a göre sebeplilikle irade arasında "mutlak olarak kavranamaz bir ilişki vardır."[34] Bu nokta Kant'ın hem saf akıl-pratik akıl ayırımının hem de numen-fenomen ayırımının doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. O, insanın saf akıl olarak nitelediği teorik akıl yetisine sınır getirerek, Tanrı'nın amaçlarıyla tecrübe ettiğimiz dünya ilişkisine hiçbir şekilde nüfuz edemeyeceğimiz noktasında ısrar eder. Özetle, sınırlı olan akıl, tecrübe dünyasının en yüksek bilgelikle ilişkisine nüfuz edemez.[35] Bunun başlıca nedeni, Kant'a göre, insandaki iki temel kavrayış biçimini bir araya getirmedeki zorluktur. Bunlardan ilki dünya düzenine ilişkin sahip olduğumuz *artistik bilgelik*, ikincisi de ahlak idesine onunla sahip olduğumuz pratik akla dayalı *ahlakî bilgelik*tir. Kant'a göre bu iki bilgeliğin kavramlarına sahip olsak da, "algısal bir dünyada artistik ve moral bilgeliğin uyumlu birliğinin kavramına sahip değiliz, ne de hiçbir zaman ona ulaşabileceğimizi umabiliriz."[36] Böyle bir durum ancak duyular üstü (akledilir) dünyanın kavrayışına sahip olan bir varlık için düşünülebilir. Böyle derin bir kavrayışa ölümlüler değil,

---

[31] "On the *Miscarriage*", s. 22.
[32] A.g.e, s. 22–23.
[33] Bkz. A.g.e., s.25-26
[34] A.g.e., s. 23.
[35] A.y.
[36] A.g.e., s. 24.

ancak bu duyular dünyasının arkasına nüfuz eden *dünya yaratıcısı* sahip olabilir.[37] Kant burada negatif teodiseyi saf aklın elinden bütünüyle alıp, *pratik akla dayalı imanın konusu* haline getirmektedir. Bu aşamadan sonra yasa koyucunun iradesini açıklayan tüm yorumları "otantik" ve "doktrinel" olarak ikiye ayıran Kant'a göre, ilahi hikmeti temize çıkarmaya yönelik çabalar eğer saf akla dayanıyorsa, doktrineldir. Ancak eğer –nerdeyse- yasa koyucunun kendisi olan pratik akıl bu iradeyi ilan ediyorsa, aracı bir tanım olmaksızın, adeta Tanrı'nın sesi gibi (*otantik*) düşünülebilir.[38]

Kant, konuyu Eyüp peygamberin kıssasıyla pekiştirmektedir. Eyüp peygamber dünyada sahip olunabilecek servet, refah, sağlık, huzur gibi her şeye sahipken, bir anda Tanrı'nın sınamasıyla bütün bunlar elinden alınır. Başına gelenler konusunda Eyüp'le arkadaşları arasında bir teodise tartışması başlar. Arkadaşları dünyadaki tüm cezalandırmaların insanın işlediği günahların karşılığı olduğu yargısında bulunurlar. Oysa onlar, Eyüp'ün ne tür günah işlediğini bilmedikleri için bu adeta apriori bir yargılama olmaktadır, çünkü onlara göre aksini düşünmek ilahi adalete aykırıdır. Eyüp ise, insanın zayıf yaratıldığının bilinciyle, tüm hayatını kuşatacak bir kavrayışa sahip olmadığını itiraf etmektedir. O ilahi karar sistemini şartsız kabul ederek, "Tanrı buna karar vermiş", "O dilediğini yapar" demekle yetinmektedir.[39] Kant'a göre Eyüp'ün arkadaşları sanki gaybten haber alırcasına, sebeplerin ötesinde ve sanki kalpleri hakikati keşfetmiş gibi yargıda bulunmuşlardır. Böyle yapmakla da kavrayışlarının erişemeyeceği şey hakkında hükümde bulunma günahı işlemişlerdir. Nitekim Eyüp da onları insanlar hakkında gizli yargılamalarda bulunmamaları ve Allah'ın avukatlığını yapmamaları konusunda uyarmıştı. Bu noktada Eyüp'ün arkadaşlarının yaptığı *doktrinel* yorum olarak düşünülecek olursa, Eyüp da *otantik* olarak iman etmenin gereğini yerine getiriyordu. Sonuç olarak Eyüp, onu aşan ve anlamayacağı şeyler hakkında kendi dürüstlüğünün farkında olarak, (bilgisinin olmadığı bir konuda) tasdikle yetinirken, arkadaşları spekülatif akılla görünenin ötesi hakkında yargıda bulunmuşlardır. Kant'a göre Eyüp, dogmatik teologların veya Kilise mahkemesinin karşısında mahkûm edilse bile Tanrı'nın karşısında dürüst olarak kabul edilecektir. Eyüp örneğindeki yönelimin ahlâkî sonucu da ahlakı imanda değil, aksine imanı ahlakta bulmaktır. Bu iman her ne kadar zayıf gibi görünse de Kant'a göre saf ve doğru olan tek iman türüdür.[40] Bu yaklaşımıyla da Kant "*ahlak dini*" anla-

[37] A.y.
[38] A.g.e., s. 24-25.
[39] A.g.e., s. 25.
[40] A.y.

yışıyla paralel bir sonuca ulaşmış olmaktadır. Böyle bir sonucun da teorik aklın konusu olmayan dünya-amaçlılık ilişkisinin, yani teodisenin, sadece pratik akla dayalı iman konusu olarak kabul edilebileceği görüşüyle örtüştüğü açıktır.

Görüldüğü gibi Kant'ın negatif teodisesinin başlangıç noktası saf akla dayanarak yapılan tüm teodiselerin geçersizliğidir. Bu yaklaşım temelde Kant'ın genel teoloji anlayışıyla örtüşen bir durumdur. Çünkü Kant, saf akıl yoluyla Tanrı'nın varlığına dair kanıtların geçersizliğinde de aynı tutumu sergilemektedir. Bu noktada negatif teodisenin temellendirilmesinde Kant'ın saf akıl ve pratik akıl ayırımının, dolayısıyla numenin erişilmez doğasının ve insanın epistemik erişiminin fenomenle sınırlı tutulmasının doğal sonuçlarını görmek mümkündür. Kant bu yaklaşımıyla geleneksel teodise savunmalarında kötülüklerin arkasında saklı ilahi gayenin bulunduğunu benimserken, bunu kavrama imkânını insanın fenomene ilişkin bilgisiyle sınırlamaktadır.[41]

Özetle, Kant'ın negatif teodisede vazgeçemediği nokta, Tanrı-dünya ilişkisinin bizim kavrayışımızın sınırlarını aşmasına paralel olarak, kötülük sorununun mahiyetini de saf akılla açıklama şansına sahip olmadığımızdır. Kant, normal/spekülatif bir kavrayışla, kötülüğün bulunduğu bir dünyanın Tanrı'nın varlığı veya yetkin sıfatlarıyla bir arada nasıl bulunabileceğini açıklayamayacağımızı savunur. Değindiğimiz gibi Tanrı ile dünya arasında bir tür amaçsallık söz konusu olsa da bu bizim anlayabileceğimiz bir mahiyette değildir. Ancak böyle bir ilişkinin varlığı hatta anlaşılabilir olması Kant'ın ahlak anlayışını temellendirmek için de zorunlu değil midir? Öyle anlaşılıyor ki Kantçı teodise modelinde Tanrı ile dünya arasında ahlakî temele dayalı (amaçsal) bir ilişki kaçınılmazdır. Aksi halde Tanrı'ya inanmayı gerektiren ahlakî teolojiyle kaçınılmaz bir çatışma söz konusu olacaktır.[42] Bu noktada Tanrı-dünya ilişkisinin insan kavrayışını aşması; inancın teorik değil, pratik akla dayandırılmasıyla doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Pratik inanç noktasında Tanrı'nın varlığı için mantıksal bir tutarsızlık bulunmamalı ta ki kötülüğün varlığıyla uyuşabilsin. Bu Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası olmasa da Kantçı negatif teodise için yeterli görünmektedir.[43]

En Yüksek İyi (EYİ) ve Negatif Teodise,

En yüksek iyi Kant'ta kötülük probleminin çözüm anahtarlarının temel kavramlarından birini oluşturmaktadır. Bu noktada EYİ'nin Kantçı negatif teodise ile uyumlu yorumunu ortaya koymak önemli olacaktır. EYİ'ye ilişkin

---

[41] Krş. A.g.e., s.27

[42] Bkz. Pereboom, a.g.m., s. 530.

[43] Bkz. a.g.m., s. 510–511.

açıklamalarında Kant'ın negatif teodisesini destekleyecek yeterli gerekçelere sahip olduğu söylenebilir. Kant'a göre ahlaklılık ve mutluluk bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluştururlar.[44] Bu nokta Kant için mutluluğun, ancak ahlaklılığın sonucu olması halinde en yüksek iyinin gerçekleşmesi anlamına gelir. Mutluluk tek başına iyiyi oluşturamaz, zira akıl ahlak yasasına layık olma dışında onu benimseyemez. Benzer şekilde mutluluğa layık olma olmayı hak eden ahlakilik de tek başına iyiyi oluşturmada eksik kalmaktadır.[45] Kant, ahlak yasasına uymanın sonucu olarak ulaşılan EYİ'ye erişmenin imkânını da ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı postülatlarına dayandırmaktadır. Birinci öğe olan ahlaklılık imkânı, görülebilir herhangi bir zaman noktasında değil, sürüp gitmenin sonsuzluğunda çözülebilir. Bu da ölümsüzlüktür. Bununla birlikte Kant'ta ölümsüzlük aşkın bir idedir ve bu hayattaki adaletsizliğin orada nasıl dengeleneceği tümüyle insan düşüncesini aşan bir durumdur.[46] İkinci öğe olan ve erdemin sonucunda ulaşılması umulan mutluluğun gerçekleşmesi ise, en yüksek bir istemeye sahip bir varlığı gerektirir ki o da Tanrı'dır.[47] Böylece negatif teodisenin, EYİ'nin doğasıyla örtüşen bir açıklama şeklinden bahsetmek mümkün olmaktadır. EYİ'nin doğasının kavranılmazlığı, amaçlılığı içeren kötülüğün varlığının da kavranılmaz oluşunu açıklayıcı mahiyettedir.

Kant'a göre tarih boyunca EYİ'nin pratik olarak nasıl olanaklı olduğu sorusunun şimdiye kadarki bütün bağdaştırma girişimlerine karşın, hala çözülmemiş olarak devam ettiğini belirtir. Bunun nedeni mutlulukla ahlaklılığın birbirinden farklı iki öğe olması ve aralarındaki bağın analitik olmamasıdır. Bu bağ aksine apriori, pratik olarak zorunlu ve sentetik olup, ancak eylemle olanaklı olan bir şeye ilişkin olarak düşünülebilir.[48] Dolayısıyla mutlulukla erdemin bir araya gelmesi EYİ'yi oluştursa da bunların nasıl bir araya geldiği ve aralarında nasıl bir bağın bulunduğu bizim için kavranılmaz olmaya devam edecektir.

Sonuç olarak, Kant'ın farklı dönemlerde kötülük sorunuyla ilgili olarak farklı şeyler söylediği görülmekle birlikte, her dönemde ahlak felsefesinin genel izlerini görmek mümkündür. Ancak son dönemde geliştirdiği "negatif teodise"nin, onun epistemoloji anlayışıyla, dolayısıyla metafizik yapmanın spekülatif aklın sınırlarını aştığı iddiasına dayanan transandantal idealizmiyle

---

[44] *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 121
[45] Kant, *Critique of Pure Reason,* trs. Norman Kemp Smith, (London: Palgraue, 1988), s. 640
[46] *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 132–135. Krş. McKenzie, a.g.m., 245
[47] *Pratik Aklın* Eleştirisi, s. 135
[48] A.g.e., s. 123

son şeklini aldığı görülmektedir. Dünyada kötülüğün varlığıyla Tanrı'nın güttüğü amaçlılık arasındaki ilişki, insan kavrayışını aşan aşkın bir ide olarak görülmektedir. Birincisi (dünya ve içindeki kötülük) tecrübenin konusu iken ikincisi (Tanrısal amaçlılık) tecrübeyi aşan aşkın alana aittir. Diğer bir ifadeyle birincisi tecrübe edilebilen görünüşler dünyası olan fenomenle; ikincisi ise bunun arkasında nüfuz edilemez olan numenle ilgilidir. Kant'a göre söz konusu ilişkiye nüfuz etmek, ancak her iki dünyanın ilişkisini kurabilen yaratıcı kavrayışa has olabilir. Dolayısıyla saf akılla temellendirilmeye çalışılan tüm teodiseler insan aklının aşırı güveninden kaynaklanan sonuçsuz çabalar olarak kalmaya mahkûmdur. Saf akılla erişilemeyen ve spekülatif iddiaların ötesine geçemeyen ilişkinin kavranması, pratik akılla kendine bir temel bulabilse de bu ancak negatif bir teodise olabilir. Böyle bir teodise de doğal olarak bilimin değil, temeli pratik akla dayanan imanın konusu olacaktır. Bu noktada negatif teodiseyi açıklamada pratik akıl ve numen birbirini tamamlayan iki temel öğe olmaktadır.

Kant, baştan itibaren insan aklının kanıtlayıcı bir teodise için hakemlik yapacak nitelikte olmadığını belirtirek, teodise savunması yapanın başarısız kalacağını söyler: "O, dünya yaratıcısının, (*author*) bilgeliğinin yüceliğini kayırmakla, çekilen acılarla ilgili şikâyetleri ortadan kaldıramaz."[49] Ancak Kant'ın negatif teodiseyi oluşturmadaki tüm bu çabalarının klasik teodiselerin geçersiz veya yetersiz olduğunu göstermede başarılı olduğu söylenebilir mi?

Kantçı negatif teodisenin, fideist yaklaşımlarla benzerlik arz ettiğini söylemek mümkün olduğu gibi, son dönemlerde özellikle Plantinga gibi güçlü isimlerin de savunduğu reformcu epistemolojinin inanç konusundaki epistemik tutumlarıyla bazı noktalarda uyuştuğunu görmek de mümkündür. Ancak Kantçı negatif teodisenin bunlardan ayrıldığı noktalar da gözden kaçırılmamalıdır. Bu noktada klasik teodiselere yöneltilen eleştirilerin iki temel gerekçeye dayandığını hatırlatmakta fayda vardır. Birincisi Tanrıyla insan arasında aşılmaz bir epistemik mesafenin varlığı. Buna göre Tanrı'nın bilgisi ile insan zihni arasındaki nihai farklılıktan dolayı insanın ilahi gayeleri anlama şansı yoktur. İkinci gerekçeye göre ise teodise prensip olarak gerekli değildir.[50] Kantçı yaklaşımı önemli oranda birinci gerekçeyle açıklamak mümkündür. İkinci gerekçe ise reformcu epistemolojinin yaklaşımını yansıtmaktadır. Reformcu epistemolojiye göre inancın rasyonel temellendirilmesinde delillerin getirilmesi zorunlu değildir, aksine haklı çıkarım için inancın temelselliği

[49] "*Miscarriage*", s. 17.
[50] *Reason and Religious Belief*, s. 127–128.

yeterlidir.[51] Tıpkı algı veya hafızaya dayalı inançlarımızın delile gerek duymaksızın temel inanç olmaları gibi dini inançlar da uygun şartlar altında uygun temel inançlarımızı oluştururlar.[52] Plantinga, Tanrı'nın insanı çok geniş önermeler çeşitliliğine inanmaya uygun bilişsel yetilerle yarattığını belirtir. "Bu yetiler uygun şartlar altında çalıştığında biz uygun inançlar oluştururuz. Daha tam olarak, uygun inançlar bizde oluşur"[53] demekle reformcu epistemolojinin bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Özetle reformcu epistemoloji dini inançlar için delillerin varlığına tümüyle karşı çıkmasa da inancın delillere dayandırılmasıyla rasyonel temellendirilmesine de gerek olmadığını savunur. Bu yaklaşım teodiseye uyarlandığında teodisenin de gerekçelendirilmesinin zorunlu olmadığı sonucuna varılabilir. Kötülüğün varlığı inanan için tıpkı gündelik tecrübeler gibi, temel bir inanç olarak kabul edilebilir. Bu durumda reformcu epistemolojiye dayalı teolojik bir yaklaşım, teodiseyi Kantçı anlayışta olduğu gibi ne tümüyle başarısız veya kavranamaz olarak görmekte ne de olmazsa olmaz bir açıklama girişimi olarak görmektedir.

Reformcu epistemolojinin iddialarının aksine teodisenin gerekçelere dayandırılması çoğu zaman gerekli olabilir. Bir inanç temelselliğinden hareketle kabul edilse de inanan kişi, birçok nedenden dolayı inancını aklileştirme ve delillendirme ihtiyacı hissedebilir. Özellikle, ateist iddianın kötülük sorununu Tanrı'nın varlığı aleyhinde delil olarak kullandığı göz önüne alındığında teodiselerin önemi daha da artmaktadır. Nitekim reformist epistemolojinin önemli savunucularından Plantinga da gerektiğinde inanç konularında aklî delillere müracaat etmeyi ihmal etmemektedir.

Reformcu epistemolojiye dayanan teolojik anlayışın negatif teodiseyle benzerlikleri bulunsa da Kantçı yaklaşımın teodise konusunda reformcu epistemolojiden daha katı bir tutum sergilediğini görmek zor değildir. Tanrı'nın evrende koyduğu tüm amaçları bilmek insan aklının sınırlarını aşabilir. Tanrı, mutlak bilgisiyle, kötülüğün varlığının tüm gerekçelerini kuşatırken, bizim bunların sadece bir kısmını fark etmemizin, bir taraftan yetilerimizin sınırlarıyla diğer taraftan Tanrı'nın kuşatıcı bilgisiyle açıklanması anlaşılır olduğu da kabul edilebilir. Bu açıklamalara klasik teodise anlayışlarının itiraz etmelerini gerektirecek fazla bir şeyin olduğu da söylenemez. Nitekim günümüzde din felsefesi üzerine yazanlardan ve reformcu epistemoloji anlayışına yakın

[51] Reformcu epistemolojinin temel varsayımları ve doğal teolojiye yöneltilen eleştirileri hakkında bkz. Ferhat Akdemir, Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi, (Ankara: Elis, 2007), ss. 66–82.

[52] Bkz. *Reason and Religious Belief* s. 128-129.

[53] A. Plantinga, "Justification and Theism", *Faith and Philosophy,* 4 (1987), s. 405–406.

duran Alston da teodiseyle ilgili açıklamalarında bilgimizin sınırlarından dolayı Tanrı'nın tüm gerekçelerini bilme imkânımızın olmadığı noktasına vurgu yapmaktadır. Alston, "bizim dünyadaki iyi ve kötüye ilişkin bilgimizle şeyler arasındaki ilişkiler hakkındaki bilgimiz oldukça sınırlıdır"[54] derken, adeta Kantçı bir çizgiyi takip eder görünmektedir. Alston'a göre Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin yeterli gerekçeleri olsa da biz bunların tümünün farkında olamayabiliriz. Öyle ki biz Tanrı'nın, örneğin masum insanların acı çekmesine neden izin verdiğini haklı çıkaran yeterli gerekçelere sahip değiliz. Tanrı bu anlamda birinin çektiği ızdırabın hikmetini bizimle paylaşmayabilir. Tıpkı bazen birinin yaptığı bir eylem hakkında ahlakî bir gerekçesi olduğu halde bizim bilmeyişimiz gibi. Ancak ilahi hikmeti bilme noktasındaki yetersizliğimiz ilahi hikmetin olmadığını temellendirmek için yeterli değildir. Zira bu Tanrı'nın evreni yaratmadaki ilahi planın tümüyle ve daha büyük iyilikle ilgili olabilir.[55] Sonuç olarak Alston şunları söyleyecektir: "hiçbirimiz O'nun sahip olduğu herhangi bir gerekçenin farkında değiliz" [hükmünden], 'Tanrı herhangi bir gerekçeye sahip değildir' çıkarımına ulaşmak pozisyonunda değiliz. Çünkü hiçbirimizin olaylara nüfuz edişindeki haklılığı, onu Tanrı'nın da [gerekçesi] olduğunu göstermek için yeterli değildir."[56]Ancak konuya Kant'ın sistem bütünlüğü içinde bakıldığında, Alston'un yaklaşımının Kantçı yaklaşımda olduğu gibi negatif bir teodise olarak kabul edilmesi gerekmez. Alston, daha çok insanın sınırlı kavrayışından hareketle Tanrı'nın kötülüğü yaratmadaki *tüm amaçlarını* anlamanın mümkün olmadığını iddia etmektedir. Bu noktada bizim ilahi hikmeti ve gerekçeleri anlama imkânımız sınırlı olsa da bunların varlığı kabul edilmektedir. İnsanların bu gerekçelerin farkında olmamaları onların olmadığı anlamına gelmediği gibi, bunların bir kısmını anlama şansları da her zaman olabilir. Oysa Kant bu konuda agnostik bir tutum sergileyerek, insan aklının ilahi gerekçeleri kavrama imkânını dışlamakta, bunu sadece pratik akla dayalı imanın konusu olarak benimsemektedir.

Kötülüğün varlığıyla buna ilişkin ilahi amaçlar bütünüyle insan kavrayışını aşıyorsa, bu ilişkinin kendisinden bahsetmek de bir çelişki olmayacak mıdır? Diğer yandan Tanrı kötülüğün varlığına ilişkin bazı amaçlarını neden insanla paylaşamasın? Tümünü olmasa bile söz konusu amaçların bir kısmını insanın çıkarımsal akıl yoluyla bilmesi neden imkânsız olsun? Bu tür soruların

---

[54] William Alston, "Some (Temporal) Final Thoughts on Evidential Arguments From Evil", *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers University Press, 2002), s. 352.

[55] A.g.m., s. 356–359.

[56] A.g.m., s. 364.

varlığı Kant'ın söz konusu ayırımlar noktasında sorgulanmaya açık olduğunu göstermektedir. Nitekim tarih boyunca yapılan teodiseler de kötülüğün varlığına ilişkin bütün gayeleri açıklama iddiasından çok – insan aklının sınırları içinde- muhtemel amaçlardan bir kısmını açıklama girişimi olarak değerlendirilebilir. Teodiselerden her birinin kötülüğün varlık amaçlarından bir veya birkaçını açıkladığı düşünüldüğünde bütün olarak teodise çabalarının, dünyada kötülükle Tanrı'nın varlığı ve ilahi amaçsallık ilişkisini açıklamada önemli bir kanıtsal güce sahip olduğu savunulabilir.