

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TANRI, KÖTÜLÜK VE VAROLUŞÇULUK

Doktora Tezi

Zeynep BAKTEMUR KAYADUMAN

Ankara-2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TANRI, KÖTÜLÜK VE VAROLUŞÇULUK

Doktora Tezi

Zeynep BAKTEMUR KAYADUMAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara-2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

Zeynep BAKTEMUR KAYADUMAN

TANRI, KÖTÜLÜK VE VAROLUŞÇULUK

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr. Latif TOKAT

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Tez Sınav Tarihi:

01.08.2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER danışmanlığında hazırladığım “Tanrı, Kötülük ve Varoluşçuluk (Ankara, 2024)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

27.09.2024

Zeynep BAKTEMUR KAYADUMAN

ÖNSÖZ

Kötülük, üzerinde felsefî ve teolojik tartışmanın yoğunlaştığı önemli bir problemdir. Geleneksel tartışmalarda kötülük problemi genellikle teistik Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili bir problem olarak ele alınır. Dünyadaki kötülüğün varlığıyla teistik sıfatlara sahip bir Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak uyumsuz olduğu ya da dünyadaki kötülüğün teistik Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kıldığı şeklindeki kötülük problemi formülasyonlarına teistik kanattan, bu formülasyonların başarısızlığının gösterilmeye çalışıldığı savunmalar ve Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin makul sebeplerinin ortaya konmaya çalışıldığı teodiselerle cevap verilir. Kötülüğün, bireyin yaşamı, şahsiyeti ve dini inançları üzerinde ise yeterince durulmaz.

Kötülüğün insanın Tanrı'yla ilişkisi üzerindeki belirleyici bir rolü vardır. İnsanın teizm, ateizm, deizm, panteizm vb. çeşitli teolojik pozisyonlardan hangisini seçeceğinin veya hangisini pekiştireceğinin de önemli ölçüde karşılaştığı kötülük tecrübelerini nasıl anlamlandırdığına bağlı olduğu söylenebilir. Bu nedenle kötülüğün insanın duygu ve inançları üzerindeki etkilerinin analiz edilmesi, kötülüğün tam anlamıyla anlaşılması için önemli bir adımdır. Biz bu tezde kötülüğün, geleneksel tartışmalarda genellikle üzerinde yeterince durulmayan varoluşsal yönünü, insan yaşamının somut, kaçınılmaz ve sarsıcı bir fenomeni olması bakımından ele aldık. Kötülüğün varoluşsal tecrübesinin insanın varoluşu, anlam arayışı ve dini inançları üzerindeki etkilerini anlayabilmek için, yirminci yüzyılın en etkili felsefî akımlarından biri olan varoluşçuluğun anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı, sonluluk, suçluluk ve umutsuzluk temalarından faydalandık.

Bu tezin hipotezi, kötülüğün bütün yıkıcılığına rağmen, insanın varoluşu ve dini inançları üzerinde yapıcı etkileri olabileceğidir. Kötülük tecrübesinin nasıl anlamlandırılacağı, o tecrübeyi yaşayan kişinin ön kabulleri ve içinde bulunduğu şartlara

bağlı olduğundan, kötülüğün varlığının, Tanrı'nın varlığına dair inkarı ya da inancı zorunlu olarak gerektirmediğini düşünmekteyiz. Buna göre kötülüğün varlığının teistik sıfatlara sahip Tanrı'nın varlığı ya da aleyhine bir delil olması ancak bireyin kendi tecrübesini öznel olarak nasıl anlamlandırıp değerlendirdiğine bağlı görünmektedir.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde varoluşçu gelenekte kötülüğün nasıl anlaşıldığının bir çerçevesini çizmeye çalıştık. Varoluşçu filozoflar için kötülüğün bir probleminden çok yaşamın ve insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğünü, kötülüğün insana varoluşsal olarak gelişim olanağı sağladığını düşündüklerini tespit ettik. Daha sonra genellikle kendiliğinden açık bir kavram olarak görülen kötülüğün varoluşsal perspektiften bir tanımını yapmaya çalıştık. Son olarak varoluşçu bir filozof ve psikiyatr olan Karl Jaspers'in bir kez tecrübe edildiğinde insana kendisini duvara çarpmış gibi hissettiren ölüm, hastalık, suçluluk savaş gibi zorlayıcı tecrübeler için kullandığı "sınır durum" kavramının kötülüğün varoluşsal tecrübesi ile ilişkisini inceledik. İkinci bölümde kötülüğün varoluşsal tecrübesinin insan yaşamını nasıl etkilediğinin anlaşılması için öncelikle duygu inanç ilişkisiyle ilgili tartışmalara ve varoluşçu felsefede önemli bir yeri olan otantiklik kavramına yer verdik. Ardından varoluşsal temalardan, anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı, sonluluk, suçluluk ve umutsuzluğu, kötülük tecrübesinin varoluşsal ifadeleri olmaları bakımından inceledik. Üçüncü ve son bölümde ise kötülüğün varoluşsal tecrübesinin insanın varoluşu ve dini inançları üzerindeki etkilerini ortaya koymaya çalıştık.

Din felsefesi alanında kötülüğün varoluşçu perspektiften, insanın varoluşu ve dini inançları üzerindeki etkileri bakımından ele alındığı bir çalışmaya rastlamak zor olduğundan bu çalışmanın, varoluşçuluk ve kötülük problemi üzerine yapılan tartışmalara katkı sağlamasını ve bu konuya ilgi duyan araştırmacılar için yeni sayılabilecek bir perspektif sunmasını umuyorum.

Bu tezin yazım sürecinde emeği geçen birçok değerli isim oldu. Öncelikle, bütün süreç boyunca gösterdiği sabır ve sağladığı rehberlik için tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber’e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Kendisi bu sürecin ilk gününden bugüne dek akademik ve manevi desteğini hiç esirgemedi.

Tez izleme komitemde yer alan, her aşamada desteğini hissettiğim Prof. Dr. Recep Kılıç’a ve kıymetli yorum ve önerileriyle çalışmanın mevcut halini almasında önemli bir katkısı olan Prof. Dr. Latif Tokat’a teşekkürü borç bilirim. Tez savunma sınavı jürisinde bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. şaban Ali Düzgün ve Doç. Dr. Fatih zkan’a değerli katkıları için teşekkür ederim.

Frankfurt Goethe niversitesi’nde araştırmacı olarak bulunduğum süre boyunca danışmanlığımı yürüten ve tezin çerçevesini izmemde büyük katkısı olan Prof. Dr. Heiko Schulz ve doktora ğrencilerine; Tübingen niversitesi’nde altı ay boyunca danışmanlığımı yapan Dr. Serkan Ince’ye; kıymetli yorum ve nerileri için Prof. Dr. Lejla Demiri’ye teşekkür ederim.

Farklı zamanlarda fikirlerine başvurduğum, bugüne dek hiçbir yardım talebimi geri çevirmeyen eski tez danışmanı hocalarım Prof. Dr. Rahim Acar ve Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu’na tezime sağladıkları önemli katkıları ve üzerimdeki emekleri için sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez yazım sürecinin başlarında verdiği önemli tavsiyelerle beni cesaretlendirdiği için Prof. Dr. Yusuf rnek’e teşekkür ederim.

Lisans eğitimimin başından bugüne dek manevi rehberliğimi yapan, ne zaman başım sıkışsa benim için maddi manevi her imkanını seferber eden saygıdeğer hocam Prof. Dr. Sami Erdem’e, bana ilkeli, samimi ve yardımsever bir insan olmanın önemini hatırlattığı ve akademiye sevdirdiği için sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Sevgili arkadaşlarım Arş. Gör. Esra Tuysuz ve Arş. Gör. Büşra Çetin'e, tezimi okuyarak gözümünden kaçan noktalara işaret ettikleri ve süreç boyunca en büyük destekçilerim oldukları için teşekkür ederim. Kıymetli arkadaşlarım Arş. Gör. Dr. Ayşegül Toprak Şahin, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Vural, Arş. Gör. Ömer Faruk Karaköse ve Arş. Gör. Yaşar Emrah Koşdaş'a destekleri için teşekkür ederim. Metnin revizyonuna önemli katkılar sağlayan sevgili kardeşlerim Hatice Kübra ve Hilal Nur'a, hayatımın her dönüm noktasında yanımda olan dostum Hatice Turan'a, yorumlarıyla konuya farklı perspektiften bakmama yardımcı olan kıymetli eşim Cihad'a ve manevi desteğini her zaman hissettiğim aileme teşekkür ederim.

Son teşekkürümü her zaman yanımda olan anneme ayırdım. Bu tez onun dualarıyla yazıldı. Tezimin manevi yükünü onun sayesinde kaldırabildim.

Zeynep BAKTEMUR KAYADUMAN

Ankara, 2024

KISALTMALAR

Bkz./bkz. : Bakınız

Co. : Company

çev. : Çeviren

ed. : Editör

TSSB. : Travma Sonrası Stres Bozukluğu

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

Yay. : Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
KISALTMALAR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: VAROLUŞÇULUK VE KÖTÜLÜK.....	27
1.1. Varoluşçu Gelenekte Kötülük.....	35
1.2. İstirap ve Varoluşsal Kötülük.....	52
1.3. Sınır Durumlar.....	58
2. BÖLÜM: KÖTÜLÜĞÜN VAROLUŞSAL TECRÜBESİ.....	64
2.1. Duygu ve İnanç İlişkisi.....	64
2.2. Varoluş ve Otantiklik.....	74
2.3. Varoluşsal Duygular.....	81
2.3.1. Anlamsızlık.....	81
2.3.2. Yabancılaşma.....	102
2.3.3. Kaygı.....	114
2.3.4. Sonluluk.....	125
2.3.5. Suçluluk.....	139
2.3.6. Umutsuzluk.....	151
3. BÖLÜM: TANRI, İNSAN VE KÖTÜLÜK.....	161
3.1. Kötülük Tecrübesinin Yapıcı Etkileri.....	161
3.1.1. Travma Sonrası Gelişim.....	162
3.1.2. Dini Başa Çıkma.....	167
3.2. Tanrı, İnsan ve Kötülük Tecrübesi.....	170
3.2.1. Ruh Olgunlaştırma Teodisesi	171
3.2.2. Tasavvuf, Nefs ve Kötülük	174
3.2.3. İman, İmtihan ve Teslimiyet.....	181
SONUÇ.....	194
KAYNAKÇA.....	198
ÖZET.....	210
ABSTRACT.....	211

GİRİŞ

Kötülük insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Kişi kötülüğü hem kendi yaşamında tecrübe etmekte hem de gelişen teknolojinin de etkisiyle her gün medyada pek çok kötülük örneğiyle karşılaşmaktadır. Bireysel yaşamda tecrübe edilen hastalık, kayıp ve acı verici olaylar; toplumsal yaşamda ortaya çıkan savaşlar, adaletsizlik, yoksulluk, açlık vb. durumlar insanın sınırlarını zorlamaktadır. Bu tecrübeler insanın bu dünyadaki yerini, varoluş amacını, seçimlerini ve dini inançlarını sorgulamasına neden olmakta ve anlam arayışını etkilemektedir. İnsanın teizm, ateizm, deizm, panteizm vb. çeşitli teolojik pozisyonlardan hangisini seçeceğinin veya hangisini pekiştireceğinin de bir ölçüde karşılaştığı kötülük tecrübelerini nasıl anlamlandırdığına bağlı olduğu söylenebilir. Tecrübe ettiği kötülüğün bir anlam ve amaçtan yoksun olduğunu düşünen biri Tanrı'nın varlığını yadsıyabilmekte, bir başkası, kötülüğü Tanrı tarafından gönderilen bir imtihan olarak görüp sabır ve teslimiyetle karşılayabilmektedir. Bu bakımdan kötülüğün insanın hem yaşamını hem dine yaklaşımını şekillendirmesinde belirleyici bir rolü olduğu söylenebilir.

Geleneksel felsefede kötülük, teistik Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla (kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak, salt iyi) ilgili teolojik bir problem olarak ele alınır. Dünyadaki kötülükle teistik sıfatlara sahip bir Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak tutarsız olduğu veya teistik sıfatlara sahip bir Tanrı'nın dünyadaki kötülüğe izin vermesinin muhtemel olmadığı şeklindeki ateistik kötülük problemi formülasyonlarına teist kanattan, bu formülasyonların başarısız olduğunu gösterme amacıyla olan *savunmalar* ve Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermek için makul gerekçeleri olduğunu ortaya koymaya yönelik *teodiselerle* karşılık verilmiştir. Bu bağlamda, teolojik bir problem olarak kötülük

tartışmaları ateistler ile teistler arasında gerçekleşen bir savaş gibi görünür. Fakat her ne kadar ateistik pozisyonu gerekçelendirmek için kullanılan argümanların konusu olsa da kötülük, yalnızca inançsızların problemi değildir. Teistik inanca sahip biri de inancı sayesinde kötülükle ilgili kozmik bir anlama sahip olsa bile bu anlamı kendi yaşamına, düşünce ve duygularına entegre etmekte güçlük çekebilir. Acı veren tecrübeleri ile inancı arasında aşması gereken birtakım uyumsuzluklar fark edebilir. Bazen yaşadığı tecrübe inancını etkilemese bile duygularını etkileyebilir. Bu nedenle kötülük tecrübesinin nasıl anlamlandırılacağı ve bu tecrübeyle nasıl baş edileceği, dindar biri için de önemli bir sorudur.

Teizme göre Tanrı, kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve salt iyi bir varlıktır, evrenin ve içindeki her şeyin, dolayısıyla kötülüğün de yaratıcısıdır. Tanrı'nın kötülüğü neden yarattığı veya kötülüğe neden izin verdiği sorusu, özellikle insanların çektiği ıstırap karşısında önem kazanır. Her ne kadar bütün canlılar, kötülüğe maruz kalsa da insan bilinç sahibi bir varlık olması nedeniyle hayvanlara veya diğer canlılara kıyasla yaşadıklarının daima farkındadır. Yalnızca bilinç sahibi olmak bile insan için ıstırap verici olabilir. Çünkü insan, hayvan ve bitkilerin yaşamadığı anlam arayışı, kimlik bunalımı, zihinsel, psikolojik ve duygusal çalkantılardan ötürü acı çeker. İnsanın çektiği acıların, yalnızca fiziksel acılardan ibaret olmadığı, daima varoluşunu temelden sarsan olay, durum ve duygularla karşı karşıya olduğu gerçeği nedeniyle, yaşadığı veya şahit olduğu kötülük tecrübelerini teolojik olarak nasıl açıklayacağı ve varoluşsal olarak nasıl anlamlandıracağı, insan için hayati bir meseledir. Bu tezde, kötülüğün varoluşsal tecrübesinin insanın varoluşu ve dini inançları üzerindeki etkisini araştırıp kötülüğün insan yaşamında nasıl tezahür ettiği, insanın anlam arayışını ve Tanrı'yla ilişkisini nasıl etkilediğine odaklanacağız.

Geleneksel felsefede kötülük genellikle kendiliğinden açık bir kavram olarak kabul edilir ve kötülükle ilgili tartışmalar doğal felaketler, cinayetler, tecavüzler vb. bazı

somut kötülük örnekleri üzerinden yapılır. Kötülük örnekleri ise *doğal*, *ahlaki* ve *metafiziksel kötülük* olarak sınıflandırılır. *Metafiziksel kötülük*, “bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması”, “varlığı itibariyle eşyanın yetkinliğinin eksik olmasıdır.”¹ *Doğal kötülük*, insandan kaynaklanmayan hastalıklar, depremler, fırtınalar, kuraklıklar vb. kötülükleri içermektedir. *Ahlaki kötülük* ise insandan kaynaklanan zulüm, haksızlıklar, sapkın düşünceler vb. kötülüklerdir.² Doğal ve ahlaki kötülük ayrımı geleneksel felsefenin neredeyse üzerinde uzlaştığı bir ayrımdır. David Griffin, ahlaki kötülük ile doğal kötülük arasındaki ayrımın ölçütünün birinin kasıtlı olması, diğerinin ise kasıtlı olmaksızın acılara neden olması olduğunu savunur. Buna göre ahlaki kötülük, yalnızca niyetleri değil, bu niyetlerin kötü sonuçlarını da kapsar. Doğal kötülük ise ahlaki failer olarak insanların etkisinin olmadığı bütün kötülükleri içerir.³

Din felsefesi literatüründe genellikle ihmal edilen *varoluşsal kötülük* ise kötülüğün somut tecrübesini ve bu tecrübenin insanın varoluşu ve dini inançları üzerindeki olumsuz etkisini ifade eder. Alvin Plantinga’nın “dini kötülük problemi”, Marilyn Adams’ın “pastoral kötülük problemi” olarak adlandırdığı bu problem, her şeyden önce kötülüğün yoğun veya şiddetli olmasından ziyade, anlamsız ve maksatsız olarak deneyimlenmesinden kaynaklanır. Dostoyevski, Camus ve Unamuno’nun eserlerinde kötülüğün bu yönü merkeze alınır. Michael Peterson, maksatsız kötülüklerle ilgili şunları söyler:

Kötülüğün maksatsız olarak deneyimlenmesinde, Tanrı inancını savunulamaz hale getirebilecek olan ve çoğu zaman da getiren bir şey vardır. Pek çok insan, kendilerini

¹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014), 15.

² John Hick, *Evil and God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 12.

³ David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (London: Westminster John Knox Press, 2004), 27-28.

kötülüğün dehşetiyle varoluşlarının merkezinde bulduklarını ve bu farkındalığın derinden dönüştürücü olduğunu söylerler. Bu tür bir kötülük algısına sahip olanlar genellikle evreni teistik olarak deneyimleyemediklerini, yani Tanrı'ya karşı asla övgü, hayranlık, şükran ve ibadet duygularını besleyemediklerini ifade ederler... Teizm maksatsız kötülüklerin olmadığı şeklinde anlaşıldığı ve insanlar kötülüklerin çoğunu maksatsız olarak deneyimlendiği sürece, teistik inanç ile ortak deneyim arasında daimi bir gerilim olacaktır.⁴

Geleneksel perspektiften bakıldığında kötülüğün salt teolojik bir problem olarak görülmesi, onu doğrudan teistik bir Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil haline getirir. Teodiseler, Tanrı'nın sıfatlarını koruma misyonu ile hareket ettiklerinden çoğunlukla kötülüğün varlığını anlamlandırmak ya da onu ortadan kaldırmaya çalışmak yerine onu meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir.⁵ Sidney Hook'un, bu noktada "teistik sıfatlara sahip bir Tanrı inancına sahip hiçbir monoteistik dinin gerçek trajediye ver vermediği" şeklindeki eleştirisi önemlidir. Michael Peterson, gerçek trajedi ifadesinin maksatsız kötülükleri içerdiğini düşündüğünden Hook'un eleştirisini önemli bulur. Peterson, bir insanın teistik inanca dair yaklaşımının onun dünya deneyimini etkilediğine dikkat çekerek ve maksatsız görünen kötülükleri dışarıda bırakan bir teistik anlayışın daima teori ile pratik yaşam deneyimi arasında bir gerilim ve memnuniyetsizliğe neden olacağını savunur.⁶

Teodiselerde teistik Tanrı inancını koruma kaygısının öne çıkması, kötülükle, yaşamlarımızda somut ve şiddetli bir şekilde karşılaştığımız bir problem olarak yüzleşmeyi zorlaştırmaktadır. Teodise ve savunmalarda yer alan, kötülüğün Tanrı'dan

⁴ Peterson, *God and Evil*, 112.

⁵ Lars Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, çev. Mehmet Hocaoglu (İstanbul: Redingot, 2018), 85.

⁶ Peterson, *God and Evil*, 113.

ontolojik olarak uzak olmanın bir sonucu olduğu⁷, kötülüğün araçsal olduğu, daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesini sağladığı⁸, Tanrı katında insani sınırlılıklarımız nedeniyle idrak edemediğimiz hikmetlere sahip olduğu⁹, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu¹⁰, kötülüğün bu dünyadaki iyilik ve nihai ahenk için vazgeçilmez olduğu¹¹, Tanrı'nın yarattığı her şeyin iyi, kötülüğün ârizî veya iyiliğin yokluğundan ibaret olduğu, kötülüğün şeytanın ayartması veya insanın düşüşünün bir sonucu olduğu¹² gibi temaların hepsinde kötülük teistik inanca açık bir saldırı olarak görüldüğünden, teistik Tanrı tasavvuru ile mevcut kötülük arasındaki uyumsuzluk, kötülük yok sayılarak veya azımsanarak ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Oysa kötülük probleminin doğru bir şekilde anlaşılması ve çözülmesinin ilk adımı, onun gerçek ve somut bir problem olduğunun kabul edilmesidir. Burada biz kötülüğü yaşamlarımızda sıklıkla karşılaştığımız ve baş etmek zorunda kaldığımız somut bir tecrübe olarak ele alacağız.

Peki teistik inanç ile kötülüğün varoluşsal tecrübesi arasında nasıl bir ilişki vardır? Kötülük tecrübesi sadece teistik inanca karşı bir meydan okuma olarak mı değerlendirilmelidir? Kötülük tecrübesinin dini inançlar üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Nicholas Colgrove, “The Emotional Impact of Evil: Philosophical Reflections on Existential Problems” adlı makalesinde, kötülük tecrübesinin inançlar ve duygular açısından, *doksastik (doxastic)* ve *doksastik olmayan (non-doxastic)* olmak üzere iki

⁷ Hick, *Evil and God of Love*, 39.

⁸ Michael Peterson vd., *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2013), 194.

⁹ Peterson vd., *Reason & Religious Belief*, 193.

¹⁰ Bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 49-51; Wilhelm Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, trc. Atakan Altınörs (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011), 66-67.

¹¹ Peterson vd., *Reason & Religious Belief*, 193.

¹² Bkz. Hick, *Evil and God of Love*, 201.

yönlü etkisinden bahseder. Doksastik olarak kötülük insanın dini inançlarını etkiler. Kişinin tecrübesini nasıl anlamlandırdığına bağlı olarak Tanrı'ya inancını kaybetmesine ya da iman etmesine neden olabilir. Doksastik olmayan yönü itibarıyla kötülük ise kişinin Tanrı'ya karşı duygularını etkiler. Kişi Tanrı'ya başına gelenlerden ötürü kızabilir, incinmiş veya aldatılmış hissedebilir. Colgrove, doksastik etkiye kıyasla doksastik olmayan etkinin felsefi tartışmalarda genellikle ihmal edildiğini ifade eder.¹³

Kötülüğün her insan için hem dini hem de varoluşsal bir meydan okuma olduğu söylenebilir. Dindar bir insan, kötülük tecrübesinden sonra dini inançlarını sorgulayabilir ve yaşadığı tecrübeyi mevcut inanç ve anlam sisteminde bir yere oturtmaya çalışabilir. Kişinin bu sorgulama ve anlamlandırma çabasından dini inançları lehine sonuçlarla çıkabileceğinin garantisi yoktur. Kötülük karşısında acı çeken biri, Tanrı'nın varlığı konusunda şüpheye düşebilir ya da onu reddedebilir. Dini inancını kaybetmese bile Tanrı'ya karşı, kötülüğü yarattığı veya kötülüğe maruz kalmasına izin verdiği için öfke, hayal kırıklığı ve üzüntü gibi olumsuz duygular hissedebilir. Diğer yandan insanın kendisinin sınırlı ve sonlu bir varlık olduğunu idrak etmesi, sınırsız ve sonsuz bir varlığa karşı iman, sabır, tevbe ve teslimiyet duygularını harekete geçirebilir. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğu, insana yaşadığı her şeyin bir imtihan olduğu, dolayısıyla adaletin er geç tecelli edeceği ve yaşadığı kötülük tecrübelerinin tazmin edileceği inancı, insanın yaşadıklarına dayanma gücünü artırabilir. İnanmayan biri ise yaşadığı tecrübeyi bir Tanrı'nın varlığıyla ilişkilendirmese bile varoluşsal olarak bu tecrübeyle uzlaşmak ve baş etmek zorunda hissedebilir. Kötülük tecrübelerinin insanın dini inançlarına nasıl tesir ettiğinin, her şeyden önce o kişinin bu tecrübeyi yaşadığı şartlara, önceki inançlarına ve tecrübesini öznel olarak nasıl anlamlandırdığına bağlı

¹³ Nicholas Colgrove, "The Emotional Impact of Evil: Philosophical Reflections on Existential Problems", *Open Theology* 5 (2019), 126.

olduğu söylenebilir. İnsanın varoluşu ve dini inançları üzerindeki bu önemli etkisinden dolayı kötülüğün varoluşsal olarak nasıl tecrübe edildiğinin incelenmesi, kötülük problemine bütüncül bir yaklaşım ortaya koyabilmek için gereklidir.

Kötülüğün varoluşsal tecrübesinin yalnızca inanmayan insanların değil, dindar olanların da yüzleşmesi ve anlamlandırması gereken bir problem ve dini inancı veya tutumu ne olursa olsun her insanı etkileyebilecek evrensel bir tecrübe olduğunu gösterebilecek en iyi örneklerden biri İmam Gazâlî'nin *el-Munkızu min-ad-Dalâl* isimli eserinde anlattığı varoluşsal krizdir. Bağdat'ta önemli ve saygın bir mevkide, istediği her imkana sahip olduğu bir dönemde, inancı ile yaşantısı arasında bir boşluk ve uyumsuzluk hisseden ve alışkın olduğu dünyaya yabancılaşan Gazâlî yaşadığı varoluşsal krizi şu cümlelerle anlatır:

Uçurumun kenarında bulunduğuma, vaziyetimi düzeltmeğe uğraşmazsam ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. Bir müddet hep bunu düşündüm. Henüz ihtiyarım sahiptim. Bir gün Bağdat'tan çıkmağa, o hallerden kurtulmağa kat'î karar verirdim; ertesi gün bu karardan vazgeçerdim. Kararsızlık içinde idim. Bir sabah ahiret isteğine meyl ve arzum kuvvet bulsa akşamüzeri muhakkak dünya arzuları bir ordu gibi üzerine saldırarak o arzuyu dağıtırdı. Dünya arzuları zincir gibi beni makam ve mevkie doğru sürüklüyordu.¹⁴

Nihayet yaşadığı kriz diline kilit vurup yemeden içmeden kesilmesine neden olunca Gazâlî, Şam'a gider ve on yılını riyazet ve seyahatle geçirir.¹⁵ Gazâlî'nin hikayesi, dindar bir insanın da derin varoluşsal sorgulamalar yaşayabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Kişi inancı ne kadar güçlü olursa olsun, yaşamının bir döneminde kendisini bu duygularla baş etmeye çalışırken bulabilir. Dolayısıyla kötülüğü yalnızca

¹⁴ Gazâlî, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 59-60.

¹⁵ Gazâlî, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, 62-63.

inanmayan insanların problemi olarak görmek ve dindar insanların kötülükle ilgili hazır cevapları olduğunu düşünmek meseleyi tek yönlü olarak ele almak anlamına gelir.

Kötülük yalnızca zarar verme veya yok etme eğilimi olarak ele alınmamalıdır. Kötülükle yaşamlarımızda hem yıkıcı hem de yapıcı olarak var olan bir problem olarak yüzleşmeksizin onu doğru anlamak ve değerlendirmek mümkün değildir. Bu açıdan geleneksel tartışmalarda kötülüğün teolojik bir problem olarak tartışılmasının gerekli ama yetersiz olduğu söylenebilir.

Kötülük hakkındaki değerlendirmelerde geleneksel temayülden ilk kopuşun Hannah Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te* adıyla kitaplaştırdığı, Yahudilerin toplama kampları ve gettolara naklinden sorumlu olan Adolf Eichmann'ın 1961'de Kudüs'te görülen davasına dair raporu ile yaşandığı söylenebilir. Arendt'in bu raporda kullandığı *sıradan kötülük* kavramı, İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan kötülüğün kaynağı, nitelikleri ve sonuçları hakkında yapılan tartışmaları ateşlemiştir. Bu tartışmalar geleneksel kötülük tartışmalarından farklı olarak Tanrı'nın varlığı yerine, kötülük tecrübesinde insanın sorumluluğuna, suçluluk ve ceza sorununa odaklanmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası kötülük tartışmaları genellikle geleneksel ve seküler yaklaşımlar olarak ikiye ayrılır.¹⁶ Seküler yaklaşım, kötülüğün doğaüstü varlıklara kapı aralayan teolojik veya dini kavramlardan bağımsız bir şekilde açıklamasını yapması yönüyle geleneksel yaklaşımdan ayrılır¹⁷ ve kötülüğün çoğu kez ahlaki ve politik sonuçlarına odaklanır.¹⁸ Kötülüğün tanımı, semantik karşılığı; günah, suç, fena vb.

¹⁶ Stephen de Wijze, "Defining the Concept of Evil", *The Routledge Handbook of the Problem of Evil*, ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze (New York: Routledge, 2019), 203.

¹⁷ Wijze, "Defining the Concept of Evil", 204; Eve Garrard - David McNaughton, "Speak No Evil", *Midwest Studies in Philosophy* 36/1 (2012), 2.

¹⁸ Todd Calder, "The Concept of Evil", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2018.

kavramlarla ilişkisi, kaynağı, kötü bir fiili kötü yapan şeyin, fiilin kendisi mi, failin karakteri veya niyeti mi, fiilin gerçekleştiği şartlar mı, fiilin sonuçları mı olduğu vb. sorular etrafında pek çok tartışma yapılmıştır.¹⁹ Geleneksel tartışmalarda kötülük genellikle kendiliğinden açık bir kavram olarak görülürken, güncel tartışmalarda kötülük kavramı semantik, felsefi, ahlaki ve siyasi boyutlarıyla birlikte başlı başına bir tartışma konusudur.

Kötülüğün tam bir tanımını yapmak zor görünse de güncel literatürde buna yönelik çeşitli girişimler olmuştur. Örneğin Eva Garrard, kötülüğü “korkunç acılara neden olay şey” olarak tanımlar.²⁰ David B. Morris, postmodern çağda kötülük algısının değiştiğini, artık kötülüğün acının nedeni olarak anlaşılmadığını, bunun yerine artık acının bizzat kendisinin kötülük sayıldığını öne sürer.²¹ Lars Svendsen ise kötülüğü en geniş anlamda “iyi bir yaşamın gerçekleşmesini engelleyen her şey”²², dar anlamda ise “başkalarına zarar verme niyeti taşıyan, önceden tasarlanmış insani eylemler”²³ olarak tanımlar.

¹⁹ Güncel tartışmaların bazı önemli örnekleri için bkz. Eva Garrard, “Does the Term ‘Evil’ Have Any Explanatory Power?”, *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze (New York: Routledge, 2019), 189-202; Garrard - McNaughton, “Speak No Evil”; Heiko Schulz, “Suffering, Guilt and Divine Injustice? The Nature and Forms of Evil in Their Bearing on The Problem of Theodicy”, *Toronto Journal of Theology* 36/2 (2020), 194-213; Wijze, “Defining the Concept of Evil”; Peter Brian Barry, “Evil Characters”, *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze (New York: Routledge, 2019), 234-244; Calder, “The Concept of Evil”; Todd Calder, “Evil and Wrongdoing”, *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze (New York: Routledge, 2019), 218-233.

²⁰ Garrard, “Does the Term ‘Evil’ Have Any Explanatory Power?”, 194.

²¹ Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, 26.

²² Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, 28.

²³ Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, 28.

Burada yer verilen kötülük tanımlarının insanın acı çekme tecrübelerini odağına aldığına dikkat edilmelidir. Elbette acı veren kötülük tecrübeleri, insana özgü değildir. Hayvanlar da yaralanma, hastalık veya açlık gibi durumlarda fiziksel; korku, terk edilme, yas veya travmatik tecrübeler nedeniyle psikolojik olarak acı çekebilirler. Ancak bu ortak yöne rağmen insanlar ve hayvanların acı çekme tecrübeleri farklılıklar barındırır. İnsanlar gelişmiş bilişsel yetenekleri nedeniyle kötülüğü daha karmaşık bir şekilde deneyimler. Ölüm kaygısı, pişmanlık, umutsuzluk, varoluşsal kriz, insanın acı çekme tecrübesini derinleştirebilir. İkinci olarak yaşadığı kötülük tecrübesini anlamlandırma, ifade etme ve onunla başa çıkma konusunda insanlar daha gelişmiş bir kapasiteye sahiptirler. Bu nedenle kötülük tartışmalarında hayvanların acı çekmesi kendisine yer bulmakla birlikte tartışmanın odağı genellikle insanın acı çekme tecrübesi olmaktadır. Bu çalışmada da esas odağımız insanın kötülük tecrübesinden nasıl etkilendiği olacaktır.

Peki bir yaşamın iyi olmasının koşulları nelerdir? Bu koşulları belirlemenin önündeki ilk zorluk “iyi” kavramının da tıpkı kötülük gibi kompleks bir kavram olması ve somut tecrübelerin bağlamsal koşullarına bağımlı olmasıdır. Bir diğer zorluk ise iyi ve kötü kavramlarının genellikle ilk olarak ahlaki bir düzlemde anlaşılmasıdır. Ahlaki olarak iyi bir yaşam erdemli bir yaşam anlamına gelir. Fakat sağduyu bize erdemli yaşamının acı ve ıstıraptan uzak değil, aksine sıklıkla daha zor ve acı dolu bir yaşamı göğüslemek anlamına geldiğini söyler. Öyleyse bir yaşamın iyi sayılmasının en temel ölçütünün onun ahlaka uygun bir yaşam olduğu, fakat ahlaki bir yaşamın acı ve ıstıraptan arı bir yaşam olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Peki günlük yaşamda bize acı veren her talihsiz olay, durum, duygu, seçim ve eylemler kötülük olarak görülebilir mi? Acı verici bir tecrübenin kötülük olup olmadığına kim karar verecektir? Varoluşçu perspektiften bakıldığında bir tecrübenin kötü olup olmadığının o tecrübeyi yaşayan kişinin öznel değerlendirmesine bağlı olduğu söylenebilir. Acı verici her tecrübe zorunlu olarak kötülük sayılmaz. Heiko Schulz, bir

tecrübenin özne tarafından kötü olarak algılanmasının o tecrübenin kötü sayılmasının koşullarından biri olduğunu ifade eder. Ölümcül bir hastalıkla mücadele etmek acı verici ve yıkıcı olabilir, ancak böyle bir hastalığı tecrübe eden biri, bunu Tanrı'nın kendisine bazı gerçekleri hatırlatmak için gönderdiği bir uyarıcı olarak görür ve hastalığından ötürü müteşekkik hissederse, yaşadığı tecrübe kötülük sayılmaz.²⁴ Bu perspektiften bakıldığında bir şeyin kötü olmasının ölçütü, gerçekte ne olduğu değil, olan şeyin özne tarafından nasıl algılandığıdır.

Acı veren her türlü tecrübenin kötülük sayılmasının varoluşçu filozoflar arasında yaygın olduğu söylenebilir. Kötülüğün alanının acı veren her tecrübeyi kapsayacak şekilde genişletilmesi, kötülüğü somut kötülük vakaları veya ahlaki fiiller üzerinden tartışan gelenekten bir kopuşu ifade eder. İnsan sadece somut tecrübelerle değil, henüz yaşanmamış, hatta hiç yaşanmayacak şeyler nedeniyle korku, kaygı, umutsuzluk, bunalım vb. duygulara kapılarak acı çekebilir. Artık neredeyse bilinç sahibi olmak bile acı çekmenin nedeni olabilir. Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* kitabında geçen şu sözler bu düşünceyi destekler:

Baylar, yemin ederim ki, her şeyi fazlasıyla anlamak bir hastalıktır; gerçek, tam manasıyla bir hastalık...Bununla beraber, anlayışın yalnız çokluğunun değil, kendisinin bile hastalık olduğuna dair güçlü bir inancım var... İyiyi, “güzel ve yüksek şeyleri” ne kadar çok anladıysam, o kadar derinlere battım, sıkıştım kaldım içlerinde.²⁵

Svendsen'in Becker'den aktardığı pasaj da benzer bir yaklaşımın ifadesidir:

²⁴ Schulz, “Suffering, Guilt and Divine Injustice?”, 195-196. Kötülüğün bireysel yaşamda öznel olarak nasıl algılandığı önemli olmakla birlikte, ahlaki ve toplumsal kötülüklerin öznel değerlendirmeyi aşan nesnel boyutlarının olduğuna dikkat edilmelidir.

²⁵ Fyodor Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 7-8.

Fakat insanlar gerçekten acıklı yaratıklardır çünkü ölüm bilincini edinmişlerdir. Kendilerini yaralayan, sağlıklarını bozan ve hatta zevkten alıkoyan her şeyde kötülüğü görebilirler. Bilinçli olmak, doğrudan bir tehlikenin yokluğunda dahi kötülükle tasalanmak zorunda oldukları anlamına da gelir; yaşamları kötülük üstüne bir meditasyon, onu kontrol etmek ve önüne geçmek üzere tasarlanmış riskli bir girişim haline gelir. Sonuç, kötülüğü yaşama karşı tehdidin kontrol edilebildiği özel bir yere koymak, yani “kötülüğü fetişleştirmek” ihtiyacı olarak adlandırabileceğimiz, insani varoluşun en büyük trajedilerinden biridir. Bu bazen tam da çok keyfi olması yüzünden trajiktir: İnsanlar kötülük hakkında fanteziler uydurur, onu yanlış şeylerde bulur, boş yere kurup dökerek kendilerini ve başkalarını yok ederler.²⁶

Burada kötülüğün her şeyden önce insani bir durum olarak anlaşılması ve değerlendirilmesi söz konusudur. Kötülük problemi etrafında yapılan tartışmalarda, insana acı veren tecrübe ve duyguların dikkate alınması, böylece kötülüğün, bireyin öz-bilincine, özgürlüğüne ve varoluşsal seçimlerine etkilerinin araştırılması elzemdir. Bu nedenle bu çalışmada kötülük tartışılırken yalnızca talihsiz olaylar, durumlar ve fiilleri değil, aynı zamanda insanın varoluşsal durumunun birer ifadesi olan anlamsızlık, absürtlük/uyumsuzluk, yabancılaşma, sonluluk, kaygı, suçluluk ve umutsuzluk gibi varoluşsal temaları da içeren daha geniş bir kötülük tanımı tercih edilecektir.

Kötülük, insan yaşamında yalnızca yıkıcı yönleriyle ortaya çıkmaz. Acı verici tecrübeler öğreticidir; zihinsel ve psikolojik olgunluk, yaratıcılık ve üretkenlik potansiyeli de taşır. Hatta insanın başka türlü edinmesinin çok zor olduğu birtakım özellikler ve farkındalıklar, ancak insanı temelden sarsan olay ve durumların ardından ortaya çıkar. Buradaki temel varsayımımız, kötülüğün, her insan ve her durum için geçerli olmamakla birlikte insanın varoluşsal gelişimi ve Tanrı’yla ilişkisi bakımından yapıcı bir rolü

²⁶ Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, 144.

olabileceğidir. Bütün yıkıcı etkilerine rağmen kötülük tecrübeleri, insanın otantik ve anlamlı bir yaşam sürmesinin yolunu açma, böylece onun varoluşsal ve manevi gelişimini sağlama potansiyeli taşır. Eğer bu doğruysa, kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığına dair inkarı da inancı da zorunlu olarak gerektirmediğini söylemek mümkündür. Kötülük tecrübeleri inançsızlıkla sonuçlanan bir sorgulama sürecini başlatabildiği gibi, insanın başka türlü elde edemeyeceği bir varoluşsal farkındalığa ve dindarlaşmaya da yol açabilir. Kişinin hangi teolojik pozisyonu seçeceği, kötülük tecrübesinin içinde gerçekleştiği koşullara ve kişinin öznel değerlendirmesine bağlıdır. Bu nedenle kişinin yaşadığı tecrübeyi Tanrı'nın varlığı lehine ya da aleyhine bir delil olarak yorumlaması mümkün olmakla birlikte, bu yorumun herkes tarafından kabul edilecek nesnel bir delil olamayacağı kanaatindeyiz.

Bazı kötülük tecrübelerinin hem insanın varoluşu hem de dini inançlara yaklaşımı bakımından yapıcı olabileceği düşüncesi ruh olgunlaştırma teodisesiyle²⁷ benzerlik taşımaktadır. Fakat ruh olgunlaştırma teodisesinin çizdiği iyimser tablodan farklı olarak evrende maksatsız görünen kötülüklerin mevcut olduğunu, kötülüğün insan yaşamında çoğu kez yıkıcı yönleriyle kendisini gösterdiğini, insanı olgunlaştıran ve ona farkındalık kazandıran kötülük tecrübelerinin azınlıkta olduğunu, kötülüğün bazı durumlarda ruh yapıcı olmasının, bütün kötülük tecrübelerinin ruhu olgunlaştırdığı sonucuna zorunlu olarak götüremeyeceğini düşünmekteyiz. Kötülüğün yapıcı ya da yıkıcı bir tecrübe olarak işlev görmesi, öznenin mevcut anlam ve inanç dünyası, tecrübenin hangi şartlarda gerçekleştiği, nasıl anlamlandırıldığı vb. başka birtakım etkenlere bağlıdır. Ayrıca kötülüğün insan için yapıcı bir yönünün olmasından, Tanrı'nın kötülüğü insanların ruhsal gelişimleri için bir eğitim programı olarak tasarladığı, dolayısıyla kötülüğün amaç ve

²⁷ Hick, *Evil and God of Love*, 214; John Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", çev. Ferhat Akdemir, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 777.

işlevinin bu tür bir gelişime indirgenebileceği gibi iddialı bir sonuca ulaşılması zordur.²⁸ Bu nedenle tez boyunca kötülüğün yapıcı etkisinin kısıtlı, fakat göz ardı edilemeyecek miktarda kötülük tecrübesi için geçerli olduğunun her fırsatta altını çizeceğiz.

Kötülüğün yapıcı etkisine yapacağımız bu vurgu, kötülüğün insan yaşamında “olması gereken” bir şey olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Amacı, kaynağı, gerekçeleri ne olursa olsun kötülük “olmaması gereken” veya “yok edilmesi gereken” bir şeydir. Her insanın hem kendisinin hem de başkalarının yaşamlarında mevcut olan kötülüğü engelleme, en azından azaltma sorumluluğu vardır. Kötülüğün yapıcı etkilerine yaptığımız vurgu, “olması gereken”i değil, “olan”ı anlama ve analiz etme gayretinden kaynaklanmaktadır.

İnsan tecrübesi söz konusu olduğunda genel geçer kurallardan veya tek yönlülükten bahsetmek mümkün görünmemektedir. Iris Murdoch, insanın kötülükle ilişkisinin oldukça karmaşık olduğunu, iyilik ve kötülüğün siyah-beyaz gibi ele alınmasının doğru olmadığını düşünür. Kişinin ahlaki bir fail olarak kötü fiillerde bulunması onun başka alanlarda iyi seçimler yapamadığını göstermez. Örneğin, iyi bir sanatçı evinde ahlaka uygun davranmayabilir ya da toplama kampı görevlisi aynı zamanda müşfik bir baba olabilir.²⁹ Gerçekten de iyilik de kötülük kadar karmaşık bir kavramdır. İnsan yaşamında iyi olarak nitelendirilebilecek maddi ve manevi imkanlar, kişinin varoluşsal gelişimini engelleyen, onu dini inançlardan uzaklaştıran bir şeye dönüşebilir. Dolayısıyla iyilik ve kötülük konusunda tartışırken genellemeci yaklaşımlara karşı mesafeli durmak, her durum ve olayı gerçekleştiği şartlar içinde değerlendirmek

²⁸ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 309.

²⁹ Iris Murdoch, *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 435.

gerekli görünmektedir. Bu anlamda Murdoch'un düşüncelerinin, kötülüğün insan yaşamında biricik ve öznel bir tecrübe olarak yaşandığı şeklindeki varoluşçu düşünceyle uyumlu olduğu söylenebilir. Yine de bu, her biri kendi iç dinamiğine sahip öznel tecrübeler arasında benzerlik ve farklılıkların belirlenemeyeceği anlamına gelmez. Kötülük tecrübelerinin doğru bir şekilde anlaşılması, bu benzerlik ve farklılıkların doğru bir biçimde tespit edilmesine bağlıdır.

Kötülüğün varoluşsal tecrübesinin felsefi bir analizi, bu tecrübenin insanın ruh ve zihin dünyasındaki etkilerine odaklanmayı gerektirir. Çünkü kötülük, yalnızca felsefi ya da teolojik bir problem değildir. Aynı zamanda insanın varoluşunun anlamını, özgürlük ve sorumluluğunun sınırlarını sorgulamasına yol açan derin bir varoluşsal krizi ifade eder. Varoluşun getirdiği zorluk, sınırlılık ve belirsizlikler insanı varoluşsal duygulara sürükler. Sonluluk, kaygı, korku, umutsuzluk, ıstırap, hastalık, yabancılaşma, ötekilik, absürtlük, suçluluk, tesadüfîlik, bulantı, can sıkıntısı vb. varoluşsal duygular insan yaşamında birer kötülük tecrübesi olarak ortaya çıkarlar. Kötülük sadece talihsiz olay ve durumlarla veya insanın fiilleriyle değil, insanın duygularıyla ve kötülüğü nasıl tecrübe ettiğiyle de ilgili olduğundan varoluşsal duyguların da kötülük tartışmalarında dahil edilmesi gerekir. Çünkü duygular insanın iç dünyasını dinamik tutan, onun düşünce ve yönelimlerini doğrudan etkileyen güçlü faktörlerdir. İnsan ruhunun, bir makinadan ziyade, duygu ve düşüncelerin canlı, geçişken ve karmaşık bir bütünlüğüne sahip olduğu düşünüldüğünde, insanın kötülük tecrübesinin felsefi bir analizinin duygulara odaklanmasının gerekliliği ortaya çıkar.

Karl Jaspers, bir kez tecrübe edildiğinde, duvara çarpmış gibi hissettiren, insanın kendi sınırlılığını idrak etmesini sağlayan ölüm, hastalık, suçluluk, savaş gibi durumları “sınır durumlar” olarak nitelendirir. İnsan olmanın en başta sınırlı olmak olduğu düşünüldüğünde, ona kendi gerçekliği ve sınırlarını hatırlatan bütün duygu ve tecrübeler, kötülüğün varoluşsal tecrübesini anlama ve anlamlandırmada önemli bir rol üstlenirler.

Bu nedenle, biz Jaspers'in sınır durumlarına; varoluşçu filozofların eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkan anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı ve umutsuzluk gibi yaşam tecrübemizin en önemli ve somut yönlerini ifade eden varoluşsal duyguları da eklemenin, insan olma tecrübesinin kötülükle ilişkisini anlamlandırabilmek, kötülüğün yaşamlarımızda nasıl tezahür ettiğini görebilmek için bütüncül bir tablo ortaya çıkarabileceği kanaatindeyiz. Çünkü Rollo May'in deyimiyle varoluşsal duygular, gündelik yaşamda tecrübe edilen gelip geçici duygulardan ibaret değildirler. Hem insan olma tecrübesinin birer ifadesidirler hem de varoluş durumları olarak görülürler.³⁰

Bu temalar her insanın tecrübe ettiği duygu durumlar olmalarının yanında, bazı durumlarda kötülük tecrübesinin bizzat kendisi olabilmektedir. Her ne kadar bu duyguları tecrübe etmek, patolojik bir seviyeye ulaşmadığı müddetçe, her insan için sağlıklı sayılsa da eğer kötülük “var olması istenmeyen” veya “var olmaması gereken” şeyler olarak görülürse, bu duyguların da zaman zaman insanın sınırlarını zorlayan bir kötülüğe dönüşebilecekleri söylenebilir.

Anlamsızlık, absürtlük ve yabancılaşma, insanın yaşamın anlamlı olduğu düşüncesinden, dolayısıyla dünya ile anlamlı bir ilişkiden kopuşunun doğrudan ifadeleri olmaları bakımından önemlidir. Sonluluk duygusunun, bireyin kendi sınırları ve olanaklarıyla yüzleşmesinde, yaşamını nasıl şekillendireceği ve anlamlandıracağını belirlemesinde büyük bir rolü vardır. Bu noktada doğrudan ölüm kavramını kullanmak yerine ölümle yüzleşmenin insanda yarattığı duyguyu daha iyi ifade ettiğini düşündüğümüz için sonluluk kavramını kullanmayı tercih ettik. Sonluluk duygusunun, anlam sorununun kaynağı mı yoksa çözümü mü olduğunun, insan yaşamının istikametinin belirlenmesinde belirleyici bir rolü olup olmadığının tartışılmasının önemli olduğunu düşündük. Suçluluk kavramını hem insana acı veren bir tecrübe hem de onun

³⁰ Rollo May, *Varoluşun Keşfi*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Okuyan Us, 2021), 67.

kendi seçimleri üzerindeki sorumluluğuna vurgu yapan bir duygu olması nedeniyle ayrıca ele almayı gerekli gördük. Varoluşçu filozofların en çok üzerinde durduğu temalardan kaygı ve umutsuzluk ise bugünde açığa çıkan, fakat gelecekle ilgili olan duygular olarak kötülüğün varoluşsal tecrübesinin anlaşılmasında önemli bir role sahiptir. Çünkü kanaatimize göre kötülük yalnızca geçmiş ve bugünde yaşanan olaylardan ibaret değildir. Bilinç sahibi varlık olarak insanın henüz yaşanmamış, hatta hiç yaşanmayacak şeyler için bile acı çekmesi mümkündür. Bu duygu durumların her biri yaşamda insanın sınırlarını zorlayan ve onu kendi gerçekliğiyle yüzleşmeye zorlayan birer sınır durum olarak tezahür eder.

Anlamsızlık, absürtlük, yabancılaşma, sonluluk gibi kavramların birer duygu mu, düşünce mi yoksa durum mu olduğu tartışılabilir. Varoluşçu perspektiften bakıldığında bu kavramların her biri karmaşık ve çok katmanlıdır. Örneğin ölüm, her canlının başına gelmesi nedeniyle bir durumdur. İnsan bu durum karşısında hem bazı düşünce ve tutumlar geliştirebilir hem de ölümle yüzleşmenin duygusal sarsıntısını yaşayabilir. Kendi sonluluğu üzerine düşünmek insanın korku, kaygı, umutsuzluk gibi duygular yaşamasına neden olabilir. Duygu ve düşüncelerin birleştikleri ve ayrıştıkları noktaları belirlemek güçtür. Her düşünce insanda çeşitli duygular uyandırabilir ya da belirli duygular insanın düşüncelerini etkileyebilecek kadar güçlü olabilir. Bu çalışmada bu kavramların her biri, insanın duygu dünyasını sarsan, onun varoluşunu ve dini inançlarını derinden etkileyen acı verici tecrübeler olmaları bakımından ele alınacaktır.

Din felsefesi geleneği içinde kötülüğün varoluşsal tecrübesini de içeren bir kötülük problemi tartışmasına rastlamak nadirdir. Kötülüğün insanı ilgilendiren somut bir problem olarak ele alındığı çalışmalar, savaş sonrası ortaya çıkan literatürde yer bulmaya başlamıştır. Varoluşsal kötülük problemine kapsamlı olarak yer veren ilk çalışmalardan biri Michael L. Peterson'a ait olan *God and Evil*'dir. Bu çalışmada Peterson geleneksel delilci kötülük problemi formülasyonunun yanı sıra bir de varoluşsal kötülük

probleminden bahsedilebileceğini söyler. Varoluşsal kötülük problemi insanların kötülüğü nasıl tecrübe ettiğine ve bunun Tanrı'ya inanmamayı nasıl desteklediğine odaklanır. Buna göre insanları etkileyen kötülüğün tecrübesi değil, kötülüğün anlamsız, amaçsız ve nedensiz olarak tecrübe edilmesidir.³¹

Varoluşçuluk ve kötülük ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların kapsamlı olmayıp genellikle bir veya birkaç filozofun kötülüğe yaklaşımlarına yer verdikleri görülmektedir. Varoluşçuluğun öncüsü sayılan Søren Kierkegaard üzerine David Roberts tarafından yapılan *Kierkegaard's Analysis of Radical Evil*³² adlı çalışma bunlardan biridir. Roberts, bu çalışmada, Hristiyan düşüncesinde önemli bir yeri olan düşünüş doktriniyle ilişkili “radikal kötülük” kavramının Kierkegaard felsefesindeki yerini araştırmakta, Kierkegaard için kötülüğün bir tür yokluk veya olumsuzlama değil, suç ve başkaldırıyla ilgili olan ve bireyin özgür iradesinin sonucu olan pozitif bir gerçeklik olduğunu ifade etmektedir. Kierkegaard üzerine yapılmış bir başka çalışma Roe Fremstedal'a ait olan *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and Highest Good*³³ adlı kitaptır. Bu kitap Kierkegaard felsefesindeki Kant etkisini ortaya koyma amacıyla olduğundan radikal kötülük kavramını daha çok etik açısından ele almaktadır.

Belirli bir filozofa odaklanan bir diğer çalışma olan *Heidegger and the Problem of Evil*'da³⁴ Andrzej Rychard, Martin Heidegger'in metafizik anlayışına odaklanmakta, onun kötülüğe ilişkin düşüncelerine kitabın son bölümünde sınırlı bir şekilde yer

³¹ Michael Peterson, *God and Evil: An Introduction to the Issues* (Boulder-Oxford: Westview Press, 1998), 111-112.

³² David Roberts, *Kierkegaard's Analysis of Radical Evil* (London: Continuum, 2006).

³³ Roe Fremstedal, *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014).

³⁴ Andrzej Rychard, *Heidegger and the Problem of Evil*, çev. Agata Bielik-Robson - Patrick Trompiz (Frankfurt: Peter Lang Edition, 2016).

vermektedir. Richard M. Caponiano'nun "Heidegger and the Critique of the Understanding of Evil as Privatio Boni"³⁵ adlı makalesi, Aristoteles'in *steresis* kavramından hareketle, Heidegger'in kötülüğün varlığın eksikliği olduğu görüşüne yaptığı eleştirileri merkeze almakta olup araştırma konumuz açısından önemli bilgiler içermektedir. Heidegger'in kötülüğe yaklaşımı üzerine tespit edebildiğimiz bir başka makale Francesca Brencio'ya ait "Heidegger and the Thinking of Evil: From the Original Ethics to the Black Notebooks"³⁶ olup bu çalışma Heidegger'in Nazi rejimiyle bağlantısına odaklanmaktadır.

Kötülüğün kavramsal ve fenomenolojik çözümlemesini merkezine alan çalışmalar oldukça azdır. Bu çalışmalardan biri Heiko Schulz'un "Suffering, Guilt and Divine Injustice? The Nature and Forms of Evil in Their Bearing on the Problem of Theodicy"³⁷ adlı makalesidir. Kötülüğün fenomenolojik incelemesini öneren bir başka eser Lars Svendsen'e ait olan ve Türkçe'ye *Kötülüğün Felsefesi*³⁸ olarak çevrilmiş olan kitaptır. Bu kitapta kötülüğün fenomenolojik açıdan analizi yapılmış, genellikle doğal, ahlaki ve metafizik şeklinde sınıflandırılan kötülük için şeytani, araçsal, idealist ve aptalca kötülük şeklinde yeni bir sınıflandırma önerilmiş, çeşitli filozofların kötülüğe yaklaşımları bu sınıflandırma bakımından ele alınmıştır. Bu çalışma, kötülük problemine günümüz bakış açısından önemli açılımlar sağlamakla birlikte bu kitabın, konuların dağınık ve yüzeysel olarak ele alınması nedeniyle araştırmamıza sınırlı bir katkısı vardır.

³⁵ Richard M. Capobianco, "Heidegger and the Critique of the Understanding of Evil as Privatio Boni", *Philosophy and Theology* 5/3 (1991), 175-186.

³⁶ Francesca Brencio, "Martin Heidegger and the Thinking of Evil: From the Original Ethics to the Black Notebooks", *Ivs Fvgit* 19 (2016), 87-134.

³⁷ Schulz, "Suffering, Guilt and Divine Injustice?"

³⁸ Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*.

Pedro Alexis Tabensky'nin editörlüğünü yaptığı *The Positive Function of Evil*³⁹ adlı çalışma ise kötülüğün iyiliğe ulaşmadaki kilit rolü üzerine yazılan farklı yazarlara ait makalelerden oluşmaktadır. Bu makalelerde genellikle kötülüğün varoluş üzerindeki yapıcılığının değil, iyiliğin bilinmesinde kötülüğün varlığının epistemolojik katkısının merkeze alındığı, varoluşçu geleneğe hemen hiç değinilmediği görülmektedir. Kötülüğü merkeze alan bir başka çalışma Thomas Nys ve Stephen de Wijze'nin editörlüğünü yaptığı *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*⁴⁰ olup bu çalışmada Hannah Arendt, Friedrich Nietzsche, Albert Camus gibi bazı varoluşçu filozofların kötülüğe yaklaşımlarını içeren makaleler yer almaktadır.

Ölüm, hastalık, suçluluk, kaygı vb. varoluşçu temalara odaklanan ve birden fazla filozofun bu temalara yaklaşımlarını kıyaslayan çalışmalar mevcuttur. Merold Westphal'in *God, Guilt and Death*⁴¹ adlı kitabı, suçluluk ve ölüm kavramlarının fenomenolojik analizini yapan en doyurucu çalışmalardan biridir. Adam Buben'in *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*⁴² adlı kitabı ile J. Glenn Gray'in "The Idea of Death in Existentialism"⁴³ adlı makaleleri ise araştırma konumuz açısından önemli açılımlar içermekle birlikte, bu temaların kötülükle ilişkisine hemen hiç değinmemektedirler.

³⁹ Pedro Alexis Tabensky (ed.), *The Positive Function of Evil* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009).

⁴⁰ Thomas Nys - Stephen de Wijze (ed.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil* (Oxon and New York: Routledge, 2019).

⁴¹ Merold Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

⁴² Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (Evanston: Northwestern University Press, 2016).

⁴³ J. Glenn Gray, "The Idea of Death in Existentialism", *The Journal of Philosophy* 48/5 (1951), 113-127.

Paul Prescott da çalışmalarında kötülüğün varoluşsal tecrübesine yer veren yazarlardan biridir. Kötülük problemini klasik veya teolojik problem ve felsefi problem olmak üzere ikiye ayıran yazar, kötülüğün varlığıyla ilgili olan felsefi problemin, doğrudan teizme yönelik bir problem olan teolojik probleme mantıksal olarak önceliği olduğunu savunur. Ancak Prescott, kötülüğü “seküler” bir problem olarak görür⁴⁴ ve problemin teolojik tazammunlarını tartışmanın dışında bırakır.

Prescott’un bu yaklaşımı, savaş sonrası kötülük tartışmalarının genel karakterini yansıtır. Güncel tartışmalarda kötülük seküler bir problem olarak birey ve toplum üzerindeki etkileri bakımından ele alınır. Her ne kadar kötülüğün psikolojik, sosyolojik ve politik açılardan ele alınması kötülük tartışmalarına önemli bir açılım getirse de dini inançları dışarıda bırakan her kötülük tartışması kanaatimize göre eksiktir. Çünkü dini inançların birey ve toplum üzerinde belirleyici bir etkisi söz konusudur. Kişinin kötülüğü anlamlandırma biçiminin onu dini inançlar konusunda ateistik veya seküler bir pozisyona itmesi dahi kötülüğü dini alandan uzaklaştırmaz, bilakis dini alanın bir konusu yapar.

Bu çalışmada biz, savaştan önce yalnızca teolojik olarak, savaştan sonra ise seküler bir problem olarak tartışılan kötülüğü hem varoluşsal hem de dini perspektiften yorumlayarak daha bütüncül bir yaklaşım ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Kötülük ne yalnızca dilsel analizlerin nesnesi ne de Tanrı’nın varlığı aleyhine kullanılabilecek bir delilden ibarettir. Kötülük her şeyden önce insanın pratik yaşamı içinde tecrübe ettiği somut ve insani bir problemdir. Kötülük problemine ilişkin herhangi bir çözüm girişimi, bu problemle bütün somutluğu ve sonuçlarıyla birlikte yüzleşmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle bu çalışmada, kötülük tecrübesinin insan yaşamındaki etkisini hem insanın varoluşu hem de dini inançları üzerindeki etkisi bakımından ele alacağız.

⁴⁴ Paul Prescott, “The Secular Problem of Evil: An Essay in Analytic Existentialism”, *Religious Studies* 57/1 (2021): 101.

Varoluşçu perspektiften bakıldığında kötülük, yalnızca felsefi ya da teolojik değil, aynı zamanda psikolojik ve kültürel bir kavramdır. Kötülüğün ahlaki ve dini sonuçlarının ortaya çıkarılması için insan doğasının karmaşık ve karanlık yönlerini araştırmak önemlidir. Varoluşçuluğun öncüsü Kierkegaard, psikolog olmadığı halde çalışmalarında, kaygı ve korku gibi duyguların psikolojik açıdan analizini yapmış, psikolojide daha önce ele alınmayan kaygı kavramı⁴⁵ üzerine müstakil bir kitap yazmıştır. Onun insan psikolojisine ilişkin düşünceleri kendisinden sonraki psikoloji araştırmalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı kitabının amacını kaygı kavramını psikolojik açıdan incelemek olarak belirler.⁴⁶ Varoluşçu felsefenin temel karakteristik özelliklerinden biri, varoluşçu filozofların düşüncelerini salt akademik yazılar yerine roman, şiir, denemeler, siyasi ve sosyolojik yazılar gibi çeşitli türlerde ifade etmeyi tercih etmeleri, felsefe ile din, psikoloji, politika, sosyoloji, tarih gibi farklı alanlar arasındaki ayrımı silikleştirmeleridir. Bu nedenle varoluşçu perspektifi esas alan bu çalışmada, çeşitli kavramları derinlemesine anlamak ve hipotezimizi desteklemek üzere psikoloji alanında travma yaşayan kişiler üzerine yapılmış çalışmalardan faydalanmanın, meselenin pratikteki karşılığını görmek açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Kötülük, varoluşsal açıdan insanın gelişimini durduran hem fiziksel hem de psikolojik olarak sağlığını bozan, yaşama motivasyonunu azaltan olumsuz yönlere sahiptir. Kötülük tecrübesi insan yaşamında kimi zaman ani ve beklenmedik olaylar, kimi zaman sürece yayılan zorlayıcı duygular ve tecrübeler olarak tezahür eder. İnsan bu tecrübeler aracılığıyla kendi gerçekliğini sınırlı ve sonlu olarak tecrübe eder. Bu olumsuz yönlerine rağmen kötülük, kimi zaman tam tersi bir etki yaratarak insanın ayağa kalkmasını, kendi sınırlarını öğrenmesini, yeni kararlar vermesini, yeni bir istikamet

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 35.

⁴⁶ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 6.

belirlemesini, önceliklerini değiştirmesini ve sahip olduğu değerleri yeniden biçimlendirmesini sağlayan bir araç da olabilir. Varoluşçu psikoloji alanında son dönemlerde yapılan çalışmalar bu görüşü desteklemektedir. Her ne kadar “travma sonrası stres bozukluğu” (*post-traumatic stress disorder*) son dönemlerde en sık duyulan ve üzerinde en çok çalışma yapılan kavramlardan biri olsa da “travma sonrası gelişim”in (*post-traumatic growth*) de yaygın bir tecrübe olduğu bilinmektedir. İnsanlar travmalardan sonra yaşadıkları yıkımla birlikte, yeni anlam ve istikamet arayışlarına girmekte, zor süreçlerden birtakım olumlu sonuçlarla çıkabilmektedirler. Irvin Yalom, Rollo May gibi önemli isimlerin başını çektiği, varoluşçuluğun psikoloji alanına uyarlamasını ifade eden “varoluşçu psikoloji” alanında yapılmış olan ve kötölük tecrübesinin psikolojik sonuçlarını araştıran bazı çalışmalar, tezimizin konusuyla örtüşmeleri ve felsefi bir çalışmanın sınırlarını aşan birtakım somut araştırma verileri sağlayarak hipotezimizi desteklemeleri nedeniyle bu çalışmada sıklıkla başvurduğumuz kaynaklar arasındadır.

Kötölüęün varoluşsal tecrübesine odaklanan bu çalışmada kişi değil, problem merkezli bir yaklaşım benimseyeceğiz. Kötölüęün belirli durumlarda insanın varoluşu ve Tanrı’yla ilişkisi bakımından yapıcı yönleri olabileceği iddiamızı desteklemek için öncelikle kötölüğün varoluşçu felsefede nasıl anlaşıldığının ortaya konulması önemlidir. Bu noktada önümüzdeki zorluk, varoluşçu filozofların kötölük tecrübesi üzerine müstakil ve sistematik eserlerinin olmamasıdır. Bu nedenle kötölük konusundaki düşüncelerini anlamak için varoluşçuluğun yirminci yüzyıldaki önde gelen temsilcilerinden Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers, Albert Camus, Gabriel Marcel gibi filozofların yanı sıra, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Fyodor Dostoyevski, Miguel de Unamuno ve Lev Chestov gibi önemli filozofların başlıca eserlerini gözden geçirdik. Günümüz varoluşçu yazarların çalışmalarının yanı sıra varoluşçuluk üzerine yapılmış ikincil kaynaklardan da faydalandık.

Varoluşçu filozoflar için kötülük teolojik bir problem değildir. Teist varoluşçular Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin nedenlerini araştırmazlar ya da ateist varoluşçular inançsızlıklarını kötülüğün varlığına dayandırmazlar. Her iki grup için de kötülük insan olma tecrübesinin kaçınılmaz bir yönü ve yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Kötülük doğduğu andan öldüğü ana dek insana eşlik eder. Kendi özünü inşa etme ya da keşfetme yolculuğunda acı çekmek kaçınılmazdır. Hem ateist hem de teist varoluşçular kötülüğün yıkıcı ve insan varoluşunu temelden sarsan etkisinin yanı sıra, insanın kendi hakikatine dair farkındalığını ve varoluşsal gelişimini olumlu yönde etkilediği noktasında birleşirler. Elbette, kötülüğün olumlu etkilere sahip olmasının kötülüğün varlığını gerekçelendirdiğini düşünmezler ve kötülüğün insanı varoluşsal olarak nasıl geliştirdiğine odaklanmazlar. Fakat yaşamın trajedisine karşı pesimist bir tutum da takınmazlar. Varoluşçular yaşamı iyi ve kötü bütün yönleriyle kabullenip kucaklamayı salık verirler. Bir anlam veya amacın bulunmadığı bir dünyada insanın kendi varoluşunun sorumluluğunu alarak kendi anlamını bulması ya da yaratması gerektiğini savunurlar. Ne kadar acı verici olursa olsun insan varoluşsal hakikatiyle yüzleşmeli ve her şeye rağmen yaşamını anlamlı ve otantik bir şekilde sürdürmenin yollarını aramalıdır. Onların kendi özünü yaratmaktan kastettikleri budur.

Varoluşçular için insanın ölümün kesinliğine rağmen yaşaması, dünyadan beklentileri ile dünyanın verdikleri arasında bir uçurum olduğunun farkında olması ve potansiyelini hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceğini bildiği halde otantik olmaya çabalaması trajiktir. Onlara göre insan, en temelde sınırlı ve sonlu bir varlık olduğundan varoluş kötüdür. İnsanın otantik ve anlamlı bir yaşam sürmesi sınırlı ve sonlu bir varlık olduğu gerçeğiyle yüzleşmesine bağlıdır. Bu yüzleşme sürecinde yaşanan bütün duygular ve sarsıntılar da insana acı vermesi itibarıyla kötüdür. Ancak varoluşçulara göre yaşam yine de değerlidir. Yaşamı kucaklamak, zor olsa da mümkündür ve otantik olmanın koşuludur. Çünkü onlara göre eğer anlam varsa keşfedilebilir, anlam yoksa yaratılabilir.

Çalışmamızda kötülük problemini ele alırken varoluşçu filozofların kötülüğe yaklaşımlarını inceleyip tartışmakla birlikte onların düşüncelerini aktarmakla sınırlı kalmadık. Esas odağımız kötülüğün varoluşsal tecrübesinin insanın varoluşu ve dini inançları üzerindeki etkilerini incelemek oldu. Bu etkileri tam anlamıyla ortaya koyabilmek için din felsefesini merkeze almakla birlikte, psikoloji ve tasavvuf alanlarının kötülük tecrübesiyle ilgili literatüründen yararlanmaktan kaçınmadık.

Kötülük problemiyle ilgili din felsefesi literatürü çok geniş olduğu ve bu çalışmanın hacmini aşacağı için, kötülüğün yalnızca ihmal edildiğini düşündüğümüz varoluşsal yönüne odaklanarak çeşitli kötülük problemi formülasyonları içinde yalnızca kötülük tecrübesinin doksastik olmayan etkilerini ifade eden varoluşsal kötülük problemi üzerinde durduk. Yine tez boyunca kötülüğü ele alırken, belirli bir teistik geleneğe odaklanmak, müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek kadar geniş bir literatür üzerine çalışmayı gerektirdiği ve bu çalışmanın hacmini aşacağı için, zaman zaman teistik dinlerin bazı spesifik inançlarıyla ilgili tartışmalara yer vermekle birlikte, çatı bir kavram olan teizmi merkeze aldık. Bunun istisnası 3. bölümde yer alan “Tasavvuf, Nefs ve Kötülük” başlığı oldu. Bu başlıkta İslam mutasavvıflarının nefsin mertebeleri ve kötülüğe yaklaşımlarına daha ayrıntılı olarak yer vermemizin sebebi, varoluşçu filozofların yaklaşımlarıyla önemli paralellikler içermesidir.

Çalışmamızın ilk bölümünde varoluşçu gelenekte kötülüğün yaşamın ayrılmaz bir parçası ve insanın varoluşsal gelişimini sağlayan bir tecrübe olarak görüldüğü, varoluşçular için geleneksel tartışmalardaki anlamıyla bir “problem” olarak görülmediğini ortaya koyduk. Ardından, geleneksel felsefede kötülük kavramının nasıl tanımlandığını inceleyerek, acı ile ıstırap arasında nasıl bir ilişki olduğu tartıştık ve varoluşsal kötülük kavramı için ıstırapla ilişkisi bakımından bir tanım önerisinde bulunduk. Son olarak, Karl Jaspers’in ölüm, hastalık, suçluluk ve savaşı içeren “sınır durum” kavramının kötülüğün varoluşsal tecrübesiyle ilişkisini inceledik.

İkinci bölüm kötülüğün varoluşsal tecrübesine ayrılmıştır. Bu bölümde öncelikle, varoluşsal duyguların insanın inançları üzerindeki etkilerinin daha iyi anlaşılması için duygu ile inanç arasındaki ilişkiye dair tartışmalara ve varoluşçu felsefenin merkez kavramı olan otantikliğe yer verdik. Ardından tezin hipotezini desteklemek üzere, varoluşçu geleneğin yaygın temaları olmalarının yanı sıra, kötülüğün varoluşsal tecrübesinin birer ifadesi olmaları bakımından anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı, sonluluk, suçluluk, umutsuzluğun, insanın varoluşsal ve manevi gelişiminde yapıcı bir rolü olabileceğini, Heidegger, Sartre, Jaspers, Camus, Kierkegaard gibi filozofların düşüncelerine başvurarak göstermeye çalıştık. Çünkü varoluşçu filozoflara göre kötülük, insanın kendi özgürlük, sorumluluk ve sınırlarının farkına varmasını, varoluşu için bir anlam ve amaç bulmasını, kendi hakikatine dair bir farkındalığa sahip olmasını, böylece otantik bir benliğe ulaşmasını sağlama potansiyeline sahiptir.

Tezin üçüncü bölümünde ise, kötülük tecrübesinin insanın varoluşsal gelişimi ve dini inançları üzerindeki etkisini, ayrı başlıklar altında inceledik. Kötülük tecrübesinin varoluşsal olarak yapıcı etkileri olabileceği iddiasını, psikolojide öne çıkan bir kavram olan “travma sonrası gelişim” ve “dini başa çıkma” teorileriyle desteklemeye çalıştık. Kötülük tecrübesinin dini inançlar üzerindeki yapıcı etkileri olabileceği iddiasını ise, ilk olarak önemli bir teodise olan ruh olgunlaştırma teodisesi etrafında tartıştık ve ruh olgunlaştırma teodisesinin bu tezin hipoteziyle ilişkisine dair değerlendirmede bulunduk. Ardından tasavvufi perspektifin varoluşsal gelişim ve otantiklik konusunda varoluşçu perspektifle benzerliklerini inceledik. Son olarak “iman”, “imtihan” ve “teslimiyet” gibi teistik kavramların kötülüğün varoluşsal tecrübesiyle ilişkisini ortaya koymaya çalıştık.

1. BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK VE KÖTÜLÜK

Varoluşçuluk, insanın varoluşunu ve yaşam tecrübelerini merkeze alan bir akım olarak kötülük problemini insanın anlam sorunu, acı ve ıstırap, kaygı, umutsuzluk gibi somut bireysel tecrübeleri üzerinden ele alır. Varoluşçulara göre insan yaşadığı tecrübelerin pasif bir alıcısından ibaret değildir. Aksine sınırlı bir gerçeklik ve özgürlüğe sahip olsa bile, bu sınırlılığı nasıl algılayıp anlamlandıracağı ve yaşamına nasıl bir istikamet vereceği insanın kendi seçimlerine bağlıdır. Kötülüğün varoluşçu perspektiften ne anlama geldiğine geçmeden önce varoluşçuluğun temel ilke ve meselelerinin genel bir çerçevesinin çizilmesi önemlidir.

Kıta Avrupası merkezli olarak ortaya çıkan ve kökleri 18. yüzyıla kadar uzanan varoluşçuluk bir felsefe veya düşünce okulu değil, geleneksel felsefeye karşı bir tür başkaldırı içeren farklı yaklaşımların ortak adıdır.⁴⁷ John Macquarrie, varoluşçuluğun bir felsefe değil, felsefe tarzı olduğunu savunur. Ona göre varoluşçuluk denince ilk akla gelen isimler olan Kierkegaard, Heidegger ve Sartre'ın felsefeleri arasında önemli farklılıklar olmasına karşın aralarında bir aile benzerliğinden bahsedilebilir.⁴⁸

Bu felsefe tarzının ayırt edici özellikleri şu şekilde özetlenebilir: insanın düşünce değil, varlık olarak incelenmesi⁴⁹, herhangi bir düşünce okuluna bağlılığın reddedilmesi ve herhangi bir inançlar sisteminin yeterliliğinin yadsınması, geleneksel felsefenin

⁴⁷ Walter Kaufmann, *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian Books, 1960), 11.

⁴⁸ John Macquarrie, *Existentialism* (New York: Penguin Books, 1973), 2.

⁴⁹ Macquarrie, *Existentialism*, 2-3.

yüzeysel, fazla akademik ve yaşamdan uzak olduğu gerekçeleriyle eleştirilmesi⁵⁰, geleneksel felsefenin birinci şahıs tecrübelerini görmezden gelmesine karşı çıkılarak yaşanmış somut tecrübelerle odaklanılması; özgürlük, ölüm, sınırlılık, umutsuzluk, kaygı, bulantı, can sıkıntısı, otantiklik, sorumluluk, suçluluk gibi temaların öne çıkarılması⁵¹.

Pek çok “varoluşçu” filozof bu ismi reddetmekte ise de⁵² Kierkegaard’dan itibaren varoluşçuluk denince akla belirli isimler gelmektedir. Heidegger ve Sartre, hemen herkesin varoluşçu olduğu konusunda hemfikir olduğu iki isimdir. Diğer varoluşçular bu iki isimle düşünsel yakınlıklarına göre “varoluşçu” sıfatını alır.⁵³ Camus ve Jaspers diğer önemli varoluşçulardır. Nietzsche’nin varoluşçu olup olmadığı ise tartışmalıdır. Kaufmann, Nietzsche’nin herhangi bir düşünce okulu veya inançlar sistemine dahil olmaması ve geleneksel felsefeyi reddetmesi nedeniyle varoluşçu filozoflar arasında sayılabileceğini söyler. Fakat eğer varoluşçuluk başarısızlık, kaygı ve ölüm gibi meselelerle meşguliyeti gerektiriyorsa Nietzsche’nin varoluşçu sayılması biraz zordur. Çünkü o, acı çekme konusuna sık sık değinse de insanın zalimliği, hıncı, ikiyüzlülüğü, ahlak maskesi altına gizlediği ahlaksızlığını odağına alır. Kasvetli ve depresif duygular yerine sevgi ve kahkahaya vurgu yapar. Fakat yine de varoluşçu olsun ya da olmasın Nietzsche’nin Heidegger, Jaspers, Camus ve Sartre’ı oldukça etkilediği aşikardır.⁵⁴ Diğer yandan Kıta Avrupası geleneğine uzak olmakla birlikte Dostoyevski de varoluşçu literatürde adı çok sık geçenlerden biridir. Kaufmann Dostoyevski’yi varoluşçu olarak

⁵⁰ Kaufmann, *Existentialism*, 19.

⁵¹ Felicity Joseph vd. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Existentialism* (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 3-4.

⁵² David E. Cooper, *Existentialism: A Reconstruction* (Oxford: Blackwell Publishing, 1999), 1; Kaufmann, *Existentialism*, 11.

⁵³ Cooper, *Existentialism*, 6.

⁵⁴ Kaufmann, *Existentialism*, 27-30.

görmese de *Yeraltından Notlar* adlı kitabını varoluşçuluğun en iyi temsili olarak nitelendirir.⁵⁵

Varoluşçuluk ilahi ve insani özgürlük arasında açıkça bir çatışma olduğunu düşünen Sartre'ın etkisiyle genellikle ateist bir akım olarak görülür. Buna karşı çıkan Kaufmann, daima acı, ölüm, korku, kaygı, suçluluk ve umutsuzlukla meşgul olması nedeniyle her dinin varoluşçu olduğunu savunur.⁵⁶ Gerçekten de varoluşçular içinde Heidegger, Camus, Sartre gibi dini inançlara mesafeli duran filozofların yanında Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Unamuno gibi dindar varoluşçular da vardır.

Sartre, varoluşçuları Hristiyan varoluşçular ve ateist varoluşçular olmak üzere ikiye ayırır. Hristiyan varoluşçular içinde ikisi de Katolik olan Jaspers ve Marcel'i sayarken, ateist gruba kendisini, Heidegger ve Fransız varoluşçuları dahil eder.⁵⁷ Sartre, kendisi bir ateist olsa da varoluşçuluğun ateistik bir pozisyonun savunusundan ibaret görülmesine karşı çıkar. Ona göre mesele Tanrı'nın var olup olmadığı değildir. Çünkü bir Tanrı var olsa bile hiçbir şey değişmez.⁵⁸ Dindar filozoflardan biri olan Paul Tillich de varoluşçu tartışmaların teizmden uzak ateistik tartışmalar olarak görülmesine şu cümlelerle karşı çıkar:

Ayrılık yabancılaşma değildir, benmerkezcilik bencillik değildir, kendi geleceğini tayin etmek günâhkarlık değildir. Sevginin ve nefretin, kınanmanın ve kurtuluşun yapısal tanımları ve koşullarıdır. İçinde “öz” veya “kendi” geçen her sözcükte ahlaki infial içinde zıplayacak şekilde bunu teolojik açıdan kötü kullanmaya son vermenin zamanıdır.

⁵⁵ Kaufmann, *Existentialism*, 18.

⁵⁶ George Pattison, “Existentialism and Religion”, *The Bloomsbury Companion to Existentialism*, ed. Felicity Joseph vd. (London, New York: Bloomsbury Academic, 2014), 117-118.

⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions* (New York: Citadel Press, 1987), 13.

⁵⁸ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 51.

Merkezi olmayan bir ben ve varlık açısından kendini onaylama olmadan ahlaki infial dahi olmaz.⁵⁹

Tillich'e göre yabancılaşma, benmerkezcilik, seçimler yoluyla benliği inşa etmek gibi varoluşsal temalar, bireyin her şeyin üstünde tutulmasıyla Tanrı karşısında haddini aşma anlamında bir günahkarlık değildir. Varoluşçuların hesaplaştığı bütün insani durum ve duygular, insan varoluşunun temel unsurları olarak dini tutumu ne olursa olsun her insanı ilgilendiren, her insanın üzerine düşünmesi ve yüzleşmesi gereken şeylerdir. Varoluşçuluğun cevaplarını aradığı soruların inanan ve inanmayan bütün insanları ilgilendirdiği noktasında Tillich'le hemfikiriz. Verili bir dünya ve bağlam içinde kendini taşıyan, benliğini inşa eden, başkalarıyla ilişkilerini belirli ilkeler doğrultusunda kuran, imkanlarını gerçekleştirmeye, yaşamını yaşanmaya değer kılmaya çalışan bütün insanlar, hangi dine mensup olduğu, dini inançlara karşı tutumunun ne olduğu fark etmeksizin insan olmanın doğasında olan sarsıcı durum ve duygularla yüzleşmekten kaçamaz.

Kavramsal olarak *varoluş*, insan varlığı için kullanılır ve insan yaşamının dışsal ve nesnel bir perspektiften bakıldığında belirsiz görünen, ancak birinci şahıs bakış açısından tecrübe edilen özbilinçli ve özbelirlenimci karakterine atıfta bulunur.⁶⁰ Almanca varoluş anlamına gelen *Existenz* kavramı hem Jaspers hem de Heidegger tarafından kullanılmıştır.⁶¹ Jaspers'e göre *Existenz*, tıpkı Tanrı ve ruh gibi bu dünyaya ait olmayan aşkın bir varlığa sahiptir. Fakat *Existenz*'in bu dünyaya ait olmayışı, dünyevi varlıklarla aynı biçimde bilinebilir ve algılanabilir olmayışı, onun düşüncenin konusu olmadığı anlamına gelmez. *Existenz*, kendisi için obje haline gelemeyen şeydir. O bir

⁵⁹ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okyanus, 2014), 104.

⁶⁰ Stephen Michelman, *Historical Dictionary of Existentialism* (Lanham: Scarecrow Press, 2008), "Existence", 132.

⁶¹ Cooper, *Existentialism*, 2.

psikolojik durum olmadığından onu kavrama girişimleri onun kaybedilmesine neden olur. *Existenz* bağımsız olan, sadece kendisi ve başka *Existenz*'lar tarafından görülebilen bir şeydir. Varlık genel ve anlamı herkes tarafından kavranabilir bir kavramken, *Existenz* genel değildir. Fakat *Existenz* bireysellik de değildir, *Existenz*'ın biricikliği onun parçası olan kişinin emin olamayacağı hesaplanamaz bir süreçtir.⁶²

Existenz ile öncelikle insan varoluşu kastedilir. Burada insanın diğer varlıklardan ayrılan iki yönü odağa alınır. İlk olarak insan yalnızca var olmakla kalmaz, aynı zamanda bu varoluşa dair kaygılar besler, varoluşla “sonsuzca ilgilenir”. İkinci olarak insan daima varoluş sürecindedir. Heidegger’in deyişiyle insan “daima kendisinin ötesinde”dir (*ahead of himself*) ve yoldadır (*unterwegs/on the way*).⁶³ Heidegger, insanın bir varlık olarak karakterinin, ona ilişkin özellikler değil, onun var olma olanakları olduğunu, “Dasein’ın ‘özü’ kendi varoluşundadır”⁶⁴ cümlesiyle ifade eder. Kendisinden başka zemini olmayan düşmüş ve fırlatılmış bir varlık olan Dasein olanaklarla çevrilidir ve kendisini olanaklar sayesinde anlar.⁶⁵

Sartre’ın “öz, varoluştan sonra gelir”⁶⁶ sözü de Heidegger düşüncesine paralel bir biçimde insan varoluşunun kaygı içeren ve sürekli değişen yönleri ile ilgilidir. Buna göre insanın varoluşu bir taşın aksine “ne olduğu” değil, “henüz ne olmadığı” ile ilgilidir. İnsan yaşamı radikal bir özgürlük ve sorumlulukla sürekli bir seçim ve çaba gerektirir. İnsan

⁶² Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 3-6.

⁶³ Cooper, *Existentialism*, 2-3.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 78.

⁶⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 424.

⁶⁶ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki, 2023), 561.

yaşamının karakteri hiçbir zaman verili olmadığından, temelsizdir, bu nedenle terk edilmiş (*abandoned*), hatta saçmadır (*absurd*).⁶⁷

Sartre'ın “öz, varoluştan sonra gelir” cümlesi, varoluşçuluğun temel prensibi haline gelmiştir. Bu cümlede kastedilen şey, insanın önceden belirlenmiş bir öz veya doğaya sahip olmadığı, var olduktan sonra ne olacağını kendisinin seçtiğidir. Sartre'a göre insan kendisini gelecekte tasavvur edebilen yegane varlıktır. Bu, insanın ne olduğundan sorumlu olması ve bu sorumluluğun farkında olması anlamına gelir. Sartre'a göre insan yalnızca kendi bireyselliğinden değil, aynı zamanda bütün insanlığın ne olduğu ve ne olacağından sorumludur.⁶⁸ Bu sorumluluk, insanın acı çekmesine (*anguish*) ve kaygı duymasına (*anxiety*) sebep olur. Çünkü kişi, bir karar verdiğinde bu kararın yalnızca kendisi için değil, bütün insanlar adına verilmiş bir karar olduğunu, adeta bir yasa koyduğunu duyumsar. Sartre her insanın bu sorumluluğun farkına varabileceğini, fakat bazı insanların duydukları kaygıyı gizlediklerini, onunla yüzleşmediklerini savunur. Ona göre insan her eylemi için kendisine, bütün insanlığın kendisine rehber edineceği şekilde eylemde bulunmaya hakkı olup olmadığını sormalıdır. Bunu yapmıyorsa kişi acısını maskeliyor demektir.⁶⁹

Heidegger'in Almanca “orada olmak” anlamına gelen *Da-sein* kavramı insan varoluşunun temel karakterini ifade eder.⁷⁰ Heidegger'in *Dasein*'i bu şekilde isimlendirmesinin nedeni onun ağaç, masa, ev gibi bir neliği değil, varlığı ifade etmesidir.⁷¹ Heidegger'in ifadesiyle insan varlığı, *Dünyada Varlıktır* (*Being in the*

⁶⁷ Cooper, *Existentialism*, 3-4.

⁶⁸ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 15-16.

⁶⁹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 18-20.

⁷⁰ Cooper, *Existentialism*, 67.

⁷¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 78.

World).⁷² Heidegger, Dasein'in hep kendi olanağı olarak var olan, dolayısıyla kendini seçme, kazanabilme, kaybetme veya hiçbir zaman kazanamama gibi olanaklara sahip olan varoluş tarzına⁷³ sahip olduğunu düşünür. Dasein'in olanaklarını bütünüyle gerçekleştirmesi mümkün olmadığından onun varoluşunda “daimi tamamlanmamışlık” mevcuttur. Bu noksanlığın sona ermesi ise Dasein'in hiç olması anlamına gelir. Çünkü Dasein'in yaşadığı sürece, kemale ermesi mümkün değildir.⁷⁴ Dasein'in bu daimi “bütün-olmamaklığı” ancak ölümle biter.⁷⁵ Heidegger, bu noksanlığı “birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı”⁷⁶ olarak ifade eder.

Dasein, dünyaya hem düşmüş hem fırlatılmıştır.⁷⁷ Bu düşkünlük ve fırlatılmışlık ise yapı olarak hiçseldir.⁷⁸ Heidegger bu düşmüşlük, Hristiyanlığın düşüş öğretisinden başka bir şey kastettiğini, “ilk durumdan düşüş” konusunda ne ontik bir tecrübe ne de ontolojik bir yoruma sahip olabileceğimizi savunur. Ona göre bu düşüş, dünya-içinde-varolmanın varoluşsal bir biçimiyle ilgilidir.⁷⁹ Düşkün bir yaşam içinde Dasein, herkesin dopdolu ve sahici bir şekilde yaşadığı varsayımı sayesinde huzurludur. Fakat bu sahte huzur, Dasein'i tembellik ve eylemsizliğe değil, sürekli devam eden bir meşguliyet içine sürükler. Gerçekte Dasein, huzura ermez, aksine daha da düşer ve kendine yabancılaşır.

⁷² Cooper, *Existentialism*, 6.

⁷³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 78-79.

⁷⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 356.

⁷⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 242.

⁷⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 365.

⁷⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 273.

⁷⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 424.

⁷⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 270-271.

Böylece kendisini gündelik olanın⁸⁰ zeminsizlik ve hiçliği içinde bulur. Dasein'ın fırlatılmışlığı, hareketliliği ve bunun “olup bitmiş bir vaka” değil, devam eden ve henüz tamamlanmamış bir süreç olduğunu imler.⁸¹ Ölüm, Dasein'ın doğduğu andan itibaren üzerine aldığı bir var olma şeklidir.⁸²

Rollo May, *varlık (being)* ve *oluş (becoming)* kavramlarının biri statik, biri dinamik olmak üzere birbirinin karşıtı olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Ona göre Nietzsche'nin de yaşamının sonlarında ifade ettiği gibi, “insanın çözmesi gereken bilmece, sadece olduğu gibi olan ve yitmeyen bir varlık olarak çözülebilir.”⁸³ May'ın vurgusu önemlidir, çünkü bu, insanın değişip dönüşen dinamik varoluşu içinde yitip gitmeyen birtakım sabitelere sahip olabileceği anlamına gelir. Bu sabiteler, bireyin hem halihazırda inşa etmiş olduğu özsel benliğini ve varoluşsal istikrarını koruyan inançlar, ilkeler veya bazı kemikleşmiş karakter özellikleri gibi temel unsurlar olabilir. Bu sabiteler sayesinde insan hem içsel yaşantısının hem de dünyanın değişkenliğine rağmen varoluşunda bir istikrar ve denge bulabilir, yaşamın zorlayıcı yönlerine karşı güçlü kalabilir.

Varoluşçuluk, yaşam tecrübesini odağına alan bir felsefe tarzı olarak kötülüğü sıkça gündeme getirir. İnsan olma tecrübesinin bireysel doğasına yaptığı vurgu nedeniyle varoluşçuluk, kötülüğü de her bireyin öznel ve biricik tecrübesi olması bakımından ele alır. Buna göre kötülük insan gerçekliğinin ayrılmaz bir yönü olarak hem yıkıcı hem de

⁸⁰ Kaan Ökten'in *Varlık ve Zaman* çevirisinde bu kavram “hergünkü” olarak çevrilmiştir. Biz, daha açık ve yaygın olduğu için “gündelik” kelimesini tercih ediyoruz.

⁸¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 274.

⁸² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 369.

⁸³ May, *Varoluşun Keşfi*, 101.

yapıcı yönleriyle bireyin iç dünyasını, şahsiyetini, inançlarını ve yaşamını şekillendiren bir tecrübedir.

1.1. Varoluşçu Gelenekte Kötülük

Varoluşçu gelenekte kötülük, teistik Tanrı'nın varlığı veya sıfatlarıyla ilgili bir problemden çok, insani ve somut bir problem olarak ele alınır. Bu aynı zamanda kötülüğün yokluksal veya negatif değil, insan yaşamını etkileyen pozitif ve varlıksal olduğu anlamına gelir. Geleneksel felsefede, varlık ve iyilik arasında neredeyse bir özdeşleştirme söz konusudur. Varlık iyi, yokluk kötüdür. Bir şeyin varlıksal olarak yetkinliğinin artması onun iyiliğinin de artması demektir. Bu bakımdan kötülük, varlık veya iyiliğin eksikliğini ifade eder.⁸⁴ Varoluşçu felsefede ise kötülük, varlık veya iyiliğin eksikliği değil, insan yaşamının ve doğanın pozitif ve somut bir parçası, aynı zamanda varoluşsal olarak yetkinleşmenin bir aracı olarak görülür. Dolayısıyla bireyin karşılaştığı zorlukların üstesinden nasıl geldiği, bu zorlukları nasıl anlamlandırıp değerlendirdiği, kötülük tartışmalarının önemli bir parçasıdır.

Varoluşçuların kötülüğe yaklaşımlarında bazı ortak noktalardan bahsetmek mümkündür. İlk olarak hemen bütün varoluşçularda kötülük insan varoluşunun kaçınılması mümkün olmayan bir parçasını ifade eder. İnsan sınırlı ve sonlu bir varoluşa sahip olduğunun bilincinde olmasına rağmen, kendisini daima seçimler yapmak zorunda bulur. İnsanın mükemmellikten uzak kusurlu bir varlık olması, kötülük yapma veya kötülükle sonuçlanacak seçimlerde bulunma imkanını doğurduğu gibi, sınırlı ve sonlu imkanlar içinde kendisinin en iyi versiyonunu inşa etme çabası veya yaşamına bir

⁸⁴ John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave MacMillan, 2010); Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, 2001; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*.

istikamet verme sorumluluğu, insanda kaygı, suçluluk, umutsuzluk gibi baş edilmesi zor olan duygular doğurur. Kırılgan doğasında içerili olan sınırlılık ve sonluluktan ötürü her insan fiziksel, psikolojik ve varoluşsal acılar çeker. Dolayısıyla kötülük her insanın hayatının bir döneminde yaşadığı somut bir tecrübe haline gelir.

Varoluşçuların kötülüğe yaklaşımlarında bir başka ortak nokta, kötülüğün insanın varoluşsal olarak gelişmesi ve derinleşmesinde yapıcı bir işlevi olduğunun kabulüdür. Acı ve ıstıraplar insanın varoluşsal farkındalığını artırarak yaşamın anlamı ve amaçlarına yönelik daha derin bir sorgulamanın kapısını açarlar. Gündelik yaşamın yüzeysel ve oyalayıcı meşguliyetlerinden sıyrılan insan, kendi olanaklarını gerçekleştirmek ve kendi gerçekliğini tanımak için çabaladığı, kendisi ve başkaları için risk aldığı yaratıcı ve otantik bir yaşam imkanına kavuşur. Kötülük tecrübesi fiziksel ve psikolojik sağlığı olumsuz etkileyip mevcut anlam ve değerlerinin otoritesini sarssa da benliğin ve uğruna yaşanan değer ve ilkelerin yeniden inşasının veya yaratılmasının veyahut daha az yıkıcı olduğu durumlarda güçlü bir farkındalığın ortaya çıkmasının aracı olur.

Dindar ve ateist varoluşçular, bu iki noktada uzlaşırlar. Onların farklılaştıkları nokta, Tanrı'nın insanın kötülük tecrübesinde nasıl bir rolü olduğudur. Dindar varoluşçulardan Kierkegaard, Jaspers, Unamuno gibi isimlerin hepsi için kötülük, Tanrı'nın ilahi planının bir parçasıdır. İnsan, yaşamı boyunca acı ve ıstıraplarla imtihan edilir ve bu imtihanlar neticesinde isyan etmeyip sabır ve teslimiyet gösterdiği takdirde olgunlaşır ve daha derin bir imana kavuşur. Heidegger, Sartre ve Camus gibi ateist varoluşçular ise Tanrı'nın insanın kötülük tecrübesindeki rolünü reddederler ve kötülüğü insanın fırlatıldığı absürt bir dünyada verdiği varoluşsal ve toplumsal mücadelenin bir parçası olarak görürler. Bu mücadelede insanın yalnızlık ve fırlatılmışlığını bir kader olarak sırtlaması ve kendi gerçekliğine uygun seçimler yaparak otantik bir yaşam sürdürmesi konusundaki sorumluluğunu vurgularlar. Şimdi varoluşçu filozofların kötülük tecrübesine yaklaşımlarına yakından bakalım.

Kierkegaard, acı çekmeyi üç varoluş aşaması düşüncesine göre değerlendirir. İlk varoluş aşaması olan estetik aşamada kişi yalnızca hazlarının peşinden giderek kaygıdan kaçır. Acı çekmenin insanın yaşamı ve gelişimindeki rolü reddedilir. İkinci aşama olan etik aşamada ise kişinin ahlaki ödevleri hazlarının önüne geçer. Kierkegaard'ın acı çekmeyi yaşamın bir parçası ve Tanrı'yla yakın bir ilişkinin gereğı olarak gördüğü esas aşama dini aşamadır. Bu aşamada acı çekmek insanın kendi benliğı ve yaşamın mutlak ve ebedi amacı arasındaki ilişkiyi gösterir. Bir Hristiyan olarak Kierkegaard, acının kişi tarafından bilinçli bir şekilde kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Kierkegaard, Hristiyanlık için ıstırabın insan varoluşu için daha derin anlamlar taşıdığına, çünkü en yüce iyilik veya ebedi mutluluğa ulaşmanın ancak ıstırabın dolayımından geçmekle mümkün olduğuna inanır. Bu nedenle ıstıraplar hem manevi hem de varoluşsal gelişim için gereklidir. Abraham H. Khan, kötülük insanın gelişiminde önemli bir rol oynadığı için Kierkegaard düşüncesinde kötülüğün geleneksel anlamda bir problem olarak ortaya çıktığını ifade eder. Kötülük ancak varoluş için bir tehdit olarak algılandığı estetik bakış açısından bir problemdir. Dindar bir Hristiyan ise bu anlamda kötülüğün gelip geçici olduğunu, insanın daha yüce iyilik ve ebedi mutluluğa ulaşmasının bir aracı olduğunu idrak eden kişidir.⁸⁵

Varoluşçu filozofları oldukça etkileyen isimlerden biri olan Nietzsche, kötülüğü doğanın bir parçası olarak insanın varoluşsal gelişimi ve yaratıcılığı için gerekli kabul edenlerin başında gelir. Ona göre kötülüğün varlığını inkar etme ya da lanetlemenin bir anlamı yoktur. Aksine insan, hedeflerine ulaşmak için ölüm ve yıkımı kullanan doğayı

⁸⁵ Abraham H. Khan, "Kierkegaard's Conception of Evil", *Journal of Religion and Health* 14/1 (1975), 63-66.

örnek almalıdır.⁸⁶ Çünkü iyilik gibi kötülük de insanın varoluşu için zorunlu bir koşulu ifade eder.⁸⁷

Nietzsche Platon'un iyiliği bilgiyle, kötülüğü ise aptallık ve bilgisizlikle birlikte düşünmesini eleştirerek⁸⁸ kötülüğün bir tür iyilik ve yaratıcı güç içerdiğini savunur.⁸⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında şöyle der:

Mümkünse -bundan daha çılgın bir "mümkünse" yoktur- acıyı ortadan kaldırmak istiyorsunuz; ya biz? -belli ki biz her zamankinden daha büyük ve daha kötü acılar istiyoruz! Esenlik, sizin anladığınız anlamıyla -bir hedef değildir ki, bir sondur bizce! İnsanı hemen gülünç ve aşağılık kılan bir durumdur, -yok oluşunu istenilir kılan! Acının, büyük acının terbiyesi- insanın şimdiye dek tüm yükselişlerini yalnızca bu terbiyenin yarattığını bilmiyor musunuz? Sizi güçlülüğe terbiye eden, ruhun mutsuzluktaki her gerilişi, büyük yok oluşu görünce ürperişiniz, mutsuzluğun taşınması, ona dayanılması, onun yorumlanması, ondan yararlanılması sırasındaki yaratıcılığınız ve yürekliliğiniz, ve size derinlik, gizem, maske, tin, hile ve büyüklük adına armağan edilmiş ne varsa: -bunlar acı çekerken büyük acı çekmenin terbiyesi altında armağan edilmedi mi size?⁹⁰

Nietzsche'ye göre acı veren tecrübeler insanı daha iyi yapmasa bile daha derin yapar.⁹¹ Bu derinlik insanın varoluşsal farkındalığının artması olarak anlaşılabilir. Nietzsche kötülük tecrübesinin insanlığı yükselttiğini, insana güç, duyarlılık ve cesaret

⁸⁶ Lev Chestov, *Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Versus Kitap, 2007), 138-139.

⁸⁷ Chestov, *Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri*, 142.

⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 103.

⁸⁹ Chestov, *Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri*, 138-139.

⁹⁰ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 153.

⁹¹ Chestov, *Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri*, 84

kazandıran şeyin “büyük acının terbiyesi”nden geçmek olduğunu düşünür⁹² ve kötülüğün insanın varoluşu için yapıcı işlevini vurgular. Ona göre kötülük doğanın bir parçası olduğundan kötülük problemi diye bir şey aslında yoktur, o yaşamaya muktedir olmayanlarca yaratılmış olan suni bir problemdir. Zayıf olanlar gerçek dünyaya karşı ideal bir dünya yaratarak mevcut değerleri tersine çevirmişler, ideal gördüklerini yüceltirken, gerçek dünyayı yermişlerdir.⁹³ Nietzsche’nin kötülüğe yaklaşımı, onun nihilizmi ve Hıristiyanlık eleştirisiyle yakından ilgilidir. Hıristiyan ahlakına karşı duran Nietzsche’ye göre birey, kendi değerlerini kendi yaratmalıdır. Bu yaratıcılığın ortaya çıkması ise insanın büyük acıların dolayımından geçerek kendisini eğitmesi ve inceltmesiyle sağlanır.

Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* adlı kitabında kötülük ve iyilik arasındaki ilişkiye dair şunları söyler:

Ve iyyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen: sahiden, önce bir yok edici olmalıdır ve değerleri paramparça etmelidir. En büyük kötülük de en büyük iyilikle beraberdir böylece: ama bu yaratıcı iyiliktir.- Kötü olsa da söz edelim bundan, ey en bilgeler. Susmak daha kötüdür; suskunlukla geçirtilmiş tüm hakikatler zehirlenir. Parçalanabilecek ne varsa, bırakın parçalansın hakikatlerimize çarpıp da! İnşa edilecek pek çok ev var hâlâ! Böyle söyledi Zerdüşt.⁹⁴

Camus’ya göre Nietzsche, nihilizmiyle her türlü değer ve amacı yadsıdığından, İvan Karamazov’un “Tanrı yoksa her şeye izin vardır” ilkesini “Hiçbir şeye izin yoktur”a çevirir. Camus, bu başkaldırının kötülüğün yüceltilmesiyle sonuçlandığını düşünür.

⁹² Nietzsche, *İyyinin ve Kötünün Ötesinde*, 153.

⁹³ Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 246.

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 113.

Çünkü Nietzsche kötülüğü, artık bir öç alma değil, iyiliğin farklı yüzlerinden biri, daha ötesinde bir kader olarak benimsemiştir.⁹⁵

Midgley, Nietzsche’yi Camus’den farklı bir şekilde yorumlar. Onun iyinin ve kötünün ötesine geçme teşebbüsünün tüm ahlaki ilkelerin reddedilmesi anlamına gelmediğini, bunun yalnızca bazı değerleri ötekilerin üzerine konumlandırma girişimi olduğunu iddia eder. Nietzsche, korkuya dayalı bir kötülüğü pasif bir şekilde kabullenen Hristiyan ahlakı yerine, değer yaratan aktif bir kural koyuculuk teklif eder. Ayrıca Nietzsche iyi ve kötüyü birbirinden ayırmanın zor olduğunu, en büyük iyiliklerin en büyük kötülüklere bağlı olduğunu düşünür.⁹⁶ Nietzsche’nin şu sözleri Midgley’in yorumunu haklı çıkarır niteliktedir:

Erdem hakkında her türlü konuşma eski, bıktırıcı bir konu gibi geliyordu hepsine; ve iyi uyumak isteyen, uyumaya gitmeden önce “iyi” ve “kötü”den söz ediyordu. Bu uykuculuğu bozdum onlara şunu öğrettiğimde: neyin iyi neyin kötü olduğunu *henüz hiç kimse bilmiyor*: -yaratıcı kişi dışında! -Ama o, insanlara hedef yaratan ve yeryüzüne anlamını ve geleceğini verendir: Ancak o *yaratacaktır*, iyi ve kötü *olanı*.⁹⁷

Alain Badiou ise, Nietzsche’nin iyi ve kötünün ötesine geçme teşebbüsünü yanlış bulur. Ona göre hiçbir şey iyi ve kötünün ötesinde olamaz, ancak *aşağısında* olabilir.⁹⁸

Nietzsche’nin kötülüğü yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak görmesine karşın, ahlaki iyi ve kötünün ortaya çıkışında bireyin özgür iradesine ve yaptığı varoluşsal ve ahlaki seçimlere vurgu yaptığına dikkat edilmelidir. Bu yaklaşımı, bireysel ve toplumsal

⁹⁵ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 96.

⁹⁶ Mary Midgley, *Wickedness* (London: Routledge, 2001), 40-41.

⁹⁷ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 197.

⁹⁸ Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 65.

yaşamda kötülüğün kaçınılmaz olmasına karşın yine de kontrol edilebilecek bir unsur olduğuna inandığını düşündürür. Eğer kişi, kendisine dayatılanı aşip toplumun ahlak anlayışını yeniden değerlendirirse, toplumsal kötülüğün üstesinden belirli ölçüde gelebilir. Diğer yandan kötülük, Nietzsche için ortadan kaldırılması gereken bir şey gibi görünmez. Çünkü insan ruhunu derinleştiren, onu varoluşsal olarak yetkinleştiren, çektiği dayanılmaz acılardır. Hatta Nietzsche, bu acılar olmaksızın, insanın kendisini gerçekleştirebileceğini düşünmez. Çünkü ona göre, “oluş ve büyüme adına ne varsa, geleceği güvenceleyen ne varsa, acıyı *gerektirir*.”⁹⁹

Heidegger’in kötülüğe ontolojik yaklaşımı ise onu kötülüğü toplumsal ve politik bir problem olarak gören diğer varoluşçulardan ayırır. Kötülük konusunda sistematik bir çalışması olmamasına rağmen sıklıkla kötülük konusuna değinen Heidegger’e göre kötülük ahlak veya politikadan daha önce ontolojinin bir konusudur. Ahlakı türetilen, ikincil bir konumda gören Heidegger, öncelikle kötülüğün ontolojik kökenine inmek ister.¹⁰⁰ Kötülüğü varlığın/iyiliğin eksikliği olarak gören klasik yaklaşımı eleştiren ve geleneksel yaklaşımlardan ayrılan Heidegger’e göre kötülük insanın kendi varoluşsal olanaklarını gerçekleştirememesi, yaşam sürdürerek kendi kendine yabancılaşması, dolayısıyla kendisini kaygı ve anlam arayışı içinde bulmasıyla ilgilidir.

Sartre ise kötülüğü en başta insanın toplumsallığı ve özgürlüğüyle ilgili bir problem olarak görür. *Varlık ve Hiçlik*’te insanın özgürlüğünün hem kendisine hem de başka insanlara karşı sorumluluğunu inceleyen Sartre için kötülük, bu özgürlüğü kötüye kullanmak, başka insanların özgürlüğünü kısıtlamak veya onlara zarar verecek seçimlerde bulunmak ve kendini aldatmakla (*bad faith*) ilgilidir. Kötülüğün üstesinden

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 109.

¹⁰⁰ Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, 32.

gelmek, Sartre için ancak insanın gündelik meşguliyetlerle kendisini aldatarak kendi gerçekliğine sırtını dönmek yerine, kendisi ve başkalarına karşı sorumluluğunun bilincine varması, kendi olanaklarını gerçekleştirmek üzere seçimler yapması ile mümkün olur.

Karl Jaspers, iyilik ve kötülüğün, tıpkı özgürlük gibi, mümkün varoluşun fenomenal ve zamansal varlığıyla ilgili olduğunu düşünür. İyilik ve kötülük birbirlerine bağlıdır, hiç beklenmedik noktalarda birbirlerini uyandırabilir ve birbirlerine dönüşebilirler.¹⁰¹ Jaspers'e göre kötülük insan doğasının değil, ancak sonsuz olasılığa tutunma arzusu ile somut bir seçim yapma gerekliliği arasındaki gerilimi ifade eden "insanlık durumu"ndan kaynaklanır. İnsanın kendisini inşa etmesi, sonsuz olasılıkla yetinmeden somut seçimler yapmayı gerektirir. İnsanlık durumu nedeniyle kişi, bu seçimleri yaparken hiçbir zaman kendisini bütünüyle gerçekleştiremeyeceğini de bilir. Kişi, sonsuz olasılıklı, kararsız ve bağılıktan uzak bir hayat yaşadığında ve kendisini inşa etme ve başkalarıyla varoluşsal iletişim kurmaktan kaçtığı anda kötülüğü yaratır.¹⁰² Bu anlamda Jaspers için kötülüğün hem bireysel hem de toplumsal bir boyutu olduğu söylenebilir. Bireysel kötülük, insanın özgürlüğü ve sınırlılığı arasındaki içsel çatışmalar ve ahlaki seçimlerle ilgiliyken, toplumsal boyutu itibarıyla kötülük, kişinin başkalarına karşı sorumluluğundan kaçmasından doğar.

Jaspers, kötülüğün bireysel tecrübesini, "sınır durumlar" kavramı etrafında inceler. Kişinin kendi sınırlarına dayandığı ve kaçamadığı ekstrem tecrübeleri ifade eden bu durumlar, insanı, kendi gerçekliğiyle yüzleşmeye ve kendisi ve başkaları için risk

¹⁰¹ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 153.

¹⁰² George Berguno, "The Existential Elucidation of Evil", *Existential Analysis* 17/1 (2006), 119.

olarak bir seçim yapmaya iter. Bu anlamda sınır durumlar, insanın varoluşsal gelişimi açısından hem yıkıcı hem de yapıcı bir nitelik taşır.¹⁰³

Jaspers'e göre iyilik sevgi ve var etmekle, kötülük ise nefret ve yok etmekle ilgilidir. Sevgi aşkın olana doğru yükseltir, nefret ise bencilliğe doğru alçaltır. Fakat Jaspers nefreti bütünüyle yok edilmesi gereken bir şey olarak görmez. Çünkü salt sevgiyle yaşamak hem imkansız hem de istenmeyen bir durumdur. İnsanı yanlış ve körü körüne bağlılığa sürükleyebilir. Bu nedenle insanın sevdiği her şeye karşı biraz güvensiz ve temkinli olması gerekir. Fakat yine de sevgi, irade ve idrakin aracıdır. Kişi neyi seviyorsa onu var eder ve bir şeyin hakikatini görmek ancak o şeyi sevmekle mümkün olur.¹⁰⁴

Jaspers, Kant'a paralel bir biçimde toplumsal olarak kötülüğün ayırt edilebileceği üç aşama sayar. Bunlardan birincisi kişinin duyuşal dürtülerine ve doğal eğilimlerine boyun eğdiği ve koşullu olanın sınırları içinde kaldığı aşamadır. İkincisi, insanın iyi olan davranışları yalnızca kendisine bir zararı dokunmadığı müddetçe gerçekleştirdiği, ahlak yasası ile kişinin kendisine ilgisi arasında bir çatışma meydana geldiğinde kişinin her türlü ahlaki rezalete hazır olduğu aşamadır. Bu şartlarda kişi ölmek için öldürme emrine itaat eder, içinde bulunduğu şartların gerektirdiği şeyleri yaptığına kendisini ikna ederek vicdanını rahatlatmaya çalışır. Üçüncü kötülük aşaması ise doğrudan kötü olanı istemektir. Kişi yıkmayı, acı vermeyi amaç edinir, “değeri olan her şeyi nihilist bir mahvetme iradesi” gösterir.¹⁰⁵

¹⁰³ Sınır durum kavramı bir sonraki başlıkta ayrıntılı olarak incelendiğinden burada daha fazla söz edilmeyecektir.

¹⁰⁴ Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 52-53.

¹⁰⁵ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 50-51.

Jaspers kötülüğü insan yaşamı için gerekli bir unsur olarak görmesine rağmen Nietzsche'den farklı olarak onu kontrol altında tutulması gereken bir şey olarak görür. Çünkü kötülük varoluşun zincirlendiği, özgürlük ve varoluşun yadsındığı bir tür esarettir. Kişinin bu esaretten kurtulabilmesi, sahip olduğu özgürlüğün farkına varıp kendisini kötülükten uzaklaştıracak bir adım atmasına bağlıdır. Jaspers'te kötülüğün yapıcılığı, ancak kötülük aşıldıktan sonra ortaya çıkar. Bunun için insan önce esir olduğu gerçeğiyle yüzleşip bu durumdan kurtulmak için bir seçim yapmalıdır.¹⁰⁶

Bir başka dindar filozof Gabriel Marcel de kötülük ve ıstırapı yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirir.¹⁰⁷ Kötülük ona göre çözülmesi gereken bir problemden fazlasıdır, çünkü kötülük insanları varoluşsal olarak yaralar, kimliklerine saldırır. Çekilen bu ıstırapı bir problem olarak ele almak ise insanların acı tecrübeleriyle alay etmek anlamına gelir.¹⁰⁸

Marcel, kötülüğü, insanın içinde ya da ötesinde değil, başkalarıyla ilişkilerde açığa çıkan bir şey olarak görür.¹⁰⁹ Fakat bu, kötülüğün eksik veya patolojik bir iletişim biçiminden kaynakladığı anlamına gelmez. Marcel'e göre kötülüğü bir gizem yerine bir problem olarak gören bütün anlama girişimleri başarısızlığa mahkumdur. Kötülük ona göre hem rasyonel hem de empirik analizin ötesinde olan bir gizemle karşılaşmadır.¹¹⁰ Jaspers'in sınır durum kavramına benzer bir şekilde Marcel, kötülüğü, acı çekme

¹⁰⁶ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 151-152.

¹⁰⁷ Jill Hernandez, "On the Problem and Mystery of Evil: Marcel's Existential Dissolution of an Antinomy", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 23/2 (2018), 113.

¹⁰⁸ Gabriel Marcel, *Problematic Man*, çev. Brian Thompson (New York: Herder, 1967), 12; Hernandez, "On the Problem and Mystery of Evil", 116.

¹⁰⁹ Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, çev. Stephen Jolin - Peter McCormick (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 140.

¹¹⁰ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, çev. G. S. Fraser (Chicago: Regnery, 1962), 126-127.

tecrübeleri ve ölüm gibi kaçınılmaz, aşılmaz ve değişmez bir durumla karşılaşma olarak anlar.¹¹¹ Bu anlamda kötülük “çözülmesi gereken bir problemden ziyade, üzerinde düşünülmesi, meşgul olunması ve iyileştirilmesi gereken bir gizem olarak daha iyi kavranabilir.”¹¹² Çünkü kötülük bir problem olarak ele alındığında, onu çözmenin tek yolu onu benlik ve toplumdan yok etmektir. Fakat kötülük aynı zamanda varoluşun bir gizemiye, benliğin ve somut olan alanın bir parçası olarak hissedilmelidir.¹¹³

George Berguno, Jaspers ve Marcel’in kötülüğe yaklaşımlarını karşılaştırır ve her ikisi için de kötülüğün nihai olarak üstesinden gelinemeyeceği sonucuna ulaşır. “Çünkü kötülüğün gizemi, özgürlük ve otantik benlik için kendi en yüksek potansiyellerimizle karşılaşmaktan başka bir şey değildir”.¹¹⁴ Her iki filozof da insan varoluşunun iki alanı olduğunu düşünürler. İnsanın bildiği ve seçme özgürlüğüne sahip olduğu alan dışında bir de insan kavrayışının ötesinde olan bir alan vardır. Jaspers’e göre Existenz olarak insan bu alanda entelektüel kavrayışının ötesinde olan ve kendisini *koşulsuz eyleme* (*unconditional act*) çağıran sınır durumlarla karşı karşıya kalır.¹¹⁵ Marcel’e göre ise insanın dünyada meydana gelen kötülükler hakkında düşündüğü alan ile kötülüğü kişisel olarak tecrübe ettiği alan arasında daimi bir varoluşsal gerilim vardır.¹¹⁶ Kişisel tecrübe alanında insan kendisini rasyonel seçim yoluyla ortaya koyamaz, ancak *gizeme katılabilir* (*participation in a mystery*).¹¹⁷ Burada gizemin ne anlama geldiğini Marcel şöyle açıklar:

¹¹¹ Berguno, “The Existential Elucidation of Evil”, 118-119.

¹¹² Hernandez, “On the Problem and Mystery of Evil”, 114.

¹¹³ Hernandez, “On the Problem and Mystery of Evil”, 120.

¹¹⁴ Berguno, “The Existential Elucidation of Evil”, 120.

¹¹⁵ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 178-179; Berguno, “The Existential Elucidation of Evil”, 120.

¹¹⁶ Hernandez, “On the Problem and Mystery of Evil”, 113.

¹¹⁷ Berguno, “The Existential Elucidation of Evil”, 120.

Kötülüğün bir gizem olduğunu söylediğimde bu, kötülük kavramının hiçbir şekilde uygun yöntemlerle giderilebilecek bir işlevsel kusura benzetilemeyeceğini... ve yine, eğer tamamen samimiysen, kötülüğün sadece önüm değil, içimde olduğunu, bir anlamda beni çembere alan, beni kuşatan bir şey olduğunu kabul etmem gerektiği anlamına gelir.¹¹⁸

Varoluşçu gelenekte yalnızca kötülüğün pozitif olarak varlığı kabul edilmekle kalmaz, aynı zamanda içinde bulunduğu şartlarla sınırlanmış, ölümlü insan varoluşunun yetkinleşebilmesi için gerekli olduğuna inanılır. Kötülük, sınırlı insan varoluşunun yazgısıdır. Her insan yaşamının bir noktasında muhakkak kötülüğü tecrübe eder. Çekilen acı ve ıstırap insanı olgunlaştırır, ona kendisine, başka insanlara ve dünyaya dair başka türlü elde edilemeyecek bir farkındalık kazandırır.

Kötülüğün yapıcı yönüne vurgu yapan filozoflardan biri olan Camus'ye göre büyük acılar, insanın muhakemesini büyük mutluluklar kadar etkileyerek ona başka türlü bir idrak sağlar.¹¹⁹ Fakat bu bütün acı veren tecrübelerin yapıcı olduğu anlamına gelmez. Filozof *Veba* romanında ateist olan ve veba salgınıyla mücadelede aktif rol alan Doktor Rieux'nün dilinden dünyada gereksiz ve yıkıcı kötülüklerin de mevcut olduğunu hatırlatır. Doktor Rieux, Tarrou'nun "Yine de, Paneloux gibi, siz de vebanın yararlı olduğunu, insanların gözünü açmaya yaradığını, hatta zorladığını düşünüyorsunuz!" sözleri üzerine şunları söyler:

Bu dünyadaki tüm hastalıklar gibi. Bu dünyadaki tüm hastalıklar için doğru olan, veba için de doğru. Bazılarının olgunlaşmasına yardımcı olabilir. Bununla birlikte, getirdiği

¹¹⁸ Marcel, *Man Against Mass Society*, 126-127.

¹¹⁹ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 19.

sefalet ve acıyı düşünürsek, vebaya boyun eğmek için deli, kör ya da korkak olmak gerekir.¹²⁰

Doktor, Rahip Paneloux'nun salgınla ilgili olarak “Bu isyan ettiriyor, çünkü bizim sınırlarımızı aşıyor. Ama belki de anlayamadığımız şeyleri de sevmeliyiz.” sözlerine, “Sevgi deyince başka bir şey anlıyorum ben. Ve ölünceye kadar çocukların işkenceden geçtiği şu yaradılışı reddedeceğim.” diyerek karşılık verir.¹²¹ Burada Doktor ile Rahip'in fikirlerinin karşıtlığı, Camus'nün dinlere yaklaşımını anlamakta önemlidir. Camus, Dostoyevski'nin İvan'ı gibi maksatsız kötülükler içeren ilahi bir düzene karşı çıkar. Bir Tanrı varsa bile O'na inanmanın pratik yaşamda somut kötülüklerle mücadelede bir faydası olmadığı gibi Tanrı'nın başka bir yaşamda bütün acıları tazmin edeceği inancının dindar insanları ataletle davet ettiğini düşünür. Bu nedenle Rahip'in, anlamadığı şeye teslim olma refleksini dindar olmasıyla ilişkilendirir. Doktor'un, kötülüğü her insanın birlik ve beraberlik içinde mücadele etmesi gereken somut bir problem olmasını incelemesi ise Camus'nün kötülüğe bakış açısıyla uyumludur. Yine Doktor'un Rahip'e yaptığı itiraz ile Camus'nün; Kierkegaard, Unamuno, Chestov gibi dindar filozofların, yaşamın absürt ve anlamsızlığını kavradıkları halde Tanrı inancına sıçramalarını, bu gerçeğe yüzleşmekten kaçmak olarak değerlendirmesi arasında bir paralellik söz konusudur.¹²²

Camus, tıpkı İvan gibi, Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmek için çocukların acı çekmesine izin vermesini adaletsizlik olarak değerlendirir. Doktor Rieux, İvan'ın “Çocukların acısı gerçeğe erilmesi için zorunlu acılar toplamını tamamlamaya yarıyorsa,

¹²⁰ Albert Camus, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat (İstanbul: Can Yayınları, 2020), 129.

¹²¹ Camus, *Veba*, 217.

¹²² Camus'nün yaşamın absürtlüğüyle ilgili düşüncelerini “2.3.1. Anlamsızlık” başlığında ayrıntılı olarak ele aldığımız için burada daha fazla yer vermiyoruz.

bundan böyle bu gerçeğin bu pahaya değmediğini söyleyeceğim.”¹²³ şeklindeki itirazına benzer bir şekilde şunları söyler:

Ama sorun kötülükte başlıyordu. Örneğin, görünüşte gerekli olan kötülük ve görünüşte gereksiz olan kötülük vardı. Cehenneme düşmüş Don Juan vardı ve bir çocuğun ölümü vardı. Çapkının cezaya çarptırılması ne kadar adilse, çocuğun acısını anlamak o kadar zordu. Ve gerçekte, yeryüzünde bir çocuğun acısından, o acının beraberinde getirdiği nefretten ve bunu açıklamak için aranacak nedenlerden daha önemli hiçbir şey yoktu.¹²⁴

Doktor ateist olmasına rağmen kötülüğü, doğrudan Tanrı’nın varlığı ya da yokluğuyla değil, daha ziyade insanlar arası ilişkilerle ilgili olan bir problem olarak görür. Rahiple Tanrı’nın varlığıyla ilgili tartışmaktan kaçınır ve kötülükle mücadelede birlik ve beraberliğin önemini Rahip’e söylediği şu sözlerle vurgular: “Benim nefret ettiğim, ölüm ve kötülük; bunu iyi biliyorsunuz. Ve siz istesenez de istemesenez de, bunlara katlanmak ve bunlarla savaşmak için birlikteyiz.”¹²⁵ Onun için kötülük, insanların birbirlerine karşı sorumlulukları nedeniyle yardımlaşarak mücadele etmeleri gereken bir şeydir. İvan Karamazov ise, özellikle çocukların acı çektiği bir ilahi düzenin ahlakiliğini, dolayısıyla Tanrı’nın adaletini sorgular. Ayrıştıkları bu noktaya rağmen hem Doktor hem de İvan, Tanrı’nın -varsa bile- adil olmadığı konusunda birleşirler.

İspanyol filozof Miguel de Unamuno ise, acıyı yaşamsal devinimi sağlayan şey olarak görür. Ona göre acı çekmeyen kişi saf bir düşünce, rasyonel bir kategori gibidir, acı çekmez, fakat yaşayamaz da.¹²⁶ Acı sevginin, sevgi de acının kaynağıdır. Acı çekmek

¹²³ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 75.

¹²⁴ Camus, *Veba*, 222.

¹²⁵ Camus, *Veba*, 218.

¹²⁶ Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev. Beyza Fırat (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 207.

yaşamın özü ve kişiliğin temelidir, çünkü Unamuno'ya göre insan olmanın yegane yolu acı çekmektir.¹²⁷ Unamuno, acı çekmenin yapıcılığıyla ilgili olarak şunları söyler:

Peki, az ya da çok, acı çekmeden var olduğumuzu nasıl anlarız? Arada acı olmaksızın kendimize nasıl döner, nasıl dönüşsel farkındalık elde ediniriz? Bir şeyden haz duyulduğunda kişi kendini, var olduğunu unuttur; bir başkasına, kendisine uzak olan birine dönüşür ve kendine yabancılaşır. İçine kapanmaya, kendine dönmeye, var olmaya yalnızca acıyla ulaşılır.¹²⁸

Günümüz varoluşçularının kötülüğün yapıcılığıyla ilgili yaklaşımları da benzer özellikler sergiler. Paul Tillich için kötülük sevgi, güç ve adaletin gerçekleşmesi için gerekli koşulu sağlar. Fiziksel ve ahlaki kötülüklerin olmadığı bir dünyada Tanrı, çocuğunun mutluluğu için endişelendiği için onu eve hapseden bir anne gibidir. Paul Tillich'e göre, bireyin kendi potansiyellerini gerçekleştirme süreci kaçınılmaz olarak onun öz benliğinden yabancılaşmasını içerir.¹²⁹ William Hasker de Tillich'e benzer bir şekilde kötülüğü, insanın özgür iradesiyle kendi potansiyellerini geliştirmesinin aracı olarak görür. Fakat o acı çekme, ahlaki ve ruhsal gelişimi sağlasa da bu gelişimin acı çekmenin “sebebi” olduğunu varsaymanın bir hata olacağına işaret eder. Bir kötülüğün sonucunun iyi olması, o kötülüğün nedeninin iyi bir sonuç doğurması olduğunu göstermez. Örneğin bir arkadaşım öldüğünde, bu beni kendi yaşamım ve davranışlarım üzerinde düşünmeye yönlendirmesi bakımından iyi bir sonuç doğurabilir, fakat bu arkadaşımın ölümünün nedeninin bu olduğu veya onun ölümünün iyi olduğu anlamına gelmez. Hatta Hasker'e göre her acı çekme tecrübesi iyi sonuçlar doğurmadığı gibi çoğu

¹²⁷ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, 207-208.

¹²⁸ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, 145.

¹²⁹ Paul Tillich, “Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği”, çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 464.

kez yıkıcı etkiler bırakır.¹³⁰ Pedro A. Tabensky, kötülük olmaksızın ahlaki olarak değerli bir yaşam imkanının da ortadan kalkacağını¹³¹ ve kötülüğün iyiliğe kıyasla, kabul edildiğinden daha üretici ve harekete geçirici yönü olduğunu savunur.¹³² Ona göre korku ve acı devindirici bir güce sahiptir.¹³³ İnsanın hem hayatta kalma içgüdüüne sahip olup hem de önünde sonunda öleceğini bilmesi trajik olduğu kadar anlamlı ve amaçlı bir yaşam imkanını da sağlar.¹³⁴ Yaşamın trajik oluşu aynı zamanda onun derinlik ve zenginliği için gereken koşuldur.¹³⁵

Görüldüğü üzere kötülüğün varoluş açısından yapıcı bir yönü olduğu ve insan doğasının bir parçası olduğundan hiç kötülük içermeyen bir yaşamın mümkün olmadığı konusunda varoluşçular arasında neredeyse bir fikir birliğinden söz edilebilir. Bu durum kötülüğü onlar için yüzleşilmesi ve baş edilmesi gereken insani bir problem haline getirir. İnsanın bu problemle nasıl baş ettiği, onun varoluşsal gelişimi ve dini inançları konusunda belirleyicidir. Farkındalığını yükselten, arayan, öz eleştiri yapan, acısında bir anlam ve amaç bulan insanların kötülük tecrübelerini yapıcı hale getirmesi mümkündür. Acının bir anlamı ve amacı olduğu inancı, teistik dinlerdeki insanın yaşadığı bütün zorlukların imtihan olduğu, yaşanan acıların tazmin edileceği inancıyla uyumludur. Bunun için acı çeken insanın aradığı anlamı Tanrı inancında bulması mümkündür. Fakat bu yapıcılığın, kötülüğün yıkıcı etkisini ortadan kaldırmadığı unutulmamalıdır.

¹³⁰ William Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 196.

¹³¹ Pedro Alexis Tabensky, “Shadows of Goodness”, *The Positive Function of Evil*, ed. Pedro Alexis Tabensky (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 46.

¹³² Tabensky, “Shadows of Goodness”, 58.

¹³³ Tabensky, “Shadows of Goodness”, 50.

¹³⁴ Tabensky, “Shadows of Goodness”, 53.

¹³⁵ Tabensky, “Shadows of Goodness”, 57.

Midgley, kötülük konusunda dünyayla bir bütün olduğumuzu, dolayısıyla kötülüğün doğanın bir parçası olduğunu savunan ve diğer yanda “yanıltıcı” bir bireysel özerkliğe inanan iki grup varoluşçu olduğunu, her iki grubun bir noktada birleşmeleri gerektiğini savunur.¹³⁶ Kötülüğün yaşamın bir parçası olduğu vakıadır, fakat o, olması gereken değildir. Hayvanların birbirlerine zarar vermeleri kötülük sayılmaz, çünkü bunun onların doğasının bir parçası olduğu, dolayısıyla doğalarındaki içgüdülerin dışında hareket etmelerinin mümkün olmadığı kabul edilir. Ancak insan, doğasında kötülük yapma eğilimi taşısa da bu eğilime göre hareket etmek zorunda değildir. İyi ve kötüyü ayırt edebilen her insanın bu kötülüğü iradesiyle engelleme veya ortadan kaldırma şeklinde ahlaki bir sorumluluğu vardır. Dolayısıyla kötülüğün insan yaşamının parçası olması demek, mevcut ve olası kötülüklerin varlığını onaylamak anlamına gelmez. Diğer yandan her ne kadar insan bu kötülüğü engelleyebileceği özgür iradeye sahip olsa da bu özgürlük sınırsız değildir. İnsan iradesi, içinde yetiştiği ailevi, genetik, sosyal ve politik şartlarla çevrilidir. Seçim yapabilecek yaşa ve olgunluğa gelene dek insanın irade mekanizması büyük ölçüde bu şartlar tarafından belirlenir. İnsanın içinde yetiştiği şartlara meydan okuması dahi bu şartların bir sonucudur. Ayrıca bugün insanın fiziksel ve psikolojik sağlığı ile karakter özellikleri üzerinde kalıtımın rolü bilinmektedir.

Peki her acı tecrübesi kötülük müdür? Kötülüğü tanımlamak mümkün müdür? Bir şeyin kötü sayılıp sayılmamasının ölçütü nedir? Varoluşsal kötülük ne anlama gelir? Bir sonraki başlıkta bu sorular yanıtlanmaya çalışılacak, geleneksel ve modern tartışmalar ışığında, kötülüğün anlamsızlık ve ıstırapla ilişkisi incelenerek insanın varoluşsal durumunu merkeze alan bir kötülük tanımı yapılmaya çalışılacaktır.

¹³⁶ Mary Midgley, *Wickedness* (London: Routledge, 2001), 72-73.

1.2. İstirap ve Varoluşsal Kötülük

Geleneksel tartışmalarda yer alan kötülük çeşitlerinden her biri kötülük kavramının bir yönüne işaret eder. Hem doğal hem ahlaki kötülüğün ortak yönü, insan yaşamını derinden etkilemeleridir. Buradan kötülüğün yalnızca bir kavramdan ibaret olmadığı, aynı zamanda pratik yaşamda karşılığı olan bir *insani tecrübeye* işaret ettiği sonucu çıkarılabilir. Bu tecrübe öncelikle bir *acı çekme tecrübesidir*. Metafizik kötülük, insanın; eğilimleri, iradesi, seçimleri, fiilleri ve içinde bulunduğu şartlar bakımından *sınırlı* bir varlık olduğunun altını çizer. Bu sınırlılık insanın hem bizzat faili olduğu hem de maruz kaldığı kötülük tecrübelerini anlamak için önemlidir. Bütün bunlar göz önüne alındığında geleneksel kötülük sınıflandırmasının esas aldığı kötülük tanımının şu şekilde ifade edilmesi mümkündür: *Kötülük, insanın sınırlı bir varlık olmasından kaynaklanan ve insana acı veren tecrübelerdir.*

Peki bu tanım yeterli midir? Geleneksel felsefede genel eğilim, kötülüğü doğal veya insan eliyle gerçekleşen “olay”larla sınırlı görmektir. Oysa kötülük yalnızca somut kötülük vakaları üzerinden tartışıldığında, meselenin varoluşsal boyutu gözden kaçmaktadır. İnsan yalnızca yaşanmış somut olaylar değil, henüz yaşanmamış ve belki hiç yaşanmayacak şeyler için bile kaygılanıp acı çekebilir. Becker’in ifade ettiği gibi artık bilinç sahibi olmak bile insana acı verebilir.¹³⁷

Bazı duygular şiddetlendiğinde insana acı verir. Örneğin, bazen içine düştüğü umutsuzluk öyle bir noktaya gelir ki kişi hareket edemez hale gelir. Bu duygular kimi zaman bazı travmatik “olay”ların ardından ortaya çıksa da kimi zaman sadece sınırlı ve arayışta olan bir insan olmaktan kaynaklanır. Tezin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı, sonluluk, suçluluk ve umutsuzluk gibi

¹³⁷ Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, 144.

duyguların her biri insanı ele geçiren ve yalnızca birer duygu olmanın ötesine geçerek bizzat kendileri bir varoluşsal durum haline gelen tecrübelerdir. Bu duygular, gündelik yaşamda ortaya çıkan gelip geçici psikolojik durumlar değildirler. Varoluşçular bu duyguların her birini insanın varoluşunun modları olarak görürler. İnsan, kaygı duyduğunda adeta bütün varlığıyla kaygıya dönüşür, sonluluğunu idrak ettiğinde ölümün varoluşunun en temel modu olduğunu hisseder. Bu modlar insan olmanın tanımına dahil olmaları nedeniyle kaçınılmazdırlar. İnsan, gündelik oyalanmalarla bu duyguların üzerini örtebilir, ancak onları yok edemez. Yüzleşilip idrak edildiğinde insanı derinden sarsan bu tür duyguları, acı verici olmaları itibarıyla *varoluşsal kötülük* olarak isimlendirmek mümkündür.

Peki acı veren her şey kötü sayılabilir mi? Bu soruya yanıt vermeden önce acı ve ıstırap arasındaki farka dair görüşleri inceleyeceğiz.

Acı ve ıstırap genellikle birbirinden farklı olarak görülür. Heiko Schulz, acı, ıstırap ve kötülük tecrübesini birbirinden ayırır. İstırapı acının belirli bir yorumu, kötülüğü ise acının bir çeşidi olarak görür. Ona göre kötülük acı ve ıstırap olmaksızın tecrübe edilemez. Fakat acı ve ıstırap kötülük olmadan tecrübe edilebilir. Örneğin bir suçun cezası acı verici olabilir ama kötülük olarak görülmeyebilir. Schulz, acı ve ıstırapın birlikte var olduklarını, biri olmadan diğerrinin söz konusu olamayacağını düşünür. Fakat ona göre hayvanlar acı hissetmelerine karşın ıstırap veya kötülük tecrübesi yaşamazlar.¹³⁸ Çünkü ıstırap çekmek bilinç sahibi olmayı gerektirir.

John Hick, hazdan farklı olarak acının kendi sinir yapısına sahip fiziksel bir duyum olduğunu, ıstırapın ise yalnızca fiziksel acıya verilen tepki değil, aynı zamanda pek çok psikolojik acıyı da içerdiğini düşünür. Duygusal acılar, insanı fiziksel acılara

¹³⁸ Schulz, “Suffering, Guilt and Divine Injustice?”, 197.

göre daha derinden etkileyebilir ve bireysel varoluşun merkezini işgal edebilir.¹³⁹ Hick, ıstırapı içinde bulunulan durumun başka türlü olmasının şiddetle ve ısrarla istendiği zihinsel durum (*state of mind*) olarak tanımladıktan sonra ıstırapın karakteristik unsurları olarak pişmanlık ve üzüntü, kaygı ve çaresizlik, suçluluk, utanç, sevilen birinin kaybı, reddedilme duygusu, hayal kırıklığıyla sonuçlanmış istekler, başarısızlık gibi nispeten karmaşık ve üst düzey bilinç durumlarını sayar ve şöyle devam eder:

Bunların hepsi, içinde bulunulan anın ötesine gönderme yapmaları bakımından fiziksel acıdan farklıdır. Sefil olmak, kişinin anlık fiziksel duyumlarından daha geniş bir varoluş bağlamının farkında olması ve bu daha geniş durumun olduğundan daha farklı olması için duyulan ıstıraplı arzunun üstesinden gelmektir. Bu şekilde tanımlanan ıstırap, günahın bir işlevidir. İnsani tecrübemiz bizim için bir ıstırap tecrübesi haline gelebilir. Ancak sonluluğumuz, zayıflığımız ve ölümlülüğümüz kendi içlerinde şiddetle kaçmayı dilememiz gereken durumlar oluşturmaz; Tanrı'nın ve O'nun evrensel iyilik amacının tam olarak bilincinde olsaydık, yaşamımızı bütünüyle Tanrı'nın bir armağanı olarak kabul edebilir ve bundan dolayı ıstırap çekmezdik.¹⁴⁰

John Portmann ise, acı ve ıstırapı birbirinden ayıran esas şeyin ahlaki olduğunu savunur. Ona göre dış ağrısı bireysel bir acıyken, suçluluk bir toplumsal normun ihlal edilmesini içerdiğinden ahlakidir ve ıstırap verir. Dış ağrısının neden olduğu acı düşünme şeklimizi etkilese de ıstırap toplumsal boyutu nedeniyle bizi daha derinden etkiler. Acı bedenin belirli bir bölgesindeki hasar gibi durumlardan kaynaklanırken, ıstırap yeri

¹³⁹ Hick, *Evil and God of Love*, 292-293.

¹⁴⁰ Hick, *Evil and God of Love*, 318-319.

belirsiz duygulardan kaynaklanır. Duygusal ıstırap psikolojik veya fiziksel olabilir, ancak genellikle psikolojik boyutla daha fazla ilgilidir.¹⁴¹

Acının ıstıraba kıyasla kaynağı açıklanabilir, belirli, daha az komplike ve ortadan kaldırılması daha kolay bir tecrübe olmasına karşın ıstırapın açıklanamaz, kaynağı belirsiz, komplike, kalıcı ve çözümsüz olduğunu düşünen Edwards ve Van Tongeren¹⁴², ıstırapı, “beklenmedik olumsuz bir olayı takip edebilen uzun süreli psikolojik veya duygusal acı tecrübesi”¹⁴³ olarak tanımlarlar. Onlara göre ıstırap insan ruhunda derin izler bırakır ve yaşamı temelden değiştirir.¹⁴⁴ Fiziksel acıların bu tanımın dışında tutulduğuna dikkat edilmelidir.

Istırap şiddetli acı çekme tecrübelerini ifade etmek için kullanılır, fakat acı veren her tecrübe ıstırap olarak nitelendirilmez. Bazı acı çekme tecrübeleri amaçlıdır, daha iyiye ulaşmanın bir aracı olarak kabul edilir. Örneğin acı veren bir tedavi süreci ıstırap da kötülük de sayılmaz. Makul ve açık bir sebep veya amacı olmayan bir acının insana hem fiziksel hem de psikolojik olarak verdiği eziyetin, bir anlam veya amacı varmış gibi görünen tecrübelerle kıyasla daha fazla olduğu söylenebilir. Bu durumda acının bir *olgu* olduğu, ıstırapın ise bu olgunun nasıl *algı*landığıyla ilgili olduğu söylenebilir. Istırap, anlamlandırılmayan, bu nedenle baş edilmesi zor olan psikolojik ve duygusal acıları ifade ediyorsa, her acı veren tecrübe ıstırap sayılmaz. Çünkü bazı acı veren tecrübeler, iyi sonuçlara yol açmaları ya da bu tecrübeleri yaşayan kişilerin onları kötü olarak

¹⁴¹ John Portmann, *When Bad Things Happen to Other People* (London and New York: Routledge, 2002), 48-49.

¹⁴² Daryl R. Van Tongeren - Sara A. Showalter Van Tongeren, *Acı Çekme Tecrübesi*, çev. Damla Atamer (İstanbul: Okuyan Us, 2021), 16.

¹⁴³ Megan E. Edwards - Daryl R. Van Tongeren, “Meaning Mediates the Association Between Suffering and Well-Being”, *The Journal of Positive Psychology* 15/6 (2020), 722.

¹⁴⁴ Van Tongeren - Showalter Van Tongeren, *Acı Çekme Tecrübesi*, 16.

algılamamaları nedeniyle kötülük sayılmaz. Fakat her ıstırapın aynı zamanda bir kötülük tecrübesi olduğu söylenebilir.

Burada acı ve ıstırap veren durumları fiziksel ve psikolojik olarak sınıflandırmak mümkün olsa da bu sınıflandırmanın çok keskin olmadığına farkında olmak gerekir. Çünkü herhangi bir fiziksel hastalığın psikolojik sorunları da beraberinde getirdiği, her psikolojik hastalığın fiziksel sonuçları olduğu bilinen bir gerçektir. Fiziksel ve psikolojik hastalıklara ek olarak kaygı, sonluluk, suçluluk, umutsuzluk, yabancılaşma gibi insanı varoluşsal olarak zorlayan duygular da insana ıstırap verebilir. Bunların yanında, yalnızlık, korku, aşk vb. duygu durumlar da insanın sınırlarını zorlayıp ıstıraba sebep olabilen şeylerdir. Bu duygular kendi başlarına hastalık sayılmazlar. Çünkü bu duyguları tecrübe etmek en sağlıklı insan için bile kaçınılmazdır. Fakat bu duygular hadlerini aştıklarında psikolojik ve fiziksel hastalıklara neden olabilirler.

Acı verici tecrübeler, bütün yıkıcı sonuçlarına rağmen, insanın varoluşsal olarak ileri götüren en temel unsurlardan biridir.¹⁴⁵ Acının insan yaşamı için hem gerekli hem de *istenmeyen* veya *olmaması gereken* bir tecrübe olması, insan olmanın belki de en büyük çelişkisidir. Bu elbette insanın yetkinleşmesinin yalnızca acıyla mümkün olduğu veya acının insan yaşamında yalnızca yapıcı bir rolü olduğu anlamına gelmez. Aksine acının yıkıcı doğası, kişide fiziksel ve psikolojik olarak hasarlar bırakır.

Bir tecrübenin hangi şartlarda kötü sayılabileceği konusunda bazı ölçütler belirlenmesine ihtiyaç vardır. Eğer ıstırap veren her şey kötülükse ve bir tecrübenin ıstırap olup olmadığının belirlenmesi, ona bir anlam ve amaç tayin edilebilmesine bağlıysa, bu durumda bu ölçütün belirlenmesi nihayetinde bir anlam sorunuyla yüzleşmeyi gerektirir.

¹⁴⁵ Van Tongeren - Showalter Van Tongeren, *Acı Çekme Tecrübesi*, 22.

Öncelikle kötülüğün, insanın sınırlı bir varlık olmasından kaynaklanan, kaçınılmaz bir tecrübe olduğu hatırlanmalıdır. Gelecek belirsizliklerle, geçmiş ise hata ve pişmanlıklarla doludur. Bugün, geçmişle hesaplaşma ile geçer, gelecek ise kendisini bugünde kaygı ve umutsuzluk olarak hissettirir. Her insan acı çeker, kötü bir fiil veya durumun ya faili ya da mağduru olur. Bütün kötülük tecrübelerinde bir tür “maruz kalma” söz konusudur. Bu maruz kalma, fail için pişmanlık ve suçluluk, mağdur için ıstırap olarak kendisini gösterir.

İkinci olarak bir tecrübenin kötülük sayılması genellikle o tecrübeyi yaşayan kişinin onu nasıl algıladığına bağlıdır. Örneğin, bir kimse hastalığını Tanrı’dan gelen bir imtihan veya günahlarından arınmak için bir vesile olarak anlamlandırdığında, bu tecrübe onun için kötülük olmaktan çıkar. Bu durumda bir tecrübenin kötülük sayılması olguya değil, onu tecrübe eden kişinin algısına ve öznel değerlendirmesine bağlıdır. Kişinin yaşadığı tecrübeye bir anlam veya amaç tayin edemediği durumlarda kötülük “olmaması gereken” bir şeye dönüşür. Öyleyse *istenmeyen/olmaması gereken, ıstırap veren ve insanın sınırlarını zorlayan her tecrübenin o kişi için varoluşsal bir kötülük olduğu* söylenebilir.

Burada varoluşsal kötülük ile ahlaki kötülük arasındaki farka işaret etmek gereklidir. İki kötülük türü de insanla ilgilidir, ancak ahlaki kötülük insanın seçimleri ve bu seçimlerin ahlaki, toplumsal ve hukuki sebep ve sonuçlarının altını çizerken, varoluşsal kötülük insanın iç dünyasına, yaşadığı tecrübenin onun varoluşu üzerindeki etkilerine -bu etki olumlu ya da olumsuz olsun, kişi fail ya da mağdur olsun, fark etmeksizin- odaklanır.

Son olarak kötülüğün kompleks bir kavram olduğuna dikkat çekilmelidir. İyi görünen bir tecrübe kötü sonuçlara, kötü görünen bir tecrübe iyi sonuçlara sebebiyet verebilir. Neyin iyi neyin kötü olduğunu bütünüyle idrak etmek kimi zaman insanın

sınırlarını aşabilir. Yine de denilebilir ki kötülük bireyin onu nasıl anlamlandırdığıyla ilgili olduğundan kötülüğün fayda ya da zararı ancak bireyin kendisi tarafından teşhis edilebilir, bu nedenle öznel değerlendirmeye muhtaçtır. Ahlaki kötülükten farklı olarak bir insanın tecrübe ettiği varoluşsal kötülüğün değerlendirmesi başka insanlara kapalıdır.¹⁴⁶

İnsanın varoluşsal durumunu merkezine alan isimlerden biri olan Jaspers'in “sınır durum” kavramı varoluşsal kötülüğün anlaşılmasında önemli bir role sahiptir.

1.3. Sınır Durumlar

Jaspers, insanın daima durumlar içinde bir varlık olduğunu söyler. Var olma düzeyinde kişi bu durumları sürekli olarak tecrübe eder ve kendi istek ve planlarına göre bu durumları değiştirip başka durumlar içinde bulunur. Fakat insan durumunu sürekli değiştirse bile “durumlar içinde insan” olduğu gerçeğini değiştiremez.¹⁴⁷

Jaspers insanın seçebildiği bu durumlar yanında bir de üzerinde tasarrufta bulunamadığı, fakat maruz kaldığı, mücadele etmeden ve acı çekmeden tecrübe edemediği bazı durumlar olduğunu söyler. Bu tür durumlar insanın kendi sınırlarının farkına varmasını sağlar ve varoluşuna anlam kazandırır. Jaspers bu tür durumları “sınır durumlar” olarak adlandırır. Sınır durumlar değiştirilemez ve nüfuz edilemez nitelik taşır. Onlar karşılaştığımız duvar gibidirler. Değiştirmenin bir yolu yoktur, yapabileceğimiz tek

¹⁴⁶ Bu çalışmadaki kötülüğü anlama ve anlamlandırma çabası ise bizim kötülüğü öznel kavrayışımızla ilgilidir.

¹⁴⁷ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 177-178.

şey onları anlaşılır kılmaktır.¹⁴⁸ Jaspers'e göre sınır durumlar *ölüm, acı, savaş ve suç*dur. Bu durumlar insanın mümkün varoluşunu sarsar ve onu uykusundan uyandırır. İnsanın bu sınırları aşamayacağına dair bilgiyi elde etmesi, varoluşunu gerçekleştirmesi için önemlidir.¹⁴⁹

Jaspers, insanın sınır durumlarla karşılaşmasını *tüm dünya varlığının güvenilmezliği* ile açıklar. Buna göre insan mutluyken, anlık durumlardan daha ötesine geçmez, her şeye sorumsuzca güvenir. Fakat acı çekerken, güçsüz hissederken kapıldığı ümitsizlik onu kendisini emniyete almaya teşvik eder. İnsan sınır durumlar yaşayarak akıllanır ve güvenli bir yaşam için başka insanlarla bir araya gelerek toplulukları meydana getirir. Birliktelik ve mutlak dayanışma, dünyanın mutlak güvenilmezliği karşısında vatan, aile, arkadaşlar gibi insana güven veren, temel şeyler kazandırır. Yine de bu şeylerin verdiği güven duygusu mutlak değildir. Her insan kendisi için gerçek varlık ve güvenliği kendisi bulmalıdır.¹⁵⁰

Ölüm varlığın nesnel bir gerçeği olması bakımından bir sınır durum değildir. İnsan, öleceğini bilmeden yaşayan hayvanlardan farklı olarak öleceğini bilir. Fakat bu bilgi onun için zamanda belirsiz bir noktanın işaretidir. Böyle bir durumda onun yapabileceği tek şey ölümü görmezden gelmek ya da ondan korkmak olacaktır. Fakat varoluşsal olarak ölüm, nesnel bir gerçeklik değildir, öznel ve tarihseldir. Sınır bir durum olarak ölüm benim ya da bana yakın olan birinin ölümüdür. Varoluşsal açıdan ölüm genel

¹⁴⁸ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 178; H. Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014), 55.

¹⁴⁹ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, 56-57.

¹⁵⁰ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 18-19.

kavramlarla anlaşılamaz. Ölüme yakın bir tecrübe yaşadığında insan, aynı anda hem ölümün üstesinden gelir hem de onu kontrol eder.¹⁵¹

Jaspers'e göre insanın geleceğe yönelik korkusu, sahip olduklarına karşı aşırı bağlılığı ve korkunç beklentilerinden ötürü yaşadığı yoğun kaygıların hepsi ölümü göze almak durumunda kaldığı zamanlarda yok olur. Jaspers, insanın ölüme yaklaştığı tecrübelerin onu Tanrı'ya yaklaştırdığını düşünmektedir. İnsan hayatını kuşatan bütün ihtimallerin Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini idrak eder ve özgürlük ilahi yardım beklentisiyle birleşir.¹⁵²

Jaspers için bir başka sınır durum acı çekmektir. İnsan için bazı acılar kaçınılabilir ve varoluşu etkilemeyen türdendir. Bazı acılar ise varoluşu tümüyle ele geçirir ve insana kaçabileceği hiçbir yer bırakmaz. İnsanın sürekli dayanmak için çabaladığı fiziksel ve psikolojik hastalıklar, sadece insan yaşamını tehdit etmez, aynı zamanda onu eksiltir. Durmaksızın çektiği acılar nedeniyle insan kendisini kaybeder. Jaspers böyle acıları sınır durum olarak görür. Sınır durumda kişi acı çekmekten ne kadar kaçarsa kaçsın nihayetinde onu yine kendisine bağlı olarak bulur ve bu acı aracılığıyla kendi varoluşunun farkına varır. Jaspers, sınır durum olarak acı çekmenin kaçınılmazlığıyla ilgili şunları söyler:

Acı çekmek, varoluşun kısıtlanmasıdır, kısmi bir yıkımdır; tüm acıların ardında ölümün gölgesi belirir. Doğru, ıstırapın türü ve ölçüsünde muazzam farklılıklar vardır, ancak son tahlilde herkesin başına aynı şey gelebilir ve herkes kendi payına düşeni taşımak zorundadır. Hiç kimse tamamen kurtulmuş değildir.¹⁵³

¹⁵¹ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 194-195.

¹⁵² Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 61.

¹⁵³ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 201-202.

Acı çekmek insanın kendi varoluşunun sınırlılık ve kırılganlığını deneyimlemeye zorlar. Bu deneyimle birlikte insan kendi gerçekliğini idrak eder. Her bireyin acı verici tecrübeler yaşama potansiyeline sahip olması, acı çekmenin evrensel bir insanlık durumu olarak tüm insanların yaşamında var olabildiğini gösterir.

Jaspers son olarak savaş ve suçu ele alır. İnsanın bir etkisi olmadan karşı karşıya kaldığı ölüm ve acı çekmeden farklı olarak savaş ve suçun insanın kendi yapıp etmelerinin sonucu olduğunu söyler. Yine de bunlar sınır durum sayılır, çünkü insan kendisini bir kere savaş ve suçun içinde bulduğunda artık ondan kurtulamaz. Savaş ve suçluluk insanın varlığının bir parçası olarak kalır ve böylece insanın varoluşsal farkındalığını sağlayan sınır durumlar haline gelir.¹⁵⁴

Jaspers'in sınır durumlar olarak isimlendirdiği duygular diğer varoluşçuların çalışmalarında da sıklıkla yer alır. Varoluşçular ölüm, ıstırap, suçluluk, kaygı, sıkıntı, aşk, nefret, öfke, kıskançlık, neşe, utanç, suçluluk yalnızlık, yabancılaşma, merhamet gibi duyguları anlamlı bulur ve onları somut insani tecrübeler aracılığıyla psikolojik ve sosyal olarak kavramaya çalışırlar.¹⁵⁵ Örneğin Sartre, duyguları inancın bir fenomeni olarak görür.¹⁵⁶ Rollo May'in de dikkat çektiği gibi varoluşçular psikolojik durumlara gönderme yapan kavramları ontolojik durumlar olarak anlayan Nietzsche'den etkilenmişlerdir. Bu duygular yalnızca birer duygu değildir; “sahip olunan” değil, “olunan” şeyler olarak varoluş durumlarına gönderme yaparlar.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 204.

¹⁵⁵ Suzanne L. Cataldi, “Existentialism and Emotions”, *The Bloomsbury Companion to Existentialism*, ed. Felicity Joseph vd. (London, New York: Bloomsbury Academic, 2014), 175.

¹⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *The Emotions: Outline of a Theory*, çev. Bernard Frechtman (New York: Citadel Press, 1993), 75.

¹⁵⁷ May, *Varoluşun Keşfi*, 67.

Duygular bizi hareket etmek ve seçimler yapmak için motive ettikleri, geçmişimizi olduğu haliyle kabul etmek ve seçimlerimizin sorumluluğunu almaya teşvik ettikleri için önemlidirler.¹⁵⁸ Varoluşçular bizi sadece düşünmeye değil, felsefe yapmanın bir metodu olarak hissetmeye de davet ederler.¹⁵⁹ Her yeni tecrübe insanın iç dünyasında bir devinime yol açar. Bu devinim kendisini kaygı, korku, umutsuzluk, suçluluk vb. duygularla ihbar eder. Cataldi'nin ifade ettiği gibi duygular bizim dünyayla somut ilişkiler kurmamızın yoludur. Algı ve davranışlarımızı şekillendirirler.¹⁶⁰

Biz bu çalışmada Jaspers ve diğer varoluşçuların çalışmalarında öne çıkan, insan varoluşunun farklı formları olarak tezahür eden anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı, sonluluk, suçluluk ve umutsuzluk gibi varoluşsal duyguları birer sınır durum olarak ele almanın kötülüğün varoluşsal tecrübesinin anlaşılması için önemli olduğunu düşünüyoruz. Eğer kötülük “var olması istenmeyen” veya “var olmaması gereken” şeyler ise bu duyguların kendilerinin de zaman zaman insanın sınırlarını zorlayan bir kötülük tecrübesine dönüşebileceklerini düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu temaların her birini hem kötülük tecrübesinin ifadeleri hem de kötülük tecrübesinin kendisi olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Bu noktada, varoluşçu filozofların varoluşsal duyguları sonlu ve sınırlı insan varoluşunun kaçınılmaz bir sonucu olarak gördükleri, insana kendi hakikatini hatırlatmaları ve acı vermeleri itibarıyla onları kötü ve trajik olarak değerlendirdikleri, ancak yine de bu duyguların otantik varoluşun gerçekleşmesinde önemli bir role sahip olduklarını teslim ettikleri hatırlatılmalıdır. Varoluşsal duyguların birer sınır durum

¹⁵⁸ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 180.

¹⁵⁹ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 181.

¹⁶⁰ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 176.

olarak kötü olmaları, onların otantik varoluşun gerçekleşmesinde yapıcı bir işlev görmelerine engel değildir.

Bir sonraki bölümde bu duygu durumların birer sınır durum olarak varoluşsal açıdan ne anlama geldikleri, kötülük tecrübesiyle nasıl ilişkileri olduğu ve insanın varoluşu ve dini inançlarını nasıl etkilediklerini irdelemeye çalışacağız.



2. BÖLÜM

KÖTÜLÜĞÜN VAROLUŞSAL TECRÜBESİ

2.1. Duygu ve İnanç İlişkisi

Geleneksel felsefede, düşünce ve duygular, genellikle birbirinden ayrı ve bazen de birbirinin karşıtı olan melekeler gibi düşünülür. Stoacılar duyguların akılla karşıt olduğunu düşündüklerinden, onlara göre kişinin ahlaki açıdan mükemmelleşmesi için sakin, ilgisiz ve nesnel olması, *apatheia* olarak ifade ettikleri bir tür tutkusuzluk aşamasına ulaşması gerekir. Stoacılar gibi duyguları ahlaki açıdan zararlı bulmasa da Kant'ın, erdemin zorunlu olarak apatiyi varsaydığını düşünmesi itibarıyla Stoacılığın daha ılımlı bir versiyonunu takip ettiği söylenebilir. Duygulanımın insan aklının rasyonel olmayan alanı olduğunu düşünen Kant'a göre duygusallık, duygusal arzu, eğilim, heteronomi, kişisel çıkar ve pasiflikle ilişkilidir.¹⁶¹

Robert C. Roberts, *Emotions in the Moral Life* adlı kitabında bu Stoacı tutuma karşı çıkar ve duyguların ahlaki yaşamda oynadıkları rolü şu şekilde ifade eder:

Duygular ahlaki bilgimizi hem geliştirmeye hem de engellemeye ya da bozmaya hizmet edebilirler. Eylemlerimizin motivasyonunda çok önemli bir rol oynayabilir, bize eylem için ahlaki açıdan hem iyi hem de kötü nedenler verebilirler. Kişiler arası ilişkilerimizde hem dostluk hem de düşmanlıkta kurucu bir rol oynayabilirler. İnsanın mutlu ve mutmain olmasına ya da mutsuz ve işlevsiz olmasına neden olabilirler. Ve son olarak, çeşitli şekillerde yapılandırılmış erdemler, duyguların epistemik, motivasyonel, ilişkisel ve

¹⁶¹ Robert C. Roberts, *Emotions in the Moral Life* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013), 25-26.

eudaimonic işlevlerini zengin bir çeşitlilikle bir araya getirerek, yapılarını büyük ölçüde duyguları dahil ederek elde eder.¹⁶²

Roberts, duyguları “kaygı temelli yorumlar” (*concern-based construals*) olarak görür. Bu ifadeden “kelimenin yorumsal anlamında, yoruma dahil olan unsurlardan bir veya daha fazlasının kaygı olduğu algılar”ı kasteder.¹⁶³ Roberts, her duygunun kendi kavramsal paketi olduğunu düşünür. Bir şeyden korkmak, kişinin kendisine ya da değer verdiği biri veya şeye yönelik bir tehdit hissetmesiyle ortaya çıkar. Tehdit kişinin refahına yöneliktir. Bu tehdide karşı kişi korunma veya kaçınma tepkileri verir. Kaygı temelli yorum görüşüne göre, kişi bir şeyden korktuğunda, durumu temel kaygısıyla bütünleşmiş olarak algılar ve yorumlar. Örneğin, çocuğunu düşmesinden korkan bir anne, çocuğun duvarın kenarına yaklaşması durumunu kaygı temelli olarak yorumlar. Çocuğun refahına yönelik tehdit, duvarın kenarına yaklaşması, bu tehditten kaçınmanın yolu ise onun düşmesini engelleyecek bir eylemde bulunmaktır. Korkan anne, çocuğun iyiliğini önemseydiğinden karşılaştığı bu durumu kaygı ve önemseme duyguları içinde algılar.¹⁶⁴

Roberts, bir duygu ile duygusal olmayan bir yorum arasındaki fenomenal veya deneyimsel farkı ifade eden duygulanımı (*affect*), duyguların epistemik değeri ve rolü için önemli görür. Çünkü duygulanım, bir duygunun kişinin öznel durumu için iyi mi kötü mü olduğuna dair algısal erişim sağlar, özne bir duygunun hoş mu nahoş mu olduğunu duygulanımın etkisine göre kaydeder. Roberts, duygulanımın ahlaki yargılar için de temel olduğunu savunur.¹⁶⁵ Roberts’ın yaklaşımı, duyguların hem ahlaki yargıların oluşmasında hem de dini inançların benimsenmesindeki rolünün altını çizmesi

¹⁶² Roberts, *Emotions in the Moral Life*, 26.

¹⁶³ Roberts, *Emotions in the Moral Life*, 46.

¹⁶⁴ Roberts, *Emotions in the Moral Life*, 47.

¹⁶⁵ Roberts, *Emotions in the Moral Life*, 48-50.

ve geleneksel olarak birbirinden ayrı melekeler olarak görülen duygu ve düşüncelerin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkisini vurgulaması bakımından önemlidir.

Roberts'ın duygulara yaklaşımını temel alan Colgrove, "The Emotional Impact of Evil" adlı makalesinde, kötülüğün insanın dini duyguları üzerindeki etkilerini inceler. Colgrove, kötülüğün dini inançlar üzerindeki etkisini ikiye ayırır: *doksastik* ve *doksastik olmayan* etki. *Doksastik etki*, kötülük tecrübelerinin insanın Tanrı, Tanrı'nın planı ve evren hakkındaki inançlarını değiştirmesidir. Örneğin kişi yaşadığı kötülük tecrübesinin ardından bir Tanrı'nın var olduğu inancından vazgeçebilir. *Doksastik olmayan etki* ise kötülük tecrübelerinin insanların Tanrı'ya yönelik duygularının değişmesiyle ilgilidir. Kişi, bu kötülüğe izin verdiği için Tanrı'ya karşı öfke, kırgınlık, hayal kırıklığı, üzüntü gibi duygular hissedebilir. William Hasker, Peter van Inwagen gibi isimler, kötülüğün doksastik olmayan etkisini varoluşsal kötülük problemiyle ilişkilendirirler. Varoluşsal kötülük probleminin doksastik olmayan yönü kötülük tartışmalarında genellikle ihmal edilir.¹⁶⁶

Colgrove, Roberts'ın duyguları "kaygı temelli yorumlar" olarak tanımlamasını yerinde bulur ve duyguların inançlarla ilişkisi üzerine iki temel noktayı işaret eder: "(1) bir failin bir nesne hakkındaki inançları ile bu nesne hakkındaki yorumları birbirinden ayrılabilir ve (2) bir fail bir duyguyu yaşadığının farkında olmadan o duyguyu hissedebilir..."¹⁶⁷ Birinci noktayı tartışırken uçağın en güvenli ulaşım aracı olduğunu bilmesine rağmen uçaktan korkan biri örneğini verir. Kişi güvende olacağı inancına sahip olmasına rağmen, şiddetli bir korku ve kaygı hissedebilir. "Eğer gerçekten inansaydı korku duymazdı" şeklinde bir itiraza karşı ise Colgrove, bir bardak suya batırılmış çubuk

¹⁶⁶ Colgrove, "The Emotional Impact of Evil", 126.

¹⁶⁷ Colgrove, "The Emotional Impact of Evil", 128.

örneğini verir. Kişi çubuğun düz olduğuna inandığı halde yine de onu bükülmüş olarak görür. Roberts'ın ifadesiyle: “Duygum bana inanmadığım bir şey söyler.”¹⁶⁸

Biz bu noktalara bir üçüncüyü eklemenin uygun olduğu görüşündeyiz: (3) belirli bir şeye karşı hissedilen duygu, o şeye karşı inancı şekillendirebilir. Duygular şiddetli olduğunda ve inançlar tarafından teskin edilemediğinde, kişinin herhangi bir konudaki düşünce ve inançlarını etkileme gücüne sahip olur.

Colgrove ilgili makalesinde algıdaki değişikliklerin inançlarda değişikliğe yol açabileceğine, benzer şekilde inançların da algıyı değiştirebileceğine işaret eder. Ona göre kötülüğün doksastik olmayan etkisi, kişinin hem Tanrı'ya ilişkin duyguları hem de inançları üzerinde dönüştürücü bir güce sahiptir.¹⁶⁹ Colgrove, birinci noktayı aydınlatmak için Dostoyevski'nin İvan'ını inceler. İvan, Tanrı'nın varlığına inanır, ancak onun nihai planını gerçekleştirebilmek için dünyada şiddetli ve çok miktarda kötülüğe izin vermesini ahlaki olarak kabul edilemez bulur. “İvan'ın zihninde, Tanrı bu kötülöklere izin vermek için tamamen haklı olsa bile bu yeterince iyi değildir.”¹⁷⁰ Dünyadaki kötölük İvan'ın duygularını öyle etkiler ki Tanrı'nın kötölöğe neden izin verdiğini haklı çıkaracak nedenleri bir gün keşfedeceğine inansa bile Tanrı'nın planına karşı çıkar ve daha önemlisi bu planda yer almayı reddeder. Colgrove'a göre İvan'ın Alyoşa'ya korkunç kötölöklere içeren hikayeler anlatmasının nedeni de bu hikayelerle inanan kişileri duygusal olarak sarsabileceğinin, Tanrı ve Tanrı'nın planına dair inançlarında değişikliğe neden olabileceğinin farkında olmasıdır.¹⁷¹ Pattison da benzer bir yorum yaparak İvan'ın kötölöğün varlığını Tanrı'nın varlığı aleyhine felsefi bir argüman olarak kurmak yerine,

¹⁶⁸ Colgrove, “The Emotional Impact of Evil”, 127-128.

¹⁶⁹ Colgrove, “The Emotional Impact of Evil”, 131.

¹⁷⁰ Colgrove, “The Emotional Impact of Evil”, 129.

¹⁷¹ Colgrove, “The Emotional Impact of Evil”, 130.

bu kötülüğün Tanrı katında haklı sebepleri olsa ve çekilen acılar ölümden sonraki yaşamda tazmin edilecek olsa bile bu ilahi planı kabul etmediğini düşünür.¹⁷²

Colgrove, Camus'nün *Veba*'sında Rieux'nün yaptığı itiraz ile İvan'inkini de kıyaslar ve Rieux'nün İvan'dan farklı olarak Tanrı'nın var olduğuna inanmamasından, kötülüğün onun üzerinde hem doksastik hem de doksastik olmayan bir etkisi olduğu sonucuna varır. Colgrove, İvan'ın olumsuz duygularına rağmen, Tanrı'ya inanmaya devam etmesinin epistemik bir hata olarak görülebileceğini söyler. İvan, bu çatışmayı ortaya çıkarıp ortada bir sorun olduğunu kabul etmekle yetinebilir ya da bu çatışmanın üzerine gidip onları uzlaştırmamanın ya da tadil etmenin bir yolunu bulabilir. Bu noktada Colgrove'a göre teistin görevi, duyguları ile inançları arasındaki çatışmayı çözebilmesi için İvan'ı teşvik etmek olabilir.¹⁷³

Colgrove kötülük tecrübesinin doksastik olmayan etkilerini öfke, hayal kırıklığı, aldatılmışlık hissi gibi olumsuz duygular üzerinden ele alır. Kişinin bu duygularla ne yapacağı, onları olumlu bir şeye dönüştürüp dönüştüremeyeceği, kötülüğün doksastik etkisinin bazı olumlu duyguları açığa çıkarıp çıkaramayacağı ise önemli sorulardır.

Midgley, rasyonalistlerin kötülüğün kaynağı olarak düşünceyi, empristlerin ise duygu ve tecrübeleri öne çıkarmasını eleştirir. Ona göre duygu ve düşünceler birbirlerini destekleyen ve etkileyen şeyler olduklarından, onları birbirinden ayırmak zordur.¹⁷⁴ Duygu ve düşünceler sürekli etkileşim halinde olduklarından insan olma deneyiminin tam olarak kavranabilmesi için, duygu ve düşüncelerinin birbirlerine karşıt olarak konumlandırılması değil, bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir.

¹⁷² Pattison, "Existentialism and Religion", 128.

¹⁷³ Colgrove, "The Emotional Impact of Evil", 131-134.

¹⁷⁴ Midgley, *Wickedness*, 21-22.

Hem Roberts hem de Midgley'in duygu ile düşünce ilişkisine yaklaşımlarında, duyguların hızlıca irrasyonel olarak etiketlenmesine bir karşı çıkış söz konusudur. Duygular, düşüncelerle daimi bir dinamizm içinde olduklarından kişinin ne düşündüğü ve neye inandığı üzerinde sanıldığından daha güçlü bir etkiye sahiptirler. Bu nedenle duygu ve düşüncelerin birbirlerinden ayrı melekeler olarak görülmesi doğru görünmez. Birbirleriyle güçlü bir ilişki oldukları konusunda bir şüphe olmasa da zaman zaman birbirlerinden ayrılıp ayrılmadıkları ise konumuz açısından önemli bir sorudur. Dindar bir insan Tanrı'nın var olduğu konusunda hiçbir şüphe taşımadığı halde, yine de Tanrı'ya karşı birtakım olumsuz duygular içinde olabilir.¹⁷⁵

Varoluşçu filozoflar için de insanın varoluşsal tecrübesinin temel bir parçası olan duygular anlamlıdır ve sosyal, metafizik veya psikolojik olarak değerlendirilmeye açıktırlar. İnsanın başka insanlar ve Tanrı'yla ilişkisinde ortaya çıkan aşk, kaygı, kıskançlık, suçluluk, nefret, öfke, utanç ve can sıkıntısı gibi duygular, kişisel olarak dönüştürücü, etik olarak uygun ve ontolojik olarak önemli tecrübelerle bağlantılıdır. Varoluşsal perspektiften bakıldığında, bir insanın ne hissettiği ile kim olduğu arasındaki ayrım belirsizdir. Çünkü duygular kişinin psikolojisinden daha fazlasını etkiler. Duygular aracılığıyla kişi, başka insanlar ve dünya ile “bedenlenmiş” ilişkiler kurabilir. Duygular, rasyonel ve durumsal olarak anlamlıdır.¹⁷⁶

Varoluşçuların, duyguları ontolojik olarak ifşa edici olmaları yönüyle ele almaları, çağdaş Avrupa düşüncesine önemli bir açılım getirmiştir. Bazı varoluşçular duyguları hızlı bir şekilde irrasyonel olarak nitelendirmiş olsa da hemen bütün varoluşçuların duyguları insanın varoluşunun derin gerçeklerini açığa çıkaran unsurlar olarak kabul ettikleri bir gerçektir. Cataldi, Nietzsche'nin “maskeleye” kavramının -

¹⁷⁵ Bu konuyu “3.2.3. İman, İmtihan ve Teslimiyet” başlığında tartıştık.

¹⁷⁶ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 175-176.

farklı isimlerle adlandırılrsa da- varoluşçu düşüncede ortak bir tema olduğunu düşünür. Kierkegaard'ın bireyin kendi gerçeklik ve içselliğini açığa vurmak yerine semboller ve metaforlarla gizlediği “dolaylı iletişim”i, Simone de Beauvoir'ın bireyin kendisi ve dünyayı yanlış algılamasına yol açan yanıltıcı düşünce ve inanç sistemlerini ifade etmek için kullandığı “mistifikasyonlar”ı (*mystifications*), Sartre'ın bireyin kendi özgürlük ve sorumluluklarını reddederek dışsal şartlara bağıymış gibi davranması anlamına gelen “kötü niyet” (*bad faith*) kavramı ve Heidegger'in “otantik olmayan varoluş” kavramında insanın kendi gerçekliğine dair bir maskeleye söz konusudur. Duygular bu maskeyi kaldırarak kişinin kendi varoluşsal gizemlerini ortaya çıkarma ve onu kendi gerçekliğiyle yüzleştirmenin aracıdır.¹⁷⁷ Cataldi, varoluşçuların duygulara yaklaşımını şu sözlerle değerlendirir:

Duygusal yaşamımız hakkında yazarken, varoluşçuluk yöntemsel olarak röntgenci ve teşhircidir. Kurgusu basit, itibarsız ve hatta acımasız davranışlara korkunç bir ışık tutar, ancak bu genellikle altta yatan özgürlük ve sorumluluk, cömertlik ve merhamet ahlakını açığa kavuşturmak için yapılır. Duygusal iniş ve çıkışlar ve bunlara eşlik eden duygusal zevkler ve acılar yaşam için gerçektir. Varoluşçular bizi sadece düşünmeye değil, aynı zamanda bir felsefe yapma tarzı ya da yöntemi olarak hissetmeye de davet ederler.¹⁷⁸

Duygular, çoğu zaman insanın bir tecrübeye verdiği ilk tepkilerdir. Fakat insanın kimi zaman kendi duygularını anlaması bile uzun bir zaman ve çaba gerektirir. Kötülük tecrübesi söz konusu olduğunda durum daha karmaşık hale gelir. Çünkü ansızın yaşanan trajik bir olay, insanda hemen anlamlandırılması güç olan travmatik etkilere sebep olur. Bazen bir kötülük tecrübesinin ardından insanın verdiği duygusal tepkileri çözümleyip anlamak, uzun medikal ya da psikolojik tedavi süreçlerinden sonra olur. Bu duygular

¹⁷⁷ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 177.

¹⁷⁸ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 181.

bazen bir kaybın, beklenmedik bir olayın arkasından ortaya çıktığı gibi, kimi zaman belirli bir olay veya nesne olmaksızın insanın kendisiyle ve yaşamıyla ilgili bazı problemlerinin veya arayışlarının ardından ortaya çıkar. Kendisini inşa etme veya olanaklarını gerçekleştirme sürecinde insanın duygusal yaşantısı dinamik bir nitelik sergiler. Örneğin insan, kendi varlığına ve geleceğine ilişkin belirsizliklerle karşı karşıya geldiğinde, kendi olanakları ve yaşamı üzerindeki özgürlük ve sorumluluğunu fark ettiğinde kaygı duyar. Bu anlamda duygular insanın varoluşsal ve psikolojik durumunun anlaşılmasında önemli bir rol üstlenirler.

Travmatik tecrübelerden sonra insanlar, günlerce, aylarca, hatta yıllarca çok çeşitli ve şiddetli duygular hissedebilirler. Bu duygular genellikle istenmeyen işgalci düşüncelerle bir arada bulunur. Hangi duygunun daha şiddetli olarak hissedileceği yaşanan travmanın türüne bağlıdır. Ahlaki kötülüğe maruz kalan biri öfke hissedebilir. Bir yakını kaybeden biri üzüntü, yorgunluk ve yas duyguları yaşayabilir. Çeşitli ve şiddetli duygular, yaşananları anlamlandırma ve yeniden normal yaşama dönmenin yollarını arama sürecinde insana eşlik ederler.¹⁷⁹

Duygular ile dini inançlar arasında önemli bir ilişki vardır. Dinler insanın duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli bir rol üstlenir. Dini inançların insanın psikolojik sağlığı üzerinde olumlu etkileri olduğu, stres ve kaygıyla mücadelede yardımcı olduğu konusunda yapılmış pek çok çalışma mevcuttur.¹⁸⁰ Diğer yandan dini tecrübeler, derin duygusal süreçler içerir. Dini yaşam; güven, bağlılık, sevgi, aidiyet, huzur, şükür gibi olumlu duyguların yanında, suçluluk, korku, kaygı, pişmanlık gibi olumsuz

¹⁷⁹ Richard G. Tedeschi - Bret A. Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook: Coming Through Trauma Wiser, Stronger, and More Resilient* (Oakland: New Harbinger Publications, Inc., 2016), 104-107.

¹⁸⁰ Bu çalışmaların bazı önemli örneklerine “3.1.1. Travma Sonrası Gelişim” ve “3.1.2. Dini Başa Çıkma” başlıklarında yer verdik.

duyguları da kapsar. Dini inançlar insanın varoluşsal krizlerle yüzleşmesinde önemli bir role sahiptir. Kimi insanlar için bir Tanrı'nın varlığına inanmak bu krizleri aşmak için bir çıkış, acı tecrübeler için bir teselli sağlar. Dini inançlar, insanın yaşamında yaptığı seçimler konusunda da belirleyici olabilir. Dolayısıyla bireyin özgür seçimleri ile anlam inşa etme sürecinde duyguları ile dini inançları arasında güçlü bir bağ söz konusudur.

Varoluşsal perspektiften bakıldığında insanın varoluşsal sorgulamaları ve anlam arayışı daima dini inançlarla birlikte ilerler. Çünkü yaşamın ve ölümün anlamına yönelik bütün soruşturmalar nihayetinde bir Tanrı'nın var olup olmadığı sorusuna dayanır. Ancak varoluşsal duyguların bir Tanrı'ya inanmayı ya da onu inkar etmeyi gerektirip gerektirmediği, kişinin felsefi, dini ve kişisel perspektifine bağlıdır. Sartre, Camus gibi ateist varoluşçular için bu duygular, insanın Tanrı'sız, dolayısıyla evrensel bir anlam ve amaçtan yoksun bir dünyaya fırlatılmışlığının işaretleridir, dolayısıyla insanın varoluşsal durumundan kaynaklıdır. Sartre, Heidegger'in "terk edilmişlik" (*forlornness*) kavramının tam olarak bu duruma, insanın bir Tanrı'nın var olmadığı gerçeğinin bütün sonuçlarıyla tek başına yüzleşmek zorunda olduğuna işaret ettiğini ifade eder.¹⁸¹ Kierkegaard gibi teist varoluşçular içinse bu duygular, dindar kimseler tarafından da tecrübe edilebilir. Varoluşsal duygular Tanrı'dan uzaklaşmanın işareti olarak görülebilse de aslında insanın varoluşsal durumundan kaynaklıdır. İnsana Tanrı'nın sonsuzluğu ve kudreti karşısında kendisini sonlu ve çaresiz hissettirebilir, bu anlamda Tanrı'ya yönelmeye bir çağrı işlevi görebilirler.

Duyguları çözümleme ve anlamlandırma sürecinde karşılaşılan zorluklardan biri, bir duygunun genellikle başka duygularla karışık olmasıdır. Bir olay veya duruma karşı genellikle birden fazla duyguyla tepki verildiğinden, bir ruh hali isimlendirilirken genellikle en baskın olan duygu seçilir. Örneğin, kişi travmatik bir tecrübeye aynı anda

¹⁸¹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 21.

hem korku hem kaygı hem de öfkeyle karşılık verebilir. Öfkeli birini gördüğümüzde o öfkeye üzüntü, hayal kırıklığı, kaygı ve korku gibi duyguların da eşlik ettiğini tahmin ederiz. Diğer yandan bir duygu genellikle başka duyguları tetikler. Örneğin anlamsızlık duygusu, insanın kaygı ve yabancılaşma hissetmesine sebep olabilir. Bu nedenle her ne kadar bu duygular çalışmamızda ayrı ayrı ele alınacak olsa da hiçbirinin birbirinden bağımsız olmadığı, bu duyguların hepsinin birbirini tetikleyebildiği, bir arada bulunabildiği veya birbirine dönüşebildiği unutulmamalıdır.

Duygular yalnızca kötülük tecrübelerinin varoluşsal ifadeleri değildirler. Onlar aynı zamanda bizzat kötülük tecrübesinin kendisi de olabilirler. Elbette olumlu ve olumsuz bütün duyguları yaşamak hem normal ve işlevseldir hem de insan olmanın gereğidir. Ancak bazı durumlarda duygular öyle şiddetli ve yoğun yaşanır ki yalnızca yaşam kalitesini düşürmekle kalmazlar, aynı zamanda insanın eylem kabiliyetini kısıtlarlar. Örneğin, haddini aşan bir korku, temellendirilmiş olsun ya da olmasın, yaşamı çekilmez kılabilir. Her şeyin anlamsız olduğu duygusuna kapılan biri yaşamıyla ilgili yeni adımlar atmak için yeterli motivasyonu bulamayabilir. Bu nedenle haddini aşan duyguların insan yaşamını zorlaştırmaları bakımından birer kötülük tecrübesi olduğu söylenebilir. Öyleyse duygular, yaşanan tecrübeler verilen ilk tepkiler olmalarının yanı sıra hem kendileri bizzat kötülük tecrübesi haline gelebilirler hem de insanın kendi yaşamını nasıl taşıdığını gösteren tutumları içerirler.

Bu çalışmada üzerinde durduğumuz duygular, varoluşçu filozofların üzerinde en çok durdukları duygular olmalarının yanında, insanlık durumunun en iyi ifadelerini sunarlar. İnsanın varoluşsal gelişimi ve anlam arayışını temelden etkilerler. Anlamsızlık, insanın anlamlı bir varoluşsal zeminden yoksun kalmasını ifade eder. İnsana hem acı verir hem de onu kendi gerçekliğine dair sorgulamalara, absürt ve zeminsiz bir dünyada yeni bir anlam inşa etmeye teşvik eder. Yabancılaşma, insanın kendi gerçekliğinden, başkalarından ve dünyadan kopmasıdır, insana kendisini yalnız ve yalıtılmış hissettirir.

Kaygı, insanın kendi özgürlük ve sorumluluğunun bilincine varmasıyla ilgilidir. Zorlayıcı olduğu kadar, yaşam için yeni bir anlam ve amaç inşa etme sürecinde kritik bir rol oynar. Sonluluk, insanın zamanı ve şekli belirsiz bir ölüme mahkum oluşuyla ilgilidir, insanın bu duyguyla nasıl başa çıktığı, nasıl yaşayacağını da belirler. Suçluluk, kişinin kendi olanakları ve başkalarına karşı sorumluluğuna uygun yaşamamasından kaynaklanır ve insanı derin bir pişmanlık ve sorumluluk duygusuna yönlendirebilir. Umutsuzluk ise kişinin kendisini hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceğini ve yaşamın geçici olduğunu fark etmesinden kaynaklanır, ancak insanın kendi gerçekliğine uygun otantik bir hayat yaşamasının ilk adımı, bu farkındalığın kazanılmasıdır.

Bu duyguların her biri insanın sınırlarını zorlayan kötülük tecrübelerinden sonra ortaya çıkabildikleri gibi acı ve ıstıraba neden olmaları bakımından kendileri de birer kötülük tecrübesidirler. İnsanın kendi varoluşsal sınırlarını, mevcut anlam ve inanç dünyalarını sorgulamalarına neden olurlar. Bu nedenle bu duyguların kötülüğün varoluşsal tecrübesi olarak ele alınması kötülük tartışmalarında varoluşsal perspektifin anlaşılması için önemli bir çerçeve sunar.

Varoluşsal duyguları incelemeye geçmeden önce, bütün varoluşçularda ortak olan ve onlar için varoluşsal duyguların ne anlama geldiğinin anlaşılmasında kilit bir kavram olan otantikliği inceleyelim.

2.2. Varoluş ve Otantiklik

Varoluşçular için otantiklik, genel anlamda insanın kendi varoluşsal gerçekliğine uygun olarak yaşaması demektir. Bu bakımdan otantiklik insanın kendi olanaklarını gerçekleştirmesi, kendisini toplumsal baskıdan kurtararak varoluşunu gerçekleştirmesiyle ilgilidir. İnsanın otantik bir yaşam tarzına sahip olması sürecinde acı

veren tecrübelerin önemli bir yeri vardır. Acı çeken insan, kendi sınırlarını, olanaklarını ve sonluluğunu idrak eder. Bu idrakle birlikte yaşamını, mevcut değerlerini, olanaklarını ve bu olanakları gerçekleştirmenin yollarını gözden geçirerek yaşamıyla ilgili kararlar alıp kendi varoluşsal gerçekliğine uygun anlam ve amaçlar edindiğinde otantik bir yaşam tarzına geçmiş olur.

Yaşamın normal akışı içinde, insan kendisini birtakım meşguliyetler ve rutinlerle kendi gerçekliği üzerine düşünmekten alıkoyar. Kendi sınırlı ve ölümlü gerçekliği üzerine düşünerek acı verici bir kaygı ve korkuya kapılmaktansa, akışa kapılmak konforlu gelir. Ancak yaşamın akışını bozan ve insanı kendi gerçekliğiyle yüzleşmeye çağıran sınır durumlarla karşılaştığında, kendisini absürt, tekinsiz ve yabancı bir dünyada, bilinçli ya da bilinçsiz olarak kaçtığı şeylerin tam ortasında yalnız bulur. Öteki insanlarla arasında şeffaf duvarlar olduğunu hissederek. Kendisi acı çekerken, yaşamın ötekiler için olağan akışında devam etmesine şaşırır. İnsanın kendi gerçekliğiyle arasında uçurumun kapandığı böyle anlarda, dünya ve öteki insanlarla arasındaki uçurum varlığını hissettirir. İnsan kendisini ifade etmenin veya duygularını ötekilerle paylaşmanın anlamsız olduğunu fark eder. Bu yeni ve tekinsiz dünyada yaşamın bambaşka bir yönüyle göz göze gelir, kendisini yalnız ve yalıtılmış bulur. Yalnızca sınırlılığını ve ölüme karşı savunmasızlığını değil, sıradanlığını da fark eder. Kendi varlığını rastlantısal ve gelişigüzel bir varlık olarak tecrübe eder. Gerçekliğin üzerindeki örtü kalktığında insan bu farkındalıkla nasıl ilerleyeceğini belirlemeli, geleceği için kendi gerçekliğine uygun bir adım atmalıdır. Bu adım atıldığında otantik bir yaşam sürmek mümkün hale gelir.

Otantik olmak insanın kendi sınırlarının farkına varmasıdır. Bu süreçte acı çekmek, insanın, kendi eksiklik ve sınırlılıklarıyla, dolayısıyla kendi gerçekliğiyle yüzleşmesini sağlar. Kierkegaard acı çekmeyi insanın varoluşsal gelişimi için gerekli görür. Ona göre acı, kaygı, umutsuzluk gibi negatif duygular anlamlı ve tatminkar bir yaşam için gereklidirler, anlam inşa etme ve varoluşu otantikleştirmede önemli

kazanımlar sağlarlar.¹⁸² İnsanın ideal ve gerçek olan benliklerini uzlaştırması, kendi olanakları ve sınırlılıklarını da uzlaştırmasını gerektirir. Çünkü Kierkegaard’a göre kim olduğumuz yalnızca olanak ve sınırlılıklarımızla değil, aynı zamanda belirli ve evrensel şartlılığımızla (*contingency*) nasıl ilişki kurduğumuzla da ilgilidir.¹⁸³ İnsanın hem kendi gerçekliği hem de dünyayla doğru bir ilişki kurması otantikliğin koşuludur. Kierkegaard için bu ilişkiyi otantik bir şekilde kurarak “kendi olma”nın yolu iman etmektir.¹⁸⁴

Kierkegaard, insanın evrensel olana sırtını dayayarak nesnel bir iyi kavramına sığınmasını eleştirir. Ona göre insan kendi yaşamıyla ilgili seçimleri, bir üst ilke rehberliğinde değil, öznel olan ve rasyonel olmayan bir sıçramayla yapmalıdır. Kierkegaard için iman da “mutlak hakikat”i değil, kişinin kendi tutkulu bağlılığını ifade eder. İnsanı varoluşsal olarak yetkin ve otantik hale getiren ve böylece kalabalıklardan ayıran böyle bir seçimdir.¹⁸⁵ İnsanın kendisini inşa etmesini gerektiren otantik görevini Mark Bernier şöyle açıklar:

Tanrı’nın önünde bir benlik olmak, ebedi olanı kendi şartlarıyla kabul etmek, kişinin yaşamında kendi hakimiyetini yeniden tesis etmek, kişinin ebedi olan tarafından iyileştirilmesine izin vermek, benliğin birleşmiş bir sentezine ulaşmak, kişinin yaşamı için anlam sağlamak vb.¹⁸⁶

¹⁸² Wojciech Kaftanski - Jeffrey Hanson, “Suffering, Authenticity, and Meaning in Life: Toward an Integrated Conceptualization of Well-Being”, *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 6.

¹⁸³ Kaftanski - Hanson, “Suffering, Authenticity, and Meaning in Life”, 4.

¹⁸⁴ Mark Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 33.

¹⁸⁵ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. Alastair Hannay (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2009), 176; Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus* (London and New York: Routledge, 1995), 34.

¹⁸⁶ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 152.

Kierkegaard'dan etkilenen Heidegger de otantikliği Dasein'ın gündeliklikten kendisini kurtararak kendi gerçekliğine uygun olarak yaşaması olarak anlar. Heidegger için Dasein olmak, otantik olmaya çabalamak demektir. Bu çaba ve arayışın kendisi otantikliğin anlamını ifade eder. Dasein statik bir varlık değildir, daima değişmeli ve oluşmalıdır. Bu oluş, Dasein'ın vicdanının çağrısıyla kendine kulak vermesiyle, kendi bilincini ve niyetliliğini anlamaya yöneltmesiyle istikamet kazanır.¹⁸⁷

Berthold-Bond, Heidegger'e göre otantik olmayan varoluşun karakteristiği olan ve Dasein'ın kendi gerçekliğini dikkat dağıtıcı gündelik yaşam içinde unutmasına hizmet eden “merak” (*Neugier*) kavramı ile Kierkegaard'ın estetik varoluş alanının benzerliğine dikkat çeker.¹⁸⁸ Her iki durumda da bireyin otantikleşmesi, kendisini gündelik yaşam ve düşüncesiz kalabalıkların oyalayıcılığından kurtarmasına bağlıdır.¹⁸⁹

Patricia J. Huntington, Heidegger'i, otantiklik kavramını ele alırken etikle ilgili boyutu tartışmaktan kaçınmasının bireyi toplumun değer ve normlarından yalıtılmış hale getirebileceği endişesiyle eleştirir. Ona göre Kierkegaard otantik olmayan kalabalıkları reddederken, bireyin temelde toplumsal oluşunu göz ardı etmez. Ancak Heidegger, “gündelikliğe” otantik olmayan bir biçimde katılmak ile toplumsal yaşamın kendisi arasındaki farkı silikleştirdiği için, otantik bireyin topluma karşı durması mümkün hale gelir. Bireyin eylemlerini yönlendirecek bütün değer ve normlardan kopması, onu nasyonal sosyalizm gibi tehlikeli ideolojilere açık hale getirebilir. Buben'e göre Heidegger'in bireyin otantikliğini, toplumsal ve etik ilişkilerinin reddine bağlı olarak gördüğü doğru değildir. Ona göre Heidegger, toplumsal normları birey tarafından

¹⁸⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 403-409; Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus* (London and New York: Routledge, 1995), 62.

¹⁸⁸ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 128.

¹⁸⁹ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 129.

reddedilmesi değil, yeniden değerlendirilmesi gereken şeyler olarak görmesi itibarıyla Kierkegaard'a yakın bir duruş sergiler.¹⁹⁰

John D. Caputo ise, Heidegger'in sonraki çalışmalarında, Dasein'in otantik olmayandan otantik olana doğru geçişini tek başına değil, kurtarıcı bir lütuf sayesinde gerçekleştirdiğini düşündüğünü savunur. Buben, Heidegger'in özellikle Hristiyan lütuf anlayışını kabul ettiğini düşünmek için bir neden olmamakla beraber, ölümünden sonra bir röportajında söylediği şu sözlerin Caputo'nun iddiasını desteklediğini düşünür¹⁹¹: “Felsefe dünyanın mevcut durumunda doğrudan bir değişim yaratamayacaktır. Bu sadece felsefe için değil, tüm salt insani meditasyonlar ve çabalar için de geçerlidir. Bizi hala sadece bir tanrı kurtarabilir.”¹⁹²

Jacob Golomb ise Heidegger'in otantikliği benlik ile dünya arasındaki temel bir ilişki olarak ele alarak iradi ve insani unsurlarını minimize etmesini, otantikliğin bireyin özgür iradesiyle yaptığı seçimlerle elde edildiğini düşünen Kierkegaard ve Nietzsche'ye ihanet olarak değerlendirir. Yine de onun Dasein'in otantikliğinin, hiçbir toplumsal baskı, manipülasyon ve kışkırtma ile değil, ancak kendisinden kaynaklanabileceğini düşünmesi¹⁹³ ile Kierkegaard'ın yaklaşımı arasında bir paralellik olduğu söylenebilir.

Adam Buben'e göre Kierkegaard ve Heidegger'in otantiklik kavramlarının birbirinden farklılaştığı en önemli nokta, birinin bu kavramı Hristiyan perspektiften inşa ederken, diğerkinin ontolojiyi merkeze alan projesinde, felsefeye özgü bir tür “fundamental ateizm” benimsemesidir. Heidegger, Kierkegaard'ın ölüm, anlam ve

¹⁹⁰ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 129-130.

¹⁹¹ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 133.

¹⁹² Martin Heidegger, “‘Only a God Can Save Us’: The Spiegel Interview 1966” (Der Spiegel, 1976), çev. William J. Richardson SJ: <https://www.ditext.com/heidegger/interview>.

¹⁹³ Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*, 63-64.

otantiklik hakkındaki düşüncelerinin altında yatan teolojik kaygıları paylaşmaz.¹⁹⁴ Kierkegaard için otantik varoluşun bir koşulu olarak dünyaya karşı ölmek (*dying to world*), Hristiyan yeniden doğuşuna aracılık eder. Oysa Heidegger için dünyaya karşı ölmek, ucu açık bir seçimin yolunu açar. Bu yol, nasyonal sosyalizm ya da pasifizm gibi çelişkili olasılıkları da içerebilir. Heidegger, bu tür angajmanları Dasein'ın varoluşuna anlam vermesinin bir yolu olarak görebilirken, Kierkegaard için anlam, böyle keyfi ve geçici bağlılıklarda değil, ilahi olan ile ilişkide aranmalıdır. Ona göre insanın nihilist bir iflastan kurtulmasının yegane yolu budur.¹⁹⁵

Camus ise otantikliği, absürt bir iman sıçramasını salık veren, böylece aşkın olana yüzünü dönen Kierkegaard'ın aksine, absürt bir kaderin içkin ve isyankar kabullenişinde bulur. Nietzsche'nin nihilizminden etkilenen Camus için otantiklik, tekil ve kendiliğinden olmakla ilgilidir ve hakim ahlaki anlayışla bir çatışmayı gerektirir. Camus, insan yaşamını şekillendirmek için dışsal bir anlam arama girişimini reddeder ve Sisifos'un kaderine teslimiyetini, intiharı reddeden ve yaşamı gururla olumlayan bütün ölümlüler için tek otantik tutum olarak görür.¹⁹⁶ Camus ve Nietzsche'nin nihilistik tutumları Huntington'ın yukarıda Heidegger için yaptığı, toplumu karşısına alan bireyin eylemlerini hangi ilke ve değerlere göre gerçekleştireceği eleştirisine açıktır.

Sartre ise otantikliği siyasi eylemle ilişkili olarak anlar. Ona göre “insan gerçekliğine” dayalı bir otantiklik ne entelektüel araçlarla ne de toplumsal devrimlerle, ancak *kötü niyetle* hareket etme dürtüsünün bastırılmasıyla elde edilebilir. Bu dürtüyü

¹⁹⁴ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 125-126.

¹⁹⁵ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 131.

¹⁹⁶ Camus, *Sisifos Söyleni*, 139; Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*, 119-120.

bastırmanın yolu ise, toplumda onun için elverişsiz yapılar kurmaktır.¹⁹⁷ Sartre'ın "Cehennem başkalarıdır"¹⁹⁸ sözü, insanın kendisini toplum içinde çok kolay aldatabildiği gerçeğine atıfta bulunur. Sartre'ın siyasi eylemi, kötü niyetin artık ödüllendirilmediği, böylece cazibesini yitirdiği bir toplumsal reformu içerir.¹⁹⁹ Sartre, bireysel otantikliğin imkanına inanmaz. Ona göre insan ıstırap verici olmasına rağmen kendi olanaklarını hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleştiremeyeceği gerçeğini kabul etmelidir.²⁰⁰

Peki insan kendi gerçekliği ve olanaklarını nasıl keşfeder? Yaşamının istikametini neye göre belirleyeceğine nasıl karar verir? Yalom, varoluşçuların bu soruya aynı cevabı verdiklerini ifade eder: "Suçluluk yoluyla! Anksiyete yoluyla! Bilincin çağrısıyla!"²⁰¹ Bu bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız varoluşsal duyguların hepsi insana acı vermelerinin yanı sıra, onu anlamlı ve otantik bir yaşam sürdürmeye çağırırlar. Örneğin, suçluluk insanı kendi eylem ve seçimleri üzerine düşünmeye yöneltir. Kaygı, insana kendi sonlu ve sınırlı gerçekliğini hatırlatır. Heidegger'in vicdan, Kierkegaard'ın umutsuzluk olarak isimlendirdiği bilincin çağrısı ise insanı gündeliklikten otantik bir yaşama davet eder. Bütün bu duygusal tecrübeler, insanı kendi varoluşsal gerçekliğiyle yüzleşmeye, anlamsız gibi görünen yaşamla uzlaşmaya, öteki ve dünya ile anlamlı ilişkiler kurmaya çağırır. Şimdi bu duyguları yakından inceleyelim.

¹⁹⁷ Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*, 92.

¹⁹⁸ Jean-Paul Sartre, *No Exit and Three Other Plays* (New York: Vintage Books, 1989), 45.

¹⁹⁹ Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*, 92.

²⁰⁰ Christopher Macann, "Existentialism, Authenticity and the Self", *The Bloomsbury Companion to Existentialism*, ed. Felicity Joseph vd. (London, New York: Bloomsbury Academic, 2014), 203.

²⁰¹ Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018), 378.

2.3. Varoluşsal Duygular

2.3.1. Anlamsızlık

Anlam sorunu, insanlık tarihi kadar eski bir problem olmasına rağmen, yirminci yüzyılda daha görünür hale gelmiştir. Bu dönemde insanlık, anlamlı bir dünya ve özenlik algısının eksikliğiyle karşı karşıya kalmıştır. Anlam sorunuyla ilgili en önemli dönüm noktalarından biri Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözüyle ifade edilen, Tanrı'nın metaforik olarak yitirilmesi olmuştur. Nietzsche bu ifadeyle o döneme kadar olan bütün anlam ve değer sistemlerinin temelinden çöküşüne işaret etmiş²⁰² ve nihilist bir tutumla Hristiyanlığın sarsılmaz kabul edilen dini ve ahlaki bütün anlam ve amaç iddialarını reddetmiştir:

"Amaç" kavramını biz uydurduk: gerçeklikte *yoktur* amaç... Kişi zorunludur, felaketin parçasıdır, bütüne aittir, bütünün içinde *vardır*, -bizim varlığımızı yargılayabilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek, mahkûm edebilecek bir şey yoktur... *Zaten, bütünün dışında hiçbir şey yoktur!* -Hiç kimsenin daha fazla sorumlu kılınamayacağı, var olma tarzının bir causa prima'ya dayandırılmayacağı, dünyanın ne bilinç ne de "tin" olarak bir birlik oluşturduğu, *işte budur ilk büyük özgürleşme*, -ancak böylelikle yeniden kurulmuştur, oluşun *masumiyeti*... "Tanrı" kavramı şimdiye kadar, varoluşa karşı en büyük *itirazdı*... Tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak *böylelikle* kurtarıyoruz dünyayı.-²⁰³

Nietzsche'den sonraki dönemde dinin "kaybedilmesi" ve değer nihilizminin ortaya çıkması, modern insanın aşkın bir gerçeklikle bağını yitirerek bu dünyanın

²⁰² Tillich, *Olmak Cesareti*, 146-149.

²⁰³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 42.

acımasız nesnelliğiyle karşı karşıya gelmesine neden olmuştur.²⁰⁴ Bilimsel gelişmeler ve din-bilim çatışmasıyla değişen, dünya savaşlarıyla anlam duygusundan daha da uzaklaşan bir dünyada anlam sorunu en temel insani problem haline gelmiş, bu ise anlamsızlık, absürtlük, evsizlik ve yabancılaşma gibi kavramlar üzerine daha fazla düşünülüp yazılmasına neden olmuştur.

Varoluşçu felsefede, insan varoluşunun temel meselelerinden biri olarak “anlam sorunu” kendisine sıklıkla yer bulmuştur. Nietzsche’den etkilenen Heidegger, Sartre ve Camus gibi varoluşçu filozoflar, insanın varoluşsal olarak yalnız olduğunu ve yaşamın absürt olduğunu düşünmelerine rağmen, dini anlamda zeminsiz kalan, absürt ve insanın tamamen yalnız olduğu bir dünyada dahi yaşamın hala değerli olduğuna, yeni anlam ve değerler inşa edilebileceğine dair düşünceler geliştirmişlerdir.

İnsan doğası gereği kendi varlığını ve yaşadığı tecrübeleri anlamlandırma ihtiyacı içindedir. Bu ihtiyacın karşılanmaması, insana acı verir ve bastığı zemini kaydırır. Bu zeminsizlik insanı ya yeni bir anlam arayışına ya da umutsuzluğa iter. Anlamsızlık duygusu kimi zaman insanın dinamik bir iç dünyaya sahip olması, yeni yollar ve değerler aramasıyla ilgilidir ve varoluşsal gelişim potansiyeli taşır. Kimi zamansa insanı derinden sarsan travmatik tecrübelerden kaynaklanır.

Anlamsızlık duygusu insanın beklentileri ile tecrübeleri birbiriyle uyuşmadığında kendisini gösterir. Örneğin, dünyanın güvenilir bir yer olduğuna dair inanç, beklenmedik bir ölümcül hastalıkla alt üst olabilir.²⁰⁵ Böyle bir tecrübe insanın dünya ve yaşamı nasıl algıladığı konusunda köklü değişikliklere yol açabilir. Dünyanın güvenilmezliği ve geleceğin belirsizliği ile nasıl yüzleşileceği ve kaçınılmaz acılarla nasıl baş edileceği

²⁰⁴ William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (New York: Doubleday Anchor Books, 1962), 24-25.

²⁰⁵ Edwards - Van Tongeren, “Meaning Mediates the Association Between Suffering and Well-Being”, 722.

konusunda yeni bir bakış açısı edinmeye zorlayabilir. İnsan, bu olumsuz tecrübeleri yeni bir anlam inşa etmenin ve varoluşsal olarak gelişmenin bir aracına dönüştürebilir. Diğer yandan beklenmedik ve yıkıcı olaylar, dini inançların temelini oluşturan varsayımları sınar. Bazı insanlar için böyle tecrübeler şüpheyi ve inanç krizine neden olabilirken, bazıları çektikleri acı ve ıstırapı ilahi bir planın veya imtihanın parçası olarak görerek imanlarını derinleştirebilirler.

Anlamsızlık sorunu, her ne kadar yirminci yüzyılın karamsar ortamı içinde belirgin hale gelmiş olsa da zaman ve mekan fark etmeksizin her insanın yaşamının bir döneminde karşı karşıya kalabileceği bir problemidir. Her insan yaşamının bir döneminde bu problemle yüz yüze gelebilir. Dini inançlar, insanların yaşamına nihai bir anlam ve amaç vermede işlevseldirler, ancak bu anlam ve amacın yaşamın her boyutuna entegre edilmesi her zaman kolay olmayabilir. Yaşanan bazı olumsuz duygu ve tecrübeler dindar insanlar için de zorlayıcı olabilir. Dolayısıyla anlam sorunu yalnızca herhangi bir dine müntesip olmadığı veya seküler bir yaşamı tercih ettiği için nihai anlama ulaşamayan insanlara özgü bir problem değildir. Dindar insanlar da anlamsızlık duygusuyla karşı karşıya gelebilir. Dindar bir yazar olan Tolstoy elli yaşında yaşadığı, onu intiharın eşiğine getiren anlamsızlık duygusunu şu sözlerle anlatır:

Hayatım durmuştu. Nefes alabiliyor, yiyebiliyor, içebiliyor, uyuyabiliyordum; nefes almamak, yememek, içmemek, uyumamak elimden gelmiyordu. Fakat hayat değildi bu; çünkü beni aklın tatmin edecek bir arzum yoktu... Gerçek şuydu: “Hayat, anlamsız bir şeydir.” Böylece yaşayıp gidiyordum. Ve yoluma devam ediyordum, bir uçurumun başına gelmişim ve önümde yok oluştan başka bir şey olmadığının farkındaydım. Hareketsiz durmak imkânsızdı. Önümde yalnızca acı ve gerçek durduğunu görmemek için gözlerimi kapamam da imkânsızdı. Tam bir perişanlıktı bu!²⁰⁶

²⁰⁶ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *İtirafımlarım*, çev. Elanur Bahar (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2003), 23.

Peki varoluşçu felsefede anlamsızlık duygusu ne anlama gelir, neden kaynaklanır?

Paul Tillich, anlamsızlığı, insanın manevi yaşamının yokluk tarafından tehdit edilmesi olarak görür. Bu tehdit insanın sonluluğunun bilincine varması ve yabancılaşmasıyla artar.²⁰⁷ Tillich, insanın anlam ve değer sistemleriyle bağını kaybetmesini hem bir kayıp hem de bireysel özgürleşmenin aracı olarak görür. Çünkü anlamsızlık duygusu, bütün varoluşsal zorluklara rağmen bireyi kendi gerçekliğini keşfetme ve dünya ile ilişkisini yeniden kurma sürecine yöneltebilir. Bu noktada Tillich için yokluk tehdidi bireye bir dönüşüm fırsatı sağlar. Tillich, yokluk tehdidine karşı çözümün insanın kendi olarak “var olma cesareti” olduğunu düşünür. Bu, insanın yaşamın kaçınılmaz zorluklarına rağmen varlığını onaylaması ve bu zorluklara cesurca karşı koyması anlamına gelir. İnsan kendi olma cesaretini gösteremediğinde ise nihilist bir tutum sergilemeye yönelebilir.²⁰⁸

Unamuno ise, anlamsızlık duygusunun yaşamak ile bilmek arasındaki farklılıktan kaynaklandığını düşünür. Ona göre yaşamsal olan her şey mantık dışı, hatta mantık karşıtı olduğu gibi mantıklı olan her şey de yaşam karşıtıdır. Unamuno bu karşıtlığı yaşamın trajik duygusunun temeli olarak görür.²⁰⁹ Unamuno’ya göre yaşam çelişkilerle doludur. İnsan bir yandan sonlu olduğunun bilincinde olduğu halde, diğer yandan sonsuz yaşama özlem duyar. Kalbi ile aklı daima birbiriyle çatışır. Ona göre bu çelişkiler yaşamı zafer veya umudun olmadığı bir trajedi haline getirir.²¹⁰

²⁰⁷ Tillich, *Olmak Cesareti*, 70-71.

²⁰⁸ Tillich, *Olmak Cesareti*, 146-149.

²⁰⁹ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, 39.

²¹⁰ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, 19-20.

Anlamsızlık duygusunun kötülük tecrübeleriyle yakından bir ilişkisi vardır. Hatta denilebilir ki kötülüğü bir problem haline getiren şey, çoğunlukla, yaşanan tecrübelerin bir anlam ve amaçtan yoksun görünmesi, insanı derin bir boşluk, yalnızlık, yönsüzlük ve umutsuzluk içine düşürmesidir. Susan Neiman, kötülük probleminin, insanın yarattığı ideallerle yaşamın kusurlarının çatışmasından doğan bir anlamsızlık duygusundan kaynaklandığını şu şekilde ifade eder:

Bu nedenle, kötülük sorunu, kötülük sorununun kendisidir. Bu, insanlığın, yaşamı kusurlu gören idealler yaratarak başına açtığı bir sorundur. Eğer bu sorunu biz yarattıysak, geçirmek zorunda olduğumuz dönüşümün derinliğini bildiğimizde, onu çözebilmeliyiz. Kötülük sorunu, anlamsız ıstıraptı. Anlamlı olan acıya dayanması zor değildir. Acıyı anlamlandırmak, hem ona iyi bir neden bulmayı hem de ondan iyi sonuçlar çıkarmayı gerektiriyordu. Böylece günahı ve bağışlanmayı icat ettik. Günah acıya bir köken kazandırdı, kurtuluş da bir telos. İnsanlık, mazoşizmi anlamsızlığa yeğler. Yaşama anlam vermek için ıstırapın suçunu üzerimize aldık.²¹¹

Elbette, Neiman'ın günah ve bağışlanma gibi dini kavramların insanlar tarafından anlamsızlığın sebep olduğu ıstırapla mücadele edebilmek için icat edildiğine dair düşüncesi dindar biri tarafından kabul edilemez. Fakat onun anlamsızlık duygusunun kötülüğü anlaşılmaz ve baş edilemez bir hale getiren esas duygu olduğu düşüncesi yerindedir. Kişinin nasıl bir şahsiyet geliştireceği, yaşamına nasıl istikamet vereceği, hangi dini pozisyonu tercih edeceği gibi sorular, anlamı nerede bulduğuna bağlıdır.

John Hick de benzer şekilde kötülüğü problem haline getiren şeyin, onun yapıcı bir amaca hizmet etmek yerine rastgele ve anlamsız bir şekilde dağıtılıyor gibi görünmesi, insanların yaşadıkları tecrübeleri çoğu kez hak etmemiş olmaları ve kötülüğün rasyonel olarak amaçlanabilecek her şeyi aşacak miktar ve şiddette olması olduğunu ifade eder.

²¹¹ Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, 250.

Hick, kötülüğü gerekçelendirmek için ortaya atılan geleneksel teodiseleri reddeder ve insanın neden bu kadar acı çektiğini açıklayabilecek rasyonel ya da etik bir teoriye kendisinin de sahip olmadığını altını çizer. Yine de ortada kötülüğün amacına ilişkin bir gizem olduğunu, bu gizemin ise ruh olgunlaştırmaya (*soul-making*) hizmet etmekle ilgili olabileceğini ifade eder.²¹²

Gerçekten de bir anlamı ve amacı olduğuna inanılan acılarla başa çıkmak nispeten daha kolaydır. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı* kitabında bunu şöyle ifade eder: “Kişi yaşama ilişkin kendi *neden?*ine sahipse, hemen her *nasıl?*la uyum gösterebilir.”²¹³ Travmatik tecrübeler veya sınır durumlar, anlamlandırılabilirdikleri oranda aşılabılır ve yapıcı olabilirler. Anlamlandırılmayan tecrübeler ise insan yaşamını sekteye uğratırlar. Böyle bir süreçte anlam ve amaçtan yoksun kalmanın bizzat kendisi kötülük olarak deneyimlenebilir. Bu anlamda varoluşçu gelenekte kötülüğün bir problem olarak absürtlük ve anlam arasındaki gerilimde ortaya çıktığı söylenebilir. *Absürtlük*, genel olarak insanlık durumunun rasyonel olarak gerekçelendirilmeye açık gibi görünen temel yönleriyle ilgili zeminsizlik, tesadüfilik veya fazlalık hissiyatına atıfta bulunur. İlk defa varoluşçuluğun babası sayılan Kierkegaard tarafından dile getirilmiş ve büyük ölçüde filozoflar, romancı, oyun yazarı ve şairlerden oluşan seçkin bir grup tarafından kullanılmış olsa da absürdün felsefi bir sorun olarak ortaya çıkışı modern dönemde olmuştur.²¹⁴

Absürt, varoluşçu literatürde genellikle iki şekilde kullanılır. İlk olarak var olan her şeyin radikal bir tesadüfiliğe sahip olduğu hissiyatını ifade eder. Buna göre her şey

²¹² Hick, *Evil and God of Love*, 333-334. Ruh olgunlaştırma teodisesini, bu çalışmanın 3. bölümünde ayrıntılı olarak ele aldık .

²¹³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 5.

²¹⁴ David Sherman, “Absurdity”, A Companion to Phenomenology and Existentialism, ed. Hubert L. Dreyfus - Mark A. Wrathall (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 271.

olduğundan farklı olabilir, çünkü şeyleri gerekçelendiren hiçbir nihai plan veya amaç yoktur. İkinci ve daha felsefî bir kavram olarak absürt, insanın eylem ve seçimleriyle ilgilidir. Eylem ve seçimlerin, insan özgürlüğünden kaynaklanmaları ve bu nedenle kendilerinden başka temele sahip olmamaları onları absürt kılar.²¹⁵ Bu anlamda absürt, insanın ihtiyaçları ile dünyanın irrasyonel sessizliği arasındaki çatışmadan doğar²¹⁶ ve günlük yaşamda gerçeklik ile arasında uyumsuzluk olan bir durum, iddia ve istek absürt sayılır.²¹⁷ Sartre bu duyguyu şöyle ifade eder: “Doğmuş olmamız saçmadır, ölecek olmamız saçmadır; öte yandan, bu saçmalık, varlığımın devamlı yabancılaşması olarak ortaya çıkar -artık *benim* imkânım değil de başkasınıniki olan imkân.”²¹⁸ Sartre’a göre insan neden doğduğunu soramaz. Doğmak bir olgudur ve insanın bunu kabul edip kendisini bu olgu üzerine inşa etmekten başka çaresi yoktur. Benzer bir şekilde ölüm de olgusaldır ve saçma bile olsa kendisini dayatır.²¹⁹

Sartre, yaşamın temelsiz olduğunu düşünür. Ona göre, varoluş sadece “olmak” demektir; varlıklar basitçe var olurlar, onlarla karşılaşabiliriz, ancak bu varlıkları nedenlerle açıklamak mümkün değildir. Sartre, varlığın zorunlu bir temeli olduğu fikrinin, varoluşun rastgele doğasını örtbas etmek için icat edildiğine inanır. Ona göre evrendeki hiçbir şeyin temeli yoktur ve varlıklar nedensiz bir şekilde var olurlar.²²⁰ Nedensizce var olan her şey başka türlüünü bilmediği için öylece varlığını sürdürür ve

²¹⁵ Stephen Michelman, *Historical Dictionary of Existentialism* (Lanham: Scarecrow Press, 2008), “Absurd, The”, 27.

²¹⁶ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 38-39; Cooper, *Existentialism*, 141.

²¹⁷ Cooper, *Existentialism*, 139-140.

²¹⁸ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki, 2023), 645.

²¹⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 655.

²²⁰ Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 195.

rastgele bir şekilde ölür.²²¹ Sartre'ın bu düşüncesi teistik inançlara meydan okur, çünkü Tanrı'nın varlığını ve yaşamın amaçlılığını reddeder. Ona göre varoluşun özgünlüğü ve rastlantısallığı bireyin, bastığı zemini kendisinin inşa etmesini, anlamı kendisinin yaratmasını gerektirir. İnsanın varlığı rastlantısaldır ve kişi bu rastlantısallık içinde özgürlüğe mahkumdur.

Sartre'ın *Bulantı* adlı romanının baş kahramanı Roquentin, yaşamında hiç kayda değer bir serüven yaşayıp yaşamadığını sorgular ve yaşamın anlamsızlığını şöyle ifade eder:

Yaşarken başımızdan hiçbir şey geçmez. Dekorlar değişir, kişiler girer çıkar yalnız. Başlangıçlar da yoktur, günler anlamsız bir biçimde birbirine eklenir durur; sonu gelmez, tekdüze bir ekleniştir bu...Başlangıç olmadığı gibi, son da yoktur. Bir kadın, bir dost, bir kent, bir kerede terk edilemez. Hepsi birbirine benzer zaten.²²²

Roquentin, yaşamının monotonluğu üzerine düşündükçe, varoluşsal bir anlamdan yoksun bir yaşam sürdüğünü fark eder. Yaşam, onun için önemli olaylardan yoksun, tekrar eden günlük rutinlerden ve kaçınılmaz bir sondan ibarettir. Tekdüze ve günlük olanı aşan bir anlam arayışına giren Roquentin, anlamı özgürce yaptığı seçimler ile olanaklarını gerçekleştirmekte bulur ve serüvenin, “kendisi olmaklığın ve burada bulunmaklığın” ta kendisi olduğunu ifade eder: “Geceyi yarıp geçen *ben*’im. Bir roman kahramanı gibi mutluyum.”²²³ Bu yaklaşım varoluşçu felsefenin, insanın yaşamını bizzat kendisinin yaratması gerektiğine dair genel karakterini yansıtır.

²²¹ Sartre, *Bulantı*, 199.

²²² Sartre, *Bulantı*, 68.

²²³ Sartre, *Bulantı*, 88.

Yaşamın temelsiz olduğu konusunda Sartre ile hemfikir olan Camus de absürtlük duygusunun insanın çabaları ile dünyanın akla uymayan sessizliği arasındaki oransızlık ve gerilimden ortaya çıktığını ifade eder. Bu gerilimi yaşayan ve anlamsızlık duygusuna kapılan insanın intiharı seçip seçmeyeceği ise Camus'ye göre felsefenin en temel sorunudur.²²⁴ İnsanın içinde bulunduğu şartlarla sınırlı olan özgürlüğüyle yaptığı seçimler, dünyanın kayıtsızlığını hafifletmez, aksine artırır. Çünkü şeyleri ve fiilleri gerekçelendiren hiçbir nihai amaç yoktur ve her şeyin başka biçimde olması, her seçimin başka türlü yapılması mümkündür. İnsanın seçimleri, yine insanın özgürlüğünden kaynaklandığı için kendilerinden başka bir temele sahip değildir.²²⁵ İnsanın sınırlı bilgi ve iradesiyle bütün imkanlarını gerçekleştirme, elindeki tek yaşamı mutmain olarak tamamlaması ise mümkün görünmez. Eğer bir tecrübenin kötü olup olmadığının belirlenmesi, bir anlam veya amaç içerip içermediğine bağlı ise kötülük absürtlük duygusunun aşamadığı durumlarda kendisini gösterir.

Camus, insanın durumunu, tanrılar tarafından verilmiş ebedi bir ceza olarak her gün yeniden düşeceğini bile bile bir kayayı dağın zirvesine çıkaran Sisifos'un durumuna benzetir. Sisifos'un, sonucunun başarısızlık olduğunu bile bile her gün aynı eylemi tekrarlaması, onun hem kederi hem de uyumsuzluk hissini kaynağıdır. Camus'ye göre Sisifos, kaderine teslim olup onu kabullendikten sonra kederinden özgürleşir ve başlangıçta ona acı veren bu tutsaklık mutluluğunun kaynağı haline gelir.²²⁶ Camus, insanın bu uyumsuzluk hissini bir kader olarak kabullendiğinde özgürleşip mutlu olacağını düşünür.

²²⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 21.

²²⁵ Michelman, "Absurd, The", 27.

²²⁶ Camus, *Sisifos Söyleni*, 139.

Camus absürt ile intihar arasındaki ilişkiyi inceler ve anlamsızlık duygusuyla karşı karşıya kalan insanların umudu mu yoksa intiharı seçmesi gerektiğini sorgular. Bilinç sahibi insanın metafizik durumunu ifade eden absürdün Tanrı'ya götürmeyeceğini savunur. Ona göre absürtle yüzleşen insan dini seçerek “felsefi bir intihar” a ya da ölümü seçerek “fiziksel bir intihara” yönelebilir.²²⁷ Fakat Camus, yaşamı Sisifos gibi olduğu haliyle kabul edip kucaklamayı ve bu absürtlük duygusuyla birlikte yaşamayı öğrenmeyi önerir. Absürt kahraman Sisifos'un, “kaderinden üstün” ve “kayasından daha güçlü” olarak faydasız işini tekrarlamak üzere dağdan aşağı yürürken mutlu olduğunu hayal eder.²²⁸

Burada Camus'nün hem kaderden hem de özgür iradeyle yapılan seçimlerden bahsettiğine dikkat edilmelidir. Camus, kontrol edilemeyen yaşam şartlarını birer kader olarak kabul eder, ancak insanın bu şartlara nasıl karşılık vereceği konusunda özgür olduğunu düşünür. Sisifos, kendisine verilen cezayı değiştiremez. Ancak bu cezaya karşı tutumunu belirleyebilir. Onu bir kader olarak kabullendiğinde Sisifos, kaderini anlamlandırmış olmakla kalmaz, bu absürt duruma rağmen mutlu olmayı da başarabilir.

Benzer bir yaklaşım Nietzsche felsefesinde de vardır. Nietzsche'nin özgürlük ve kader anlayışının merkezinde “amor fati” kavramı bulunur.²²⁹ *Amor fati*, Latince “kaderi sevmek” anlamına gelir.²³⁰ Nietzsche'ye göre kişinin kaderini kabul ederek onu sevmesi,

²²⁷ Camus, *Sisifos Söyleni*, 21-24, 48-57; Shadi Neimneh - Noor Abu Madi, “Existential Revolt in Albert Camus's ‘The Renegade’”, *International Journal of Academic Research* 6/5 (2014), 122; Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 196.

²²⁸ Camus, *Sisifos Söyleni*, 138-141; Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 195-196.

²²⁹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), 276.

²³⁰ Christa Davis Acampora, “Beholding Nietzsche: Ecce Homo, Fate, and Freedom”, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. John Richardson - Ken Gemes (Oxford: Oxford University Press, 2013), 370.

gerçek özgürlüğü sağlar. Karşılaştığı bütün zorluk, başarısızlık ve acılar insanın varoluşunun ayrılmaz bir parçasıdır. Böyle bir kabulleniş, kadere pasif bir boyun eğme anlamına gelmez. Aksine, kişinin kendi yaşamına aktif olarak katılmasını, yaşamın her anını bilinçli olarak kabul etmesini, ayrıca kendi eylem ve seçimlerinin sorumluluğunu üstlenmesini gerektirir. Böylece kişi, kendi yaşamını bizzat kendisi şekillendirebilir. Gerçek özgürlük, insanın kendi olanaklarını gerçekleştirmesiyle mümkün olur ve insanın ulaşabileceği en yüksek aşamadır. Bu anlamda özgürlük, doğuştan gelen bir şey değildir, sürekli olarak hem kendisi hem de başkalarıyla sürdürdüğü bir mücadele ve gelişim süreci içerir. Nietzsche, insanı gelişimini ifade etmek için, kendini yaratma (*self-creation*) yerine, insanın kendisini disipline etmesi ve kendisini yetiştirmesi anlamında kendini koruma (*self-preservation*) kavramını kullanır. Ona göre gerçek özgürlük, aktifliği, harekete geçmeyi ve canlanmayı gerektirir.²³¹

Absürtlük duygusunun üstesinden gelinip gelinemeyeceği, varoluşun bir anlamının olup olmadığı sorusuna bağlıdır. Peki yaşam anlamlı mıdır? İhtimaller sonsuz, istikamet belirsiz, yaşam absürt ise anlam nerede aranmalıdır? Ateist varoluşçulara göre bireylerin kendi yaşamlarına özgü anlamlar yaratmaları gerekir. Bu perspektif, varoluşun temelde anlamsız olduğu fikrine işaret eder: Eğer varoluşumu anlamlı kılmak için bir seçim yapmam gerekiyorsa, bu anlam benim seçimimle ortaya çıkar, önceden var olan bir şey değildir. Benzer şekilde, bir bireyin hayatta değerli bulduğu şeyleri seçmesi, yaşamın kendi başına değerli olmadığını gösterir. Bu bağlamda, “Hayatıma nasıl anlam kazandırabilirim?” sorusu, yaşamın anlamsızlığını kabul eder. Bu durum, “Hayatımı nasıl daha anlamlı hale getirebilirim?” sorusundan temel bir farklılık gösterir, çünkü bu ikinci soru yaşamın zaten anlamlı olduğunu varsayar.²³² Anlamların icat edilen bir şey olduğu

²³¹ Acampora, “Beholding Nietzsche: Ecce Homo, Fate, and Freedom”, 378.

²³² Garrett Thomson, *On the Meaning of Life* (Independence: Wadsworth, Thomson Learning, 2003), 80.

düşüncesi Camus ve Sartre gibi filozofların yaklaşımlarıyla uyumludur. Onlara göre yaşam absürt veya anlamsız olduğu için insan kendi değerlerini seçmelidir. Sartre, bu anlamda insan varoluşunu “varlıktaki delik” (*hole in Being*) olarak tanımlar. Çünkü Tanrı’nın, dolayısıyla nesnel amaç ve değerlerin olmadığı bir dünyada insan kendisini kendi seçmelidir.²³³

Camus ise uyumsuz insan için bu evrende verili olanın dışında hiçbir olasılık olmadığına inanır. Ona göre bu evren aşıldığında karşılaşılabilecek tek şey hiçliktir. Uyumsuzluğunu fark eden insan için gidilmesi gereken yol ne başkaldırının tersi olan bir intihar ne de uyumsuzluğu tanrılaştıran bir sıçramadır. Uyumsuz insan böyle bir evrende yaşamayı olumlayarak umutsuz ve avuntusuz bir yaşamı Sisifos’un kayasını yuvarlarken hissettiği cesaret ve kabullenmeyle yüklenmelidir.²³⁴

Fakat dindar filozoflar Camus ve Sartre’la aynı fikirde değildir. Kierkegaard, Chestov, Unamuno gibi filozoflar anlamsızlık ve absürtlüğü insanı bir gerçeklik olarak kabul etmekle birlikte onun iman yoluyla aşılabileceğini düşünürler. Örneğin, Kierkegaard’ın anlayışına göre iman, anlamsızlık ve absürtlük duygularıyla iç içedir. İman, absürde teslim olmayı, aklın ötesine geçerek Tanrı’ya güvenmeyi içerir. Kierkegaard’a göre absürt, insanın aklının sınırlarının ötesini ifade eder. İnsan, iman yoluyla bu sınırları hem kabul etmeli hem de onu aşmalıdır.²³⁵

Kierkegaard, İbrahim Peygamber’in Tanrı’nın emriyle oğlu İshak’ı kurban etmek üzere Moriah Dağı’na yaptığı üç günlük yolculuğu, absürt ile iman arasındaki karmaşık

²³³ Thomson, *On the Meaning of Life*, 81.

²³⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 73.

²³⁵ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 190.

ilişkinin önemli bir sembolü olarak ele alır.²³⁶ Ona göre Tanrı'nın "Öldürmeyeceksin" emri verdiği ve İbrahim Peygamber'e oğlu İshak üzerinden bir soy vaat ettiği halde, İbrahim Peygamber'den doğumu mucize olarak gerçekleşen öz oğlunu öldürmesini istemesi de daha sonra bu emrini geri çekmesi de İbrahim Peygamber'in bu emre itaat etmek üzere yola düşmesi de absürttür. Fakat esas imtihan bu absürtlüğe rağmen, hatta absürdün gücüne inanarak iman etmeyi sürdürmektedir.²³⁷ Kierkegaard için iman şövalyesi olan İbrahim Peygamber, sonsuz bir teslimiyet göstererek sıçrama yapar, absürdün gücüyle her şeyi elde eder ve böylece ebedi bir bilinç kazanır.²³⁸

Kierkegaard'a göre absürtlük sorunu imanla daima iç içedir. İman etmek Kierkegaard için anlık bir karardan ibaret değil, dinamik ve inişli çıkışlı bir süreçtir. İmanda durulmaz, absürdün gücüyle insanın sürekli olarak sıçrama yapması gerekir.²³⁹ *Korku ve Titreme* adlı kitabında Kierkegaard, iman şövalyesinin yaptığı sıçrama hamlesini bir dansçının hamlesine benzetir. Dansçının yukarı doğru yaptığı sıçramadan sonra ayakları yeniden yere değdiğinde bocalaması gibi iman şövalyesinin de iman sıçraması yaptıktan sonra karşılaştığı belirsizlik ve absürtlükle dengesini sağlamakta güçlük çekebileceğini söyler. Kierkegaard'a göre, şövalyenin gerçek sınavı bu bocalama anlarında nasıl davrandığıyla ilgilidir. Çünkü, bu bocalamayla baş edebilmek ve onu yaşamın devamlılığına entegre edebilmek, bir tek iman şövalyesinin yapabileceği bir şeydir.²⁴⁰ Kişi, kim olduğunu, ne için ve nasıl olduğunu tekrar tekrar seçmelidir.²⁴¹

²³⁶ İbrahim Peygamber'in kurban etmek istediği oğlu İslam kaynaklarına göre İshak değil, İsmail'dir.

²³⁷ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011), 79.

²³⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 93.

²³⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 81.

²⁴⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 84-85.

²⁴¹ Pattison, "Existentialism and Religion", 123.

Dolayısıyla Kierkegaard'a göre insanın, yaşamın absürt ve anlamsız olduğu duygusuna kapılması kaçınılmaz olsa da kişi bu duyguyu her imtihanda iman yoluyla yeniden aşar. Böylece iman sıçraması, absürtlük ve anlamsızlığı aşmanın tek yolu olarak haline gelir. Kişi ancak iman eder, Tanrı'ya tam bir bağlılık ve güvenle teslim olabilirse absürtlük duygusunun üstesinden gelir.

Camus, Kierkegaard'ın yaptığı bu sıçramayı eleştirir. Ona göre Kierkegaard, paradoksal görünen ve yaşamın anlamı konusunda umutsuzluğa düşüren uyumsuzluğu, insanı gerçeğe ulaştıran bir şey olarak görür.²⁴² Her türlü konformizmi yadsır ve uyumsuzluğu yatıştırmak yerine çelişkileri artırır.²⁴³ Kierkegaard'a göre iman, yaşamın absürt ve paradoksal, Tanrı'nın ise aklın sınırlarının ötesinde olduğunu kabul etmeyi gerektirir. "İman sıçraması", ona göre insan ile Tanrı arasındaki uçurumu kapatmanın tek yoludur. Camus'nün değerlendirmesine göre Kierkegaard'ın yaptığı bu sıçrama, absürtlüğü yaşamın sıradan bir yönü olarak kabul etmek yerine onu kutsallaştırma, böylece yaşamın ağır yükünü tek başına taşımaktan kaçma çabasından kaynaklıdır.

Camus, dindar bir filozof olan Chestov için de benzer bir değerlendirme yapar. Chestov, rasyonel ilkelerimizin hiçbirine uymasa, hatta kindar, anlaşılmaz ve paradoksal olsa bile Tanrı'ya sıçramak ve bağlanmak, böylece rasyonel aldanmalardan kurtulmak gerektiğini söyler. Çünkü ona göre Tanrı'nın büyüklüğü tutarsızlığında, kanıtı da insansal olmamasındadır.²⁴⁴ Böylece Camus'ye göre Chestov da Kierkegaard gibi rasyonel ilkelerle çelişen ve insan aklının sınırlarını aşan bir Tanrı fikrine yönelir ve absürtle cesurca yüzleşmekten kaçır.

²⁴² Camus, *Sisifos Söyleni*, 53.

²⁴³ Camus, *Sisifos Söyleni*, 43.

²⁴⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 50.

Camus'ye göre Kierkegaard, Heidegger, Jaspers gibi filozofların hepsinin -her ne kadar daha sonra yöntemleri ve ulaştıkları sonuçlar itibarıyla yolları ayrılmış olsa da- felsefelerinin çıkış noktası çelişki, bunalım ve güçsüzlüğün hakim olduğu bu evrendir.²⁴⁵ Fakat onların birçoğu, karşılaştıkları uyumsuzluk ve paradoksu dini saiklerle yücelterek Tanrılaştırma eğilimine yenik düşmüşler, böylece “felsefi bir intihar”ı tercih etmişlerdir. Örneğin Jaspers, her türlü açıklama ve tecrübenin ötesinde hiçlik değil, aşkınlık olduğunu savunarak uyumsuzluğu tanrılaştırır. Camus, Jaspers'in tutumunu da bir sıçrama olarak değerlendirir.²⁴⁶ Onun için bu sıçrama, yaşamın absürtlük ve belirsizliğiyle cesurca yüzleşmekten kaçarak dini inançlara bir çözüm veya teselli kaynağı olarak sığınma çabasını ifade eder.

Camus'nün dindar filozoflara yönelik eleştirilerinin Nietzsche düşüncesinde de karşılık bulduğu söylenebilir. Nietzsche böyle bir sıçramayı insanın aramayı bırakmasıyla ilişkilendirir: “Bir sıçrayışla, bir ölüm sıçrayışıyla sona ulaşmak isteyen yorgunluk, yoksul ve cahil bir yorgunluk, daha fazlasını istemek bile istemeyen: o yarattı tüm tanrıları ve ötedünyaları.”²⁴⁷

Nietzsche, insanın nihai gerçekliğe ulaşma çabasının sonuç vermeyeceğini düşünür. Ona göre böyle bir sıçrama yapmaya çalışmak, yaşamın zor ve karmaşık yönlerini görmezden gelmeye yönelik bir girişimdir. Nietzsche, insanın öteki dünyayla ilgili düşüncelerinin, insanın kendi fiziksel ve dünyevi varoluşuyla ilgili umutsuzluk ve tatminsizliğinden kaynaklandığını düşünür. Nietzsche, bireyin yaşamın anlamsızlığını,

²⁴⁵ Camus, *Sisifos Söyleni*, 40.

²⁴⁶ Camus, *Sisifos Söyleni*, 48-49.

²⁴⁷ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 25.

başka bir dünya yaratmaya çalışmadan kabullenip kendi anlamını yaratması gerektiği hususunda Camus'ye katılır.

Camus, dindar varoluşçuları kendilerine anlamsız gelen şeyler için savunmacı bir “gizem” yaratma çabası içine girmekle itham eder. Jaspers ve Marcel gibi bazı dindar varoluşçuların, empirik dünya ancak daha büyük ve aşkın bir gerçekliğin yönü olarak görülürse çözülebileceğini düşündükleri bazı gizemlerden (*mysteries*) bahsettikleri doğrudur, fakat bu Camus'nün bahsettiği anlamda bir irrasyonellik değildir.²⁴⁸ Jaspers düşüncesinde insanın rutin yaşam içinde fark edemeyip olumsuz ve yoğun tecrübelerin ardından kendi sınırlarına dayanması, sınırsız bir varlığın var olduğuna dair idrakin de önünü açar. Camus, Jaspers'in yaklaşımını, insanın sınırlılığıyla yüzleşmesinin ağırlığını, sınırsız bir varlıkla hafifletme çabası olarak görür. Gerçekten de böyle tecrübeler yaşayan insanlar için her şeyden haberdar olan bir Tanrı'nın varlığı, bir teselli olabilir. Ancak bunu Camus'nün yaptığı gibi bir kaçış veya sıçrama olarak değerlendirmek peşin hüküm vermek olur. Çünkü sınır durumlar, insanın duygu ve düşüncelerini günlük yaşam içinde farkına varılmayan boyutlara açma imkanı sağlayabilir. İnsanın dikkatini kendi varlığının olanakları ve sınırlarına yoğunlaştırdığı böyle tecrübelerde insanın bilinci üzerindeki örtü kalkabilir. Sezgiler güçlenebilir ve akıl, varlığı bu sezgileri kullanarak başka bir boyutta yeniden kavrayabilir. İnsanın yaşamın absürtlüğünden bir Tanrı'nın var olduğu inancına geçiş yapması onun psikolojik olarak yorgunluk ve güçsüzlüğe ya da teselli arayışına indirgenemez. Diğer yandan absürtlük ile dini inançlar arasındaki boşluğu aşmanın tek yolu sıçrama değildir, kimi dindarlar için bu boşluk rasyonel gerekçelerle kapatılabilir.

Cooper, Camus'nün irrasyonel, kaotik, antinomi ve paradokslarla dolu olan gerçeklik anlayışının Heidegger, Jaspers ve Merleau-Ponty'de olmadığını ifade eder.²⁴⁹

²⁴⁸ Cooper, *Existentialism*, 141.

²⁴⁹ Cooper, *Existentialism*, 141.

Örneğin Heidegger için, Dasein, kendi gerçekliğini ve olanaklarını keşfetme ve kendi anlamını yaratma potansiyeline sahiptir. Heidegger, yaşamı Camus ve Sartre'in anladığı şekliyle, absürt ve paradoksal olarak anlamaz, fakat açıkça bir anlam arayışına girmek yerine, unutulmuş olan varlığı hatırlatma misyonunu üstlenir. İnsanın kendi olanaklarını ve kendi gerçekliğini tanıyabileceği konusunda ümitvar oluşu, dünyanın tekinsizliği ve ölümün kaçınılmazlığına rağmen, Heidegger'in, insanın yaşamda tutunabileceği bir temel veya zemin olduğuna inandığını düşündürür.

Fakat yine de *Varlık ve Zaman*'da anlam sorunundan bahsetmekten kaçınsa da Heidegger'in de kendi yaşamı için anlam inşa etmede Dasein'in özgürlük ve sorumluluğu konusunda Sartre ve Camus'ye katıldığı söylenebilir. Heidegger, dünyaya atılmış olan Dasein'in gündeliklikten ve bütün sözde anlamlardan sıyrılarak, kendi gerçekliğini ve dünyayı eleştirel olarak yeniden yorumlayarak bir anlam inşa edebileceğini düşünür.²⁵⁰ Heidegger için yaşamın kozmik veya nesnel bir anlamı yoktur. Anlam inşa etme ve bu anlam doğrultusunda otantik bir yaşam sürdürme Dasein'in sorumluluğudur.

Dinler, insan yaşamına bir amaç ve istikamet vermeleri itibarıyla insan yaşamına, Irvin Yalom'un ifadesiyle "kozmetik anlam" verebilirler. Kimileri için kutsal metinler bu anlamı içerirken, kimileri insanın sınırlı aklıyla Tanrı'nın niyetini bilemeyeceğini, bu nedenle Tanrı'nın buyurduğu anlamı ancak tahmin edebileceğini savunur. Kimileri ise Tanrı'ya benzemeyi bir amaç olarak görür.²⁵¹ Yalom, insanın kişisel bir anlam peşine düşmesini kozmik anlamın yokluğunda gerçekleşen bir şey olarak görür. Buna göre

²⁵⁰ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 132.

²⁵¹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 567-568.

anlam arayışı dindarlıktan uzaklaşan modern insanın bir problemi olarak ortaya çıkmıştır.²⁵²

Özellikle teistik dinlerdeki ölümden sonra bir yaşam olduğu ve bütün acı verici tecrübelerin sonraki yaşamda tazmin edileceğine dair inanç, insanın yaşamın zorlukları ve anlamsızlık duygusuyla başa çıkmasına yardımcı olabilir. Ölümün kaçınılmazlığına rağmen insanın yaşamını sürdürme ve olanaklarını gerçekleştirme motivasyonunu artırabilir. Dünyada yaşanan her şeyin geçici olduğuna inanmak hem yaşanan kayıp ve zorluklara karşı bir teselli sağlayabilir hem de insanın her seçim ve davranışının sonuçlarıyla yüzleşeceğine inanması ahlaki gelişimi sağlayabilir. Elbette bu sonuçlar her dindar insan için geçerli değildir. Acı verici tecrübeler yaşayan bazı insanlar için yaşananların ölümden sonra tazmin edileceği inancı teselli sağlamayabilir. Dahası böyle tecrübeler dini inançların zayıflaması ya da tamamen kaybedilmesine neden olabilir.

Peki kozmik bir anlam, insanın kendi yaşamının anlamını bizzat inşa ya da icat etmesi gerektiğini savunan varoluşçu perspektifle uyumlu mudur? Yaşamın birey merkezinden anlamaya çalışıldığı bir felsefi akım, insanı aşan nesnel ve evrensel bir anlam olduğu düşüncesine nasıl yaklaşır?

Garrett Thomson, evrensel bir anlam olduğu düşüncesinin itiraz edilebilecek yönlerinden birinin bireysel farklılıkları dışlama, böylece anlamı bireyin yaşamının belirli bağlamlarından soyutlama olasılığı olduğunu ifade eder. Ancak bu olasılığa rağmen evrensel bir anlamın bireysel farklılık ve bağlamlara izin verebileceğini savunur. Örneğin yaşamın anlamının bir insanın kendi yeteneklerini geliştirmesinde bulunabileceği düşüncesi, bireyin farklılıklarını dışlamayan evrensel bir anlam iddiası sayılabilir. Yazara göre sakıncalı olan, bireyin yaşamının farklı bağlamlarını dikkate almayan ve hiçbir

²⁵² Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 570-571.

varyasyona açık olmayan bir evrensel anlam belirleme girişimidir. Evrensel anlam düşüncesinin bir diğer sakıncasının Batı insanına, yaşamın anlamına ilişkin kendi anlayış ve inançlarını başka kültüre empoze etme imkanı vermesi olduğunu ifade eden Thomson, bir düşüncenin doğruluğu ile o düşünceyi başkalarına empoze etme hakkını birbirinden ayırır, ikincisine karşı çıkar.²⁵³

Varoluşçu perspektiften, kozmik bir anlama sahip olmanın mümkün olduğu, ancak bunun bireyin bu anlamı kendi farklılık ve olanaklarını dikkate alarak kendi yaşamına entegre etme sorumluluğundan kurtarmadığı söylenebilir. Bu entegrasyon, teoride kolaylıkla uygulanabilecek bir şey gibi görünse de çoğunlukla zor ve sancılı bir süreç içerir. Bireyin dini inançlarına göre yaşamaya çalışması, yaşadığı kötülük tecrübelerini dini inançlarıyla uzlaştırması, gündelik yaşamın getirdiği zorluk ve mücadelelerle bu anlama göre baş etmesi kolay değildir. Evrensel bir anlama sahip olmak özellikle sınır durum tecrübeleri yaşayan birinin yüzleştiği krizi daha akıllı selim sahibi olarak yönetmesini sağlayabilir. Diğer yandan, yukarıda belirtildiği gibi yaşanan tecrübeler, insanın sahip olduğu evrensel anlam inancını yeniden sorgulamasına sebep olabilir.

Dindar varoluşçular için Tanrı evrene ve insana bir amaç ve kader tayin ettiğinden yaşam anlamlıdır. Peki bir Tanrı'nın varlığına dair inanç tek başına bu anlamsızlık ve absürtlük duygularını alt edebilir mi? Yoksa Tanrı'nın varlığına inanan ve belirli bir dinin müntesibi olup dindarca bir hayat yaşayan birinin de bu absürtlük ve uyumsuzluk hissini yaşaması mümkün mü? Tanrı'nın varlığı, yaşamlarımıza belirli bir amaç ve anlam veriyorsa, bu denli karmaşık duyguları nasıl bir arada yaşayabiliyoruz? Tanrı'nın yarattığı

²⁵³ Garrett Thomson, insanın ölümsüz bir ruha sahip özel bir varlık olarak evrenin merkezinde olduğu şeklindeki teistik inanca karşı çıkmakla birlikte, yine de evrensel bir anlam belirlemenin imkanına inanır. Buradaki “belirleme” ifadesi, anlamın evrensel de olsa yine insanlar tarafından kendi tecrübe ve değerlerine göre “icat edilen” bir şey olduğu düşüncesini imler. Thomson, *On the Meaning of Life*, 153-154.

bir evren absürtlük ve anlamsızlığı da barındıramaz mı? Tanrı bize anlamsızlık duygusunu armağan eden varlık olarak tasavvur edilebilir mi?

Gerçekten de eğer absürtlük ve anlamsızlık duygusunun üstesinden gelinmesinin bir yolu varsa, bunun ilk adımı, -kötülüğün üstesinden gelebilmek için kötülüğün varlığını kabul etmemiz gerektiği gibi- bu duyguların var olduğunu, Tanrı inancı olsun ya da olmasın, her insanın bu duyguya kapılabileceğini kabul etmek olabilir. İnsan, yaptığı seçimlerin sonuçlarını öngöremediği, en doğru seçimi yaptığı konusunda hiçbir garantisi olmadığı halde kendisini sürekli seçimler yapmak zorunda hisseden bir varlık olarak, bu absürtlük ve anlamsızlık duygusunu bir potansiyel olarak her zaman içinde taşır. Benzer şekilde, bir amaçtan yoksun görünen eylemleri birer rutin olarak her gün tekrar etmek zorunda kalır. İnsanı anlam arayışına sürükleyen şey, anlamsızlığa dair kendiliğinden bir sezgidir. Bu duyguyu aşmak için bu duyguyla yüzleşilmesi ve onun varlığının kabul edilmesi gerekir. İnsanın belirli bir din aracılığıyla başlangıç ve sonuna dair inançlara sahip olması bugününü anlamlandırması için her zaman yeterli olmaz. Çünkü dini inançlar, bazı durumlarda duygularla çelişebilir ve dini inançları gündelik yaşama entegre etmede zorluklar yaşanabilir.

Yine de anlamsızlığın, kendisini zeminsiz ve belirsiz bir dünyaya fırlatılmış hisseden bir insanı daha şiddetli sarsması şaşırtıcı değildir. Özellikle Jaspers'in sınır durumlar adını verdiği kötülük tecrübeleri, insana kendi sınırına ulaşmış ve bir duvara çarpmış gibi hissettirebilir. Sınır durumla karşılaşan biri, o zamana dek benimsediği değerleri ve dini inançları sorgulayabilir. Özellikle değer verilen bir yakını kaybetmek, bizzat ölüme yakın tecrübeler yaşamak, ölümcül bir hastalık veya başka travmatik tecrübeler yaşamak, insanı anlam arayışına itebilir. Bu arayış mevcut değer ve inançların kaybedilmesine neden olabileceği gibi, yeni değer ve inançların inşasına da yol açabilir. Kişi kendi sınırlarının bilincine vararak o sınırın ötesinde bir Tanrı'nın var olduğu ve kendisini anladığına inanabilir. Bu bakımdan her ne kadar kötülük tecrübeleri çoğu

zaman yıkıcı olsa da bazı durumlarda insanın kendi ruhunu iyileştirmesinin ve kendi manevi olanaklarını yeniden keşfetmesinin yolunu açabilir.

Peki insanın bu absürtlük duygusuna rağmen yaşamını anlamlı hale getirmesi mümkün müdür? İnsan, nesnel ve genel geçer bir anlamın olmadığı bir dünyada öznel bir anlam yaratabilir mi? Böyle bir yaratımın rasyonel ve duygusal zemini ne olabilir? Kişi varoluşuna bir öz belirlediği gibi anlamı da kendisi mi tayin etmelidir?

Sartre, yaşamın hala yaşanmaya değer olmasını sağlamanın; “dünyada bir ‘yuva’ ve arkadaşlık bulmayı, hareketi, özgürlüğü, baskıya karşı direnmeyi, başkalarına yardım etmeyi, aydınlanmayı, kendini gerçekleştirmeyi ve bağlanmayı -her zaman ve hepsinin üstünde bağlanmayı-”²⁵⁴ içerdiğini düşünür. Roquentin, absürtlük ve anlamsızlık duygularıyla bulanmış var oluşunu diriltmek ve yaşamını değerli hale getirmek için bir roman yazmaya karar verir. Camus ise her ne kadar yaşamda bir anlam aramak yerine onu bütün absürtlüğüyle kabul etmek gerektiğini düşünse de onun, insanın absürtlükle uzlaşması ve uyumsuz olduğu evrenle daha uyumlu yaşamaya yönelmesi yönündeki tavsiyeleri, anlamsız bir evrende anlamlı bir yaşama yönlendirme amacı taşıdığını düşündürmektedir. Yalom’un da vurguladığı üzere hem Sartre hem de Camus, her şeye rağmen insanın kendi anlamını inşa etme konusunda özgür ve sorumlu olduğunu düşünmüşlerdir.²⁵⁵ Bu, absürttan yaşamın olumlanmasına doğru bir geçiş yaşanabileceği anlamına gelir.

Victor Frankl, yaşama anlamlı hale getirmenin üç yolunu sayar. Bunlar, bir şeyler yaratmak veya üretmek, başka insanlarla etkileşime girmek ve acının kaçınılmazlığını

²⁵⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 576.

²⁵⁵ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 577.

kabul ederek buna göre bir tavır geliştirmektir.²⁵⁶ Frankl, insanın zor şartlarda hayatta kalabilmesinin ancak çektiği acıyı anlamlandırmasına bağlı olduğunu düşünür.

Camus, Sartre, Nietzsche gibi filozoflar insanın anlamsızlık ve tek başlılığı bir kader olarak kabullenip sevmesi gerektiğini, anlamsızlık kaygısıyla karşı karşıya kalan insanların, yakın insani ilişkiler kurma, yaşamı olduğu şekliyle kabullenme, kendini gerçekleştirme vb. hedefler belirleyerek yaşamlarını anlamlı hale getirebileceğini düşünürler. Örneğin Sartre, sağlıklı insanı ilişkiler kurmayı, bir dava edinmeyi, başkalarına yardım etmeyi ve bağlanmayı anlam inşa etmenin birer yolu olarak görür.²⁵⁷ Camus, nihilizmden yola çıkmakla birlikte “cesaret, gururlu asilik, kardeş dayanışması, sevgi, din dışı azizlik” gibi değerler içeren kişisel bir anlam sistemi oluşturur.²⁵⁸ Kierkegaard, Jaspers ve Unamuno gibi dindar varoluşçular anlamı Tanrı’ya teslim olmakta bulurlar. Her iki grubun da insanın varoluşunun sınırları konusunda bir tür kabullenme ve teslimiyet kavramında birleşmeleri ilginçtir. Ayrıldıkları nokta teslimiyetin bir Tanrı’ya mı yoksa kadere mi olduğu konusudur. Her halükarda kişi, kozmik de olsa bireysel de olsa insanın kendi yaşamını anlamlı hale getirmek için çabalamalı, bu konuda hem kendisine hem de başkalarına karşı sorumlu olduğunun farkında olmalıdır.

2.3.2. Yabancılaşma

Yaşam ikiliklerle doludur. Beden ile zihin, varoluş ile öz, ben ile öteki arasında süregelen gerilimler, insanın kendisine, öteki insanlara ve dünyaya karşı

²⁵⁶ Victor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us, 2017), 125.

²⁵⁷ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 576.

²⁵⁸ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 572.

yabancılaşmasına neden olur. Bu ikilikler nedeniyle insanın geçmiş ile geleceği, olduğu ve olmak istediği kişi, kendisi ile öteki arasındaki uçurum hiçbir zaman kapanmaz. İnsanın bu uçuruma dair farkındalığı acı verir ve onu anlamsızlıkla karşı karşıya getirir. Ancak insana anlam inşa etme ve yabancılaşmayı aşma fırsatı sağlayan da yine bu farkındalıktır.

Varoluşçular için yabancılaşma, kişinin bir insan olarak gerçek doğasından uzaklaşmasını ifade eder. Genel anlamda bu, kişinin bir “olasılık varlığı”, yani özünde sonlu, özgür ve sorumlu bir varlık olduğuna dair açık bir histen yoksun kalmasıdır.²⁵⁹ Varoluşçu felsefe insanın yabancılaşma duygusunun üstesinden gelme girişiyle başlar. Fakat bu, dünyanın bir düzen ve amaçtan yoksun olmasından ziyade, insanın kendisi ile dünya arasındaki bir ayrılmayla ilgilidir.²⁶⁰ Gray, insan ile dünya arasındaki bu ayrılma ve yabancılaşmanın, istikrarsız ve tekinsiz bir sosyal dünyada yaşanan günlük tecrübelerden kaynaklandığını düşünür.²⁶¹

Yabancılaşma, insanın kendi varoluşu ve dünyayla ilişkisinde bir kopma ve bozulmaya neden olduğundan bir kötülük olarak tecrübe edilebilir. Yaşamdan anlam ve tatmin duygusunu eksiltebilir, insanı alıştığı dünyadan koparır ve onu kendi sınırlılığı, beklentilerini karşılamakta kendi imkanlarının, yaşamın ve dünyanın yetersizliği ile karşı karşıya getirir. Kişi doğuştan verili sandığı, o zamana dek önemsemediği veya yaşamı pürüzsüz bir biçimde tecrübe ederken fark etmediği anlam sorunu üzerinde düşünmek zorunda kalır. Yabancılaşma bir kez karşı karşıya gelindiğinde kaçması zor bir duyguya dönüşse de varoluşsal gelişimi ve farkındalığı başlatan bir duygu olarak işlev görür.

²⁵⁹ Stephen Michelman, *Historical Dictionary of Existentialism* (Lanham: Scarecrow Press, 2008), “Alienation”, 31.

²⁶⁰ Cooper, *Existentialism*, 141.

²⁶¹ J. Glenn Gray, “The Idea of Death in Existentialism”, *The Journal of Philosophy* 48/5 (1951), 116.

Varoluşçulara göre insan, gündelik yaşamın meşguliyetleri içinde kendisini kaybedip dışsal koşullara bağılıymış gibi yaşayarak kendi gerçekliğini ve onu bu gerçeklikle yüzleşmeye çağıran kaygıyı bastırma eğilimindedir. Nietzsche'nin *maskeleme*, Kierkegaard'ın *dolaylı iletişim*, Beauvoir'ın *mistifikasyon*, Sartre'ın *kötü niyet* ve Heidegger'in *otantik olmayan varoluş* kavramlarıyla ifade etmek istedikleri temel mesele budur.²⁶² Bu bakımdan yabancılaşma, otantik bir yaşama sahip olmak için atlanması gereken ilk eşiktir.

Varoluşçulara göre insan, kendi özüne, dünyaya ve başkalarına yabancılaşabilir. Kişinin, kendi gerçekliğinden, özgün potansiyellerinden uzaklaşarak, toplumun dayattığı rollere ve hazır kalıplara göre yaşaması veya kendi özgürlük ve sorumluluğu üzerine düşünmekten kaçınması kendisine yabancılaştığını gösterir. Birey kendisini başkalarından ve dünyadan yalıtılmış hissederek varoluşsal bir yalnızlığa gömülebilir. Hem yaşamına bir anlam tayin etmekte hem de başka insanlarla anlamlı ve verimli ilişkiler kurmakta zorlanabilir.

Heidegger, dünyadan yabancılaşmanın özü olarak gördüğü düşüncenin düalizmine özne-nesne, zihin-beden, olgu-değer gibi ikilikleri dahil eder.²⁶³ Heidegger'e göre modern dünyada teknolojik gelişmelerle birlikte Dasein hem kendi özünden hem de doğadan uzaklaşmış ve kendisine yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma, Dasein'ın kendi özünü başka şeyler arasında kaybederek otantik olmayan bir yaşam sürdürmesine sebep olmuştur.

Sartre da benzer bir şekilde, insanın, nesnel doğruyu bulmak konusunda kendi gücünden şüphe eden, acı çekmenin hem rezalet hem de sır olduğunu gören bir akıl ile

²⁶² Cataldi, "Existentialism and Emotions", 177.

²⁶³ Cooper, *Existentialism*, 35.

akıldışının suskun anlamsızlığını taşıyan dünyanın ikiliğini her zaman içinde taşıdığını düşünür.²⁶⁴ Sartre’a göre, insan bu dünyada “terk edilmiş” haldedir. Fakat bu terk edilme, insanın kendisine düşman bir dünyada, suyun üzerinde akışa kapılmış bir tahta gibi pasif bir şekilde kabulleneceği bir terk edilme değildir. Aksine bu terk edilme, insanın kendisini bir anda yalnız ve yardımsız bulduğu, sorumluluk duygusunu bütün sonuçlarıyla birlikte taşıdığı bir dünyaya angaje olmasıyla sonuçlanır. İnsan neden doğduğunu soramaz. Onun terk edilmişliği, kendisinden bütünüyle sorumlu olmakla lanetlenmiş olduğu gerçeğinde yatar. Sartre’a göre kişi içinde bulunduğu durumun kendi yıkımına yol açan bir sorumluluğun içine atılmak anlamına geldiğini acı içinde fark ettiğinde, kendi özgürlüğünün de bilincine varır. Fakat acı çekmekten kaçan kişi Sartre’ın “kötü niyet” olarak isimlendirdiği kendini kandırma yoluna gider.²⁶⁵ Kötü niyet, insanın kendi özgürlük ve sorumluluklarını görmezden gelerek dış etkenlere bağılıymış gibi yaşamasıdır. Kendi seçimlerini yapabilecek özgürlüğe sahip olduğu halde başkalarının veya toplumun beklentilerine göre hareket etmeyi seçen insan, kendisini kandırmış olur. Bu aynı zamanda insanın kendisine karşı işlediği bir suç, dolayısıyla kötülüğü ifade eder.

Dindar bir filozof olan Tillich, yabancılaşma duygusunu düşünüş doktriniyle ilişkilendirir. Günah işlemeyen önce “rüya gören masumiyet” (*dreaming innocence*) adını verdiği bir aşamada olan insan, varoluşsal olarak bilkuvve iken, düşünüşle birlikte bilfiil hale gelir.²⁶⁶ Günah, insanı hem aktüalize eden hem de onu kendi özüne yabancılaştıran şeydir. Kişi ancak günahkarlıktan kurtulursa özü ile varoluşu arasındaki boşluğu kapatıp ilahi kaynağına yeniden dönebilir.²⁶⁷ Tillich’in bu düşünceleri tasavvufta insanın

²⁶⁴ Iris Murdoch, *Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YAZKO, 1981), 92.

²⁶⁵ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 57-59.

²⁶⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 33; Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 112-113.

²⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 44-49.

unuttuğu ve yabancılaştığı ilahi kaynağını hatırlamasıyla tamamlanan manevi yolculuğunu ifade eden seyr-i sülûkle örtüşmektedir. Tasavvufta insan, nefsini geçici ve dünyevi arzulardan arındırarak kendi özüne, ilahi hakikate ulaştığında kendisini gerçekleştirerek kamil bir nefse ulaşır.²⁶⁸

Yabancılaşma, insanı özü ve varoluşu arasında mesafe yaratır. Camus bu tür bir yabancılaşmanın kaçınılmazlığını şu cümlelerle ifade eder: “Varoluşum konusunda vardığım bu kesinlikle, bu güven vermeye çalıştığım öz arasındaki çukur hiçbir zaman dolmayacak. Kendi kendime yabancı kalacağım hep.”²⁶⁹ Camus’nün yabancılığın aşılabilirliğine dair umutsuzluğu, insanın özgün olanaklarını hiçbir zaman tam olarak gerçekleştiremeyeceğini düşünmesinden kaynaklanır. İdeallerin uçsuz bucaksızlığına karşın insanın gerçekleştirmek istediği bütün hedefler içsel ve dışsal şartlarla sınırlanır. Bu sınırlılık, insanın ikilikleri aşarak sahip olmak istediği benliğe ulaşmasını engeller. Bu ise insanda varoluşsal bir kaygı doğurur.

Cooper’ın yorumuna göre Camus, insanların dünyada yabancılar olarak bulunması fikrinden keyif alıyor gibi görünür. Camus için insanların kendilerini dünyada “evsiz” (*homeless*) hissetmesi Tanrı inancının da kökenidir. İnsan bu yabancılaşmayı aşmak için Tanrı’yla kişisel bir ilişki arayışına girer. Kierkegaard’ın Tanrı’ya yöneliminin temel sebebi de budur.²⁷⁰ Camus’ye göre insan, ancak yaşamın verdiklerinin kendi beklentileriyle uyumsuzluğunu kaçınılmaz bir gerçeklik ve kader olarak kabullendiğinde, bu acı verici duruma rağmen yaşamaya devam etme cesareti gösterdiğinde otantik bir benliğe sahip olur. Kişinin bu gerçeklikle yüzleşmek yerine bu ikiliği ortadan kaldıracak

²⁶⁸ Tasavvufia varoluşçuluk arasındaki paralelliklere “3.2.2. Tasavvuf, Nefs ve Kötülük” başlığında ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

²⁶⁹ Camus, *Sisifos Söyleni*, 37.

²⁷⁰ Cooper, *Existentialism*, 9.

aşkın ve ilahi bir güç aramasını ve iman sıçraması yaparak bu ikilik uçurumunu aşmaya çalışmasını Camus, bir kaçış ve boyun eğme olarak yorumlar.

Engin Geçtan bu ikiliğin, insanların zaman zaman kendilerini diğerlerinden soyutlanmış hissetmelerine veya kendi kişiliklerinin belirli yönlerine yabancılaşmalarıyla sonuçlandığını düşünür ve yabancılaşan insanın, diğer varlıklarla arasındaki kapatılması imkansız olan derin uçurumu “varoluşsal yalıtım” kavramıyla ifade eder.²⁷¹ Varoluşsal yalıtım, insanın kendisi ile başka biri ve dünya arasında varlığını hissettiği ve bir türlü kapatamadığı uçuruma gönderme yapar.²⁷²

Varoluşsal yalıtım, dini inançlarla da ilgili olabilir. Dünyanın dini açıdan müphem olması ve her şeyin kaynağı olan bir Tanrı’nın var olduğunun nesnel bilgisinden yoksun olması nedeniyle insan kendisini varoluşsal olarak yalnız ve yalıtılmış hissedebilir. Sartre ve Heidegger gibi isimler, insanın varoluşunu temelsiz, terk edilmiş ve fırlatılmış olduğunu düşünürler. Eğer bir Tanrı yoksa, nesnel bir anlam da yoktur. Bu ise insanın yabancılaşmanın üstesinden gelerek kendisi, başkaları ve dünya ile anlamlı ve otantik bir ilişki kurmasını zorlaştırabilir.

Yalom da benzer bir şekilde, insanın varoluşsal bir uyanış yaşadığı ve gündelik yaşamdan koparak kendisini bir anda tamamen farklı bir gerçeklikle karşı karşıya bulduğu bazı anlardan bahseder. Böyle anlarda her şey anlamını yitirmiş görünür, semboller çözülür ve insan alıştığı yaşamın rahatlığından kopar. Böyle anlarda “evindeymiş gibi” hissettiği dünya bilindik bir yer olmaktan çıkar.²⁷³

²⁷¹ Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 156.

²⁷² Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 477.

²⁷³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 482.

Yalom'un bahsettiği “evinde olma”, Heidegger felsefesine dayanır. Heidegger, insanın kendisini güvende hissetmediği durumlar için “tekinsizlik” (*evde olmama*) kavramını kullanır. Dasein, bu tekinsizlik duygusundan kaçmak için gündelik yaşamla kendisini oyalar. Kendi hakikatine yabancılaşmış insan varlığını bu tekinsizlikle yüzleştirmeye çağıran duygu ise kaygıdır.²⁷⁴

Yalom tekinsizliği şöyle tarif eder:

Bildik olandan uzaklaşma dünyadaki nesnelerden daha fazlasını içermektedir; yapı ve denge sağlamak için icat edilmiş diğer varlıklar da -roller, değerler, talimatlar, kurallar, etik gibi- aynı şekilde anlamlarından sıyrılabilirler... Tekinsiz, bizden bağımsız olarak var olduklarına inandığımız ahlaki değerleri kökünden söküp atan sosyal patlamalardır. Yahudi soykırımı, kitlesel şiddet, Jonestown toplu intiharı, savaş karmaşası, bütün bunlar içimizde bir korku yaratır, çünkü kötüdürler, ama aynı zamanda bizi şaşkına da çevirirler, çünkü hiçbir şeyin bizim düşündüğümüz gibi olmadığını, olasılığın hüküm sürdüğünü, her şeyin başka türlü de olabileceğini gösterirler bize; yani düzenli, değerli, iyi olarak gördüğümüz her şey birden ortadan kaybolabilir; sağlam bir zemin yoktur; dünyanın hiçbir yerinde “evimizde değildir”.²⁷⁵

Varoluşsal kaygılar, geleceğe ve ölüme dair belirsizlik, kötülük tecrübeleri dindar bir insanın da tekinsizlik duygusu yaşamasına neden olabilir. Tanrı'ya dair inanç, bu duyguları hafifletebilir ancak tamamen ortadan kaldıramaz. Nitekim teistik perspektife göre dünya bir imtihan yeri olduğundan insan, sağlığı, ailesi, canı, malıyla sınanabilir. Dünya geçici, ahiret kalıcı yurttur, her şeyin gerçek sahibi ise nihayetinde Tanrı olduğundan insan sahip olduğu her şey için daima şükretmeli, onları her an kaybedebileceğinin de bilincinde olmalıdır. Elbette, insanın başına gelen bütün kötü

²⁷⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 483.

²⁷⁵ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 484-485.

tecrübelerin nihayetinde ilahi bir planın parçası olduğunu ve ölümden sonraki yaşamda tazmin edileceğini bilmesi rahatlatıcı olabilir. Ancak yine de kişi somut yaşamında başına gelen her tecrübeyi dini inançlarına göre yeniden anlama ve yorumlama sorumluluğu taşır.

Varoluşsal perspektiften yabancılaşmanın çerçevesinin çizilebilmesi için yabancılaşmayla yakın bir ilişkisi olan “ötekilik” kavramının anlaşılması önemlidir. *Ötekilik (otherness)*, daima bir tür ikilik sorunundan kaynaklanır. Bu kavram için varoluşçular farklı yorumlarda bulunsalar da onların çoğu ötekilik tanımını Hegel’in yaklaşımına dayandırır. Hegel’e göre öteki, benliğe ilk bakışta yabancı gelen, bastırılacak veya yok edilecek bir nesne olarak görünen başka insana ait bilinci ifade eder. Hegel’e göre benlik ile öteki arasındaki karşıtlık, sonunda her birinin kendi öznelliğini diğerine kabul ettirmek için giriştiği bir “tanınma mücadelesi”ne sebep olur.²⁷⁶

Nietzsche de benzer bir tanıma kabul eder ve ötekiyle ilişkinin bir tür düşmanlık ve mücadele içerdiğini savunur. Ona göre yaşamın kendisi, yabancı ve daha zayıf olanın ele geçirilmesi ve sömürülmesinden ibarettir.²⁷⁷ Ötekilik kavramı düşmanlık ve mücadele ile yakın bir ilişkiye sahipse bu durumda onun kötülüğün kaynağı olarak görülmesi mümkün görünmektedir. Kişinin kendine, başka insanlara ve dünyaya yabancılaşması, yabancılaştığı şeyleri varoluşsal bir mücadelenin konusu, öfke ve düşmanlığın nesnesi yapmaktadır. Kişi kendisini tekinsiz bir dünyada yalnız ve güvensiz hissetmekte ve bu da yoğun ve objesi belirsiz bir korku ve kaygının doğmasına sebep olmaktadır. Bu durumda kişi hem öteki olarak gördüğü kişilere karşı kötü fiiller ve seçimler gerçekleştirebilir hem de yaşadığı yoğun duyguları kötülük olarak tecrübe edebilir.

²⁷⁶ Stephen Michelman, *Historical Dictionary of Existentialism* (Lanham: Scarecrow Press, 2008), “Other, The”, 253.

²⁷⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 199.

Ötekilik bilinci, insanın mutsuzluğunun da nedenidir. Hem Sartre hem de Beauvoir felsefesinde mutsuzluk, başkalarının bizi nasıl gördüğünü kontrol edememekten kaynaklıdır. Sartre'ın "Cehennem başkalarıdır!"²⁷⁸ demesinin ve ünlü oyununun isminin "Çıkış Yok" olmasının nedeni de budur.²⁷⁹ Sartre, öteki insanların, birer Meduza olduğunu, tek kaçış yolunun ise "uzaklaşmak" ya da "kendini kaybetmek" olduğunu düşünür.²⁸⁰ Ötekiler, Sartre felsefesinde bilgi konusu olarak değil, "korkulacak, kullanılacak ve hakkında hayal kurulacak şeyler olarak" yer alır.²⁸¹ İnsan, bu ikiliği hiçbir zaman aşamaz. Ötekiyle kaynaşmayı hep hayal etse de ona ancak parmak uçlarıyla dokunabilir.²⁸²

Sartre, insanın ötekilerin beklenti ve kurallarına göre yaşamını şekillendirmesini yanlış bulur ve insanın kendi özgürlük ve sorumluluğunu fark ederek kendi yaşamının iplerini eline alması gerektiğini düşünür. Ancak amacı bu olmasa bile onun ötekilerin güvenilmez olduğu ve bireyin varoluşu için daimi bir tehdit oluşturduğuna yönelik düşünceleri, ötekileri şeytanlaştırılmasına, toplumda empati ve anlayış eksikliğinin yaygınlaşmasına neden olabilir. Bu ise, ahlaki ve politik kötülüklerin yolunu kolayca açabilir.

Nitekim ölüm meselesini ötekiyle ilişkinin temel bir yönü olarak ele alan Levinas, ötekinin ölümüne kayıtsız kalarak ontolojik projesinde etiğe yer vermeyen Heidegger'i eleştirir. Çünkü ona göre ötekinin ölümüne kayıtsız kalmak, bazı talihsiz siyasi seçimlerin yolunu açar. Levinas, Kierkegaard'ın duyduğu bir sesin ardından oğlunu kurban etmeye

²⁷⁸ Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, 45.

²⁷⁹ Cataldi, "Existentialism and Emotions", 182.

²⁸⁰ Murdoch, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, 92.

²⁸¹ Murdoch, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, 112.

²⁸² Murdoch, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, 43.

kalkışan İbrahim Peygamber'in hikayesi ile ölümü ele alışının Heidegger'inkinden bile daha sorunlu ve tehlikeli olabileceğini düşünür. Çünkü İbrahim Peygamber'in kendi oğlunu öldürme girişimi hem kişinin ötekini katili olma potansiyelini, sorumluluk duygusunu hem de bir başkası için kişinin canını feda etmesini içerir. İbrahim Peygamber'in kendisine ötekini öldürmesini söyleyen sesi dinleyerek her türlü toplumsal etik ilkeyi bir kenara bırakmasını “felsefeye şiddetli ve irrasyonel bir dürtü sokmakla, Alman nasyonal sosyalizminin... yolunu açmakla”²⁸³ ilişkilendirir. Heidegger, ölüm konusunda etik soruları belirsiz bırakmasına karşın Kierkegaard, cinayete bile izin veren bir etiğin üstünlüğünü savunuyor gibi görünür.²⁸⁴ Levinas'a göre ötekiyi düşmanlaştırmanın, politik alanda bazı rejimlerin ötekini baskı altına alma ve yok etme eylemlerini meşrulaştırma tehlikesi taşıyabileceği göz ardı edilmemelidir.

Sartre, Tanrı'yı da güçlü bir öteki olarak görür ve “bakılmak istemediğimde bana bakan kişi” olarak tarif eder. Tanrı ona göre insanın özgürlüğünü sınırlayan ve nihayetinde engelleyen kişidir. Bu anlamda Sartre'in ateizmi insanın özgürlüğü için Tanrı'nın var olmaması gerektiği inancına dayanır. George Pattison, bu ateizmin mantıksal pozitivizm ya da Yeni-Darwinizmin ateizminden çok farklı olduğuna dikkat çeker. Ona göre Sartre için önemli olan Tanrı'nın var olup olmadığı değil, Tanrı'nın insanlar için ne anlama geldiğidir. Sartre Tanrı'nın var olduğuna inanmamakla birlikte, var olmaması gerektiğini daha fazla inanır.²⁸⁵ Başka bir ifadeyle Tanrı'nın var olmaması, Sartre için ontolojik bir gerçeklikten ziyade, ahlaki ve varoluşsal bir gerekliliktir. Çünkü Sartre'a göre ötekini bakışı bireyi nesneleştirir, tanımlar ve özgürlüğünü kısıtlar. Tanrı'nın daima gözetleyen olarak algılanması, O'nu insan üzerinde mutlak bir otorite

²⁸³ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 123.

²⁸⁴ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 123.

²⁸⁵ Pattison, “Existentialism and Religion”, 118.

sahibi yapar. Sartre’a göre insanın özgürce kendini gerçekleştirmesi ötekinin kendisi üzerindeki hakimiyetini ortadan kaldırmasıyla mümkün olduğundan, Tanrı inancı benliğin otantikliğinin önünde büyük bir engeldir.

Sartre’ın bu düşünceleri teistik perspektiften nasıl değerlendirilebilir? Tanrı’nın varlığı bireyin özgür ve otantik olmasının önünde engel midir? Teistik perspektife göre Tanrı’nın varlığı insanın özgürlüğüne engel değildir. Aksine Tanrı insanları özgür yaratan varlık olarak onlara iyi ve kötü arasında seçim yapma şansı verir. Yine teistik perspektife göre Tanrı otantikliğin önünde bir engel değildir. Aksine Kierkegaard, Unamuno ve Tillich gibi filozoflar için otantiklik, kişinin kendi ilahi kaynağına yönelmesi ve Tanrı’ya iman etmesi yoluyla elde edilir.

Yine de Sartre için öteki, insanın varoluşunun şartıdır. Ona göre *cogito* yoluyla kendisinin farkına varan insan, aynı zamanda ötekileri de algılar. Kişi, öteki insanlar bunu tanımadıkça esprili, kıskanç vb. hiçbir özelliğe sahip olamayacağını fark eder. Çünkü kendisi hakkında herhangi bir hakikate (*truth*) ulaşabilmesi için ötekiyle iletişim kurması zorunludur. Sartre, bunu “öznelerarasılık” (*intersubjectivity*) kavramıyla ifade eder.²⁸⁶ Jaspers ise insanın ötekiyle olan ve kendi olanaklarını tanımasını sağlayan iletişimi “sevme mücadelesi” (*loving struggle*) olarak isimlendirir. Sevme mücadelesi insanların çekinmeden kendilerini oldukları gibi gösterdikleri ve cesurca sorgulanmaya izin verdikleri yapıcı bir iletişim türü olması itibarıyla insanın ötekini yok edilmesi gereken bir düşman olarak gördüğü varoluşsal mücadeleden farklıdır.²⁸⁷

Sartre’ın *öznelerarasılık* ve Jaspers’in *sevme mücadelesi* kavramları ötekiyle ilişkinin yapıcı ve işlevsel yönüne dikkat çeker. Her ne kadar ben ve öteki ikiliğinin

²⁸⁶ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 37-38.

²⁸⁷ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 59-60.

varoluş açısından zorlayıcı yönü olsa da ötekiyle kurulan ilişki insanın kendi varoluşunu algılaması, tanınması ve tamamlamasının yegane yoludur. Tamamen kendi içine kapanmış ve dünya ile yeterince ilişki kurmamış bir insanın varoluşsal açıdan kendisini geliştirmesi zordur.

Rollo May, Jaspers'in yaklaşımına benzer bir şekilde, bir insanı tanımakla sevmenin hem etimolojik hem de semantik anlamda yakın ilişkisine dikkat çeker. Binswanger'in "ikili mod" olarak isimlendirdiği bu ilişki, bir insanı tanımanın onunla bir tür birleşme ve diyalektik bir katılım içermesini ifade eder. Buna göre "kişi diğerini anlayacaksa... en azından o kişiyi sevmeye de hazır olması gerekir."²⁸⁸

Sonuç olarak yabancılaşma benliğinin otantikleşmesi için atlanması gereken ilk eşik olarak görülebilir. Kişinin kendisine ve çevresine karşı yabancılaşması mevcut değer ve anlam dünyasından uzaklaşıp kaygılı ve eleştirel bir tutum geliştirmesini sağlayabilir. Kendi özgürlük ve sorumluluğunu fark eden birey, kendi gerçekliği ve olanaklarını tanımaya ve gerçekleştirmeye yönelik ilk adımları atabilir. Böylece yabancılaşma tecrübesi bir yandan acı ve kaygı yaratırken diğer yandan varoluşsal gelişim sürecini ateşleme potansiyeli taşır.

Peki yabancılaşma duygusunun üstesinden gelmek mümkün müdür? İnsanın bir yandan fiziksel ve duygusal ihtiyaçları nedeniyle dış dünyaya bağımlı ve onun tarafından "kuşatılmış" olması, diğer yandan zihinsel olarak kaygı ve acıya neden olan bu bağımlılıktan kurtulmaya çalışma eğiliminde olması, yabancılaşmanın üstesinden gelmeyi zorlaştırır. Fakat yine de varoluşçu filozoflar yabancılaşmanın aşılabileceğine inanırlar. Heidegger insanın teknolojik gelişmelerin kendi doğasına yabancılaştırdığı insanın ancak kendi üzerine eğilip varoluşunu anlaması ve anlamlandırmasıyla otantik bir

²⁸⁸ May, *Varoluşun Keşfi*, 119.

yaşam sürme imkanına sahip olabileceğini düşünür. Sartre için yabancılaşmanın üstesinden gelmenin yolu kötü niyetle yaşamayı bırakıp insanın kendi özgürlük ve sorumluluklarını kabullenmesidir. Camus'ye göre ise ikiliklerle dolu dünyada, insanın yapabileceği en makul şey, Sisifos gibi kaderini sevmektir. İnsanın yaşamı bütün absürtlüğüyle kucaklaması ona uyumsuz dünyayla uyumlu olma imkanı sağlayabilir. Bunu yapabilmek için insanın özgür seçimine bağlı olan ve olmayan şeyleri ayırt edip kendi yaşamı üzerindeki sorumluluğunu kabul etmesi gerekir.

2.3.3. Kaygı

Kaygı, varoluşçu felsefenin merkezi kavramlarından biridir. Farklı filozoflarca farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, kaygının sadece bireyin karakterini yansıtan bir psikolojik durum değil, aynı zamanda insanın doğası hakkındaki derin bir gerçeği ortaya çıkaran ontolojik bir fenomen olduğu konusunda genel bir kanaat mevcuttur.²⁸⁹ Bu kanaate göre kaygı, benliğin, ne yapacağını seçme özgürlüğü ile bu seçimin sorumluluğunu alma durumları karşısında kendisiyle yaşadığı hesaplaşmadır.²⁹⁰ İngilizcede genellikle “anxiety”, “dread” olarak çevrilen, Sartre’ın “anguish”, Jaspers’in “metaphysical fear” olarak kullandığı kaygı, Almanca “Angst” olarak ifade edilir.²⁹¹ Paul Tillich, kaygının nesnesinin hiçlik olduğunu düşünen Kierkegaard’a paralel olarak²⁹² onu yok olma tehdidine verilen bir tepki olarak görür. Ona göre “tüm yaratıklar kaygı

²⁸⁹ Stephen Michelman, *Historical Dictionary of Existentialism* (Lanham: Scarecrow Press, 2008), “Anxiety”, 35; May, *Varoluşun Keşfi*, 143.

²⁹⁰ Michelman, “Anxiety”, 35.

²⁹¹ Cooper, *Existentialism*, 127.

²⁹² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 93.

tarafından yönlendirilir, çünkü sonluluk ve kaygı aynı şeydir.”²⁹³ Rollo May de benzer bir şekilde, kaygıyı “varlığını imha edecek şeye karşı verdiği mücadelede insanın içinde bulunduğu durum” olarak tanımlar.²⁹⁴ Ona göre kaygı, insanın kendi güçlerinden korkmasından kaynaklıdır.²⁹⁵

Kaygı kendisini endişe, stres, sinirlilik, panik, gerginlik gibi farklı form ve isimlerde gösterebilir. Bu nedenle yaşanan duygunun nasıl isimlendirileceği her zaman açık olmasa da önemli olan şey insanın yaşadığı şeyin kaygıdan kaynaklandığını bilmesidir.²⁹⁶

Kaygının en önemli nedeni, insanın özgür seçimleri yoluyla sonsuz olasılıklar içinden kendisini seçebileceğinin farkına varmasıdır. Kaygıyı felsefi bir kavram olarak ilk tartışan filozof olan Kierkegaard’a göre insan kendisi olarak kendi olasılıklarını gördüğünde, özgürlük başını döndürür.²⁹⁷ Kierkegaard’ın ifadesiyle “aşağıya, cehennemin ağzını açmış çukuruna bakan herkesin başı döner.”²⁹⁸ Bu bakışla birlikte insan kaygıya kapılır ve yaptığı seçimi korku ve titreme içinde yapar.²⁹⁹ İnsanın, kendi olasılıklarından birini gözünün önüne getirmesi bile, kaygı duyması için yeterlidir. Önümüzde yürümeyi seçebileceğimiz, fakat henüz deneyimlemediğimiz bir yol olduğunda, kaygı duymak normal sayılır. Fakat bu kaygıyla baş edilemediğinde insan, kısıtlayıcı ve yaratıcılık içermeyen nevrotik bir kaygı türüne kapılır. Kişinin olanakları ve

²⁹³ Tillich, *Systematic Theology*, 34.

²⁹⁴ Rollo May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Okuyan Us, 2021), 41.

²⁹⁵ May, *Varoluşun Keşfi*, 22.

²⁹⁶ Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 106. Rollo May, kaygının özellikle kalp ve mide rahatsızlıklarıyla ilişkisine dikkat çeker. Bkz. May, *Kaygının Anlamı*, 109-116.

²⁹⁷ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 56; Kaufmann, *Existentialism*, 36.

²⁹⁸ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 56.

²⁹⁹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 56; Kaufmann, *Existentialism*, 36.

bu olanakları gerçekleştirebilecek potansiyeli ne kadar fazlaysa kaygısı da o oranda fazladır.³⁰⁰

Kierkegaard, *Angst* ile günah ve iman arasında bir bağlantı olduğunu düşünür. Buna göre Angst hem Tanrı'ya karşı günah işleme hem de bir iman sıçraması yapma potansiyeliyle ilgilidir.³⁰¹ Kişi, kendi özgürlüğü içinde, Tanrı'nın emirlerine karşı gelip günah işleme ve iman sıçraması yapma potansiyeline aynı anda sahiptir. Günah ile iman arasındaki bu gerilimde, kişi özgürlük ve sorumluluğunun bilincine vardığı her an kaygı hisseder.

Kierkegaard, Adem Peygamber hikayesini masumiyet-suçluluk, özgürlük-kaygı ekseninde ele alır. Ona göre masumiyet cehaletle özdeş olduğundan Adem, başlangıçta iyi ve kötü arasında bir ayrım yapabilecek bilgiden yoksundur. Tanrı tarafından, iyi ve kötünün bilgisini taşıyan ağaçtan yemesi yasaklandığında bu yasak, onda arzuyu doğurur. Arzu ise ancak özgürlüğü kullanmak için var olduğundan, Adem Peygamber, bu yasakla beraber özgürlüğünün farkına varır ve kaygı duyar. Adem Peygamber, bu kaygıyı hem sever hem de ondan kaçır.³⁰² Kendisinden sonra gelen insanlar için bu kaygı daha yoğundur. Çünkü sırtında hem mevrus günahın hem de bu günahın doğurduğu kaygının gittikçe artan yükünü hisseder.³⁰³

Kierkegaard'a göre, insanı hayvanlardan ayıran şey, özgürlükle biçimlenen bir ruha sahip olmasıdır. Çocuklarda kaygının ortaya çıkmadığını söylemek doğru değildir. Çocuklar için kaygı, maceralara, korkutucu ve esrarlı olana yöneliktir. Çocuk sığ olsa bile

³⁰⁰ Rollo May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Okuyan Us, 2021), 64.

³⁰¹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 109-111; Cooper, *Existentialism*, 129.

³⁰² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 38.

³⁰³ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 47.

bu kaygıyı özsel olarak taşır.³⁰⁴ Özgürlüğüyle gerçekleştirebileceği ihtimal ve potansiyelinin farkında olmasa bile yine de ona sahiptir. Bu ise çocuğun onu insan yapan niteliğinin henüz ortaya çıkmayan bir melekeye bağlı olması gibi paradoksal bir sonuca götürür. Kierkegaard, kaygıyı, çocuğun henüz farkında olmasa da yine de sahip olduğu böyle bir potansiyele bağlı varoluşunun rüyası³⁰⁵ olarak yorumlar. Böyle bir kaygı, bizim varoluşun anlamına dair ilgimizi ortaya çıkarır, bu anlam dini bir bakış açısını da içerebilir. Bizim yemek, uyumak ve üremek dışında daha yüce bir amaç için var olduğumuz sonucuna götürebilir.³⁰⁶

Kaygı ile korku arasında yakın bir ilişki olmasına rağmen ikisi birbirinden farklıdır. Korkunun genellikle belirli bir nesnesi vardır, genellikle, dışsal bir tehdidin var olduğu algısıyla tetiklenir. Kaygı ise spesifik bir tehdit veya tehlikeyle ilgili değildir, gelecekle ilgili potansiyel tehditler ve belirsizlikler karşısında hissedilen muğlak bir duygudur. İnsan, korktuğu nesneden kaçma ya da ona karşı kendisini savunma şansına sahiptir. Ancak kaygı, gelecekle ilgili belirsizliklerden kaynaklandığından insanı savunmasız bırakır. Heidegger, kaygının korku ile fenomenal bir yakınlığı olduğuna dikkat çeker. Ona göre korku, “bir-hal-içinde-bulunmanın modusu”³⁰⁷ olarak daima dünya-dahilinde şeylerden kaynaklanırken, kaygı, bizatihi dünya-içinde-varolmanın sonucu olup nedeni tamamen belirsizdir.³⁰⁸ Rollo May, Kierkegaard’ın fikirlerine dayanarak kaygı ile korku arasındaki farkı şu şekilde ifade eder: “Korkuda kişi tek bir yönde ilerler, korkulan nesneden *uzağa* gider; oysa kaygıda sürüp giden bir iç çatışma

³⁰⁴ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 36.

³⁰⁵ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 36; Pattison, “Existentialism and Religion”, 122-123.

³⁰⁶ Pattison, “Existentialism and Religion”, 122-123.

³⁰⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 222.

³⁰⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 285.

devrededir ve kişi nesne ile muğlak bir ilişki içindedir.”³⁰⁹ Paul Tillich ise korkunun, “yüzleşilebilen, çözümlenebilen, saldırılabilen ve katlanılabilen belirli bir nesnesi” olması³¹⁰ itibarıyla kaygıdan ayrıldığını yazar. Kaygıyı ise “bir varlığın kendi muhtemel yokluğunun farkında olması hali”³¹¹ olarak tanımlar. Buna göre kaygı, insanın, yokluğu kendi varlığının bir parçası olarak duymasıdır. İnsan ölümden korktuğunda bu korkunun nesnesi hastalık, kaza, acı çekmek ve her şeyi kaybetmektir. Fakat ölümden kaynaklı kaygının sebebi insan için bir bilinmez olan ölüm sonrası hiçliktir.³¹² Tillich kaygının biyolojik açıdan yıkıcılığının altını çizer. Korkunun nesnesine karşı önlemler alınabilir, fakat bir nesnesi olmayan kaygı, biyolojik açıdan fayda sağlamaz. Bu nedenle kaygı, korkuya dönüştürülerek bertaraf edilmeye çalışır, bertaraf edilemediği durumlarda ise kendi kendine savaş açan davranış biçimleri meydana getirir.³¹³

Varoluşçular için dünya yalnızca bilişsel süreçleri değil, aynı zamanda eylemler ve ruhsal durumları içerir. Bunlar insan için dünyaya karşı bir duruş sağlar, hiçbir düşünce ve inanç onlarsız düşünülemez. Pek çok varoluşçu Angst’ın belirli bir nesnesi olmaması yönüyle sıradan korkudan ayrıldığı konusunda hemfikirdir.³¹⁴ Kaygı, kendine özgü belirsizliği ile korkuyu mümkün kılar. Fakat korku, çevresel olarak bizi ilgilendiren varlıklar tarafından ortaya çıkarılırken, kaygı Dasein’in kendisinden kaynaklanır.³¹⁵ Kişi ne için kaygılandığını bilmez, fakat yine de kaygı bir şey hakkında veya bir şeye yöneliktir. Bu durumda kaygının her zihinsel durum gibi, uzamsal-zamansal olmayan,

³⁰⁹ May, *Kaygının Anlamı*, 70.

³¹⁰ Tillich, *Olmak Cesareti*, 60.

³¹¹ Tillich, *Olmak Cesareti*, 60.

³¹² Tillich, *Olmak Cesareti*, 60-62.

³¹³ Tillich, *Olmak Cesareti*, 98.

³¹⁴ Cooper, *Existentialism*, 129.

³¹⁵ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 189.

fakat yine de bir şey hakkında veya bir şeye doğru olma anlamında bir nesneye sahip olduğu söylenebilir. Peki bu nesne nedir? Bu soruya farklı kişilerce farklı cevaplar verilmiştir: kendim, özgürlüğüm, hiçlik, boşluk, dünya, Dünyada Varlık (*Being in-the-World*), sonluluk/sınırlılık ve ölüm.³¹⁶

Kaygı ve korku arasındaki bu ayrım, insanın varoluşsal durumunu anlamak için önemlidir. Korkunun belirli olan nesnesinin ortadan kaldırılma imkanı vardır. Ancak kaygıda düşman somut bir tehdit olmasa bile insanın belirsiz bir zamanda belirsiz bir şekilde öleceğinin ve olanaklarının daima gerisinde kalacağının bilincinde olmasıdır. Yokluk tehdidinin ve bu tehdide rağmen özgür olduğunun farkında olmak insan doğasının bir parçası olduğundan, kaygıyla mücadele etmek kimi zaman insanın kendi doğasıyla savaşa girmesine sebep olabilir. Bu nedenle kaygı, korkudan daha zorlayıcı ve acı vericidir. Ancak bu zorlayıcı yönü nedeniyle kaygı, korkuya kıyasla insanın varoluşsal olarak kendi gerçekliğini tanıması ve bu gerçekliğe uygun seçimler yapması noktasında daha etkili ve dönüştürücüdür. Heidegger'in deyimiyle Angst, Dasein'in kendi gerçeklik ve bütünlüğünü kavrayabilmesi için gerekli olan fenomenal zemini sağlar.³¹⁷ Heidegger'e göre dünyada düşmüş ve fırlatılmış bir var olan Dasein, daima olanaklarının gerisindedir. Dasein, kendi kendisinin zeminidir, kendisinden başka bir zemine sahip olmadığından daima kendisinden hareketle ve kendisi olarak var olabilir.³¹⁸ Bu *düşmüşlük* ve *fırlatılmışlık*, kaygının kaynağıdır.

Heidegger için korku, insanın otantik olmayan bir şekilde tecrübe ettiği bir duygudur. Korkunun her zaman dünya-içinde bir nesnesi vardır ve insanın kendisini dünya içinde kaybetmeye çalıştığı otantik olmayan varlık biçimine aittir. Heidegger'e

³¹⁶ Cooper, *Existentialism*, 129.

³¹⁷ Cooper, *Existentialism*, 127.

³¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 423.

göre otantik bir varoluşta korkuya yer yoktur.³¹⁹ Kaygı ise Dasein'ı bireyselleştirir ve onu “solus ipse” olarak ifşa eder. Kaygı aracılığıyla Dasein dünyaya yabancılaşır ve dünya artık onun için tekinsiz bir yer haline gelir. Bu evrede Dasein için şeyler tanıdık olmaktan çıkar ve “şeyler batıp gider”.³²⁰ Kaygının yol açtığı yabancılaşma ve tekinsizlik, insanı daha otantik olanı aramaya yönlendirir.

Camus, Heidegger'in kaygı anlayışını değerlendirir ve Heidegger için tek gerçekliğin kaygı olduğunu ifade eder. Bu kaygı, dünya içinde kendisini yitirmiş olan insana ait olan, bir kez fark edildiğinde onu bunalıma sürükleyen ve yaşamın kendisi haline gelen kısa süreli bir korkudur.³²¹ Kaygı, Dasein'ın kendi varoluşunu anlaması ve kendisiyle yüzleşmesi için vicdanının çağrısını tetikler. Gündeliklik içinde kendisini kaybeden Dasein, ancak vicdanının çağrısıyla kendisini duyar ve bulur.³²² Bu çağrı, Dasein'ın bizzat kendi benliğine dönmesi üzerinedir.³²³ Otantik bir yaşam, Dasein'ın bu çağrıya kulak verip kaygıdan kaçmak yerine onunla yüzleşmesine ve kendi varoluşu üzerine eğilmesine bağlıdır.

Kaygının insanın özgürlük ve sorumluluğuyla yakın bir ilişkisi vardır. Kaygı bir yandan insanın kendi gerçekliğiyle yüzleşmesini, böylece bütün sınırlılık ve belirsizliklerine rağmen, özgür seçimler yaparak kendi benliğini seçebileceğini fark etmesini sağlar. Diğer yandan kaygı sayesinde kişi, paradoksal bir biçimde kendi olanaklarını gerçekleştirmek üzere özgür seçimler yapmaya mahkum olduğunun bilincine

³¹⁹ John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (New York: Penguin Books, 1973), 65-66.

³²⁰ Cooper, *Existentialism*, 131.

³²¹ Camus, *Sisifos Söyleni*, 41.

³²² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 404.

³²³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 407.

varır. Sartre insanın yalnızca kendisi değil başkalarına karşı sorumluluğunun altını çizer ve kaygıyı, insanın bir seçim yaparken aynı zamanda bütün insanlık adına karar verdiğinin tam olarak farkına varmasıyla ortaya çıkan tam ve derin bir sorumluluk duygusu olarak anlar. Sartre için kaygı, var olmanın anlamına karar vermek zorunda olan bir varlığı ifşa eder. Bu, kişinin zorunluluklarını ve değerlerini kendisinin belirlediği bir tür özgürlüktür.³²⁴ İnsan için bu özgürlük ve sorumluluğu taşımak zordur ve kaygı yaratır. İnsan kaygıdan ve onun verdiği acıdan kaçmak için kendisini kandırır ve otantik olmayan varoluş bir tarzını ümitsizce sürdürür.

İnsanın bedenini aşan bir farkındalık ve bilince sahip olması, fakat varoluşunun daima bedeniyle sınırlanması insanda kaygı yaratan bir başka sebeptir. Jaspers, kaygının insanın sınırlı ve şartlarla çevrili bir varlık olmasıyla ilişkisi üzerinde durur ve kaygının nedeninin Existenz'ın koşullu ve sınırlı bir varlık olması olarak görür. Ona göre Existenz, aşkın bir varlık olarak koşulsuzluk ve sınırsızlık talep eder. Fakat bilginin konusu olan dünya ona yabancıdır, nedensel ve mantıksal olarak onu anlama girişimleri başarısız olur. Dünya ile Existenz arasındaki bu daimi gerilim insanda kaygı yaratır.³²⁵

Peki kaygının farklı türlerinden bahsedilebilir mi? *Olmak Cesareti* adlı kitabında Paul Tillich, kaygının üç türünü sayar: ölüm kaygısı, anlamsızlık kaygısı ve suçluluk kaygısı. Bu kaygı türlerinin hepsi varoluşsaldır.³²⁶ Ölüm kaygısı, insanın varoluşunun temel gerçekliği olan sonluluğu karşısında duyduğu kaygıyı ifade eder. Anlamsızlık kaygısı, insanın yaşamına bir anlam vermede başarısız olacağı düşüncesinden kaynaklanır. Suçluluk kaygısı ise, insanın hem kendi seçimlerinin sonuçlarıyla yüzleşmede hem de kendi olanaklarını gerçekleştirmede yetersiz kalacağı korkusundan

³²⁴ Cooper, *Existentialism*, 129.

³²⁵ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 4-5.

³²⁶ Tillich, *Olmak Cesareti*, 65.

kaynaklanır. İnsanın kendisini nasıl var edeceğini seçme özgürlüğüne sahip olması, taşınması güç bir sorumluluk duygusuna neden olur. Bu sorumluluğu yerine getirmekten kaçmak ise insanı suçluluğa sürükler. Bu suç varoluşçular tarafından “ontolojik suçluluk” olarak isimlendirilir.³²⁷ Ontolojik suçluluk, insanın kendi potansiyelini gerçekleştirememesi, doğadan kopması, başka insanları doğru bir şekilde tanıyamamasıyla ilgilidir ve bütün insanlar tarafından yaşanır.³²⁸ Fakat Sartre’ın dikkat çektiği gibi, bazı insanlar bu suçlulukla yüzleşmekten kaçınırlar.³²⁹

Tillich bu kaygıların üstesinden gelmenin ancak cesaret göstermekle mümkün olduğunu düşünür. Cesaret, ona göre “yokluğa rağmen varlığın onaylanması”dır.³³⁰ İnsan bu cesareti kendinde bulup varlığını onayladığında, kaygının özü olan yokluk tehdidi, onaylanmak suretiyle bertaraf edilmiş olur. Kendini onaylama cesareti, insanın kötülük potansiyelini de onaylamasını içerir. Bu kötülük, Tillich’e göre yaratıcı var olma gücünün bir parçası olarak kabul edilmelidir.³³¹

Rollo May kaygının, yok olma tehdidine karşı ortaya çıktığına dair varoluşçu perspektifi paylaşır.³³² Yok olma tehdidi psikolojik olarak gerçekleşebilir. Bu durumda insan, varlığının anlamsızlaştığı duygusuna kapılabilir. Eğer kişi, bu anlamsızlık tehdidiyle doğru bir şekilde yüzleşebilirse benliği bu savaştan güçlenerek çıkar.³³³ Bu yüzleşme ancak, kişinin kaygılarını kabullenerek bu kaygılara rağmen yoluna devam

³²⁷ Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 46-47; May, *Varoluşun Keşfi*, 147.

³²⁸ May, *Varoluşun Keşfi*, 148-151; Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 46-47.

³²⁹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 59.

³³⁰ Tillich, *Olmak Cesareti*, 103.

³³¹ Tillich, *Olmak Cesareti*, 132-133.

³³² May, *Varoluşun Keşfi*, 143.

³³³ May, *Kaygının Anlamı*, 41.

etmesiyle mümkündür. Kişi, kaygı yaratan şeylerin etrafından dolanmak ya da onu baskılamak yerine onu yarıp aşarsa kaygısını normal seviyeye indirebilir. Bu anlamda cesaret, “korku ve kaygı yokluğu değil kişinin korkmasına rağmen ilerleme yetisine sahip olması”dır.³³⁴ İnsan, bu nevrotik korku ve kaygıyı aşmak için yarattığı yeni değerlerden veya dinlerden güç alır.³³⁵ Kaygı, kişinin kendisini gerçekleştirme yolunda özgürlük, öz farkındalık ve sorumluluğun üstlenilmesi ve artırılmasında işlevseldir.³³⁶

Kaygının, insan varoluşu için yıkıcı olduğu kadar yapıcı yönleri de sahip olduğu söylenebilir. Kaygı, yalnızca olumsuz bir duygu durum değil, aynı zamanda yaratıcı bir potansiyelin habercisidir. Birey, kaygı aracılığıyla kendi benliğini şekillendirme ve yaşamını yönlendirme sorumluluğunu üstlenir. Bu sorumlulukla birlikte birey, sayısız günlük etkinlikte yaptığı seçimlerle kendini sürekli olarak yeniden üretir. Kaygı, kişinin kendi benlik ve geleceğini yaratma sürecinde karşılaştığı zorluk ve belirsizliklerle tetiklenir. Kaygı devam ettikçe, yapıcı bir çözümün ortaya çıkması da mümkündür. Eski alışkanlıklar, düşünceler ve örüntülerinin, çocukluğundan beri sahip olduğu inançlarının yıkılması, yeni ve orijinal yaşam biçimlerinin ortaya çıkması kaygının yapıcı yönüyle ilgilidir. Bu yapıcı yönüne rağmen alışılan dünyayı terk etmek güç olduğundan, bu yıkım ve yeniden yaratım süreci insanın sınırlarını oldukça zorlayabilir.³³⁷

Iris Murdoch kaygıya başka bir yorum getirir. Ona göre insan özgürlük ve sorumluluğunun farkına vardığı için değil, kendisini düşünmek istediği şekilde kontrol edemediğini ayırt edebildiğinde kaygılanır.³³⁸ Kaygı, istediğimiz şekilde düşünmek,

³³⁴ May, *Kaygının Anlamı*, 427.

³³⁵ May, *Kaygının Anlamı*, 430-431.

³³⁶ May, *Kaygının Anlamı*, 445.

³³⁷ May, *Kaygının Anlamı*, 70.

³³⁸

davranmak veya hissetmek konusunda kendimizi kontrol edemediğimizde, yaptığımız seçimlerin belirli bağlam ve şartlarla sınırlı olduğunu ve yaşamın çoğu kez bizim kontrolümüzde olmayan bir istikameti olduğunu idrak ettiğimizde ortaya çıkan bir duygudur. İçsel çatışmalar ve çelişkilerimizin yanı sıra, sınırlı bir varlık oluşumuzun idrakinden de kaynaklanabilir.

Kaygı, insanın kendi varoluşsal gerçekliğiyle yüzleşmesi sürecinde önemli bir rol oynar. Sonluluk ve sınırlılığının bilincinde olarak seçim yapmak zorunda olması, elindeki sonlu yaşamı ve çoğu kez sınırlı imkanları, en az hatayla ve en fazla başarıyla değerlendirmeyi arzu etmesi insanın kaygısını artırdığı gibi yeni seçimler yapmasını da zorlaştırır. İnsanın geçmişte yaptığı yanlış seçimlerin pişmanlık ve suçluluğunu taşıması, gelecekte benzer hataları tekrarlamaktan korkmasına neden olur. Seçimlerinin sonuçlarını önceden tahmin etse bile tam olarak bilemeyen, ölümün kesinliğinden emin olduğu halde, ne zaman öleceğini öngöremeyen insan, geleceğine yönelik bu belirsizliğin yarattığı kaygıyla baş etmek zorunda kalır. Kaygı gelecekle ilgili bir duygu olmakla birlikte etkisini bugünde hissettirir.

Peki kaygı, kötülük müdür? Ateist ve dindar varoluşçular kaygının acı veren ve insanın sınırlarını zorlayan bir tecrübe olduğu noktasında hemfikirdirler. Bu yönüyle kaygı bir kötülük tecrübesi olarak değerlendirilebilir. Kaygı az miktarda olduğunda daha iyi bir yaşama yönelik motivasyon ve hareket sağlayıp insanı daha temkinli ve dikkatli olmaya yönlendirirken, haddini aşan bir kaygı tecrübesi insanı olduğu yere sabitler, insanda depresyon ve umutsuzluğa sebep olur. Yine de yaşadığı kaygının kötülük sayılıp sayılmayacağını belirleyen şey, öznenin bireysel tecrübe ve inançlarıdır.

Her halükarda kaygı varoluşçu filozoflar için yaşamı zorlaştıran bir duygu olmasının yanı sıra insanın varoluşsal ve dini dönüşümünün anahtarıdır. Yalom, kaygının

düşman olduğu kadar otantik varoluşa giden yolda bir rehber olduğuna dikkat çeker.³³⁹ Heidegger, Sartre gibi filozoflara göre kaygı otantik bir yaşamın koşuludur. Dindar filozoflar içinse kaygı, özgürlüğe bağlı bir sorumluluk ve günah potansiyeliyle ilişkilidir. Örneğin, Kierkegaard, kaygıyı insana özgü bir duygu olarak görür ve kişinin yitip gitmeksizin ve kaygıya bütünüyle boyun eğmeksizin doğru bir şekilde kaygılı olmayı öğrenmesinin, onu nihai noktaya ulaştıracağını düşünür.³⁴⁰

2.3.4. Sonluluk

Ölüm, insanın kendi varoluşunun derinliklerini ve yaşamın anlamını keşfetme sürecinde önemli bir role sahiptir. İnsan öleceğinin farkında olan tek canlı olarak, ölüme kayıtsız kalmaz, çünkü “ölüm hep kendiminkidir.”³⁴¹ Ölüm, olasılıkların belirsizliğinin hakim olduğu bir dünyada kesin olan tek şeydir. Bu nedenle henüz tecrübe edilmese bile “nihai bir imkan” olarak insanın duygu dünyasını işgal eder, anlam arayışını etkiler ve şekillendirir. Bir sınır durum olarak ölüm, insanın kendi varoluşunun sonlu, sınırlı ve kırılğan oluşuyla yüzleşmesini sağlar.

Yirminci yüzyılda ölümün felsefi bir problem olarak yeniden keşfi Heidegger ve Jaspers’in çalışmalarıyla olmuştur.³⁴² Varoluşçu filozofların ölüme ilgisi, insanlık durumunun kasvetli tarafına odaklanmalarından ya da ölümün yaşamı anlamsız ve amaçsız hale getirmesinden değil, ölümün insanın varoluşunun otantik imkanlarını açığa çıkaran bir fenomen olmasından kaynaklanır. Varoluşçular için ölüm, yalnızca yaşamın

³³⁹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 256.

³⁴⁰ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 155.

³⁴¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 265.

³⁴² Gray, “The Idea of Death in Existentialism”, 114.

sonunu işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda bireyin otantikliğini, özgürlüğünü ve seçimlerini anlamlandırma imkanı sağlar. Heidegger bu anlamda ölümü “varoluşsal fenomen” olarak nitelendirir.³⁴³ Fakat varoluşçu için ölüm tek başına yaşamı anlamlı kılan şey değildir. Kahramanca bir ölüm kötü bir yaşamı telafi edemez. Fakat yaşamın değeri ve nasıllığı ölümle sonlanır.³⁴⁴

Ölümün kaçınılmazlığı varoluşçuları oldukça meşgul eden bir konudur. Her insan yaşamının geçici olduğunu bilir. Heidegger, Dasein’ın ölüm olanağının içine fırlatıldığını, bu gerçeği de ancak kaygı aracılığıyla idrak edebileceğini söyler.³⁴⁵ Bu idrak, kaygı ve acı doğurduğu için insanın genel eğilimi gündelik meşguliyetlerle ölümü unutmaya çalışmaktır. Yakınlarının ölümü insana kendisinin de bir gün öleceğini hatırlatsa da genellikle kişi, bu kaygıyla baş etmek için sonsuzca yaşayacakmış gibi davranabilir. Kişinin kendi ölümüyle yüzleşmesi acı vericidir, ancak kişi bunu başarabildiği ölçüde yaşamını anlamlı ve otantik hale getirebilir.

Ölüm, varoluşçular için yaşamdan bağımsız bir son değildir. Yaşam ölümü, varlık hiçliği içerir. Rollo May, insanın ölümle yüzleşmesinin, var olmanın anlamını ve kırılganlığını derinden kavrayabilmesi için gerekli olduğunu vurgular. Ona göre ölümün kaçınılmaz oluşuna dair bu farkındalık, insanın daha bilinçli ve anlamlı yaşamasını sağladığı gibi, varoluşsal sorumlulukları ile özgürlüğünün sınırlarını görmesine olanak tanır.³⁴⁶

³⁴³ Cooper, *Existentialism*, 133-134.

³⁴⁴ Cooper, *Existentialism*, 138.

³⁴⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 376.

³⁴⁶ May, *Varoluşun Keşfi*, 134.

Kierkegaard'ın ölümle ilgili düşünceleri diğer varoluşçu filozoflar üzerinde oldukça etkili olmuştur. Kierkegaard'a göre ölüm, yaşama anlam veren şeydir.³⁴⁷ Kişi, ölümün ne zaman ve nasıl geleceğinin belirsizliği nedeniyle ölüm ve yaşamın anlamı üzerine düşünmenin bir kenarı bırakılamayacağını, bunun için başka bir şans olmayabileceğini idrak eder. Ölüm bizim dünyadaki geçici varlığımızı ve benliğimizi anlamsızlaştırarak, esas anlamın Tanrı tarafından bahşedileceği düşüncesine teslimiyeti sağlar. Kişi Tanrı'yla doğru bir ilişki kurduğunda artık anlamı geçici benliğine değil, sonsuz bir temele dayandırır.³⁴⁸ Böylece Kierkegaard için, ölüm insanın dünyadaki geçici varlık ve benliğini aşarak, Tanrı'yla daha derin bir ilişki kurmanın, böylece sonluluğun varoluş üzerindeki tehdidine karşı bir güvence ve sığınak bulmanın aracı haline gelir. Çünkü kişi, dünyevi ve geçici yaşamın ötesinde, ilahi olana yakın ve sonsuz ikinci bir yaşam şansı bulur. Bu anlamda ölüm, bütün tehditkarlığına rağmen, uykudan uyandıran, insanı kaygı ve dehşete düşürerek gerçek bir dinginlik ve huzura erdiren bir gerçekliktir.

Kierkegaard'a göre kişi bu dünyayla birlikte ölmek için dünyaya karşı ölmelidir.³⁴⁹ Don Juan'ın moda, kamuoyu gibi dışsal koşullara bağlı yaşamasının onda bölünmeye sebep olduğunu düşünen Kierkegaard'ın, bu bölünme için çözümü birey olmaktır. Sonradan Heidegger ve Jaspers'in de takip ettiği bu görüşe göre ölüm, bireyselleşmenin yoludur.³⁵⁰ İnsan, yaşamın geçiciliğine, planlarına, meşguliyetlerine, oyalanmalarına, kısaca dünyaya karşı ölmeyi başardığında bütün bunların ne kadar anlamsız olduğunu fark eder.³⁵¹ Kierkegaard için böyle bir ölüm, Hristiyan Tanrı'sı ve

³⁴⁷ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 48.

³⁴⁸ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 48-51.

³⁴⁹ Søren Kierkegaard, *Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, çev. Howard V. Hong - Edna H. Hong (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 172.

³⁵⁰ Cooper, *Existentialism*, 136.

³⁵¹ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 58.

dini kaygılarla yakından ilişkili olsa da bu tartışmalar Tanrı'ya inanmayan biri için de önemlidir.³⁵²

Kierkegaard, ölümden korkmak ile ölümden kaygı duymayı birbirinden ayırır. Ona göre bir “şey”den korkmak ile “yok”tan korkmak birbirinden ayrı şeylerdir.³⁵³ Kierkegaard, ölümle ilgili kaygının derecelerinden bahseder. Organizmanın mükemmelliğine göre ölümün korkunçluğu da artar. İnsan ne kadar değerliyse ölüm o kadar korkunç gelir. Bu anlamda ölüm karşısında duyulan kaygı, doğum kaygısı kadardır.³⁵⁴ Ölümden korkmamayı da çok fazla korkmayı da doğru bulmayan Kierkegaard, kişinin ölüm konusunda kesinsizliğin kesinliğine odaklandığı, ölümden korkmak ile hayatını yaşamak arasındaki gerilimde durmasını iyi bir seçenek olarak görür.³⁵⁵ Ölüm, kişinin kim olacağı, hangi değerlere göre yaşayacağı konusunda karar vermeye zorlar. Kişi kaygı ve baş dönmesine rağmen bu kararı vermekte başarılı olursa “görüş anı” denen bir idrake kavuşur.³⁵⁶

Kierkegaard'ın ölüm ve kaygı ile ilgili fikirlerinden oldukça etkilenen Heidegger'e göre, ölümün dünyaya nasıl ve ne zaman geldiği, kötülük ve ıstırap olarak hangi anlama sahip olduğu veya olması gerektiğine dair sorular, ölümün varlık karakterinin anlaşılmış olmasını zorunlu olarak gerektirir.³⁵⁷ Bunun için Heidegger *Varlık ve Zaman*'da ölümün ontolojik ve varoluşsal karakterine önemli bir yer ayırır.

³⁵² Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 63.

³⁵³ Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 183.

³⁵⁴ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 49.

³⁵⁵ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 51.

³⁵⁶ Pattison, “Existentialism and Religion”, 123.

³⁵⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 372.

Ölüm, her canlının başına gelen nesnel bir gerçek olsa da her birey için kişisel ve biricik bir deneyimdir. Kişinin ölüm karşısında nasıl bir tutum takınacağı, yaşamını nasıl anlamlandıracağını da belirler. Tanrı'ya inanmayan biri ölümün bir hiçlik olduğunu kabullenirken, bir teist ölümden sonra yeni bir yaşam olduğuna inanır. Kimi için ölüm bir kaygı ve korku kaynağıyken, kimi için büyük bir tesellidir. Kişi yaşamı boyunca başkalarının ölümüne şahit olur, ancak kendi ölümünü nasıl deneyimleyeceği hep belirsiz kalır.

Ölüm, her insan için kişisel olduğundan birey, ölüm karşısında nasıl bir tutum geliştireceğini bizzat belirlemelidir. Heidegger, varoluşsal olarak “Eli-kulağında olan” olarak isimlendirdiği ölümü Dasein’ın bizzat kendisi tarafından üstlenilmesi gereken, Dasein’ı kendi kendisiyle yüz yüze getiren bir varlık olanağı olarak görür. Ona göre ölüm “en zati, irtibatsız, atlatılamaz olanak”tır.³⁵⁸ Heidegger, ölümün biricikliğini vurgular. Ona göre Dasein, kendi ölümünün sorumluluğunu üzerine almak zorundadır. “Ölüm ‘var’ ise özü itibariyle hep kendiminkidir.”³⁵⁹ Bir kitabı başka biri benim yerime yazabilir ya da biri benim eşimle evlenebilir, fakat başka biri benim yerime ölemez.³⁶⁰

İnsanın sonlu olduğunun bilincinde olması kaygı hissetmesinin en temel nedenidir. Heidegger, kaygının insanın nihai sınırlılığı olan ölümle yakın ilişkisine vurgu yapar. Ona göre ölüme doğru varoluş temelde kaygıdır.³⁶¹ Ölümün sürekli tehdidinin kendisini varoluşsal olarak açığa çıkarması, kaygı ile mümkün olur. Kaygı sayesinde

³⁵⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 375-376.

³⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 361.

³⁶⁰ Cooper, *Existentialism*, 138.

³⁶¹ “Being-towards-death is essentially Angst.” Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 396; Cooper, *Existentialism*, 133.

Dasein, kendi sonluluğu ve fırlatılmışlığıyla yüz yüze gelir.³⁶² Ölüm bizi nasıl yaşayacağımıza, nasıl biri olacağımıza, hangi değerlere sahip olacağımıza karar vermeye zorlar. Fakat özgürlükle “başı dönen” kişi, karar vermekte başarısız olur. Eğer kişi bir karar vermeyi başarırsa Heidegger’in Kierkegaard’ı takip ederek öne sürdüğü ve “görüş anı” (*the moment of vision*) olarak isimlendirdiği duygu açığa çıkar.³⁶³

Heidegger, Dasein’in ölümünü bir olgunlaşma olarak görmez. Çünkü olgunlaşma bir amacın gerçekleştirilmesi gibi görünür, fakat ölüm bu olgunlaşmayı engelleyen şeydir, projeleri yarım bırakır. Dasein, tıpkı olgunlaşmasını potansiyel olarak taşıyan meyve gibi ölümünü beraberinde taşır. Bu anlamda Heidegger ölümü bir olay değil, bir var olma biçimi olarak ele alır: *Sona Doğru Varlık (Being-at-an-end)* olarak Dasein.³⁶⁴

Heidegger ölümün kesinliğini bilmekle bu bilgiden emin olmayı birbirinden ayırır. Dasein gündeliklik içinde ölümün kesin olarak geleceğini bilir, fakat ölümü gelecekte gerçekleşecek bir şey olarak düşünerek kaygıdan kaçınır. Bu kaçış Heidegger’e göre ölümün kesinliğini inkar etmektir.³⁶⁵ İnsanın kendi varoluşun sonluluğuyla yüzleşmekten kaçınarak onu inkar etmesi, otantik olmayan bir yaşam sürdürmesinin temel nedenidir.

Heidegger’e göre Dasein için başkalarının ölümü kendi ölümünden daha büyük bir etki yaratır. Başkalarıyla *birlikte-varolan* olarak Dasein, ölüm hakkındaki tecrübelerini başkalarının ölümü üzerinden kazanır. Bir başkasının ölümüne tanıklık etmek, Dasein’in birdenbire *artık-Dasein-olmama* durumuna geçişini gözlemleme

³⁶² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 396.

³⁶³ Pattison, “Existentialism and Religion”, 123.

³⁶⁴ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 94; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 367.

³⁶⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 385-386.

imkanı sağlar. Var olanın Dasein olarak varlık sürecinin sona ermesi, onun *salt-mevcut-olmaklığının* başlangıcını ifade eder.³⁶⁶ Ölümle birlikte Dasein'ın Dasein olarak varlığının sona ermesi, insanın kişisel ve öznel yaşam tecrübesinin bitmesini ve bunun yerini nesnel bir varlık durumunun almasını ifade eder. Bu anlamda ölüm, yalnızca bir son değil, aynı zamanda yeni bir varlık biçiminin başlangıcıdır.

Varoluşsal açıdan ölüm biyolojik ölümün ötesine geçer. Heidegger, Kierkegaard'ı takip ederek, biyolojik ölümü, anlamlı bir ölümden ayırır. Kierkegaard'a göre kendi gerçekliğini doğru bir şekilde tanıyan ve kendisini gerçekleştirmekte başarılı olan insanın ölümü, nispeten önemsiz görünen hayvanların ölümlerinden farklıdır.³⁶⁷ Heidegger'e göre de Dasein'ın ölümü herhangi bir cansız maddeden ve herhangi bir canlının ölümünden farklıdır. Geride kalan kimseler, yaptıkları cenaze merasimleri, yas tutma ve anma törenleri ile “müteveffa” ile birlikte “var olurlar”. Çünkü başkasının ölümünü gerçek anlamda tecrübe etmek mümkün değildir, onunla ancak beraber olunabilir.³⁶⁸ Bu, yakın birinin ölümünün Dasein üzerindeki duygusal etkilerinin varoluşsal yönüyle ilgilidir. Ölmek var olmanın bir biçimiye müteveffa başka canlılar gibi yok olmaz. Geride kalanların zihninde kaldığı müddetçe yaşamını sürdürür. Geride kalanların bu ölüm karşısında hissettikleri ise ölümü tecrübe etmenin farklı bir yoludur. Böyle bir tecrübe insanın kendi ölümüne dair farkındalığını, dolayısıyla kaygısını artırır.

Heidegger'in ölüm felsefesi, diğer varoluşçuları da etkilemiştir. Sartre, Heidegger'in en büyük takipçi ve eleştirmenlerinden biri olarak onun ölüm hakkındaki düşüncelerini değerlendirir ve Heidegger'in, ölümün daima “biri”nin ölümü olduğunu göstererek onu insanileştirmesini doğru bulur. Bu sayede ölüm, Dasein'ın kendi imkanı

³⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 358.

³⁶⁷ Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, 49.

³⁶⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 359-360.

haline gelir. Ölüm aracılığıyla Dasein, gündelik sıradanlıktan kurtularak, kendi nihai imkanına doğru özgürce atılım yapar. Bu atılım, insanın kendi benzersizlik ve özgünlüğünü keşfetmesine olanak tanır. Fakat Sartre Heidegger'in ölümü "hiç kimsenin benim yerime yapamayacağı bir şey" ve "her an beklenen şey" olarak görmesini eleştirir. Ona göre bir kadını başkası yerine sevmek nasıl mümkünse, bir başkasının benim yerime ölmesi de mümkündür. Vatan ya da bir amaç uğruna biri benim yerime ölebilir. Ölümü bireysel yapan şey öznelliğimdir, ölüm değil.³⁶⁹ İkinci olarak Sartre belirsiz bir ölümü beklemenin mümkün olmadığını düşünür. Yaşlılıkta, ölümcül bir hastalık veya idama mahkumiyet söz konusu olduğunda ölüm beklenebilir, fakat ani ölüm öngörülemez olduğundan beklenemez. Ani bir ölüm rastlantı sonucu gerçekleşeceği için insan için bir imkan değil, bütün imkanların hiçlenişidir. Ani bir ölüm, ancak imkanlarımın parçası olmayan bir hiçleniş olarak kavranabilir. "Ölüm böylece dünya üzerindeki mevcudiyetimi gerçekleştiremememe imkânım değil, benim için mümkün olanların, imkânlarımın dışında ve her zaman mümkün olan hiçlenişidir."³⁷⁰

Sartre, evrensel bir insan doğası var olmasa bile, evrensel bir insanlık durumundan bahsedilebileceğini düşünür. Ona göre, insanların tarihsel ve kültürel koşulları ne kadar değişirse değişsin, dünya üzerinde var olmaları, diğer insanlarla etkileşim içinde bulunmaları ve ölümle yüzleşmeleri gibi temel koşullar, evrensel bir insanlık durumunu oluşturur. Sartre, bu temel koşulları insanın kaçınılmaz sınırlılıkları olarak kabul eder ve bu sınırlılıkları *a priori* olarak değerlendirir.³⁷¹

Kierkegaard gibi ölümün yaşama anlamını veren şey olduğunu düşünen varoluşçulardan ayrılan Sartre'a göre ölüm, özgürce seçilebilen bir şey değilse ve herkes

³⁶⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 630-632.

³⁷⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 633-635.

³⁷¹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 38.

için zorunluysa yaşama anlam veremez, aksine insanın geleceğe yönelik bütün beklentilerini boşa çıkardığı için absürttür. Yaşamdaki sorunlar ölümle çözülmez, belirsiz kalır.³⁷² Sartre’a göre:

Ölümümü ne keşfedebilir, ne bekleyebilir, ne de ona karşı tavır alabilirim, çünkü ölüm kendisini keşfedilemez olarak gösteren şeydir, bütün beklentilerin elini kolunu bağlayan şeydir...Ölüm, tıpkı doğum gibi saf bir olgudur; bize dışarıdan gelir ve bizi dışarıda dönüştürür.³⁷³

Sartre, ölümü “kişinin bütünüyle ötekileşmesi” olarak ifade eder.³⁷⁴ Ona göre ölüm bir fenomen olarak, insan varoluşunun özgürleşmesi ve bireyselleşmesine sebep olurken, diğer yandan kaygıyı güçlendirir. Ölüm özgürlüğün sınırlarını ve imkanlarını belirler; zira sonsuz bir yaşam fırsatı, tüm olasılıkların gerçekleşmesine olanak tanıyacağından bireysellik ve özgürlüğü ortadan kaldırır.³⁷⁵

Peki sonsuz bir yaşam, bu sınırlılığın ortadan kalkması ve bütün olasılıkların gerçekleştirilmesi imkanı verir mi? İnsanın sınırlılığı yalnızca sonluluktan ibaret değildir. İnsan daima içine doğduğu ve içinde yaşadığı şartlara bağımlıdır. Seçim mekanizmasını oluşturan akıl, irade, eğilimler, karakter ve zihniyet insanın kendi dışındaki şartlar ve tecrübeler tarafından şekillendirilir. Doğru seçimler yapabilmek için gereken bilgi, öngörü, kabiliyet her durumda herkesin sahip olabildiği şeyler değildir. Gerekli bütün şartlar sağlansa bile işlerin yolunda gideceği ve beklenen sonuçlara ulaşılacağına hiçbir garantisi yoktur. Dolayısıyla sonsuz bir yaşam fırsatı, insanı daha özgür yapmaz, içinde yaşadığı şartlardan kurtaramaz. Fakat yine de kişi kendisinin daha iyi bir versiyonuna

³⁷² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 637.

³⁷³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 644.

³⁷⁴ “Transformation into otherness of the whole person”, Cooper, *Existentialism*, 135.

³⁷⁵ Cooper, *Existentialism*, 134.

ulaşmak ve yaşamını daha anlamlı hale getirmek için zaman kaygısı yaşamaksızın tekrar tekrar hata yapma imkanı ve cesareti bulabilir. Bu durumda insan, yaşamını yine mevcut genetik, sosyal, psikolojik şartlara bağımlı olarak sürdürse de sonsuz yaşamın insana daha fazla özgürlük değılse de daha fazla hata payı sağılayacağı söylenebilir. Fakat yine de böyle bir fırsat bütün ihtimallerin gerçekleşmesine değıl, gerçekleştirilemeyen ihtimallerin, kaçırılan fırsatların, ağırlığı gittikçe artan bir geçmiş için sonsuzca süren acı, pişmanlık ve suçluluk hissetmeye de sebep olabilir. Ölümün güçlüğü, başka türlü yaşama ihtimalini değıl, başka türlü yaşama umudunu sonlandırmasındadır. Bu nedenle sonluluğun üstesinden gelmeyi esas zorlaştıran şey sınırlılıktır.

Bu noktada Sartre'ın ölüm ve sonluluk kavramları arasında yaptığı ayırım önemlidir. Sartre lmn, insana sonlu olduğunu düşündüren şey olduğu fikrine karşı çıkar. Ona göre insan ölümsüz olsa bile sonludur, çünkü zamanı geri alma imkanına sahip değıldir. Her seçimi bir kez gerçekleştirebilir ve hiçbir seçiminin sonuçlarını geri alamaz. Sonluluk, onun için zamanın geri döndürülemez oluşuyla ilgilidir. Sartre, “sonlu olmak kendini seçmektir” diyerek özgürlüğün birey için kendi sonluluğunu yaratma ve bu sonluluğ onaylayarak kabullenme süreci olduğunu ifade eder.³⁷⁶ Ona göre insanın özgürlüğünün farkına varması, sonlu olduğunun bilincine varmasına bağılıdır.³⁷⁷

Sahip olduğumuz özgürlük sınırlıdır ve ölüm, insanın kaçamadığı bir sınırlılıktır. Westphal, kim olduğumuzu seçmek özgürlüğüne sahip olmamıza rağımen var olup olmayacağıımızı seçme özgürlüğüne sahip olmadığımızı hatırlatır. lmsz olmayı seçemiyor oluşumuz nasıl bir hayat yaşamayı seçtiğimizi daha önemli kılar. Çünkü eğer ölümsüz olsaydık, yaşamımızla ne yaptığımız o kadar önemli olmazdı. Fakat yine de Sartre'ın “insan gerekliğı ölümsüz olsa bile, sınırlı kalmaya devam eder” cmlisiyle

³⁷⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 644-645.

³⁷⁷ Cooper, *Existentialism*, 135.

ifade ettiği gibi insani sınırlılıklarımız ölümsüz olsak dahi özgürlüğümüzü sınırlamaya devam eder. Ancak yine de ölüm özgürlüğün sınırlarını çok net bir şekilde ortaya koymasından ötürü varoluşçuların dikkatini cezbetmiştir.³⁷⁸

Ölümü bir sınır durum olarak gören Jaspers; Kierkegaard ve Heidegger gibi varoluş bakımından yaşamın sonluluğu ile klinik ölümü birbirinden ayırır. Ona göre, yaşamın sonu olması bakımından kaygıya yol açan ölüm, insan için bir olaydan ötedir.³⁷⁹ Jaspers, ölüme “bizi varoluşun (Existenz) gerçekleşmesinden uzaklaştıran şey” olarak atıfta bulunur.³⁸⁰ Ona göre varlığın nesnel bir gerçeği olarak ölüm bir sınır durum değildir. İnsan, öleceğini bilmeden yaşayan hayvanlardan farklı olarak öleceğini bilir. Fakat bu bilgi onun için zamanda belirsiz bir noktanın işaretidir. Böyle bir durumda onun yapabileceği tek şey ölümü görmezden gelmek ya da ondan korkmak olacaktır. Fakat varoluşsal olarak ölüm, nesnel bir gerçeklik değildir, öznel ve tarihseldir. Sınır bir durum olarak ölüm benim ya da bana yakın olan birinin ölümüdür. Varoluşsal açıdan ölüm genel kavramlarla anlaşılamaz. Ölüme yakın bir tecrübe yaşadığında insan aynı anda hem ölümün üstesinden gelir hem de onu kontrol eder.³⁸¹

Jaspers için ölüm, diğer sınır durumlar gibi insanı sıradan tecrübelerin ötesinde varoluşsal gerçeklerle yüzleşmeye zorlar. Bu yüzleşme, insanın aşkın veya ilahi olana dair sezgisini derinleştirebilir. Jaspers, bu konudaki düşüncelerini geleneksel teizmle açıkça uyumlu hale getirmese de onun, sınır durum olarak ölümün, insanın Existenz’ına dair farkındalığını artırabileceğini, anlam arayışını yönlendirebileceğini ve insanı kendi

³⁷⁸ Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, 95-96.

³⁷⁹ Cooper, *Existentialism*, 133.

³⁸⁰ Cooper, *Existentialism*, 134.

³⁸¹ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 194-195.

sınırlarının ötesinde sınırsız bir varlıkla karşı karşıya getirebileceğini düşünmesi önemlidir.

Jaspers'i takip ederek ölümü bir sınır durum olarak değerlendiren ve insanın kendi ölümüyle yüzleşmesinin yaşam şeklinde önemli değişiklikler yapma gücü taşıdığına dikkat çeken Yalom³⁸², ölümün fiziksel yönünün bireyi yok ettiğini, bir fikir olarak ölümün ise onu kurtarabileceğini ifade eder. Yalom'a göre ölüm, yaşamı zenginleştirir, insanın kendisini küçük şeylerle bunaltmasını önler, daha anlamlı ve otantik bir yaşam imkanı sağlar.³⁸³

Westphal, bir sınır durum olarak ölümün özgürlükle ilişkisini vurgular. Ona göre ölüm, kaçınılmaz bir sondan ibaret değildir, insanın yaşamına nasıl yön vereceğiyle ilgili bir özgürlük meselesidir. Yalnızca insana ne olacağı değil, kişinin yaşamıyla ne yapacağıyla ilgilidir. Westphal'e göre sınır ifadesi yalnızca insanın çarptığı bir duvarı değil, aynı zamanda aşkınlığa doğru bir geçiş kapısını ifade eder. "Sınır durumlar, varoluştan Existenz'a, kendini aldatmadan dürüstlük ve açıklığa, sahte benlikten gerçek benliğe geçiş kapılarıdır."³⁸⁴ Westphal insan varoluşunun mutlak ve aşılmaz sınırlarının, aynı zamanda insanı özgürlüğe ulaştıran araçlar olmasını paradoksal bulur.³⁸⁵

İnsan ya geçmişin ağırlığı ya da geleceğin belirsizliğiyle yaşamını sürdürür. Ölüm her ikisine de son verecek bir nihai tecrübe olması nedeniyle sarsıcıdır. Öleceğini bilmek bir yandan insanı rahatlatırken, diğer yandan anlamı elinden çekip alır. Sartre'ın ifade ettiği gibi yaşamın bir gün sona ereceğinin kesin bilgisi yaşamı tek başına anlamlı kılmaz,

³⁸² Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 219.

³⁸³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 81-82.

³⁸⁴ Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, 102.

³⁸⁵ Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, 102.

onun değerini artırmaz. Çünkü ölüm bütün hayalleri ve planları sekteye uğratır. İncelmiş bir ruhun, sivrilmiş bir zekanın, büyük acılardan geçmiş bir kalbin trajik bir kazayla, acı verici bir hastalıkla sahneden silinivermesinde hiçbir anlam bulunamaz. Ölümün kaçınılmazlığına ve sebep olduğu kayıplara rağmen insanın kendi olanaklarını gerçekleştirmesi, iyi bir yaşam sürdürmeye çalışması zordur. İnsanın kendisine nihai bir amaç edinmesi, uğruna yaşanmaya değecek bir anlam bulması veya inşa etmesi, ölümün sebep olduğu kaygı ve acıların üstesinden gelmenin yegane yoludur. Bu anlamda varoluşçulara göre ölüm hem yaşamın trajedisi hem de insanın kendisini gerçekleştirmesinin kurucu unsurudur.

Sonluluk, insanı duygusal olarak absürtlük, yabancılaşma ve kaygıya iter. Bu durum, insanın dünyayla kalıcı ve belki de daha işlevsel bir ilişki kurmasını engeller. Sonluluk ve sınırlılığa dair farkındalık, bireyin özgür iradeye sahip olduğu varsayımını sorgulatır. Sartre'ın vurguladığı gibi zamanın tek yönlülüğü insanı, sahip olduğu olanakları ve özgürlüğü en iyi biçimde kullanmaya yöneltir ve onu belirsiz bir gelecekle yüzleşmeye zorlar. Tatminkar bir yaşam sürmesi için yeterli zaman ve imkanı olmadığından insanın olduğu kişi, olmak istediği kişiye hiçbir zaman yetişemez. Bu ise onun daima geç kalmışlık hissi, kaygı, pişmanlık ve suçluluk duyguları arasında gidip gelmesine neden olur.

Varoluşçu filozofların savunduğu şekliyle bir özgür iradeye sahip değiliz. Murdoch'un ifade ettiği gibi varoluşsal kaygı, her şeyin sandığımız gibi elimizde olmadığını fark etmemizle ortaya çıkar. Öleceğimizin kesin bilgisine sahip olsak bile ne zaman, nerede, nasıl öleceğimize dair korkunç bir belirsizlik içinde yaşamak zorundayız. Zamanının, yerinin ve keyfiyetinin nispeten önüne geçmeyi başarsak bile -ki bu her zaman çok küçük bir ihtimaldir- öleceğimizin kesin sezgisinden bizi kurtaracak hiçbir dalımız yoktur. Özgürlük ancak bir kader olarak ölümü kabullenişimizde, geçmiş i değiştiremeyeceğimiz, geleceği ise ancak varsayabileceğimiz gerçeğiyle

yüzleşmemizdedir. Nietzsche'nin *amor fati*'si ve Camus'nün Sisifos metaforu, bu anlamda özgürlüğün bu tür bir kabulleniş ve teslimiyet olarak anlaşılabilceğini ifade eder.

Peki dini inançlar ölümün yarattığı kaygının varoluşsal olarak üstesinden gelmeyi mümkün kılar mı? Westphal, dini inançların hem suçluluk duygusundan kurtulmanın hem de ölümün bu anlamda üstesinden gelmenin bir yolunu sağladığını savunur.³⁸⁶ Gerçekten de dini inançların, özellikle ölümden sonraki yaşama inanmanın, insanın ölüm kaygısıyla baş etmesine yardımcı olduğu vakıadır. Gözetleyen ve koruyan bir Tanrı'nın varlığına inanmak, varoluşsal duyguları her zaman önlemese de insana varoluşsal bir güvenlik duygusu verebilir. Ölümün bir yok oluş olmadığına inanmak, insanın ölüme dair kaygılarını hafifletebilir ve ölüme yakın deneyimler insanın dini inançlarını güçlendirerek onları daha dindar bir yaşam sürmeye yönlendirebilir.

Varoluşçu felsefe, ölümün kaçınılmazlık ve belirsizliğini insanın varoluşunu gerçekleştirmesinin bir aracı olarak görür. Heidegger, ölümün kaygı aracılığıyla insanı otantik bir yaşama yönlendiren bir farkındalık kazandırdığını, Sartre, ölümün insanın özgürlüğünün sınırlarını belirlediğini düşünür. Jaspers ise ölümlü insana kendi varoluşunun sınırlılık ve kırılganlığını hatırlatan bir sınır durum olarak görür. Varoluşçular ölümün, insanın yaşamını anlamlandırması ve otantik bir yaşama yönelmesinde önemli bir etkisi olduğu konusunda birleşirler.

³⁸⁶ Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, 73.

2.3.5. Suçluluk

Varoluşçu felsefede suçluluk kavramı, insanın özgür iradesiyle yaptığı ve yapmadığı seçimlerle ilgili bir duygu olarak özgürlük ve varoluşsal sorumluluk kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınır. İnsanın kendi kendini inşa etme sürecinde yaptığı seçimlerde hem kendisi hem de başkalarına karşı sorumlu olduğunu fark etmesi gerekir. Sartre, sorumluluğu, “bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olma(nın) bilinci”³⁸⁷ olarak tanımlar ve Kant’a paralel bir şekilde, insanın yaptığı herhangi bir seçimi bütün insanlar adına seçim yapıyormuşçasına dikkatle yapması gerektiğini düşünür. Ona göre insan hem kendisi hem de başkaları adına yaptığı ve yapmadığı seçimlerden de sorumludur.³⁸⁸ İnsan olmak istediği kişiyi seçerken, yalnızca kendine karşı sorumluluğu yüklenmekle kalmaz, tüm insanlığı da seçen bir kanun koyucu olduğunu fark ederek başkalarına karşı da derin bir sorumluluk hisseder. Bu farkındalık ise kaygının kaynağıdır.³⁸⁹ Sartre’ın “kendi-için” olarak isimlendirdiği insan varlığı hem dünyayı hem de kendisini var eden olarak bunaltıcı bir sorumluluk yüklenir. İnsan, başına gelen her şeyin müsebbibi olduğu gibi, aynı zamanda başına gelen her şeyin üstesinden gelebilecek bir varlıktır.³⁹⁰

Sartre sorumluluğun kaçınılmazlığını şu sözlerle ifade eder:

Gerçekten de, ben her şeyden sorumluyum, ama bir tek bizatihi sorumluluğumun dışında; çünkü ben varlığımın temeli değilim. Dolayısıyla her şey sanki sorumlu olmak zorundaymışım gibi cereyan eder. Dünyanın içine *bırakılmış* durumdayım; ama bu, suyun üzerinde yüzen tahta parçası gibi düşman bir evrenin içinde terk edilmiş ve edilgin olarak

³⁸⁷ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 652.

³⁸⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 649.

³⁸⁹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 18.

³⁹⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 652-653.

kalacağım anlamına gelmez. Bu, tersine, kendimi aniden tek başına ve yarımsız olarak olanca sorumluluğunu taşıdığım bir dünyanın içinde angaje olmuş bir halde bulmam demektir ve ben, ne yaparsam yapayım, bir an için bile olsa, kendimi bu sorumluluktan kopartamam, çünkü sorumluluklardan kaçma arzumdan bile sorumluyum.³⁹¹

Suçluluğun kaynağının ne olduğu konusunda varoluşçular farklı görüşler savunurlar. Nietzsche ve Heidegger'in düşüncesine göre suçluluk kavramı başkalarına borçlu olma duygusuna kadar götürülebilir. Fakat bir fenomen olarak suçluluk, Heidegger için, kişinin yasaları çiğneme ya da varoluşu için gerekli bir şeyi yerine getirmeme yoluyla başkalarına bir şey borçlanmasıyla zorunlu olarak ilgili değildir.³⁹² *Suçluluk*, birine “bir şey borçlu olmak”tan ziyade, kişinin kendine karşı sorumlu olduğunun farkına varmasıdır. Bu sorumluluk duygusu, kişinin dışsal bir neden tarafından belirlenmemiş, özgür bir varlık olmasıyla ilgilidir.³⁹³

Heidegger'e göre “başkalarıyla birlikte var olma”nın bir sonucu olarak suçlu/borçlu olmak, “birine verecekli olmak” veya “başkasına hakkını geri vermek” gibi günlük anlamı dışında, “bir şeyin müsebbibi olma” anlamını da içerir.³⁹⁴ Heidegger, insanın başkalarına karşı herhangi bir borcu olmadan veya suçlu/borçlu olmadan da bir şeylerin müsebbibi olabileceğini düşünür. Öte yandan insan, başka insanlarla ve dünyayla sürekli etkileşim içinde olan bir varlık olarak, müsebbibi olmasa bile başkasına borçlu olabilir. Örneğin, bir kimse, bir başkası adına başka birine borçlanabilir.³⁹⁵ Bu noktada

³⁹¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 654-655.

³⁹² Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 187.

³⁹³ Stephen Michelman, *Historical Dictionary of Existentialism* (Lanham: Scarecrow Press, 2008), “Guilt”, 165.

³⁹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 419.

³⁹⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 420.

Heidegger'in, suçluluk ve sorumluluk kavramlarını ifade etmek için aynı kelimeyi (*schuldig*) kullanması önemlidir.³⁹⁶

Heidegger'e göre "birine borcu olma" ve "bir şeyin müsebbibi olma" kavramları bazen bir araya gelerek kişinin hem kendisi hem de başkalarına karşı sorumluluk alma eğilimini doğurur. Bu yalnızca, başkalarının haklarını ihlal etmekle değil, aynı zamanda onların varoluşsal tecrübelerini tehlikeye atmakla da ilgilidir. Bu anlamda, başkalarından sorumlu olma, bir kişinin başkalarının varoluşunda eksiklik yaratması ya da ona zarar verecek eylemlerde bulunmasının sonucudur.³⁹⁷ Böyle bir noksanlık, insanın hem kendi hem de başkalarının eylemlerinden sorumlu olması anlamında ahlaki kötülük olarak yorumlanabilir. Çünkü Heidegger, bu özsel suçlu/borçluluğu iyilik ve kötülükten sorumlu olmanın, yani ahlakiliğin varoluşsal koşulu olarak görür. Ahlak, suçlu, dolayısıyla borçlu olmayı varsayar.³⁹⁸

Suçluluğun farklı sebepleri olabilir. Varoluşçular için ontolojik suçluluğun en temel sebebi kişinin kendisini nasıl istiyorsa öyle yaratabileceği bir özgürlüğe sahip olduğunu bilmesi, buna rağmen seçim sorumluluğunu üstlenmekten kaçınması, dolayısıyla ontolojik kaygısını maskeleyesidir.³⁹⁹ Diğer yandan yapılan bir seçimin sonuçları da insanı suçluluk duygusuna itebilir. Çünkü her zaman için eldekinden daha iyi bir seçenek mevcuttur. Kişi daha iyisini seçmediği veya kötü bir seçim yaptığını idrak ettiğinde suçluluk hissetmesi kaçınılmazdır. Bu noktada Kierkegaard'ın ölümcül hastalık olarak adlandırdığı duyguyla Heidegger'in vicdan azabı olarak adlandırdığı duygu birbirine benzer. İkisi de kişinin kendi potansiyellerine göre yaşamadaki başarısızlığıyla

³⁹⁶ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 374.

³⁹⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 420.

³⁹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 426.

³⁹⁹ Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 46-47.

ilgilidir.⁴⁰⁰ Bu başarısızlık insanda hem suçluluk hem de kaygı doğurur. Heidegger’de vicdan azabı, bireyin kendi varoluşsal gerçekliğine dair derin bir farkındalık kazanmasını sağlayan bir çağrıdır. Vicdan, Dasein’ı unutkanlığından ve gündelik yaşamın yüzeyselliğinden sıyrarak, kendi öz varlığına, dolayısıyla otantikliğine yönlendirir. Vicdanın çağrısı, dikkatin çağrısı olarak Dasein’ı kendi fırlatılmışlığına geri çağırır. Bu fırlatılmışlık, Dasein’ın varlığının temelindeki hiçliği ve kendi olanaklarını idrak edip üstlenmesini gerektirir.⁴⁰¹

Heidegger’e göre iyi vicdan diye bir şey yoktur. Ona göre suçluluk vicdanın çağrısından önce gelmek zorunda olduğu için vicdan ancak kötü olabilir. Kötü vicdanın noksanlığı ise ancak onu unutmakla ilgili olabilir.⁴⁰² Her halükarda Heidegger felsefesinde vicdan, insana suçluluğunu ve otantik bir yaşama sahip olmak için çabalaması gerektiğini hatırlatan bir çağrıdır. Suçluluk ise kaygı kavramıyla ilgili olarak insanın kendi olanaklarını gerçekleştirmemesinden kaynaklanan bir duygudur.

Heidegger’e göre suçluluğun kaynağı, bireyin, varlığını tamamen kendisine borçlu olmaması, ancak varlığı için bir temel de bulamamasıdır.⁴⁰³ Burada Heidegger’in suçluluk tanımı, Dasein’ın ontolojik olarak yapısal yetersizliği ve varlığının temelinde hiçlik olmasıyla ilgilidir. Bu hiçlik nedeniyle Dasein’ın kendi varlığının zemini olmayı üstlenmesi gerekir.⁴⁰⁴ Çünkü bireyin varoluşunun otantikleşmesi, bu temelsizlik ve suçlulukla yüzleşmesine bağlıdır.⁴⁰⁵

⁴⁰⁰ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 186.

⁴⁰¹ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 187.

⁴⁰² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 433.

⁴⁰³ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 111-112.

⁴⁰⁴ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 187.

⁴⁰⁵ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 111-112.

Kaufmann, varoluşçu filozofların metafiziksel, ontolojik ve varoluşsal suçluluğu, Hristiyanlığın asli günah doktriniyle paralel bir şekilde ele aldıklarına dikkat çeker. Bu paralellik, insanın doğası gereği taşıdığı sonluluk ve kusurluluktan kaynaklanan bir suçluluk duygusuyla ilgilidir. Onlara göre suç, bütün psikolojik açıklamaların ötesindedir ve suçluluk duygusu bir tür otantik varoluşla ilgilidir.⁴⁰⁶ Örneğin Kierkegaard, suçluluğu bireyin Tanrı'nın sonsuz varlığı karşısında yetersiz hissetmesiyle ilişkilendirir. Suçluluk, onun için yalnızca bireysel ve duygusal bir mesele değil, aynı zamanda insanın evrende Tanrı'ya karşı yerini belirleyen bir şeydir. İbrahim Peygamber, Tanrı'nın öz oğlunun canına kıyması emrini yerine getirmek üzere Moriah Dağı'na yaptığı üç günlük yolculuk boyunca yoğun bir şekilde suçluluk hisseder. Çünkü masum cana kıymak, evrensel etiğe aykırıdır, dolayısıyla suçtur. Fakat İbrahim Peygamber evrensel etiğe karşı suçlu hissettiği için de Tanrı'ya karşı suçludur. Çünkü ona göre kişi Tanrı'nın talebine mutlak bir teslimiyet gösterip iman sıçraması yaparak bu günahkarlık ve onun yarattığı suçluluk duygusundan kurtulabilir.

Kierkegaard kaygı, suç ve özgürlük arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

Kaygı, Özgürlük ve Suç arasındaki ilişkidir, çünkü her ikisi de hâlâ olanak halindedir. Özgürlük, kendisine tutkuyla bakıp Suç ile arasına mesafe koyduğunda, suçun hiçbir parçasının üzerine değmemesini sağlayabilir; ama yine de Suç'a bakmaktan kendini alıkoyamaz, bu bakış Kaygı'nın bakışıdır- olanağın içindeki vazgeçişin, içinde arzuyu barındırması gibi.⁴⁰⁷

Rollo May, Kierkegaard'ın suçluluk konusundaki düşüncelerini değerlendirir ve suçluluğun sorumlulukla birlikte öz farkındalığın bir sonucu olduğunu ifade eder. Kişi

⁴⁰⁶ Walter Kaufmann, *Without Guilt and Justice: From Decidophobia to Autonomy* (Philadelphia: David McKay Co, 1973), 120-121.

⁴⁰⁷ Kierkegaard, *Kaygının Anlamı*, 106.

kendi olanaklarını ve seçim yapma melekelerini fark ettiğinde bu onda kaygı ve kendisine karşı sorumluluk doğurur. Kişi bu sorumluluğu yerine getiremediği, kendi olanaklarını gerçekleştiremediği durumlarda suçluluk hisseder.⁴⁰⁸ May, ontolojik suçluluğu üç gruba ayırır: 1. Kişinin kendi potansiyellerini gerçekleştirmemesinden kaynaklı suçluluk (*Eigenwelt*/kişinin kendi dünyasıyla ilişki); 2. Kişinin başkalarını sınırlı ve taraflı bir şekilde tanımasından ve onların ihtiyaçlarını anlamakta başarısız olmasından kaynaklı suçluluk (*Mitwelt*/kendi gibi olan diğerleriyle ilişki); 3. Doğadan ayrılmadan kaynaklı suçluluk (*Umwelt*/doğayla ilişki). Ona göre ontolojik suçluluk herkes tarafından yaşanır. Geleneklerden değil, kişinin kendi öz farkındalığından kaynaklanır. Ayrıca ontolojik suçluluk psikolojik rahatsızlıklara değil, aksine kişilik üzerinde yapıcı etkilere sebep olur.⁴⁰⁹ Suçluluk duygusu, kader ya da tesadüflik duygusundan daha fazla yaratıcılık potansiyeli taşır.⁴¹⁰

Tillich ise suçluluğu insanın ahlaki açıdan kendini onaylamasına karşı bir tehdit olarak değerlendirir. Ona göre insana varoluşu yalnızca verilmiş değildir, aynı zamanda ondan bu varoluş için sorumluluk alması da beklenir. Her insan kendi varoluşuyla ne yaptığından sorumludur ve bu konuda herkes kendisinin yargıcidir. İnsanın kendi varoluşunun anlam ve değerini belirleme ve olanaklarını gerçekleştirme sorumluluğu, onda suçluluk kaygısı doğurur.⁴¹¹

Varoluşçu filozoflara göre suçluluk duygusu insanı varoluşun daha yüksek bir seviyesine ulaştırabilir.⁴¹² Gerçekten de Sartre, suçluluk kavramını, bizim zorunlu olarak

⁴⁰⁸ May, *Kaygının Anlamı*, 70.

⁴⁰⁹ May, *Varoluşun Keshi*, 150-152.

⁴¹⁰ May, *Kaygının Anlamı*, 74.

⁴¹¹ Tillich, *Olmak Cesareti*, 73.

⁴¹² Kaufmann, *Without Guilt and Justice*, 121.

ötekilerle birlikte yaşamamızdan kaynaklı bir asli günah tipinden türetilir. Ona göre insan, ötekinin bakışı altında yabancılaşma ve çıplaklığı bir lütuftan düşüş olarak deneyimlediği için suçludur, ikinci olarak başkalarının aynı deneyimi yaşamasına neden olduğu için suçludur.⁴¹³

Peki bir suçu suç yapan nedir? Kaufmann’a göre suçun önkoşulu adaletin tesisidir. Eğer adalet yoksa suç da yoktur. Kimsenin cezalandırılmayı hak etmediği yerde, kimse suçlu da değildir.⁴¹⁴ Unamuno’ya göre suç, suçun farkındalığından, dolayısıyla niyetten ayrılmaz. İnsan bütün iyi niyetiyle kötü bir iş yaptığının farkında olmadığına suçlu sayılmaz. Fakat kötü bir niyetle iyi bir iş yaptığında suçludur.⁴¹⁵ Arendt bu düşünceye katılmaz ve insanın art bir niyet beslemeksizin kötü bir fiil işlediğinde de suçlu sayılması gerektiğini savunur. Arendt’e göre kişi niyeti ne olursa olsun fiillerinden sorumludur. Paul Tillich’e göre ise suçluluk duygusunun temeli insanın kendine yabancılaşması ve otantikliğini kaybetmesidir. Kişinin kendi varlığını Tanrı’ya borçlu hissetmesi ise suçluluk ile günahkarlık fenomenlerinin birbirleriyle doğrudan ilişkili olabileceklerini göstermektedir.⁴¹⁶

Westphal’e göre suçluluk, ceza korkusundan farklıdır ve esasen bu korku ortadan kalktığında geriye kalan şeydir. Westphal, ceza korkusu ile suçluluk arasındaki farkı şöyle açıklar:

Her şeyden önce, korku ileriye, olacak ya da olabilecek olana bakarken, suçluluk geriye, yaptığım ya da olduğum şeye bakar. Ayrıca, korku nesne yönelimli iken, suçluluk özne

⁴¹³ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 193.

⁴¹⁴ Kaufmann, *Without Guilt and Justice*, 119.

⁴¹⁵ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, 290.

⁴¹⁶ Latif Tokat, “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?”, *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 48-49.

yönelimlidir. Yani, korkuda farkındalığım dışarıya, hoş olmayan bir sonucun beklendiği kaynağa yönelirken, suçlulukta farkındalığım kendime yönelir.⁴¹⁷

Suçluluk duygusu, acı verici olmasına rağmen, sebep olduğu pişmanlıkla birlikte insanın kendi seçimlerini sorgulamasına, gelecekte kendi olanaklarına daha uygun seçimler yapmaya karar vermeye, böylece daha anlamlı ve otantik yaşamaya yönlendirebilir. Suçluluk insanı hem varoluşsal hem ahlaki olarak daha iyi bir insan olmaya ve daha iyi davranışlar sergilemeye teşvik eden içsel bir motivasyon sağlar.

Nazi totalitarizminin gerçekleştirdiği Yahudi soykırımına yakından şahit olması nedeniyle Jaspers, suçluluk kavramı üzerine en fazla düşünen filozoflardan biridir. Jaspers, suçluluğu hem bir sınır durum hem de toplumsal ve politik bir sorun olarak ele alır. Ona göre suçluluğun kaynağı özgürlüktür. Kişi bir şeyi neden yaptığını bilir ve bu eylemin sorumluluğunu üzerine alır. Fakat bu eylem kötülük içerdiğinde insan özgürlüğünü kaybeder. Onu yeniden kazanabilmesi, suçunu kabul edip tanınmasına bağlıdır.⁴¹⁸

Jaspers'e göre dört çeşit suç vardır: cezai, siyasi, ahlaki ve metafiziksel suç. *Cezai suç*, yasaların ihlal edilmesiyle ortaya çıkan ve nesnel olarak kanıtlanabilir olan suçtur. Cezai suç için yargı mercii mahkemelerdir. *Siyasi suç* hem siyasetçileri hem de vatandaşları ilgilendirir. İnsan bağlı olduğu ve otoritesini kabul ettiği devletin siyasi eylemlerinin sonuçlarını üstlenmek zorundadır. Siyasi suçun yargı merci hem iç hem de dış siyasette *galip olanların* otorite ve iradesidir. Bu otorite ve iradenin keyfiliği ancak doğal hukuk ve uluslararası hukuk normlarıyla engellenebilir. Jaspers'e göre üçüncü suç türü *ahlakidir*. Her birey bütün fiillerinden ahlaki olarak sorumludur. İnsanın suçundan

⁴¹⁷ Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, 75.

⁴¹⁸ Jaspers, *Philosophy: Volume II*, 171-172.

zorlayıcı sebepler öne sürerek kurtulması mümkün değildir. Baskı altında kötü bir fiil gerçekleştirmek de böyle bir emre itaat etmek de suçtur. Suçun hafifletici sebeplerinden bahsedilebilse bile onun suç olma niteliği değişmez. Ahlaki suç için yargı mercii her insanın kendi vicdanıdır. Başka insanlarla kurulan iletişim neticesinde kendisini gösterir.⁴¹⁹

Jaspers'e göre siyasi suçlarla ahlaki suçlar arasında yakın bir ilişki vardır. İhmalkarlık, konformizm, ufak tefek fiiller gerçekleştirerek bu fiillerin fark edilmesini engellemek, haksızlığı haklı göstermek, zihinlerde muğlaklık yaratmak suretiyle kötülüğe zemin hazırlayan bir atmosfer yaratmak gibi fiillerin hepsi siyasi suçlara yol açar. İnsanın yaşamı boyunca iktidar ilişkileriyle kuşatılmış olması, onun yazgısı ve insan olmasından kaynaklı bir suçtur. İnsanın iktidarın gücünü sınırlamak, onun yol açabileceği şiddet ve terör olaylarını engellemek için insan haklarını destekleyen hukuku ve adil bir yönetimi bilfiil desteklemesi gerekir. Aksi halde gücü sınırlanmamış iktidar, insanın *Existenz*'ını sınırlandırır ya da yok eder.⁴²⁰ Böylece toplumsal şiddet ve terörün bireysel olarak tecrübesi insanın varoluşu aleyhine sonuçlanır. Bunu engellemek ve kendisinde bir imkân olarak bulunan varoluşu gerçekleştirmek için insanın sorumluluklarının gereğini yerine getirmesi ve böylece ahlaki ve metafizik suçlarını hafifletmesi gerekir.

Jaspers de Arendt gibi insanların siyasete yabancılaşmasının, devlet iktidarını eleştirmek ya da desteklemenin kendi vazifesi olmadığını düşünmesinin toplumsal şiddet ve terörün (veya Jaspers'in kendi yaşam tecrübesini dikkate alırsak totalitarizmin) esas kaynağı olduğunu düşünmektedir. İktidarın siyasi ve ahlaki sorumluluğunu

⁴¹⁹ Cataldi, "Existentialism and Emotions", 193-194; Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu: Almanya'nın Siyasal Sorumluluğu Üzerine*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 56-57.

⁴²⁰ Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, 59.

paylaşmadığını düşünen insan, otoriteye karşı kör bir itaat gerçekleştirir ve mevcut suçtaki payını yadsıyarak kendisini vicdanen rahatlatır.⁴²¹

Jaspers'in dördüncü olarak sunduğu suç ise *metafizik suç*dur. Metafizik suç, bir bütünün parçası olarak insan olmaktan kaynaklanan ve her bireyi bir başkasına karşı işlenmiş suçlardan müştereken sorumlu kılan suçtur. Metafizik suç dayanışma duygusunun eksikliğinden kaynaklanır. İnsan bizzat kendisi kötü bir fiil gerçekleştirmese ve bu fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir etkisi olmasa dahi bu kötülüğü engellemek için bir şey yapmadığında, olanlara seyirci kaldığında suçludur. Kötülükler gerçekleşirken hayatını tehlikeye atmaksızın yaşamaya devam eden kişi sırf insan olması nedeniyle bile başkalarının başına gelenlerden sorumludur. Metafizik suçun yargı mercii yalnızca Tanrı'dır.⁴²² Çünkü, "başkasının öldürüldüğü yerde benim de bulunmam ve hayatta kalmam halinde, içimdeki bir ses şunu bilmemi sağlar: Halâ yaşıyor olmam benim suçumdur."⁴²³

Jaspers düşüncesinde metafizik suç, diğer suç türlerine göre ifşa edilmesi daha zor olan bir suçtur. Edebi ya da felsefi eserlerde insan suçunu ortaya koyabilir, ancak insanlar arası ilişkilerde bu suç açığa vurulmaz. Çünkü kendisini suçlu hisseden insan bu durumu herkese anlatamayacağını görür ve suçunu kişisel idrakinde en derin anlamıyla kavrar. Ne var ki ifşa edilemese de bu suçtan ötürü duyulan utanç baki kalır. Jaspers'e göre insan eğer metafizik suçtan kurtulmayı başarabilse meleklerle arasında bir fark kalmaz.⁴²⁴

⁴²¹ Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, 60.

⁴²² Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, 57-58.

⁴²³ Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, 101.

⁴²⁴ Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, 58-59.

Ahlaki ve metafizik suçlar hayat boyu devam eder. Onların karşılığı olan bir ceza da yoktur.⁴²⁵

Jaspers'in metafiziksel suç kavramıyla Unamuno'nun *kolektif suç* kavramı birbirine benzer. Unamuno kolektif suç kavramıyla, insanın kendi suçuna yabancılaşmak yerine başkalarının da suçunu üstlenmesini kasteder. Ona göre böyle bir üstlenme başkalarının iyileşmesine katkıda bulunma imkanı sağlar.⁴²⁶ İki filozofun da Hristiyan olmaları, bütün insanlığın sorumluluk ve suçunu üstlenmeye yaptıkları vurgunun asli günah kavramıyla ilişkisi konusunda Kaufmann'ın yukarıda aktarılan düşüncelerini destekler.

Jaspers metafizik suç kavramıyla, gerçekleştirilen insanlık suçları üzerinde, bu suçları bilfiil işleyenler kadar, yaşananlara tepki göstermeyen bütün bir halkın suçlu olduğunu, dolayısıyla her vatandaşın kötülüğe karşı ses çıkarma sorumluluğu olduğunu hatırlatır. Jaspers'e göre insan kendisi olma yolunda çabalarken kaçınılmaz olarak acı çeker. İnsan eğer bütünüyle kendi varoluşuna odaklanıp başkalarının acılarına karşı kayıtsız kalırsa bu onu suçlu yapar. Benzer şekilde insan başkalarının varoluşunu engellediğinde, dahası başkalarının varoluşu için hiçbir şey yapmadığında da suçludur.⁴²⁷

Westphal, dini kaygıların temelinde suçluluk duygusunun yattığını, bu nedenle dinin suçluluk duygusunun üstesinden gelmenin bir yolu olduğunu düşünür.⁴²⁸ Ona göre Nietzsche'nin değersizlik kavramı, bireyin Tanrı'ya karşı suçluluk hissettiği noktada ortaya çıkar ve kutsal bir Tanrı idealine karşı insan, kendi değersizliğinin somut

⁴²⁵ Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, 145.

⁴²⁶ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, 290.

⁴²⁷ Jaspers, *Suçluluk Sorunu*, 9.

⁴²⁸ Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, 73.

kesinliğini fark eder. Bu anlamda, nihilizm ve bulantı suçluluk fenomenleri olarak belirir, çünkü genel olarak varoluş değersiz kabul edilir. Luther'den farklı olarak, Nietzsche bu durumdan kurtuluş yolunu farklı görse de bu olguyu göz ardı etmez. Teolojik olarak suçluluk daima Tanrı'ya karşı suçluluktur ve vicdanın sesi Tanrı'nın sesi olarak kabul edilir. Bu nedenle, suçluluğun ilişkisel doğasının teolojik varsayımlardan kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusu gündeme gelebilir.⁴²⁹

Tanrı karşısındaki suçluluk, en temelde Tanrı'nın mükemmelliğine karşın insanın sınırlı ve kusurlu bir varoluşa sahip olmasından kaynaklanır. Kişinin daima günah işleme potansiyeli taşıması onu daimi bir suçluluk duygusuna iter. Ancak kişi Tanrı'ya koşulsuz iman ederek, yaptığı seçim ve eylemler için bağışlanma dileyerek ve Tanrı'nın iradesine tam bir bağlılıkla teslim olarak bu suçluluğu aşabilir ve ruhsal bir huzura kavuşabilir. Bu süreçler dindar bir kimse için suçluluğun varoluşsal ve dini bakımdan geliştirme potansiyelini açığa çıkarır.

Varoluşçuların suçluluğa yaklaşımlarında bazı farklılıklar dikkat çeker. Heidegger suçluluğu ontolojik boyutlarıyla ele alır. Dasein'ın temelsizliğini ve kendi olanaklarını gerçekleştirme konusundaki yetersizliğini suçluluğun kaynağı olarak görür. Sartre, değerlendirmelerinde suçluluğu hem varoluşsal hem toplumsal yönüyle birlikte ele alır ve onu insanın özgürlük ve sorumluluğuyla ilişkilendirir. Jaspers suçluluğu bir sınır durum olarak görür, ancak suçluluğun çok yönlü doğasını derinlemesine çözümler. Jaspers ve Tillich ise suçluluğu insanın Tanrı karşısında günah işleme potansiyeliyle ilişkilendirirler. Bu farklılıklara rağmen varoluşçular suçluluğun varoluşsal etkisi konusunda birleşirler. Suçluluk bireyin otantik bir yaşam sürmesi için yüzleşmesi gereken

⁴²⁹ Westphal, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, 86.

bir duygudur. Kişi, suçluluğuyla yüzleştğinde kendi seçimleri ve eylemlerini sorgulayıp hem varoluşsal hem ahlaki hem de dini açıdan gelişim sağlayabilir.

Varoluşçu filozofların hemen hepsi insanı bir birey olarak merkeze almakla birlikte, onun toplum içinde öteki insanlara karşı sorumluluğu olduğunu da her fırsatta vurgularlar. Sartre, insanın seçimlerini tüm insanlık adına yapıyormuşçasına yapması gerektiğini düşünür. Jaspers, metafiziksel suç, Unamuno kolektif suç kavramıyla insanın insan olmaktan kaynaklanan bir suçluluk taşıdığına dikkat çekerler. Bu hem insanın yalnızca kendi yaşamını değil, başkalarının yaşamını da derinden etkileyebileceği gerçeğiyle hem de insan olmanın gereği olarak başkalarının çektikleri acılara kayıtsız kalmama sorumluluğuyla yüzleşmesi gerektiği anlamına gelir.

2.3.6. Umutsuzluk

Varoluşçu felsefede umutsuzluk (*despair*), insanın varoluşsal durumunun temel ifadelerinden biri olması itibarıyla Kierkegaard ve Sartre gibi filozoflar tarafından detaylı bir şekilde ele alınır. Umutsuzluk, insanın yaşamın anlamsızlığı, rastlantısallığı ve ölümün kaçınılmazlığıyla yüzleşmesi neticesinde ortaya çıkabilen bir duygudur. Diğer varoluşsal duygularda olduğu gibi insanın kendisi ile olmak istediği kişi, yaşamdan beklentileri ile yaşamın ona verdikleri arasındaki uçurumun hiçbir zaman kapanmayacağını düşünmesi umutsuzluğa neden olur.

Umutsuzluk, insanın değer verdiği bir şeyin kaybından ötürü acı çekmeyi içerir. Bu yalnızca bir arzu nesnesinin kaybedilmesi ya da elde edilememesiyle ilgili değildir. İnsanın önemseydiği, bağımlı olduğu veya ihtiyaç duyduğu bir şey üzerinden daha derin, duygusal bir şekilde kolayca yerine konamayacak bir şeyin kaybına işaret eder. Böyle bir kayıp tecrübe eden kişi için yaşam eskisi gibi devam etmez. Bir yakının ölümü, ölümcül

bir hastalık vb. olay ve durumlar insanı umutsuzluğa düşürebilir. Kierkegaard için umutsuzluğun böyle bir anlamı vardır, ancak ona göre umutsuzluk yalnızca insanın başına gelen talihsiz olaylardan ibaret değildir, yaşamlarımızı nasıl sürdürdüğümüzle ilgili varoluşsal bir yaşam formudur. İnsanın “kendi olmaması”ndan “kendi olma”ya doğru bir geçiş sürecini ifade eder. Bu geçiş insanın aynı anda zamansal-ebedi, mümkün-zorunlu, sonlu-sonsuz olduğu paradoksal ikilikler içerir. Umutsuzluk bu ikilikler arasında bir denge kurulamadığı zamanlarda ortaya çıkar. Bu anlamda umutsuzluk insanın kendi gerçekliği üzerine bilinçli bir düşünme faaliyetinden sonra olur. Bir bebek doğduğunda umutsuz değildir, ancak yaşamını nasıl ve hangi ilkeler üzerine şekillendireceğini düşünen biri taşıdığı varoluşsal ikilikleri idrak eder ve umutsuzluğa düşer. Kierkegaard’a göre umutsuzluk, insanın ebedi olandan uzaklaşması veya onu kaybetmesi sonucunda yaşamın anlamıyla ilgili bir nihilizme düşmesine neden olur.⁴³⁰ Bu, kişinin kendi olma görevini reddetmesi veya görmezden gelmesiyle, dolayısıyla ebedi olana dair umudunu bastırması ya da reddetmesiyle ilgilidir.⁴³¹ İnsan, böyle bir nihilizmden ancak ebedi olan sayesinde kurtulabilir.⁴³²

Kierkegaard, umutsuzlukla ilgili şunları söyler:

Eğer insanda ebedî bir bilinç yoksa, eğer her şeyin dibinde yalnızca vahşi bir kargaşa, karanlık tutkulara şekil değiştirerek yüce ya da önemsiz her şeyi üreten bir güç varsa; eğer her şeyin altında akıl sır ermez, doymak bilmez gizli bir boşluk yatıyorsa, yaşam umutsuzluktan başka ne olacaktır?⁴³³

⁴³⁰ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 35-36.

⁴³¹ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 81.

⁴³² Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 36-37.

⁴³³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 57.

Kierkegaard’a göre varoluşu için anlam bulduğu şeyler gerçekte anlamsız ve geçici olduğu sürece insanın umutsuzluğa düşmesi kaçınılmazdır. Buna göre umutsuzluk, insanın otantik olmayan bir yaşam sürmesinden kaynaklıdır.⁴³⁴ İnsanın otantikliğe giden yolunu, estetik, ahlaki ve dini varoluş aşamaları olarak gruplandıran Kierkegaard’a göre⁴³⁵ umutsuzluk insanın varoluş aşamalarında ilerleyebilmesi için zorunludur. Kişi, ancak her aşamanın gerektirdiklerini yerine getirerek, bir sonraki aşamaya “sıçramak” için gerekli olan umutsuzluk duygusuna ulaşabilir.⁴³⁶ Estetik aşamada olan Don Juan, yalnızca haz odaklı bir yaşam sürerken, hazlar sona erdiklerinde kendilerinden daha büyük boşluklar ortaya çıkardığı için bir süre sonra umutsuzluğa düşer. Bu umutsuzluk, onu yaşamıyla ne yapacağı konusunda önemli bir karar almaya iter. Bu açıdan umutsuzluk Kierkegaard için bireyin yaşam şeklinin yüzeyselliğini fark ettikten sonra, bu konuda bir aksiyon almadan hemen önce hissettiği bir duygudur. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard felsefesinde umutsuzluğun, kaygı gibi insanın varoluşsal dönüşümünü başlatacak devindirici bir gücü olduğu söylenebilir.

Kierkegaard’a göre umutsuzluk “ölümcül hastalık”tır. Ancak o, bu ifadeyle, insanın fiziksel bir hastalık neticesinde ölmesini kastetmez. Hristiyanlık düşüncesinde ölüm bir nihayet olmadığından hiçbir hastalık Hristiyan için ölümcül olamaz. Bu nedenle ölümcül hastalık derken Kierkegaard’ın kastettiği şey, hastalanarak ölmek veya ölümle birlikte hastalığın sona ermesi değil, çok hasta olan ve can çekişen birinin ölümle burun

⁴³⁴ Golomb, *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*, 34.

⁴³⁵ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. Alastair Hannay (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2009), 420-421.

⁴³⁶ Carolyn M. Aldwin, *Stress, Coping, and Development: An Integrative Perspective* (New York, London: The Guilford Press, 2007), 308. Aldwin, Kierkegaard’ın umutsuzluk olarak çevrilen “despair” kavramı yerine, modern bir kavram olan “stres”in kullanılabileceğini düşünür ve stresin insanın varoluşsal gelişimi için gerekli bir önkoşul olarak değerlendirilebileceğini savunur. Bkz. Aldwin, *Stress, Coping, and Development*, 309.

buruna gelmesine rağmen yine de ölememesidir.⁴³⁷ Bu anlamda ölümcül hastalık, kişinin yaşadığı derin ve çözülmesi zor bir ruhsal çatışmayı ifade eder.

Kierkegaard'a göre göre İbrahim Peygamber umutsuzluk içindeyken, imanının gücü sayesinde umut edebilmiştir. İbrahim Peygamber hem oğlu İshak'ı kaybetme riskiyle hem de dini ve ahlaki görevlerin her ikisini birden gerçekleştirmenin imkansızlığı ile karşı karşıya geldiği için umutsuzluk içindedir. Bu şartlar içinde İbrahim Peygamber'in oğlunun kurtuluşunu umut etmesi bütünüyle absürttür. Fakat Tanrı her ihtimali gerçekleştirebilecek kudrete sahip olduğu için İbrahim Peygamber absürt olana tutunur ve iman ederek umutsuzluğunun üstesinden gelir.⁴³⁸ Bu bağlamda iman, Kierkegaard için kişinin umutsuzluğunun üstesinden gelmesinde, dolayısıyla otantik bir umut için zemin sağlayarak kişinin kendisini varoluşsal olarak inşa etmesinde önemli ve yapıcı bir rol üstlenir.⁴³⁹

Umutsuz insan öz istenciyle ölümü arzulamasına rağmen, bu arzuyu asla gerçekleştiremez. İnsanın kendisini yok etme gücüne sahip olmaması ve ölmeyi seçememesi varoluşsal bir paradoksu yansıtır. Yaşamın sürekli oluşu, ölüm arzusunun önünde engel oluşturur. Bu anlamda Kierkegaard için umutsuzluk varlığın yığılmasıdır. Geçmiş sürekli olarak şimdide birikir. İnsan ne kendisinden kurtulabilir ne de kendisini yok edebilir. Umutsuzluğun kaynağı budur.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 26.

⁴³⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 91; Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 204.

⁴³⁹ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 211.

⁴⁴⁰ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 26-27.

Kierkegaard’a göre umutsuz insan, aynı zamanda umutsuzluğu içinde kendisi olmaya çalışan kişidir. Fakat, olmak istediği “ben”, hiçbir zaman olamadığı “ben”dir.⁴⁴¹ Bu ikilik, insanın umutsuzluğunu artırır. İdeal bir “ben”e ulaşma çabası, aslında kişinin kendi sınırlılıkları ve kusurlarıyla sürekli bir mücadele içinde olmasına neden olur. Mücadeleyi kazanabileceğine dair umudu azaldıkça insan, yetersizlik duygusu içine düşer.

Yine de umutsuzluk, bireyin kendisini inşa etme ve aşma sürecinde itici bir güç görevi görebilir. Bu noktada Kierkegaard’a göre umutsuzluğun insanın varoluşu için yapıcı bir tarafı olduğu söylenebilir. Ona göre umutsuzluk acı verir, ancak insanı hayvandan üstün kılan şey onun acı çekebilmesidir.⁴⁴² Acı çekme tecrübeleri sayesinde insan kendi varoluşuna dair farkındalığını derinleştirir ve manevi olarak gelişir.

Kierkegaard umutsuzluğu aynı zamanda evrensel bir tecrübe olarak görür. Umutsuzluğa düşmek, istisnai bir durum değildir, her insan yaşamının bir noktasında bu duyguyu tecrübe edebilir. Fakat her insan umutsuzluğa düştüğünün farkında olmayabilir. Bu, hasta olduğunun farkında olmayan insanların durumuna benzer.⁴⁴³ Kişi, kendi benliğine karşı otantikleşme görevini reddettiğinde umutsuzluk ortaya çıkar. Otantik bir şekilde umut etmeyi başardığında ise görevi üstlenmiş olur ve otantik bir benlik haline gelir. Hem umutsuzluk hem de umut olasılıklarla daimi bir savaşı içerir. Umutsuzluk geçici olanın, umut ise ebedi olanın olasılığına tutunmakla ilgilidir. Otantik umut, ancak insan için değerli ve yeri doldurulamaz olan bir kaybın ardından ortaya çıkar. İnsanın

⁴⁴¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 28.

⁴⁴² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 23.

⁴⁴³ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 35-36.

uzlaştırılmaz ikili doğası nedeniyle kaçınılmaz olan ıstırapından onu kurtaramaz, ancak bu ıstırap için anlamlı bir çerçeve sağlar.⁴⁴⁴

Kierkegaard’a göre otantik bir umut, benliğin görevinin kurucusudur. İnsan ikili bir doğaya sahip olduğu için bu umuda erişene dek ıstıraptan kaçamaz. Ondan kaçmamalıdır da, çünkü bu doğasını reddetmek olur. Ancak ıstırap anlamlandırılabilir ve dönüştürülebilir. İnsanı iyileştirebilecek tek şey, ebedi olana, mutlak telosa tam bir bağlılık göstermek olabilir. Biz mutlak telosa anlam vermeyiz, o bize anlam verir.⁴⁴⁵

Bernier, Jürgen Moltmann’ın şu sözlerinin Kierkegaardcı umudun iyi bir ifadesi olduğunu düşünür:

Hristiyan eskatolojisinde şimdiki zaman ve gelecek, tecrübe ve umut birbiriyle çelişir; bunun sonucunda insan verili durumla uyum ve anlaşma içine çekilmez, umut ve tecrübe arasında bir çatışmaya sürüklenir. “Umut sayesinde kurtulduk. Ama görülen umut, umut değildir; çünkü insan gördüğünü neden umut eder? Ama görmediğimiz bir şeyi umut edersek, onu sabırla bekleriz” (Rom. 8.24, 25). Yeni Ahit’in her yerinde Hristiyan umudu henüz görünmeyene yöneliktir. Hristiyan umudu diriliş umududur.⁴⁴⁶

Gelecek henüz belirlenmemiş olasılıkların toplamıdır. Geçmiş, nasıl bir umutsuzluğa sebep olursa olsun insan, geleceğe bu belirsizlik sayesinde umutla bakabilir. Aynı belirsizliğin, insanın varoluşsal acılarının en temel sebeplerinden olduğu düşünüldüğünde, bu durum paradoksal görünür. Ancak, Kierkegaard, yaşamın ve insanın paradoksallığına inandığından, belirsizliğin hem umutsuzluğun hem de umudun aynı anda kaynağı oluşu onun yaklaşımıyla uyumludur.

⁴⁴⁴ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 153-154.

⁴⁴⁵ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 154.

⁴⁴⁶ Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, 155.

Gerçekten de insanın sonsuz olasılıklara sahip olması ve yaşamın ne getireceğinin belirsizliği varoluşçular tarafından genellikle karamsar bir şekilde yorumlansa da insanın gelecekte umutlanmasını sağlayan da bütün ihtimallerin henüz gerçekleşmemiş olduğu bilgisidir. Elbette yaşam insanın aleyhine olan olasılıkları da gerçek kılabilir. Ancak yine de umut etmek, Marcel'in ifadesiyle geleceğin henüz belirlenmemiş olmasından ve insanın gerçekleşecek olasılıkların kendi lehine olacağına inanmasından kaynaklanır.⁴⁴⁷

Heidegger ve Sartre, umutsuzluğu Dasein'ın "atılmışlığı" ile ilgili bir varoluşsal duygu olarak görürler. Dünyada varoluşun belirsizliği ve anlam arayışının sonuçsuz kalma ihtimali kaygıya, bu kaygı ise umutsuzluğa neden olur. İnsan bu dünyada yalnız ve atılmış durumda olsa da özgürlüğe mahkum bir varlık olarak anlamlı seçimler yapmak zorundadır. Bu seçimlerin yapıldığı sınırlı şartlar ve sonuçlarına dair belirsizlikler karşısında yalnız ve yabancılaşmış olmak, onu umutsuzluğa sürükler. Heidegger için "umutsuzluk, Dasein'ı kendi olanaklarından koparmaz, bilakis bu olanaklara yönelik varlığın kendine özgü bir modusudur o yalnızca."⁴⁴⁸ Dasein'a özgüdür ve onun olanaklarını gerçekleştirme yolculuğunun önemli bir parçasıdır. Sartre'a göre ise umutsuzluk, insanın kendisini yalnızca özgür iradesine bağlı olan şeylerle ya da eylemini mümkün kılan olasılıklar topluluğuyla sınırlamasından kaynaklanır. Kişi bir şey istediğinde bunun gerçekleşmesi daima olasılıklara bağlıdır. Sartre'a göre olasılıkları iradeye uygun hale getirecek bir Tanrı ya da düzen olmadığından kişi umutsuzluğa düşer.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, "Existential Suffering, Happiness, and Hope", *On Being and Becoming: An Existentialist Approach to Life* (Oxford University Press, 2020), 275-276.

⁴⁴⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 355-356.

⁴⁴⁹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 29.

Camus için umutsuzluk, insanın anlam arayışı ile evrenin sessizliğinin ortaya çıkardığı absürtlükten kaynaklanır. O, Sisifos'un yaşamın absürtlüğüyle yüzleşmesi ve onu bir kader olarak sırtlamasının, onu bu umutsuzluktan kurtarabilecek yegane şey olduğunu düşünür. Camus, Sisifos'u umutsuzluğunu kaderine teslim olarak anlamlı getiren mutlu bir kahraman olarak resmeder. Ona göre Sisifos'un teslimiyeti bir mağlubiyet değil, aksine varoluşsal bir meydan okuma, bir başkaldırıdır. Camus'ye göre umutsuzluk insanın kendi kaderini kabullendiğinde ortaya çıkan bir durumdur. Ona göre Sisifos'un her gün aynı kayayı zirveye taşıması umutsuz bir kabullenişlerdir. Eğer Sisifos'un başarıya ulaşma konusunda bir umudu olsaydı, kederli olması için de bir sebebi olmayacaktı. Oysa Sisifos, sonucunun başarısızlık olduğu bir eylemi her gün tekrarlamakta, bu umutsuzluk onun hem kederinin hem de uyumsuzluk hissinin kaynağı olmaktadır. Diğer yandan Sisifos, bu umutsuzluğa teslim olup onu kabullendikten sonra kederinden özgürleşir, başlangıçta ona acı veren tutsaklık mutluluğunun kaynağı haline gelir. Bu mutluluk hissi, zaman zaman akıl tarafından baltalanır. Bu kayanın Sisifos üzerindeki zaferidir.⁴⁵⁰

Umutsuzluk, insanlık durumuyla ilgili bir duygudur. İsa'nın çarmıha gerilmesi hadisesini bu bağlamda değerlendiren Camus, İsa'nın acı çekmesinin sebebinin, bir insan gibi şüphe içinde umutsuzluğa düşmesi ve terk edilmiş hissetmesi olduğunu düşünür. Buna göre İsa'nın umudu olsaydı, acısı da hafiflerdi. Çünkü "Tanrı'nın bir insan olabilmesi için, umudunu kesmesi gerekir."⁴⁵¹ Camus'nün yaklaşımına paralel olarak Unamuno da umutsuzluğu, insan olmakla ilgili bir kavram olarak görür. İsa'nın çarmıha gerilmesi hadisesinin bu anlamda bir yorumunu yapan düşünüre göre kutsal bir

⁴⁵⁰ Camus, *Sisifos Söyleni*, 139.

⁴⁵¹ Camus, *Başkaldıran İnsan*, 48.

kurtarıcının ortaya çıkması, akıl ile arzu arasındaki çatışmadan kaynaklanan şüpheciliğin umutsuzlukla bir araya gelişi ile olur.⁴⁵²

Varoluşçu filozofların umutsuzluk kavramını benzer şekilde ele aldıkları açıktır. Umutsuzluk, insanlık durumunun kaçınılmaz bir parçası olarak insana acı verdiği gibi, onun varoluşsal gelişimi için gereken sarsıntı ve dönüşüm yaratma potansiyeli de taşır. Umutsuzluğa düşen kişi, bu umutsuzlukla yüzleşip yeni bir kendilik ve anlam inşa etmeyi başarabilirse otantikliğe ulaşır. Bunu başaramadığı durumlarda ise insanın nihilist bir tutum sergilemeye yönelmesi ise muhtemeldir. Bu anlamda nihilizmin bir umutsuzluk hareketi olduğu, umutsuzluğun aşılp varoluşsal olarak yapıcı bir şeye dönüştürülemediği durumlarda açığa çıktığı söylenebilir.

Bu bölümde ele aldığımız bütün varoluşsal duygular insana acı vermesi bakımından kötü olmalarına karşın insanın varoluşsal ve dini gelişimi üzerinde yapıcı bir etkiye sahiptirler. Bu duygular, sarsıcı bir şekilde tecrübe edilerek insanı kendi gerçekliğiyle yüzleşmeye ve yeni bir anlam bulma ya da keşfetmeye iten sınır durumlar olarak işlev görürler. Bu anlamda kötülüğün varoluşsal olarak tecrübe edilmesi, yıkıcı bir güç olduğu kadar, dönüştürücü ve yapıcı olma potansiyeli taşır.

Varoluşçu filozoflar, kötülüğe ve varoluşsal duygulara öznel tecrübeyi merkeze alarak yaklaşırlar. Anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı, sonluluk, suçluluk ve umutsuzluk acı veren duygular olmalarına karşın, insanı kendi gerçekliğiyle yüzleşerek kendi potansiyelini gerçekleştirmeye ve böylece otantik bir varoluş inşa etmeye yöneltebilir. Aynı zamanda bu duygular insanın dini inançlara yaklaşımını derinden etkileme potansiyeli taşır. Anlamsızlık ve yabancılaşma, bireyi yaşama anlam ve amaç veren bir Tanrı'nın var olup olmadığını sorgulamaya itebilir. Kaygı ve sonluluk, insanı hiçlik ve

⁴⁵² Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, 123.

varoluşun temelsizliği ile Tanrı'nın varlığı arasındaki gerilim üzerinde düşünmeye
itebilir. Suçluluk, bireyin Tanrı karşısındaki konumu ve sorumluluklarını yeniden gözden
geçirmesine neden olabilirken, umutsuzluk insanı derin bir iman arayışına yöeltebilir.
Bu duyguların her biri, insanın kendisi ve Tanrı ile ilişkisini yeniden kurma potansiyeli
taşıır. Bir sonraki bölümde, varoluşsal duyguların insanın kendi varoluşu ve dini inançları
üzerindeki etkilerine odaklanılacaktır.



3. BÖLÜM

TANRI, İNSAN VE KÖTÜLÜK

3.1. Kötülük Tecrübesinin Yapıcı Etkileri

Kötülük tecrübelerinin insan varoluşu üzerindeki etkisi çift yönlüdür. Böyle tecrübeler insanı ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız duygu durumlarla karşı karşıya getirir. Bu duygu durumların her biri insana hem acı verir hem de onun yaşamın rutinleri ve oyalanmalarından kurtularak kendi gerçekliğine dönmesine aracılık eder. Birey bir yandan, kendisine, öteki insanlara ve dünyaya karşı yabancılaşır, kendi varlığının ve yaşamın anlamsız olduğu duygusuna kapılır ve dünyanın güvenilir bir yer olduğuna dair inancı sarsılır. Ölümün yakınlık ve kaçınılmazlığını idrak eder, kendi olanaklarını gerçekleştiremediği için suçluluk ve umutsuzluk hisseder. Bütün bu duygular nedeniyle ıstırap çekmekten kaçamaz. Diğer yandan bu ansızın gelen farkındalık ve yoğun duygulanımlar onu kendi gerçekliğiyle karşı karşıya getirir. Kişi kendi olanaklarını gerçekleştirmeye yönelik adımlar atar, varoluşsal sorumluluk ve özgürlüğünü yüklenir, otantik bir yaşamın imkanını sorgular, psikolojik ve zihinsel olarak güçlenir, anlam arayışına girer ve mevcut inançlarını yeniden değerlendirir.

Son dönemlerde psikoloji alanında, travmatik tecrübelerin ardından yaşanan olumlu dönüşümleri ve dini inançların bu tecrübelerle başa çıkmadaki önemli rolünü ortaya koyan bazı araştırmalar yapılmıştır. “Travma sonrası gelişim” ve “dini başa

çıkma” kavramları etrafında yapılan bu çalışmalar, ıstırabın psikolojik iyi olma ve anlam inşa etmede büyük bir rolü olduğunu ortaya koyarlar.⁴⁵³

Bu kavramlar varoluşçu filozofların kötülük tecrübesine yaklaşımlarıyla yakından ilişkilidir. Varoluşçuların bireyin anlam arayışı, özgürlük ve sorumluluğunu merkeze alarak kötülük tecrübesini varoluşsal gelişim için bir fırsat olarak görmeleri, travma sonrası gelişim kavramıyla örtüşür. Dini başa çıkma ise insanın travmatik tecrübeleriyle başa çıkma sürecinde dini inançlarına tutunma ya da dini inançlar edinme eğilimini odağına alması nedeniyle insanın sınır durumlar yaşadktan sonra dindarlaşabileceği şeklindeki hipotezimizle uyumludur. Şimdi bu iki kavrama daha yakından bakalım.

3.1.1. Travma Sonrası Gelişim

“Travma sonrası gelişim” (*post-traumatic growth*), kişinin yaşadığı tecrübelerden sonra yaşamın anlamı ve değeri konusunda adeta bir uyanış yaşayarak yaşamına yeni bir istikamet vermesini ifade eder.⁴⁵⁴ Buna göre yaşadığı şiddetli acı çekme tecrübeleri, yıkıcı yönlerine rağmen, insanı anlam arayışına itebilir, böylece tatminkar ve otantik bir yaşam imkanına kapı aralar.

Travma, bir kişinin mevcut algı, yorum ve başa çıkma stratejileriyle uyumsuz olan, son derece acı verici ve olumsuz bir tecrübeyle karşılaşmasıyla ortaya çıkan bir

⁴⁵³ Edwards - Van Tongeren, “Meaning Mediates the Assosiation Between Suffering and Well-Being”; Kaftanski - Hanson, “Suffering, Authenticity, and Meaning in Life”.

⁴⁵⁴ Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, “Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence”, *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 1-18; Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*; Roni Berger, *Stress, Trauma, and Posttraumatic Growth: Social Context, Environment, and Identities* (New York: Routledge, 2015); Mary Beth Werdel - Robert J. Wicks, *Primer on Posttraumatic Growth* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2012); Van Tongeren - Showalter Van Tongeren, *Acı Çekme Tecrübesi*.

durumdur. Travmatik olaylar, bireyin psikolojik, zihinsel ve fiziksel sağlığını olumsuz etkileyebilir ve genellikle büyük bir stres kaynağı oluşturur. Travma ile kayıp farklı şeyler olmalarına rağmen, insanların, nesnelerin, ideallerin ve inançların kaybından duyulan acı ve ıstırap, travma sonrası tecrübelerde sıkça karşılaşılan bir durumdur.⁴⁵⁵ Bu anlamda travmaların sınır durumlar ve daha geniş anlamda kötülüğün varoluşsal tecrübesiyle yakın bir ilişkisi vardır. Travmalar, insanın kendisi ve dünya hakkında sarsılmaz gibi görünen inançlarını temelden sorgulatıp değiştirebilir ve insanı anlam arayışına yönlendirebilir. Bu anlamda travma, insana kendisini zeminsiz veya duvara çarpmış gibi hissettirmesi, kendi sonlu ve sınırlı varlığını hatırlatması bakımından genellikle sınır durum olarak tecrübe edilir.

Travma, birey üzerinde hem psikolojik hem de fiziksel etkiler bırakabilir. Dünyanın güvenilir bir yer olmaktan çıkması, her an bir tehlikeyle karşılaşılabilceği duygusu, travma sonrasında yaygın olarak hissedilen bir duygudur. Bu duygu aylarca, hatta yıllarca devam edebilir ve her şeyin yeniden normale döneceği inancını zayıflatır. Tehlikelere karşı koruma sağlayan mekanizma, tehlikenin ortadan kalktığı durumlarda dahi insanı tetikte tutar, korku ve kaygı yaratır.⁴⁵⁶

Travma sonrası gelişim, insanın yaşadığı bu zorlayıcı ve travmatik olaylardan sonra gösterdiği psikolojik uyum ve gelişme sürecini ifade eder.⁴⁵⁷ Bu süreç genellikle uzun bir zamanı kapsar ve doğrudan travmanın sonucu değildir.⁴⁵⁸ Travma sonrası gelişim, travma sonrası stres ile genellikle iç içedir ve araştırmalar bu iki yönlü tecrübenin birbirini dışlamadığını, bireyin travma sonrasında büyük bir stres yaşarken, aynı zamanda

⁴⁵⁵ Berger, *Stress, Trauma, and Posttraumatic Growth*, 8-9.

⁴⁵⁶ Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 68.

⁴⁵⁷ Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth", 6.

⁴⁵⁸ Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth", 2.

olumlu anlamda bir kişisel dönüşüm geçirebileceğini göstermektedir.⁴⁵⁹ Yine de travma sonrası gelişim gösteren bireyler, genellikle doğrudan bir anlam arayışına girmeden önce, ilk olarak hayatta kalmak ve bu yeni tecrübeyle birlikte devam edebilmek için basit ve kullanışlı bilişsel rehberler edinmeye çalışırlar.⁴⁶⁰

Travmatik tecrübeler yaşayan her insanın bu tecrübelerin ardından farklı açılardan gelişim göstermesi mümkündür. Ancak olumlu yönleri olması, travmaların arzu edilir veya gerekli olan şeyler olduğu anlamına gelmez. Bu travmalar ancak birey tarafından yüzleşilip hazmedildikten sonra onun için olumlu kazanımlar sağlaması itibarıyla iyi sayılabilir.⁴⁶¹

Travma sonrası gelişimin hangi nitelik ve durumları içerdiğiyle ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalara göre travma sonrası gelişim; yaşamı takdir etme, öncelikleri değiştirme, daha samimi ilişkiler kurma, daha güçlü hale gelme, yaşamın sağladığı yeni yollar ve olanakları fark etme, manevi gelişim⁴⁶², zorluklarla başa çıkmayı öğrenme, öz disiplin sağlama, daha geniş bir bakış açısı kazanma, sosyal ilişkileri geliştirme, yaşama daha fazla değer verme⁴⁶³; özgüven, öz yeterlilik ve öz değer dahil olmak üzere benlik algısında değişiklikler, dini yaşamda gelişmeler⁴⁶⁴ gibi olumlu nitelik ve durumları içerir. Bu gelişim dindar ya da ateist olması fark etmeksizin her birey tarafından tecrübe edilebilir.⁴⁶⁵

⁴⁵⁹ Berger, *Stress, Trauma, and Posttraumatic Growth*, 86.

⁴⁶⁰ Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth", 15.

⁴⁶¹ Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth", 7.

⁴⁶² Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth", 6.

⁴⁶³ Aldwin, *Stress, Coping, and Development*, 316.

⁴⁶⁴ Berger, *Stress, Trauma, and Posttraumatic Growth*, 83.

⁴⁶⁵ Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth", 6.

Kişi, hep başkalarının başına geldiğini gördüğü şeyleri bizzat yaşadığında sarsılır ve kendinde daha önce farkında olmadığı bir güç keşfeder. Yaşadığı zorlukla baş etmenin daha önce hiç bilmediği veya o zamana dek ihtiyaç duymadığı yollarını bulur ve zorlayıcı durumlarla başarılı bir şekilde mücadele edebildiğini fark eder.⁴⁶⁶

Kimse trajik bir olay yaşamaya gönüllü olmaz, ancak alınacak ders açıktır. Hayatta kalma, başa çıkma ve galip gelme mücadeleniz size sahip olduğunuzu bilmediğiniz bir gücü geliştirme fırsatı verir. Travma ile birlikte gelen acıyı yaşarken bile mücadele sizi daha güçlü kılabilir.⁴⁶⁷

Bu süreç bireyin yalnızca kişisel gücünü keşfetmesini değil, aynı zamanda başkalarının ilgi ve yardımını da görme ve kabul etme sürecini içerir. Her ne kadar insanın yaşadığı tecrübeyle tek başına mücadele edebilmesi önemli bir şey olsa da başka insanların desteğini almak önemlidir. Bu destekle birlikte kişi aile ve çevresindeki diğer insanların ne kadar nazik ve şefkatli olabileceğini keşfeder ve bu sürecin sonunda daha samimi ve güçlü ilişkiler kurabilir.⁴⁶⁸

Travma sonrası gelişim sürecinde kişi, yaşamı eskisine kıyasla daha fazla takdir edebilir ve önceliklerini değiştirebilir. Travmayla karşı karşıya kalan insanların, yaşamın önemli olduğu, gündelik ve basit gibi görünen tecrübelerde bile takdir edilesi ve değerli bir yön olduğunu düşünmesi yaygındır. Bu düşünce, çoğu insan için genellikle büyük bir kayıp veya en azından kayıp tehdidi yaşanmaksızın ortaya çıkmaz. Yaşamı takdir etme, pek çok formda gerçekleşebilir. Bazı insanlar daha az risk alarak, daha dikkatli yaşamaya başlarken, bazı insanlar için durum tam tersidir. Her iki grubun da eskiye kıyasla daha

⁴⁶⁶ Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 145-146.

⁴⁶⁷ Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 148.

⁴⁶⁸ Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 152-153.

tatmin edici yaşamayı öğrendiklerini, kendileri ve yaşama dair bakış açılarının olumlu yönde değiştiğini ifade etmiş olmaları önemlidir.⁴⁶⁹

İnsanlar travmatik tecrübelerden sonra kendi yeteneklerini ve yaşamın kendilerine sağladığı yeni yolları keşfedebilirler. Bu keşifler, insanları kariyer değişikliği kadar büyük olabileceği gibi, daha yardımsever olmak gibi daha küçük değişikliklere de yönlendirebilir. Her halükarda kişi, önceliklerini değiştirebilir, geleceğine dair yeni hedefler belirleyebilir ve belirli inançlara daha güçlü bir şekilde bağlanır.⁴⁷⁰

Travma sonrası gelişim, insanın anlam arayışını ve manevi gelişimini etkiler. Tüm dini inanç sistemlerinin acı çekme ile büyüme arasındaki ilişkiyi bir şekilde ele aldıkları görülür.⁴⁷¹ Travmatik bir tecrübeye verilebilecek ilk tepki genellikle o tecrübe ile sahip olunan inançları uzlaştırmaktır. Bir uyumsuzluk ortaya çıktığı veya tecrübeler mevcut inanç sistemine göre anlamlandırılmadığı takdirde inanç sisteminde önemli değişiklikler gerçekleşebilir. Bu değişiklikler herkes için zorunlu olarak gerçekleşmez. Bazı insanlar, mevcut inançlarına bağlanmayı sürdürebilir. Ancak her halükarda insanın dini inançlarını, karmaşık ve öngörülemez bir dünyada, gündelik yaşamına uygulaması ve yaşadığı zorlayıcı tecrübeleri bu inançlar doğrultusunda anlamlandırması kolay değildir.⁴⁷²

Travma sonrası gelişim, kötülük tecrübelerinin bireyi yalnızca psikolojik olarak nasıl etkilediğini değil, aynı zamanda onun dini inançlarını ve manevi gelişimini nasıl şekillendirebileceğini anlamak için önemli bir kavram olarak ortaya çıkar. Kişi bu

⁴⁶⁹ Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 158-160.

⁴⁷⁰ Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 164.

⁴⁷¹ Werdel - Wicks, *Primer on Posttraumatic Growth*, 160.

⁴⁷² Tedeschi - Moore, *The Posttraumatic Growth Workbook*, 169-171.

süreçte, kötülük ve ıstırap karşısında daha dirençli olabileceği gibi, manevi olarak da gelişebilir. Yeni bir anlam ve amaç inşa etme sürecinde dini inançlardan güç alabilir. Travma sonrası gelişim gösteren kişinin Tanrı'yla ilişkisinin olumlu yönde değişebilmesi, kötülüğü bir imtihan ve ruhsal büyüme fırsatı olarak gören teistik dinlerin yaklaşımıyla paralellik gösterir.

3.1.2. Dini Başa Çıkma

Dini inançlar ve ibadetlerin, insana kendisini daha büyük bir bütünün parçası olarak hissettirmesi, iman ve bağlılıkla Tanrı'ya teslim olmanın varoluşsal bir güvenlik ve dayanak sağlaması, insanın yaşadığı kötülük tecrübelerinin bir gün tazmin edileceğine inanması, travmatik tecrübelerle başa çıkma sürecinde daha sabırlı ve güçlü olmasına yardımcı olabilir. Psikoloji alanında yapılan bazı çalışmalar, dinin travmatik tecrübelerle başa çıkmada işlevsel olduğunu ortaya koyar.

Dini başa çıkma, insanların travmatik ve acı verici durumlarla başa çıkma sürecinde dini inanç ve pratiklerinden destek almalarını ifade eder. İnsanlar, travmatik olaylarla karşılaştıklarında, onlarla kendi inançları, fiilleri, arzuları ve ilişkileri olmadan yüzleşemezler. Dini inançlar, bu yüzleşmelerde önemli bir rol oynar. Başa çıkma sürecinde kişi yaşadığı tecrübeyi dini inançlarıyla uzlaştırmanın yollarını arar.⁴⁷³

Dini başa çıkma, travma sonrası gelişimin en belirgin sonuçlarından biridir. Carolyn Aldwin, bütün dünya dinlerinin acıyı yaşamın kaçınılmaz bir parçası olarak

⁴⁷³ Kenneth I. Pargament vd., "God Help Me (II): The Relationship of Religious Orientations to Religious Coping with Negative Life Events", *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/4 (1992), 505.

gördüklerine dikkat çeker. Bütün dinlerde kişisel gelişim, acı ve ıstırapı azaltarak anlamlı bir şeye dönüştürmekle ilgilidir.⁴⁷⁴

Travmalarla başa çıkma sürecinde dini inançların nasıl bir rolü olduğu ve nasıl etkilendiği konusunda yapılmış birçok araştırma vardır. Pargament, Desai ve McConnell'e göre, stresli zamanlarda dini inançlar, (1) manevi destek ve güç sağlayabilir, (2) anlam inşa etme sürecinde kritik bir rol oynayabilir, (3) insanın önceliklerini değiştirmesi ve yeni hedefler belirlemesinde etkili olabilir.⁴⁷⁵

Pargament ve arkadaşlarına ait olan bir başka çalışmada dini başa çıkma, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki yönlü olarak ele alınmıştır. Olumlu dini başa çıkma manevi destek, affetme, işbirlikçi dini başa çıkma, manevi bağ, dini arınma, iyilikseverlik gibi yönleri; olumsuz dini başa çıkma ise, ilahi cezalandırma, manevi hoşnutsuzluk, şeytani yeniden değerlendirme (*demonic reappraisal*), Tanrı'nın kudretinin yeniden değerlendirilmesi gibi süreçleri içerir. İnsanların travmatik tecrübelerle başa çıkma sürecinde olumlu dini başa çıkmayı daha fazla kullandıkları, Tanrı ile güvenli bir ilişki, maneviyat duygusu, güvenilir bir dünya görüşünü barındıran dini yaklaşımlara daha çok başvurdukları görülmüştür. Tanrı ile zayıf bir ilişki ve tehdit edici bir dünya görüşünü içeren olumsuz dini başa çıkmaya ise daha az başvurulmuştur. Çalışmada, olumlu dini başa çıkmanın, travmatik tecrübenin olumsuz etkilerini azaltmada önemli bir işlev gördüğü, olumsuz dini başa çıkmanın ise psikolojik problemler, depresyon, daha düşük yaşam kalitesi, başka insanlara karşı duyarsızlık gibi daha olumsuz sonuçlara sebep

⁴⁷⁴ Aldwin, *Stress, Coping, and Development*, 312.

⁴⁷⁵ Kenneth I. Pargament vd., "Spirituality: A Pathway to Posttraumatic Growth or Decline?", *Handbook of Posttraumatic Growth: Research & Practice*, ed. Lawrence G. Calhoun - Richard G. Tedeschi (New York, London: Psychology Press, 2014), 123.

olduğu belirtilmiş, buna bağlı olarak dini inançların kimi zaman sorunun kaynağı kimi zaman da çözümü olabildiği ifade edilmiştir.⁴⁷⁶

Falsetti ve arkadaşlarının yaptıkları bir araştırma, travmatik tecrübelerden sonra dini inançların olumlu ya da olumsuz yönde değiştiğini ortaya koyar. Travma yaşayan kişilerden kendilerine *travma sonrası stres bozukluğu* (TSSB) teşhisi konulanların, böyle bir teşhis konulmayan kişilere kıyasla dini inanç sistemlerinde daha fazla değişiklik bildirdikleri gözlenmiştir. Travma yaşayan, ancak stres bozukluğu teşhisi olmayan kişiler genel olarak inançlarında değişiklik bildirmemişlerdir. Bu durum, travma sonrası stres bozukluğunun inançlar üzerindeki etkisinden kaynaklanıyor olabilir. Örneğin, yaşadığı tecrübeyi Tanrı'nın cezası olarak gören birinin dindarlaşması daha zorken, yaşadığı travmayı Tanrı'nın yardımı olmaksızın atlatamayacağını düşünen birinin dindarlaşması daha muhtemeldir. Çalışmada, dini inançlardaki değişimin TSSB'den mi, yoksa TSSB'nin dini inançlardaki değişimden mi kaynaklandığının belirsiz olduğu vurgulanmaktadır. Yaşadığı travmayla dini inançları sayesinde başa çıkabilen biri TSSB yaşamayabilir ve inançları değişmeyebilir. Fakat dünya hakkındaki inançları travma tecrübesiyle birlikte alt üst olan biri yeni bir anlam inşa etmek için zorlu bir süreç girebilir. Yaşadıklarıyla dini inançları arasındaki uyumsuzluk büyükse inançlarını değiştirmek zorunda kalabilir. Ancak eğer TSSB'nin negatif etkileri olmasa, dini inançlarında değişim ya da bozulma yaşayıp yaşamayacağı belirsizdir. Birden fazla travmatik tecrübe yaşamış bireylerin ise inançlarında olumsuz anlamda bir değişiklik olmadığı ya da daha fazla dindarlaştıkları gözlenmiştir. Yazarlar bunun altında yatan nedenlerin, birden fazla travmanın daha az rastlantısal görünmesi nedeniyle anlam

⁴⁷⁶ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 720-721.

arayışının derinleştirilmesi ya da kaotik ve güvenilmez dünyada Tanrı inancının güvenilir tek liman olarak görülmesi olabileceğini düşünürler.⁴⁷⁷

Bu araştırmalar, dini inançların anlam inşa etme ve travma sonrası tehdit edilen ya da yıkılan temel yaşam varsayımlarını yeniden şekillendirme sürecinde merkezi bir role sahip olduğunu ortaya koyar. Çoğu insan için dini inançlar, zor zamanları atlatmak ve anlamlandırmak için eşsiz bir çerçeve sunar. Adaletsizlik, acı ve travmalardan sonra anlam inşa etme sürecinde en önemli rolün dini inanç sistemlerine ait olduğu da öne sürülmüştür. Dini inanç sistemleri, açıklanamayan stresli veya travmatik tecrübelerle nasıl başa çıkılacağı, bu tecrübelerin duygusal ve zihinsel olarak nasıl yorumlanacağı konusunda yol gösterir.⁴⁷⁸

Bu düşünceler, acı çekmenin insan için hem varoluşsal hem dini anlamda bir dönüşüm gerçekleştirme potansiyeli olduğuna dair varoluşçu perspektifle uyumludur. Acı çekme, insanın Tanrı ile ilişkisini yeniden değerlendirmesine, dindarlık seviyesinin azalması ya da artmasına neden olabilir. Bu anlamda acı çekmek, yalnızca fiziksel ya da ruhsal bir tecrübe olmanın ötesinde, bireyin kozmik veya ilahi bir düzendeki yerini sorgulamasının, yaşamın anlam ve amacı konusunda daha yüksek bir farkındalığa ulaşmasının bir aracı olabilir.

3.2. Tanrı, İnsan ve Kötülük Tecrübesi

Kötülüğün varoluşsal tecrübesinin dini inançlar üzerindeki etkileri derin ve karmaşık olabilir. Yaşadığı tecrübeyi yaptıklarına karşılık Tanrı tarafından gönderilmiş

⁴⁷⁷ Sherry A. Falsetti vd., “Changes in Religious Beliefs Following Trauma”, *Journal of Traumatic Stress* 16/4 (2003), 396-397.

⁴⁷⁸ Werdel - Wicks, *Primer on Posttraumatic Growth*, 166-167.

bir ceza olarak gören birinin dini inançlara yaklaşımı olumsuz yönde değişebilir. Tanrı'nın yardımı ve inayeti olmaksızın bu tecrübeyle baş edemeyeceğini düşünen bir başkası ise dindarlaşabilir. Kişinin yaşadığı tecrübeyi anlamlandırmasında içinde yetiştiği koşulların, mevcut anlam ve inanç dünyasının, karakter ve zihniyetinin önemli bir etkisi vardır. Fakat yaşanan kötülük tecrübelerinin de kişinin bütün dünyasını sarsarak değiştirme potansiyeli taşıdığı vakıadır. Kötülüğün dini inançlar üzerindeki etkisi, her bireyin kendi tecrübesi ve bu tecrübeyi anlamlandırma şekli dikkate alınarak anlaşılabilir.

Bu başlıkta kötülük tecrübesinin insanın dini inançları üzerindeki etkilerine odaklanacağız. İlk olarak kötülük tecrübelerinin insan ruhu üzerindeki yapıcı etkilerini Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin gerekçesi olarak sunan ruh olgunlaştırma teodisesinin hipotezimizle yakın ilişkisine ve bu teodiseden ayrıldığımız noktalara işaret edeceğiz. Daha sonra İslam mutasavvıflarının, kötülük tecrübelerinin insan nefsinin arınması ve kemale ermesi sürecindeki rolü üzerine düşüncelerini varoluşçu perspektifle benzerlikleri açısından inceleyeceğiz. Bu konuda tasavvufta kötülük meselesinin nasıl ele alındığının ayrıntılı ve derinlemesine bir resmini çizmek bu tezin sınırlarını aşacağından tasavvuf ile varoluşçuluk arasındaki belirli paralelliklere işaret etmekle yetineceğiz. Son olarak kötülük tecrübesinin insanın dini inançlarıyla ilişkisini iman, imtihan ve teslimiyet kavramları etrafında değerlendireceğiz.

3.2.1. Ruh Olgunlaştırma Teodisesi

Ruh olgunlaştırma teodisesi (*soul-making theodicy*), kötülüğün varlığını insan ruhunun gelişimi ve olgunlaşması için bir fırsat olarak gerekçelendirmeye çalışan teolojik bir argümandır. Irenaeus tarafından ortaya atılan bu teodise, John Hick'in yazıları ile popüler hale gelmiştir. Bu teodise, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesini, dünyadaki acı ve

ıstırapların insanların manevi ve ahlaki açıdan geliştiği, bir “ruh olgunlaştırma” sürecinde kritik bir rolü olmasına dayandırır.

Ruh olgunlaştırma teodisesine göre Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır. İnsan, başlangıçta eksik ve kusurlu olmasına karşın mükemmellik potansiyeline sahiptir. Bu potansiyeli gerçekleştirerek Tanrı’ya benzemek, uzun bir gelişme ve olgunlaşma süreci gerektirir. Irenaeus, Tanrı’nın böyle bir sürece ihtiyaç duyulmadan, bu mükemmelliği en başta vermesinin mümkün olduğunu, ancak insanın bu mükemmelliği bir anda taşıyamayacağını düşünür. Ona göre insan ancak dünyada iyi ve kötüyü birbirine karşıt ve bir arada tecrübe ederek olgunlaşabilir.⁴⁷⁹

Hick, kötülüğü bir problem haline getiren şeyin, anlamlandırılmayan, hak edilmemiş ve olması gerekenden fazla miktarda olan kötülüklerin varlığı olduğunu düşünür. Bu maksatsız ve hak edilmemiş kötülüklerin bir değerlendirmesini yapmak üzere, tüm acıların insanların yaptıkları kötü eylemlerin cezası olduğu veya ahlaki bir eğitim işlevi gördüğü bir dünya hayal eder. Hick’e göre böyle bir dünyada başka insanların acıları veya sefaletine karşı sempati ve şefkat duyguları gelişmeyecek, bireysel ya da örgütlü yardımlaşma faaliyetleri gerçekleşmeyecektir. Çünkü sempati, şefkat ve yardım etme arzusu gibi duyguları ortaya çıkaran şey, tam olarak hak edilmemiş gibi görünen acıların varlığıdır.⁴⁸⁰

İyi eylemlerin hemen ödüllendirilip kötü eylemlerin hemen cezalandırıldığı bir dünyada, karşısız, karşılık beklemeksizin yapılan iyi eylem söz konusu olmayacaktır. Bu ise ilahi bir ruh olgunlaştırma amacıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla Hick’e göre maksatsız ve hak edilmemiş gibi görünen kötülüklerin mevcut olduğu bir dünya, insan ruhunun

⁴⁷⁹ Hick, *Evil and God of Love*, 211-214.

⁴⁸⁰ Hick, *Evil and God of Love*, 334.

gelişmesi ve olgunlaşması için uygun bir alan sağlar. Hick, bu açıklamanın bütün kötülük tecrübeleri için geçerli olmadığını, ruh olgunlaştırma sürecinin başarılı olabildiği kadar başarısız da olabileceğinin farkındadır.⁴⁸¹ Onun bu sorun için çözümü, başarısız olan ya da yarım kalan ruh olgunlaştırma sürecinin Tanrı'nın Krallığı'nda da devam edeceği ve ruhların olgunlaşmasının ölümünden sonraki yaşamda tamamlanacağı inancıdır.⁴⁸²

Maksatsız ve hak edilmemiş gibi görünen kötülük tecrübelerinin ruh olgunlaştırma sürecine hizmet ettiğini savunmak, bu kötülüklere bir amaç ve anlam tayin etmek anlamına gelir. Bu ise onların gerçekte maksatsız ve hak edilmemiş olmadıkları sonucuna götürür. Bu, bazı dindar insanların yaşadıklarıyla baş etmelerinde yardımcı olsa da anlamsız ve ölçüsüz acılar çeken her insanın kabul edebileceği bir açıklama değildir. Kötülük her zaman ruhsal gelişime yol açmaz, aksine bazı insanlar için ruhsal çöküntüye ve manevi yıkıma sebebiyet verebilir. Bu insanlar için ruh olgunlaştırma projesinin başka bir dünyada tamamlanacağı inancı yeterince tatmin edici olmayabilir.

Ruh olgunlaştırma teodisesi Tanrı'nın teistik sıfatlarını koruma kaygısı taşır ve kötülüğün mevcudiyetinin teolojik gerekçelendirmesini yapmaya çalışır. Biz ise kötülüğün yapıcı yönleri olmasına karşın, bu yapıcılığın kötülüğün varlığını haklı çıkarmak için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Bu çalışmada merkeze alınan temel problem, teistik sıfatlara sahip bir Tanrı'nın kötülüklere neden izin verdiği değil, insanın halihazırda maruz kaldığı kötülük tecrübelerinin onun varoluşunu ve dini inançlarını nasıl etkilediği olduğundan Tanrı ile kötülüğün varlığını uzlaştırma amacı bu tezin kapsamını aşmaktadır. Ancak yine de insanı psikolojik, zihinsel ve bedensel olarak çoğunlukla yıkıma uğratan, şiddet ve miktarı yüksek olan kötülük tecrübelerinin, nispeten az olan yapıcı taraflarına dayanılarak gerekçelendirilmesinin problemlili olduğunu

⁴⁸¹ Hick, *Evil and God of Love*, 335-336.

⁴⁸² Hick, *Evil and God of Love*, 363-364.

düşünmekteyiz. Teistik dinlerde acı çekmenin insanın manevi gelişimi ve Tanrı'ya yakınlığı konusunda olumlu katkıları olabileceğine dair genel bir inanç mevcut olmakla birlikte, kötülüğün varlığının tümüyle böyle bir amaca indirgenmesi, insanların çektikleri acılara ve kötülüğün yıkıcı yönüne karşı duyarsızlaşma tehlikesi taşır.

Varoluşsal perspektiften bakıldığında kötülük tecrübeleri tek başlarına teistik Tanrı'nın varlığı lehine ya da aleyhine bir delil olarak değerlendirilemez. Kötülük tecrübelerini bir delil olarak değerlendirmek bu tecrübeyi yaşayan öznenin tutumuyla ilgilidir. Böyle bir tecrübe yaşayan biri, mevcut inançlarına daha sıkı sarılabilir, dindarlaşabilir ya da dinden uzaklaşabilir. Bir kötülük tecrübesinin yıkıcı mı, yoksa yapıcı olarak mı değerlendirileceği, hangi yönün daha ağır bastığı, onu bizzat tecrübe eden kişinin öznel değerlendirmesine muhtaçtır. Bu öznel değerlendirme ise, belirli bir tecrübenin gerçekleştiği şartların, sonuçlarının, onu tecrübe eden kişinin arka planının, karakterinin, mevcut inançlarının, dünyayı algılama biçiminin, fiziksel ve psikolojik durumunun etkisiyle şekillenir ve birinci şahıs tecrübesi olması bakımından biriciktir. Dolayısıyla, kötülüğün bireysel tecrübesinden Tanrı'nın varlığı lehine ya da aleyhine varoluşsal bir delil çıkarılması mümkün olmakla birlikte, böyle bir delillendirme öznel, ancak o tecrübeyi yaşayan kişi için geçerli görünmektedir.

3.2.2. Tasavvuf, Nefs ve Kötülük

Tasavvuf ile varoluşçuluk arasında önemli benzerlikler söz konusudur. Her ikisinde de bireyin kendi gerçekliğini tanıması ve varoluşsal krizlerin üstesinden gelerek bu gerçekliğe uygun bir yaşam sürmesi önemlidir. Varoluşçular, kişinin kendi özgürlük ve sorumluluğunun bilincine varıp özgün olanaklarını gerçekleştirerek otantik bir yaşam sürmesi gerektiğini savunur. Sufiler ise bireyin nefsinin dünyevi ve hayvani arzulardan arındırarak kendi hakikatine uygun bir yaşam sürdürebileceğini inanır. Bu süreçte, acı

çekmek, insanın kendi gerçekliğini tanıması ve manevi olgunluğa erişmesinde önemli bir role sahiptir.

Hem varoluşsal gelişim süreci hem de seyr-i sülûkte insan, yabancılaşma duygusundan ve ikiliklerden (özne-nesne, ben-öteki, ben-dünya) kurtularak kendisini gerçekleştirmeye, böylece otantik bir benlik veya nefis-i kâmileye ulaşmaya çalışır.⁴⁸³ Bu bakımdan kişinin varoluşsal olarak kendisini gerçekleştirmesi, kendi gerçekliği ve olanaklarına göre yaşaması anlamına gelen otantiklik ile sufinin hayvani nefisini ıslah ederek kendi hakikatine göre yaşamına istikamet vermesi birbirine benzer.

Tasavvufta nefis, insanın benliğinin ve manevi gelişiminin anlaşılmasında en temel kavramlardan biridir. Tasavvufta nefis kavramı, ruh değil, benlik veya kişilik anlamına gelir. Bütün bir seyr-i sülûk boyunca, nefis nitelik değiştirerek olgunlaşır, yükselir ve incelir. Bu anlamda nefsin mertebeleri ile psikolojideki kişilik gelişiminin aşamaları arasında önemli paralellikler mevcuttur.⁴⁸⁴

Tasavvufta nefsin genellikle yedi mertebesinden bahsedilir. En düşük mertebe *nefis-i emmâre*, en yüksek mertebe ise *nefis-i kâmile*dir. Nefis, olgunlaşıp iyileştikçe mertebesi yükselir ve nihayet kâmil hale gelir. *Nefis-i emmâre* (emreden nefis), kötülüğü emreden nefistir. Tasavvuf düşüncesinde kötülük bu mertebede olan insanın arzularına yenik düşmesi ile ortaya çıkar. *Nefis-i levvâme* (kınayan nefis), kişinin yaptığı hataları fark etmesini sağlar. *Nefis-i mülhime* (ilham veren nefis), kişinin manevi zevkleri tatmaya başladığı aşamadır. *Nefis-i mutmainne* (sakin nefis), huzur ve sükunet bulan nefistir. *Nefis-i râdiye* (razı olmuş nefis), kişinin kaderine razı olduğu mertebedir. *Nefis-i mardiye* (Allah'ın razı olduğu nefis), kişinin Allah'ın rızasını kazandığı aşamadır. *Nefis-i kâmile*

⁴⁸³ Kemal Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?: Sufi Psikolojisi Örneği”, *Sufi Psikolojisi: Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*, ed. Kemal Sayar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 13.

⁴⁸⁴ Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 16.

ise kişinin tam anlamıyla olgunluğa eriştiği ve kendisini gerçekleştirdiği aşamadır.⁴⁸⁵ Nefs-i emmâre, psikolojide *id*'e, nefs-i levvâme *ego*'ya, nefs-i mutmainne ise *süperego*'ya karşılık gelir.⁴⁸⁶

Kierkegaard'ın kişinin varoluşsal gelişiminin aşamaları olarak öne sürdüğü estetik, etik ve dini aşamalar, nefsin mertebeleriyle benzerlikler taşır. Nefs-i emmare mertebesinde insan, yalnızca hazlarının peşinden koşar ve hiçbir ilkeye bağlı olmadan yaşamını sürdürür. Bu aşama, Kierkegaard'ın estetik aşamasına denk gelir. Kierkegaard'a göre estetik aşamada olan kişi, hazların neden olduğu boşluk ve umutsuzluktan kurtulmak ve kendi olanaklarına uygun bir yaşam sürmek için önemli bir seçim yapar ve kendi varoluşunun sorumluluğunu aldığı etik aşamaya geçer. Bu aşama, nefsin yaptığı hataları fark ederek kendisini kınadığı nefs-i levvâme mertebesine benzer. Son olarak Kierkegaard'a göre kişinin iman sıçraması yaparak Tanrı'yla kişisel bir ilişki geliştirdiği son aşama olan dini aşama, nefsin ilahi hakikate ulaştığı ve bu hakikate uygun olarak yaşadığı nefs-i kâmileye tekabül eder.

Tasavvuftaki *fenâ* ve *bekâ* kavramları, varoluşsal gelişimle paralellikler içerir. Fenâ, insanın “benlikten, yani yarı nefisten ve sosyal benliğinden kurtulma”sını ifade ederken, bekâ, insanın “evrensel benlikle bütünleşme, yani kendi bütünlüğünü kazanma”sı anlamına gelir.⁴⁸⁷ Kişi bu adımları atmak için gerekli tecrübeleri yaşamış pirlerin desteğine ihtiyaç duyar. Çünkü Sufilere göre hiç kimse kendi davranışlarını, eylemlerini ve duygularını tam olarak değerlendirebilecek objektif bir ölçüye sahip değildir. Kendi kusurlarımızı doğru bir şekilde tespit etmekte zorlanmamız, bu

⁴⁸⁵ Asty Wulandari, “Nafs in Sufism Psychology: Robert Frager's Perspective”, *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 15/1 (2017), 28-32.

⁴⁸⁶ Karim Mitha, “Sufism and Healing”, *Journal of Sprituality in Mental Health* 21/3 (2019), 196-197.

⁴⁸⁷ A. Rıza Arasteh - Enis A. Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, çev. Seval Yılmaz, *Sufi Psikolojisi: Bilgeliliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliliği*, ed. Kemal Sayar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 48.

eksikliğimizden kaynaklanır. Bu yüzden, her türlü davranışsal ve zihinsel değişimi fark etmemize ve kendimizi aşmamıza yardımcı olacak sürekli bir rehberin varlığı gereklidir.⁴⁸⁸

Kişinin sosyal benliğini yok etmesi anlamındaki fenâ kavramı ile Heidegger ve Sartre'ın otantik yaşamın koşulu olarak gördükleri, insanın gündelik yaşamın meşguliyetlerinden sıyrılarak kendi gerçekliği ve olanakları üzerine düşünmesi arasında bir paralellik olması ilginçtir. Varoluşçuların kişinin kendi gerçekliğinin derinine nüfuz edebilmesini başkalarının varlığına borçlu olması anlamında kullandıkları “öznelerarasılık” ve “sevme mücadelesi” gibi kavramlar ile sufinin kendini tanıması için benzer yollardan geçen bir kılavuza ihtiyaç duyması birbirine benzer.

Muhammed Shafii, varoluşçu ile Sufi arasında şöyle bir karşılaştırma yapar:

Varoluşçu ile Sufi büyük ve azgın bir nehrin kıyısına varan iki yolcu gibidir. Varoluşçu kıyıya oturur. Korkudan dizlerinin bağı çözülmüştür. “Hiçbir şekilde ne ileri ne de geri gidilebilir” diye düşünür. “Yapılabilecek en iyi şey bulunduğum anın zevkini çıkarmak” der, ölümü ve yokluğu bekler. Sufi ise, usta bir yüzücünün -şeyhin- yardımıyla nehre atlar. Sufi, nehre atlayarak ölüm ve yokluk korkusunu yener. Tıpkı bir balık gibi, nehirle bir bütün olmak ister. Fiziksel ölümü inkar etmez, ama, ondan korkup kaçmaz da. Ölümü bir dönüşüm olarak görür. Ölümde yeniden bütünleşmeyi ve vuslatı görür. Fenâ, ölümün kaçınılmazlığının ve her an ölüp yeniden doğuşumuzun bir keşfidir.⁴⁸⁹

Fakat, Shafii'nin bu kıyası, varoluşçulukla ilgili ön kabulleri nedeniyle isabetli değildir. Yazara göre varoluşçular ölüm ve hiçlik karşısında tamamen çaresiz ve pasif kalarak anı yaşamayı tercih ederler. Ancak Sartre ve Heidegger gibi varoluşçu filozoflar,

⁴⁸⁸ Arasteh - Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, 51.

⁴⁸⁹ Muhammed Shafii, “Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş”, çev. Nadir Denizli, *Sufi Psikolojisi: Bilgelik Ruhu, Ruhun Bilgeligi*, ed. Kemal Sayar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 117.

ölümün insan varoluşunu ve yaşamını anlamlandırmadaki rolünü vurgularlar. Ayrıca insanın ölüme karşı çaresiz olduğunu değil, aksine ölümün insana kendi anlamını yaratma özgürlüğü ve sorumluluğu yüklediğini düşünürler.

Peki mutasavvıflar insanın kötülük tecrübesi hakkında ne düşünürler? Öncelikle mutasavvıflar genellikle kötülüğü varoluşun kaçınılmaz bir varlığı olarak görürler. Onlara göre kötülük, mükemmel varlık olan Allah karşısında, insanın daima kusurlu olmasından kaynaklanır. Örneğin, İbn Arabî, kötülüğü metafiziksel bir zorunluluk olarak görür. Ona göre kötülük varoluşun kaçınılmaz bir “gölge”sidir. Fakat bu zorunluluk, rahmetiyle gizli olanakları varlığa kavuşturmak için Allah’ın iradi seçimiyle ortaya çıkar.⁴⁹⁰ İbn Arabî’ye göre yaratma eylemi, Allah ile yaratılanlar arasında bir farklılaşmayı gerektirir. Bu farklılaşma ise yaratılanların kusurluluk ve kötülük içermesi anlamına gelir. Bu ontolojik farklılık nedeniyle İbn Arabî varlığı iyilik, kötülüğü yoklukla eşdeğer görür.⁴⁹¹ Mevlânâ ise, kötülüğün tamamen Allah’ın iradesiyle ortaya çıktığını düşünür. Kötülük ona göre daha büyük iyiliklerin ortaya çıkması için bir araçtır.⁴⁹² Bu nedenle Allah kötülüğü irade eder, yaratır, ancak onu onaylamaz. Allah’ın özgür iradesi, insanın özgür iradesinin de kaynağıdır. Fakat O, insanın kötülüğe eğilimini irade etmesine rağmen, onu onaylamaz.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Ozgur Koca, “İbn ‘Arabî (1165–1240) and Rûmî (1207–1273) on the Question of Evil: Discontinuities in Sufi Metaphysics”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/3 (2017), 294.

⁴⁹¹ Koca, “İbn ‘Arabî (1165–1240) and Rûmî (1207–1273) on the Question of Evil”, 299.

⁴⁹² Koca, “İbn ‘Arabî (1165–1240) and Rûmî (1207–1273) on the Question of Evil”, 302.

⁴⁹³ Koca, “İbn ‘Arabî (1165–1240) and Rûmî (1207–1273) on the Question of Evil”, 307.

İkinci olarak İbn Arabî ve Mevlânâ gibi bazı mutasavvıflar, dünyayı ilahi isimlerin tecelli ettiği mekan olarak görürler.⁴⁹⁴ İbn Arabî'ye göre Allah'ın isimleri mahlukatta tecelli eder. Allah'a gazap ve rahmet nispet edilebilmesi için bu gazap ve rahmetin bir nesnesi olmalıdır. Bu nedenle insanlar Allah'ın farklı isimlerini açığa çıkaracak irade ve eğilimlerle yaratılmıştır. İbn Arabî bu anlamda dünyanın “Allah'ın aynası” olduğunu ifade eder. Yaratılanlar her yönleriyle Allah'ı yansıtır.⁴⁹⁵ Mevlânâ da İbn Arabî gibi kötülüğün, hem iyiliğin bilinmesinde epistemolojik bir işlev gördüğünü hem de bir imtihan olarak insan doğasının gizli potansiyellerinin ortaya çıkmasını sağladığını düşünür.⁴⁹⁶

Sufi perspektifinden bakıldığında kötülüklerin, insan nefsinin yetkinleşerek mertebe atlaması ve manevi olarak gelişmesinde önemli bir olduğu söylenebilir. Hatta bazı mutasavvıflar kötülüğün varlığını ilahi bir lütuf olarak görürler. Örneğin, Gazâlî kötülük tecrübesinin, insan için acı verici bir tedaviye benzediğini, Allah tarafından insanlardaki nihai iyiliği ortaya çıkarmak için gönderildiğini düşünür.⁴⁹⁷ Mevlânâ da acı çekmeyi ilahi bir lütuf olarak görür. Ona göre Allah insanlara sevgisinin bir işareti olarak musibetler yaşatır.⁴⁹⁸ Mevlânâ'ya göre insanın yaşadıklarıyla başa çıkması her zaman kolay değildir. Bazen insan o kadar acı çeker ki, yaşadıklarının arkasındaki ilahi amacı sorgulayabilir. Ancak kişi eğer bu imtihanı başarıyla atlatır ve sabır gösterirse, böyle

⁴⁹⁴ Koca, “İbn ‘Arabî (1165–1240) and Rûmî (1207–1273) on the Question of Evil”, 305; Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 110.

⁴⁹⁵ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, 2001, 110.

⁴⁹⁶ Koca, “İbn ‘Arabî (1165–1240) and Rûmî (1207–1273) on the Question of Evil”, 305.

⁴⁹⁷ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, 2001, 248.

⁴⁹⁸ Irfan Asghar, *The Notion of Evil in the Qur'an and Islamic Mystical Thought* (London: The University of Western Ontario, Master Thesis, 2021), 56.

büyük acılarla sınanmanın sağladığı manevi gelişimi fark edebilirler.⁴⁹⁹ İnsanın yaşadıklarını sabırla karşılaması içsel huzurunu korumasını, tevekkül etmesi ise her şeyin nihayetinde Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini kabul ederek O'na teslim olmasını sağlar. Böylece insan varoluşsal olarak gelişir ve olgunlaşır.⁵⁰⁰

İnsanın manevi yolculuğunda en önemli aşama, Mevlânâ'ya göre kendini bilmektir (*marifetü'l-nefs*). İnsanın kendi kaynağından ayrılmasını ve özüne yabancılaşmasını mutsuzluğun temel sebebi olarak gören Mevlânâ, acı ve ıstırapların dünyevi telaş ve kazanımlara kapılarak ilahi kaynağını unutan insanı gafletten uyandırdığını, onun kendisini arındırarak, özüne uygun yaşamasına yardımcı olduğunu düşünür. Mevlânâ'ya göre, cehennem bile kafirlere kendi ilahi kaynaklarını hatırlatan bir ibadet yeridir.⁵⁰¹ Mevlânâ'nın kötülük tecrübesine insanı gafletten uyandıran uyarıcı olarak yaklaşmasının, kendi gerçekliğine yabancılaşan ve gündelik yaşamın meşguliyetlerine kapılan insanın, ancak kötülük tecrübeleriyle birlikte kendi gerçekliği ve olanaklarını tanıyıp bu olanakları gerçekleştirmek için çabalayabileceğini düşünen varoluşçu filozofların yaklaşımlarıyla paralelliği açıktır. Kendini bilen ve mutmain olan nefis, otantik bir nefistir.

Muhammed İkbal de kötülüğü insanın gelişimi ve gizli potansiyellerini fark etmesi için gerekli bir araç olarak görür. Acı çekerek insan güçlenir ve zorluklarla başa çıkmayı öğrenir. Hatta İkbal'e göre insanın Allah'ı tanınması ancak acı çekmesiyle mümkündür. Bu nedenle kötülük tecrübesi yaşayan kişi bu tecrübeyi manevi olarak olgunlaşma ve daha güçlü bir benlik geliştirme fırsatı olarak görmelidir. İkbal de Mevlânâ

⁴⁹⁹ Asghar, *The Notion of Evil in the Qur'an and Islamic Mystical Thought*, 55.

⁵⁰⁰ Nasrin Rouzati, "Evil and Human Suffering in Islamic Thought: Towards a Mystical Theodicy", *Religions* 9 (2)/47 (ts.), 10.

⁵⁰¹ Rouzati, "Evil and Human Suffering in Islamic Thought: Towards a Mystical Theodicy", 9; Asghar, *The Notion of Evil in the Qur'an and Islamic Mystical Thought*, 57.

ve İbn Arabî gibi kötülüklerin, insanın yaşamı bütünselliği içinde tecrübe etmesi ve daha geniş bir vizyona sahip olabilmesi için Allah tarafından verilmiş bir hediye olarak görür. İkbal, insanın kendisini inkar etmesi, münzevi bir eylemsizlik içine düşmesini veya aktif yaşamdan çekilmesini onaylamaz. Kişi, yaşadığı sıkıntı ve zorluklardan kaçmamalı, onlarla cesurca ve kimliğini kaybetmeden savaşmalı, böylece kendisini gerçekleştirmelidir.⁵⁰²

Tasavvuf ve varoluşçulukta bireyin kendisini gerçekleştirerek otantik ve anlamlı bir yaşam sürmesi için kişinin nefis veya benliğini acı verici tecrübelerle eğitmesi, böylece içsel bir yolculuğa çıkarak ruhen incelmesi gerekir. Kişi kamil insan olmak veya kendisini gerçekleştirmek için, kendi sınırlı ve sonlu varlığıyla yüzleşebilir, varoluşsal krizlerin üstesinden gelebilir. Bu benzerlikler nedeniyle tasavvuf ve varoluşçuluk, insan olma tecrübesi bakımından birbirini tamamlayan ve destekleyen perspektifler sunar.

3.2.3. İman, İmtihan ve Teslimiyet

Kötülük tecrübeleri, teizmin kalbinde yer alan iman, imtihan ve teslimiyet kavramlarıyla yakın bir ilişki içindedir. Teistik dinlerde, acı verici tecrübelerin, insanı olgunlaştırdığı ve Tanrı'yla ilişkisini geliştirdiğine dair yaygın bir inanç vardır. Kötülük tecrübeleri inanan her insanın karşısına, imanını sınayan zorlu bir imtihan olarak çıkabilir. Kişi başına gelen kötülüğü sabır ve teslimiyetle karşılarsa mükafatlandırılır, çektiği acılar bu dünyada olmasa bile ölümden sonraki yaşamda tazmin edilir. Benzer şekilde kişi isyan eder ve imanını kaybederse cezalandırılır.

⁵⁰² Asghar, *The Notion of Evil in the Qur'an and Islamic Mystical Thought*, 81-84.

Teistik dinlere göre Tanrı, insanları acı ve ıstıraplar aracılığıyla imtihan eder.⁵⁰³

Acı çekmek, insanı bir yandan zorlarken, diğer yandan onu başka tecrübelerin sağlamadığı bir şekilde inançlarını pekiştirmeye teşvik eder. Bu anlamda acı çekme tecrübesi, dini inançlarla doğru bir biçimde ilişkilendirilirse, Tanrı ile ilişkiyi kabullenmenin ve derinleştirmenin bir yolunu sağlayabilir.⁵⁰⁴ Bu bakımdan teistik dinler için kötülük tecrübesinin doksastik olmayan etkisinin önemli bir yeri olduğu, bu tecrübelerin iman etme sürecinin bir parçası olarak, kişinin imanını test etme ve derinleştirme işlevi gördüğü söylenebilir. Kişi yaşadığı tecrübelerden sonra karşı karşıya kaldığı olumsuz duygularla baş etmede başarılı olur ve duygularını inançları lehine değiştirebilirse veya olumsuz duygularını sabır, metanet, teslimiyet, güven gibi olumlu duygulara dönüştürebilirse imanını kaybetmeyip artırabilir.

İmtihan, en başta kişinin bir kötülük veya musibetle karşılaştığında imanını konusunda şüpheye düşüp düşmeyeceğini, olumsuz duygulara kapılıp kapılmayacağını ve bu duygulara yenik düşüp düşmeyeceğini sınamaya yöneliktir. İmtihan, başarılı olunduğu takdirde insanın imanını derinleştirebildiği gibi, onun manevi, ahlaki ve psikolojik olarak gelişimini de sağlayabilir. Diğer yandan yalnızca imtihan olan kişi değil, bu imtihana şahit olan insanlar da ibret alarak yardımlaşma, empati, merhamet gibi davranış ve duygular kazanabilirler.⁵⁰⁵

Bu başlıkta kötülük tecrübesinin doksastik olmayan etkilerini Eyüp ve İbrahim Peygamberlerin kıssaları üzerinden, özellikle “iman”, “imtihan” ve “teslimiyet”

⁵⁰³ Örneğin, Kur'an'da Allah'ın insanları korku, açlık ve kayıplarla imtihan ettiği açıkça belirtilir: “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele. Onlar başarılarına bir musibet gelince, ‘Biz, şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz’ derler.” (Bakara, 2:155-156)

⁵⁰⁴ Werdel - Wicks, *Primer on Posttraumatic Growth*, 162.

⁵⁰⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 119-122.

kavramları açısından ele alarak hem Eyüp hem de İbrahim Peygamber'in Tanrı tarafından ağır imtihanlarla sınanmasının hangi doksastik olmayan etkileri açığa çıkardığını, bu imtihan sürecinde hissettikleri olumsuz duyguların Tanrı'ya karşı inançlarını nasıl etkilediğini inceleyeceğiz.

Eyüp Peygamber'in yaşadığı zorlu imtihan hem İncil hem de Kuran'da yer alır. İncil'deki versiyonda Tanrı şeytanla konuşurken Eyüp Peygamber'den övgüyle bahsedince şeytan onu hastalık ve kayıplarla sınamak için Tanrı'dan izin ister. Tanrı şeytana izin verir ve Eyüp Peygamber sağlığını, çocuklarını ve tüm malını mülkünü kaybeder.⁵⁰⁶ Bu kayıplara rağmen isyan etmeyen Eyüp Peygamber'in imanı, yaşadıkları karşısında gösterdiği sabır ve teslimiyeti övülür. Kuran'daki versiyonda ise Eyüp Peygamber, şeytanın kendisine bir “yorgunluk ve azap dokundurduğu” ve “bir derde uğradığını” söyleyerek Allah'tan yardım ister. Allah, gösterdiği sabır ve teslimiyetten ötürü Eyüp Peygamber'in dualarını kabul eder ve ona kaybettiklerini misliyle geri verir.⁵⁰⁷ Eyüp Peygamber'in Allah'a şeytanın vesveseleri için mi yoksa yaşadığı acılardan mı şikayet ettiği konusunda İslam kaynaklarında farklı rivayetler bulunsa da⁵⁰⁸ her

⁵⁰⁶ Eyüp 1:1-22, 2:1-9.

⁵⁰⁷ Kuran'da Eyüp Peygamber'den şu ayetlerde bahsedilir: “(Ey Muhammed!) Kulumuz Eyyûb'u da an. Hani o, Rabbine, ‘Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu’ diye seslenmişti. Biz de ona, ‘Ayağını yere vur! İşte yıkanacak ve içecek soğuk bir su’ dedik. Biz ona tarafımızdan bir rahmet ve akıl sahiplerine bir öğüt olmak üzere ailesini ve onlarla birlikte bir o kadarını bahsettik. Şöyle dedik: ‘Eline bir demet sap al ve onunla vur, yemini bozma.’ Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi.” (Sâd, 38:41-44). “Eyyûb'u da hatırla. Hani o Rabbine, ‘Şüphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin.’ diye niyaz etmişti. Biz de onun duasını kabul edip kendisinde dert namına ne varsa gidermiştik. Tarafımızdan bir rahmet ve kullukta bulunanlar için de bir ibret olmak üzere ona ailesini ve onlarla beraber bir mislini daha vermiştik.” (Enbiyâ, 21:83-84).

⁵⁰⁸ Eyüp Peygamber'in hikayesinin İslam kaynaklarında nasıl yer aldığıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Rahim Acar, “The Limits of Evidential Argument from Evil”, *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2019), 124-128.

halükarda Eyüp Peygamber'in büyük acılar yaşamış bir peygamber olduğu, yaşadığı acılara karşılık sabır ve teslimiyet gösterdiği, bu nedenle Kur'an'da övüldüğü açıktır.

Peki Eyüp Peygamber'in yaşadığı ağır imtihana karşı gösterdiği tavır, kötülük tecrübelerinin dini inançlar üzerindeki etkisi konusunda ne ifade eder? Kötülük tecrübelerinin doksastik olmayan etkileri, insanların Tanrı inancını zayıflatır mı? Bu konuda Rahim Acar'ın, William Rowe'un Tanrı'nın varlığı aleyhine delilci kötülük problemi formülasyonu ile Wykstra'nın Rowe'un argümanına karşı yaptığı itirazı merkezine aldığı "The Limits of Evidential Argument From Evil" adlı makalesini önemli buluyoruz. Bu makalede Acar, kişinin kötülük tecrübeleri karşısında gösterdiği tavrın büyük ölçüde önceden sahip olduğu dünya görüşü tarafından belirlendiği iddiasını desteklemek için Eyüp Peygamber'in hikayesinin Kuran'daki versiyonuna yer verir. Rowe, dünyada daha büyük bir iyiliğe hizmet etmeyen ya da daha büyük bir kötülüğü önlemeyen maksatsız kötülükler olduğunu, böyle kötülüklerin Tanrı'nın var olmasını ihtimal dışı kıldığını iddia eder. Wykstra ise Tanrı'nın bazı kötülüklere neden izin verdiğini bilmeyişimizden, Tanrı'nın bu acılara izin vermesini haklı çıkaracak nedenlere sahip olmadığımız sonucuna ulaşamayacağını savunur. Acar'a göre, Eyüp Peygamber'in, başına gelen kötülüklerin hikmetini bilmediği halde, yaşadığı hastalık ve kayıpları sabır ve teslimiyetle karşılaması, Wykstra'nın konumunu destekler. Acar, kötülüğün varlığını dini inançlara dayanarak anlamlandırmanın mı yoksa dini inançların epistemik değerini kötülüğün varlığı temelinde değerlendirmenin mi daha doğru olduğunu sorgular. Ona göre Eyüp Peygamber'in çektiği acılara karşı isyan etmeyip şeytanın vesveselerine karşı kendisini koruması için Allah'a dua etmesi, yaşanan kötülük tecrübelerinin teistik sıfatlara sahip bir Tanrı'nın var olmadığı sonucuna zorunlu olarak götürmediğine dair iddiayı destekler. Aksine bu tecrübelerin nasıl anlamlandırılacağı

kişinin mevcut inançları ve dünya görüşü tarafından belirlenir.⁵⁰⁹ Bu noktada karşılaşılan kötülüklerin nasıl değerlendirileceğinin kişinin önceden sahip olduğu dini inançlarla yakından ilişkili olarak görülmesinin bir döngüsellğe neden olacağı düşünülebilir. Kişinin bazı kötülük tecrübelerinin ardından Tanrı'nın var olmadığı sonucuna ulaşmasının nedeninin zaten Tanrı'nın var olmadığına inanması ya da tam tersi, kişinin yaşadığı kötülük tecrübelerine rağmen Tanrı'ya iman etmeye devam etmesinin, halihazırda Tanrı'nın var olduğuna inanmasıyla ilgili olduğunu iddia etmek ilk bakışta döngüsel görülebilir. Ancak Acar'a göre kötülük ile Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki basit bir *delilci* gerekçelendirme ilişkisi olarak görülmemelidir. Acar, burada kötülüğün varlığı, Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak görülsün ya da görülmesin, her halükarda bu tartışmanın delilci değil, *uyumlulukçu* bir gerekçelendirmeye ilgili olduğunu düşünür. Ona göre delilci kötülük problemi ile ilgili tartışmalarının nihayete erdirilemeyen ucu açık tartışmalar olması, kesin delilci bir gerekçelendirmenin pek mümkün olmadığının işareti sayılabilir.

Kişinin yaşadığı acı ve ıstırap anlamlandırmasında kişisel tarihinin; dini, sosyolojik ve psikolojik arka planının rolü konusunda Acar'ın yaklaşımına katılıyoruz. Eyüp Peygamber, Allah'ın başına gelen büyük felaketlere izin vermesi karşısında öfke, hayal kırıklığı, ıstırap hissetmiş olabilir. Ancak bu olumsuz duygular, onun inancını kaybetmesine neden olmaz. Eyüp Peygamber her şeye rağmen Tanrı'nın varlığından şüphe duymaz. Dolayısıyla Eyüp Peygamber'in yaşadıklarına karşı isyan etmemesi veya inançsızlığa yönelmemesi kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığına inanmamayı zorunlu olarak gerektirmediğini düşündürür. Elbette Acar'ın dikkat çektiği gibi bir peygamber olması nedeniyle Eyüp Peygamber için dünya dini açıdan belirsiz değildir. Bu, acı çekmesine izin vermesinin maksadını bilmemekle birlikte Tanrı'nın varlığından şüphe

⁵⁰⁹ Acar, "The Limits of Evidential Argument from Evil", 128-129.

duymamasının açıklaması olabilir. Ancak yine de Tanrı'nın adalet, kudret veya iyilik sıfatlarından şüphe duyması, İvan gibi Tanrı'yı adaletsiz veya gayri ahlaki bir düzen kurmakla suçlaması mümkündür. Fakat Eyüp Peygamber, kötülük tecrübesinin ortaya çıkardığı duyguları ne olursa olsun, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarından şüphe etmez, yaşadıklarını büyük bir sabır ve teslimiyetle karşılar. Bu, Colgrove'un "2.1. Duygu ve İnanç İlişkisi" başlığında ele aldığımız düşüncelerini destekler. Gerçekten de kötülük tecrübesinin doksastik olan ve olmayan etkileri birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte, daima birbirleriyle uyumlu değildir. Kişi Tanrı'ya karşı bütün olumsuz duygularına rağmen, doksastik anlamda bir kesinlik içinde olabilir.

Yine de kötülüğün anlamlandırılması ile dini inançlar arasındaki ilişkinin tek taraflı olduğunu düşünmüyoruz. Kişinin yaşadığı kötülük tecrübelerini nasıl anlamlandığı büyük ölçüde onun kişisel arka planına ve halihazırda sahip olduğu dini inançlara bağlı olmakla birlikte, kötülüğün varlığının kişinin mevcut anlam ve dini inanç sistemlerinin epistemik değerini sorgulamasına neden olabileceğini de kabul ediyoruz. Tezin farklı yerlerinde vurguladığımız gibi, kötülük çoğu zaman insan yaşamında yıkıcı etkileriyle kendisini gösterir. Marilyn McCord Adams, korkunç kötülüklerin insanın varoluşu, inançları ve dünya görüşü üzerindeki yıkıcı etkilerini şu şekilde tarif eder:

Korkunç kötülükler, tanımları gereği her şeyden önce bireysel yaşamı bozar. Çünkü bu, kötülüklere ister kurban ister fail olarak katılınsın, katılımcının yaşamının (bu yaşama dahil olması halinde) genel olarak kendisi için büyük bir iyilik olup olmayacağından şüphe etmek için ilk bakışta bir neden teşkil eder. Buna paralel olarak, korkunç kötülükler aynı zamanda dünya deneyimimizi çerçevelediğimiz, onun içindeki yerimizi belirlediğimiz ve olumlu anlam olanaklarını tanımladığımız kavramsallıkları da bozar. Pratik veya varoluşsal düzeyde, korkunç şeylerin yıkıcılığından kesinlikle korkulmalıdır;

fiili katılım ilk bakışta yıkım anlamına gelir ve katılımcıları makul bir şekilde umutsuzluk noktasına getirebilir.⁵¹⁰

Adams, insanın korkunç kötülöklere karşı savunmasızlığının ve mevcut bütün anlam ve değeri sistemlerini yıkmasının iyi bir şey olduğunu, insanı rehavetten ve yüzeysellikten kurtararak daha derin gerçeklerin peşine düşmesini sağladığını düşünür.⁵¹¹ Bu, korkunç kötölüklerin insanın yaşamı ve anlam dünyasında yıkıcı etkileri ile olumlu anlamda dönüşüm yaratma potansiyelini aynı anda içerdigi anlamına gelir. Gerçekten de kötölük hem insan yaşamında geri döndürülemez bir hasar bırakma hem de otantik, yaratıcı ve üretken bir şahsiyet inşa etme potansiyelini birlikte taşır.

Adams, Tanrı'nın kötölöklere izin vermesini ahlaki olarak haklı çıkaracak nedenler aramak yerine, Hristiyan'ın görevinin bu korkunç kötölöklere rağmen Tanrı'nın yeterince iyi olduğunu göstermekten ibaret olduğunu düşünür. Mükemmel derecede iyi olan bir Tanrı'nın kötölöğe izin vermesinin bütün bir evreni kapsayacak evrensel nedenlerini aramaya gerek yoktur. Adams, Tanrı'nın bireylerin yaşamlarının kendileri için genel olarak iyi olmasını sağladığını, korkunç kötölüklerin hem yaşamı dengeleme hem de en azından bazı kimseler için anlam kaynağı yaratma işlevi görebileceğini göstererek, bireysel ve varoluşsal düzlemde bir teodise ortaya koymaya çalışır.⁵¹² Adams'ın teodisesine göre Tanrı, kötölüklerle karşılaşan bir insanı kendisiyle kişisel bir ilişkiye dahil ederek yaşadıklarının o kişi için büyük bir iyilik haline gelmesini sağlayabilir. Bu Hristiyan perspektiften, Tanrı'nın İsa'nın fedakarlığı aracılığıyla

⁵¹⁰ Marilyn Mccord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999), 203.

⁵¹¹ Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 203-204.

⁵¹² Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 205; Peterson, *God and Evil*, 125-126.

korkunç kötülöklere katıldığı, böylece acı çeken kimselerin İsa'yla sevgi dolu bir özdeşleşme tecrübe edebildiğı bir modeli temsil eder.⁵¹³

Peterson, Eyüp Peygamber'in hikayesinin Adams'ın bahsettiğı modeli desteklediğini düşünür. Eyüp Peygamber, Tanrı'nın başına gelen korkunç kötülöklere neden izin verdiğini bilme ayrıcalığından yoksun olmasına rağmen, yaşamında daha büyük iyiliklerin gerçekleşeceğine dair anlayışa sahiptir.⁵¹⁴ Peterson Eyüp Kitabı'ndan Eyüp Peygamber'in şu sözlerini aktarır:

Anladım ki Sen her şeyi yapabilirsin, gerçekleştiremeyeceğın bir düşünce yoktur. Sen dedin ki, 'Amacıma bilgisizce gölge düşüren bu adam kim? Evet, ben konuştum, ama anlamadan; beni aşan, bilmediğim şeyler hakkında konuştum. Senin hakkında kulaktan bilgim vardı, Şimdiyse seni gözlerimle görüyorum.'⁵¹⁵

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*'de Eyüp Peygamber hikayesini, Alyoşa'nın hocası olan Staretz Zosima'nın dilinden benzer bir şekilde yorumlar. Yaşamının son gününde kendisini ziyaret edenlere yaptığı konuşmada Staretz, Eyüp Peygamber'in hikayesini anlatır. Eyüp Peygamber'in yaşadığı ağır imtihana rağmen isyan etmek yerine Tanrı'ya övgüler düzmeye devam etmesine duyduğu hayranlığı ifade eder ve kimi alaycı insanların Tanrı'nın bunca sevdiği kuluna bu kötülöklere yapılmasına nasıl izin verdiğini sorgulamalarını eleştirir. Ona göre Tanrı'nın şeytana izin vermesinin amacı "ölümlü dünyayı bir an ölümsüz gerçekte karşı karşıya getirmektir. Ulu Tanrı dünyayı yarattığı günlerde, her günün sonunda, 'Yarattığın her şey iyidir,' diye övündüğü gibi Eyüp Peygamberle de gururlanmaktadır. Tanrıya övgüleri duyuran Eyüp Peygamber de yalnız Yaradana değil, bütün insanlığa sonsuzluğa hizmet etmektedir. Zaten dünyaya gelişinin

⁵¹³ Peterson, *God and Evil*, 126.

⁵¹⁴ Peterson, *God and Evil*, 126.

⁵¹⁵ Eyüp 42:2-3, 5.

nedeni de budur.”⁵¹⁶ Staretz, Eyüp Peygamber’in yıllar sonra servetine yeniden kavuşması ve başka çocuklarının olmasının geçmişteki kayıpların acısını ortadan kaldırıp kaldıramayacağını sorar. Ancak onun bu soruya cevabı evettir: “Büyük tabiatın o sırlı eli eski bir acıyı yavaş yavaş onarır sakın, içli bir sevinç haline getiriyor, coşkun delikanlılığı durulmuş, huzurlu ihtiyarlığa döndürüyor.”⁵¹⁷

Staretz’in Eyüp Peygamber’in hikayesine yaklaşımının teistik geleneklerin yaklaşımlarıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Eyüp Peygamber’in yaşadığı zorluklar karşısında sabır ve teslimiyet göstermesi, aynı zamanda kendisine her şeyi veren Tanrı’nın her şeyi geri alabileceği gerçeğine dair bir kabullenme içerir. Eyüp Peygamber, insanın yaşam deneyiminin kayıp, yokluk ve hastalıklarla iç içe olduğunu, dolayısıyla sahip olunan her dünyevi şeyin gelip geçici olduğunu tüm insanlığa hatırlatma misyonunu üstlenir. Bu hikayede kötülük insanın en temel gerçekliğiyle yüzleşmesinin, böylece hem varoluşsal olarak gelişmesinin hem de imanını derinleştirmesinin sarsıcı bir vesilesi haline gelir.

Eyüp Peygamber, Tanrı’nın yaşadığı kötülüklere izin vermesi karşısında isyan etmez, aksine Tanrı adına övgü ve şükürlerde bulunmaya devam eder. Tecrübe ettiği acı ve sıkıntılar karşısında sabır ve teslimiyet göstermeyi başaran Eyüp Peygamber, Tanrı’ya karşı daha derin bir imana kavuştuğu gibi, kötülük tecrübesiyle başa çıkabilmek için ilahi bir dayanağa da kavuşur. Yaşadığı tüm acılara rağmen kendi varlığını sahip olduğu her şeyle birlikte Tanrı’nın inayeti ve iradesine bırakan Eyüp Peygamber için bu hem onu gözetleyen bir Tanrı’nın var olduğu ve bu evrende yalnız olmadığı hem de her şeyini alan Tanrı’nın ona her şeyi yeniden verebileceği veya en azından acı ve ıstıraba karşı

⁵¹⁶ Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018), 388-389.

⁵¹⁷ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, 389.

dayanıklılığını artırmaya çalışır. Yaşadığı ağır imtihan karşısında Tanrı'dan umudunu kesmeyen Eyüp Peygamber varoluşsal ve dini açıdan daha yüksek bir seviyeye erişir.

Staretz'in kötülük tecrübesine yaklaşımı İvan'ın yaklaşımından bütünüyle farklıdır. Acı ve ıstırap insan yaşamının gerçekliği olarak kabul eden ve onları insanın varoluşsal ve dini gelişimi için bir olgunlaşma aracı olarak gören Staretz'den farklı olarak İvan, kötülüğün varlığını daha büyük iyiliklerin ya da Tanrı'nın nihai planının bir parçası olarak ele alan bütün cevapları ahlaki olarak reddeder. Tanrı'nın hangi gerekçeyle olursa olsun çocukların acı çekmesine izin vermesini adaletsizlik olarak değerlendirir. Tanrı'nın varlığını değil, fakat onun kötülük içeren ilahi düzeninin bir parçası olmayı reddettiğini ilan eder.

Teistik geleneğe göre ağır bir şekilde imtihan edilen bir diğer peygamber İbrahim'dir. İbrahim Peygamber de bir iman testine tabi tutulmuş, Tanrı tarafından kendi oğlunu kurban etmesi emredilmiştir.⁵¹⁸ *Korku ve Titreme* kitabında Kierkegaard, İbrahim Peygamber'in hikayesini hem varoluşsal hem de dini açıdan zorlayıcı olması bakımından ele alır. İbrahim Peygamber, kendisini içinde bulduğu büsbütün absürt ve paradoksal duruma rağmen Tanrı'ya koşulsuz ve sarsılmaz bir itaat ve teslimiyet göstermeyi

⁵¹⁸ Kuran'da İbrahim Peygamber'in hikayesi şöyle anlatılır: “‘Ey Rabbim! Bana Salihlerden olacak bir çocuk bağışla.’ Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik. Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, ‘Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?’ dedi. O da, ‘Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın’ dedi. Nihayet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona, şöyle seslendik: ‘Ey İbrahim!’ ‘Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır.’ Biz (İbrahim'e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail'i) kurtardık. Sonradan gelenler arasında ona güzel bir ad taktık. İbrahim'e selâm olsun. İyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız. Çünkü o mü'min kullarımızdandı.” (Sâffât, 37: 100-111).

seçmiştir. Kierkegaard, bu bakımdan İbrahim Peygamber'i bir iman şövalyesi olarak görür.

Sartre, Kierkegaard'ın bu hikayeyi ele alışını değerlendirir ve ateistik açıdan İbrahim Peygamber'in imtihanıyla ilgili farklı bir bakış açısı sunar. Ona göre İbrahim Peygamber'e bir melek gelip ona biricik oğlunu kurban etmesini istediğinde herkesin sorabileceği ilk soru, gerçekten bir meleğin gelip böyle bir istekte bulunup bulunmadığıdır. Çünkü kişi gerçek olmayan sesler duyuyor da olabilir. İbrahim Peygamber'in seçimini, kendisine, oğluna ve sorumlu olduğu bütün insanlığa dayatmakla görevlendirildiğinin kanıtı nedir? Sartre, İbrahim Peygamber'in, seçimini haklı çıkaracak herhangi bir kanıttan yoksun olduğunu düşünür. Ona göre bir ses ona hitap ettiğinde, bunun bir meleğin sesi olduğuna karar verecek olan yine İbrahim Peygamber'in kendisidir. Eyleminin iyi olduğu yargısına varırsa, bu yargının arkasında durması gereken kişi de yine İbrahim Peygamber'in kendisidir. Sartre, kendisine emreden kim olursa olsun, emredilen ne olursa olsun kişinin kendi eyleminin üzerindeki sorumluluğuna vurgu yapar. Çünkü kişi, bir seçim yaparken, bütün insanlık ona gözünü dikip bakıyormuşçasına bilinçli ve sorumlu olmalıdır. Sartre kişinin bir seçim yaparken “Ben gerçekten de insanlığın benim eylemlerimle kendisine rehberlik edebileceği şekilde davranmaya hakkı olan biri miyim?” diye sorması gerektiğini, bu soruyu sormayan herkesin sorumluluk duygusunun yarattığı kaygıyı maskeleydiğini düşünür. Ona göre benzer bir şekilde, yukarıdan öldürme emri alan bir asker de öldürme eyleminden tamamıyla kendisi sorumludur.⁵¹⁹

Teistik dinlerdeki “imtihan” kavramıyla sınır durumlar arasında, insanın mevcut inançları, kendisi ve dünyaya bakış açısının sarsılması ve sınanması bakımından bir ilişki kurulabilir. Her ikisinde de insan kendi sınırlılık ve sonluluğunun farkına varır ve

⁵¹⁹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 19-20.

yaşadığı zorlu tecrübe, içinde bulunduğu durumu, kendi gerçekliğini ve mevcut inançlarını derinlemesine sorgulamasına neden olur. Bu anlamda sınır durumların, insan yaşamında bir “imtihan” olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Kişi, yukarıda doksastik olmayan etki olarak ifade edilen öfke, kırgınlık, güvensizlik, hayal kırıklığı, üzüntü, umutsuzluk gibi olumsuz duygular içinde ruhsal çöküntü yaşayabileceği gibi, bu imtihan sürecinden güçlü bir imanla da çıkabilir. Her halükarda kişinin kendisiyle ilişkisini nasıl kurduğu, Tanrı’yla ilişkisi için de belirleyici olacaktır.⁵²⁰

Teslimiyet kavramı, -her ne kadar doğrudan bu kelimeyi kullanmasalar da- varoluşçu felsefede hem dindar hem de ateist varoluşçuların üzerinde birleştiği bir temadır. Kierkegaard, Jaspers, Unamuno gibi filozoflara göre yaşanan zorluklar insanın kendi gerçekliğine dair bir farkındalık kazanması, ebedi bir Tanrı’nın önünde acziyetini fark etmesi ve imtihanını teslimiyet ve sabırla karşılamasına olanak sağlar. Jaspers’ e göre özgür bir insan, aşkın olanın önünde sonlu ve kusurlu bir varlık olduğuna dair mütevazı bir teslimiyet göstermelidir.⁵²¹ Camus, Sartre, Heidegger gibi ateist olan filozoflar içinse teslimiyet insanın absürt ve anlamsız bir dünyaya fırlatılmış, ölümlü ve özgür bir varlık olarak kendi kaderine karşı alacağı bir tavidir. Kaderine teslim olan insan, özgürlüğü aracılığıyla kendi olanaklarını gerçekleştirmenin ve yaşamını anlamlı hale getirmenin bir yolunu bulmayı seçer. Kişinin kendi gerçekliğine dair bu farkındalığı kazanması ise ancak acı verici bir süreçten geçmesiyle mümkün olur. Bu anlamda acı verici tecrübelerin doksastik olmayan etkilerinin insanın dini inançlar ve kaderine karşı tutumu için merkezi bir rolü olduğu söylenebilir.

Kötülük tecrübesinin doksastik olmayan etkileri, yalnızca dini inançları değil, varoluşsal ve psikolojik etkileri de kapsar. Kötülük insanı temelden etkileyen bir tecrübe

⁵²⁰ Pattison, “Existentialism and Religion”, 135.

⁵²¹ Cataldi, “Existentialism and Emotions”, 196.

olduğundan onun etkisini belirli bir alana indirgemek veya etkilediği alanları (dini inançlar, psikoloji, karakter, yaşam pratiği, dünya görüşü vb.) birbirinden keskin çizgilerle ayırmak mümkün görünmemektedir. Diğer yandan doksastik olmayan etkilerin, insanın varoluşu ve dini inançları bakımından yapıcı ve olumlu dönüşümleri de potansiyel olarak taşıdığı, hatta bazı durumlarda bu yapıcı ve olumlu yönlerin, ancak böyle bir kötülük tecrübesinin yaşanmasının ardından ortaya çıkabildiği düşünüldüğünde, bu duyguların hem varoluşçu perspektiften hem de teistik dinler açısından bir değer ve anlama sahip olduğu söylenebilir. Böyle bakıldığında, Marcel'in işaret ettiği gibi, kötülüğün “varoluşsal kötülük problemi” olarak formüle edilerek incelenmesinin önünde bir engel olmamakla birlikte, kötülük tecrübelerinin insanın varoluşu için kaçınılmaz olması, yapıcı ve dönüştürücü güce sahip olması, onun Tanrı'nın varlığı lehine ya da aleyhine bir delilden fazlası olduğunu düşündürür.

SONUÇ

Kötülüğü sadece teorik bir problem değil, aynı zamanda insanın somut yaşam tecrübesinin kaçınılmaz bir parçası olarak ele aldığımız bu çalışmada, kötülük tecrübesinin insanın varoluşsal ve dini inançları üzerindeki etkilerini varoluşçu bir perspektiften inceledik. Kötülüğün insan yaşamında çoğu kez yıkıcı bir etkisi olmasına rağmen, bazı durumlarda insanın varoluşsal olarak gelişmesi ve dindarlaşmasını sağlama potansiyeline sahip olduğunu savunduk.

Varoluşçu felsefe, kötülüğün insan yaşamı ve anlam arayışındaki somut etkilerine odaklanır. Kötülüğün sadece negatif bir deneyim değil, aynı zamanda insanın varoluşsal gelişimine katkıda bulunabilecek bir güç olduğunu vurgular. Dindar ve ateist varoluşçular, kötülüğün yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğu ve insanın gelişimi için itici bir güç olabileceği konusunda hemfikirdirler. Kötülüğün yıkıcı etkilerinin yanı sıra, insanın kendini ve dünyayı daha derinlemesine anlamasına ve kişisel gelişimine katkıda bulunabileceğini kabul ederler. Kötülüğün varlığını haklı çıkarma çabasına girmemekle birlikte yaşamın zorluklarına karşı iyimser bir tutum sergileyerek insanın kendi varoluşunun sorumluluğunu alması gerektiğini savunurlar. Ancak bu ortak düşüncelerine rağmen Tanrı'nın kötülükteki rolüne dair farklı görüşler sunarlar. Dindar filozoflar kötülüğü ilahi planın bir parçası olarak görürken, ateistler onu absürt bir dünyadaki varoluşsal mücadelenin bir sonucu olarak kabul ederler.

Varoluşçulara göre, insanın ölümün kesinliğine rağmen yaşama devam etmesi, dünyadan beklentileri ile gerçekler arasındaki uçurumu görmesi ve potansiyelini tam olarak gerçekleştiremeyeceğini bilmesine rağmen anlamlı bir yaşam sürmeye çalışması trajik bir durumdur. İnsan, sınırlı ve sonlu bir varlık olduğu için varoluşun kendisi kötüdür. Ancak, insanın anlamlı bir yaşam sürmesi, bu sınırlılıklarla yüzleşmesine ve

varoluşsal gerçekliği kabul etmesine bağlıdır. Onlara göre yaşam değerlidir ve her yönüyle kucaklanmalıdır. Anlamın keşfedilebileceğine veya yaratılabileceğine inanarak, zorluklara rağmen anlamlı bir yaşam sürmenin mümkün olduğunu savunurlar.

İkinci bölümde ele alınan varoluşsal duyguların her biri olumsuz ve yıkıcı yönlerine rağmen insanı, kendi gerçekliğine dair düşünmeye ve kendi olanaklarını gerçekleştirmeye yönelik seçimler yapmaya yönlendirebilir. Bu anlamda kötülük, belirli açılardan bireysel ve toplumsal olarak gelişme, öğrenme ve anlam yaratma potansiyeli taşıyan pozitif bir tecrübe haline gelebilir. Birey büyük bir acının üstesinden gelerek daha güçlü biri olarak yaşamına devam edebilir. Kötülük tecrübeleri insana sabır, empati, umut, metanet, sınırlılığı kabullenme, sahip oldukları için şükran duyma, yaşamın güzelliklerini takdir etme, yaşama farklı bir bakış açısıyla istikamet verme, ahlaki ve manevi olarak gelişme gibi olumlu özellikler kazandırabileceği psikoloji alanında travma sonrası gelişim ve dini başa çıkma kavramları etrafında yapılmış bazı çalışmalarda ortaya konmuştur. Kişi gündelik yaşam içinde görmezden geldiği önemli soru ve sorunları bu duygular aracılığıyla fark edebilir. Bu duygularla yüzleşip onları aşarsa daha anlamlı ve otantik bir yaşam elde edebilir. Kötülük tecrübesinin hangi yönünün ağır basacağı ise kişinin öznel tecrübe ve perspektifine bağlıdır.

Kötülüğün insana bazı olumlu özellikler kazandırması ve daha anlamlı bir yaşama yönlendirme potansiyeli barındırması, kötülüğün “olması gereken” bir şey olduğu anlamına gelmez. Kötülüğü ortadan kaldırmak, ortadan kaldırılamadığı durumlarda en azından onun etkisini azaltmaya çabalamak her insanın görevidir. İnsanın yaşam serüveninin en şiddetli ve sarsıcı tecrübelerinin, aynı zamanda onu kendi hakikatine uyandırma ve otantik bir varoluşun yolunu açma gücüne sahip olması insanlığın en trajik çelişkilerinden biridir. Bu çalışmadaki bütün çabamız, insanın bu trajediyle birlikte, bu trajediye rağmen yaşamını anlamlı ve otantik bir biçimde sürdürmesinin yollarını aramak ve kötülüğün etkilerini tüm yönleriyle ve olduğu haliyle ortaya koymakla ilgilidir.

Kötülüğün insanın varoluşsal gelişimi ve dini inançları üzerinde bazı yapıcı etkileri olduğu şeklindeki hipotezimiz, ruh olgunlaştırma teodisesinin temel iddiasıyla uyumludur. Ancak kötülüğün, insanın ruhsal gelişimi için tasarlanan bir eğitim programını aşan yönleri olduğunu, kötülüğün insanın varoluşu için yapıcı yönleri olmasına rağmen çoğu zaman yıkıcı ve şiddetli acılara sebep olduğunu, haksız ve anlamsız kötülüğün bu şekilde gerekçelendirilmesinin kötülüğe maruz kalan insanların bireysel tecrübelerini görmezden gelme tehlikesi taşıdığını ve kötülüğün insan ruhundaki etkilerinin genellenerek Tanrı'nın haksız ve anlamsız kötülüklere neden izin verdiğine dair bir yanıt ortaya konsa bile, bu yanıtın pratik yaşamda kötülüğe maruz kalan her insan tarafından kabul edilebilecek bir nesnelliğe sahip olmasının mümkün olmadığını düşünüyoruz. Bu açıdan kötülük tartışmalarına bireyin yaşadığı kötülük tecrübesini anlamlandırma biçiminin, yaşadıklarının varoluşsal ve dini sonuçlarıyla ilgili öznel değerlendirmesinin dahil edilmesinin kötülüğün anlaşılması ve çözümlenmesinde önemli olduğu kanaatindeyiz.

Varoluşçu felsefede benliğin gelişim aşamaları ile tasavvufta nefsin mertebeleri arasında önemli paralellikler vardır. Her iki perspektifte de benliğin kendi hakikatini tanınması ve bu hakikate uygun bir yaşam sürmesi gerektiği, acı veren tecrübelerin insanın kendini tanınması ve olgunlaşmasında önemli bir role sahip olduğu vurgulanır. Bu vurgu, kötülüğün yalnızca olumsuz bir tecrübe değil, aynı zamanda birey için varoluşsal ve manevi olarak derinleşme fırsatı olabileceği düşüncesini destekler.

Kötülüğün varlığı Tanrı'ya inanmayı da O'nu inkar etmeyi de zorunlu olarak gerektirmez. Kişinin yaşadığı tecrübeyi nasıl anlamlandıracağı önemli ölçüde kişisel arka planına, yaşadığı tecrübenin şiddetine ve gerçekleştiği şartlara bağlıdır. Bu nedenle kötülük tecrübesini anlamlandırma ve onunla başa çıkma biçimleri değişkendir. Kötülüğe maruz kalmak dini inançlar üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olabildiği gibi kişinin imanını derinleştirmesinin bir aracı haline de gelebilir. Eyüp ve İbrahim Peygamberlerin

yaşadıkları ağır imtihanlara karşı sabır ve teslimiyet göstermeleri, kötülük tecrübesinin insanın dini inançlarını her zaman olumsuz yönde etkilemediğinin önemli örnekleridir. Diğer yandan kötülük tecrübesi insanın mevcut anlam dünyasını ve dini inançlarını sorgulamasına neden olacak kadar güçlü bir etkiye sahip olabilir. Kötülük tecrübesinin nasıl anlamlandırılacağı kişinin mevcut inançları tarafından belirlenebileceği gibi, mevcut inançlarının kötülük tecrübesine yaşadığı tecrübeye göre yeniden şekillendirilmesi de mümkündür. Bu açıdan bakıldığında kötülüğün doksastik ve doksastik olmayan etkilerinin birbirine indirgenememekle birlikte, yakından ilişkili olduklarını, duygu ile inancın hangi noktada birleşip hangi noktada ayrıldıklarını tespit etme imkanına sahip olmadığımızdan doksastik ve doksastik olmayan sınıflandırmasının çok keskin sınırlara sahip olmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak kötülük tecrübeleri insanın varoluşsal ve dini alanda dönüşümüne aracılık etme, kendi olanaklarının farkına varması ve Tanrı'yla ilişkisini yeniden gözden geçirmesi için itici bir güç olma potansiyeli taşır. Dindar olmayan biri anlam inşa etme sürecinde dini inançlardan güç alabilir. Dindar bir kimse ise yaşadığı tecrübeyi bir iman testi olarak görerek teslimiyet ve sabırla karşılayabilir. Her ne kadar kişinin varoluşsal bir yıkım yaşaması veya dini inançlarını kaybetmesi yaygın ise de kötülük tecrübelerinin bazı durumlarda insanın varoluşu ve Tanrı'yla ilişkisi bakımından yapıcı yönleri olabileceği vakıdır. Her halükarda kötülük yaşamı temelden sarsan, insanın varoluşunu tehdit eden bir tecrübe olduğundan, bu konuda yapılan felsefi ve teolojik tartışmaların kötülüğün pratik ve öznel tecrübesini göz önünde bulundurması, kötülüğe daha doğru ve bütüncül yaklaşılması için elzemdir. Bu çalışmanın din felsefesi alanında kötülük problemi konusunda yapılan tartışmalara bir katkı sağlaması ve kötülüğün yaşamın farklı yönlerine etkisini araştıran başka çalışmaların önünü açması temennimizdir.

KAYNAKÇA

- Acampora, Christa Davis. “Beholding Nietzsche: Ecce Homo, Fate, and Freedom”. *The Oxford Handbook of Nietzsche*. ed. John Richardson - Ken Gemes. 363-385. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Acar, Rahim. “The Limits of Evidential Argument from Evil”. *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2019), 114-131.
- Adams, Marilyn Mccord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.
- Aldwin, Carolyn M. *Stress, Coping, and Development: An Integrative Perspective*. New York, London: The Guilford Press, 2007.
- Arasteh, A. Rıza - Sheikh, Enis A. “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”. çev. Seval Yılmaz. *Sufi Psikolojisi: Bilgelik Ruhu, Ruhun Bilgeligi*. ed. Kemal Sayar. 41-76. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Asghar, Irfan. *The Notion of Evil in the Qur'an and Islamic Mystical Thought*. London: The University of Western Ontario, Master Thesis, 2021.
- Badiou, Alain. *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Barrett, William. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. New York: Doubleday Anchor Books, 1962.
- Barry, Peter Brian. “Evil Characters”. *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze. 234-244. New York: Routledge, 2019.

Berger, Roni. *Stress, Trauma, and Posttraumatic Growth: Social Context, Environment, and Identities*. New York: Routledge, 2015.

Berguno, George. "The Existential Elucidation of Evil". *Existential Analysis* 17/1 (2006), 117-122.

Bernier, Mark. *The Task of Hope in Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Brencio, Francesca. "Martin Heidegger and the Thinking of Evil: From the Original Ethics to the Black Notebooks". *Ivs Fvgit*, sy 19 (2016): 87-134.

Buben, Adam. *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*. Evanston: Northwestern University Press, 2016.

Calder, Todd. "Evil and Wrongdoing". *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze. 218-233. New York: Routledge, 2019.

Calder, Todd. "The Concept of Evil". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/>

Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2019.

Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 44. Basım, 2019.

Camus, Albert. *Veba*. çev. Nedret Tanyolaç Öztokat. İstanbul: Can Yayınları, 2020.

Capobianco, Richard M. "Heidegger and the Critique of the Understanding of Evil as Privatio Boni". *Philosophy and Theology* 5, sy 3 (1991): 175-86.

Cataldi, Suzanne L. "Existentialism and Emotions". *The Bloomsbury Companion to Existentialism*. ed. Felicity Joseph vd. 175-197. London, New York: Bloomsbury Academic, 2014.

Chestov, Lev. *Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Colgrove, Nicholas. “The Emotional Impact of Evil: Philosophical Reflections on Existential Problems”. *Open Theology* 5 (2019), 125-135.

Cooper, David E. *Existentialism: A Reconstruction*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.

Dostoyevski, Fyodor. *Karamazov Kardeşler*. çev. Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018.

Dostoyevski, Fyodor. *Yeraltından Notlar*. çev. Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Edwards, Megan E. - Van Tongeren, Daryl R. “Meaning Mediates the Association Between Suffering and Well-Being”. *The Journal of Positive Psychology* 15/6 (2020), 722-733.

Erdem, H. Haluk. *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.

Falsetti, Sherry A. vd. “Changes in Religious Beliefs Following Trauma”. *Journal of Traumatic Stress* 16/4 (2003), 391-398.

Frankl, Victor. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us, 2017.

Fremstedal, Roe. *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

Garrard, Eva. “Does the Term ‘Evil’ Have Any Explanatory Power?” *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze. 189-202. New York: Routledge, 2019.

Garrard, Eve - McNaughton, David. “Speak No Evil”. *Midwest Studies in Philosophy* 36/1 (2012), 1-17.

Gazâlî. *el-Munkızu min-ad-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Basımevi, 1960.

Geçtan, Engin. *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Golomb, Jacob. *In Search of Authenticity: From Kierkagaard to Camus*. London and New York: Routledge, 1995.

Gosetti-Ferencei, Jennifer Anna. “Existential Suffering, Happiness, and Hope”. *On Being and Becoming: An Existentialist Approach to Life*. 264-277. Oxford University Press, 2020.

Gray, J. Glenn. “The Idea of Death in Existentialism”. *The Journal of Philosophy* 48/5 (1951), 113-127.

Griffin, David Ray. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. London: Westminster John Knox Press, 2004.

Hasker, William. “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”. çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 183-198.

Heidegger, Martin. “Only a God Can Save Us”: The Spiegel Interview 1966. Röportaj yapan Der Spiegel. Çeviren William J. Richardson SJ, 1976. <https://www.ditext.com/heidegger/interview.html>

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Hernandez, Jill. “On the Problem and Mystery of Evil: Marcel’s Existential Dissolution of an Antinomy”. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 23/2 (2018), 113-124.

- Hick, John. *Evil and God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Hick, John. “Ruh-Yapma Teodisesi”. çev. Ferhat Akdemir. *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. ed. Recep Alpyağıl. 768-779. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*. çev. Abdurrahman Aliy. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Jaspers, Karl. *Philosophy: Volume II*. çev. E. B. Ashton. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Jaspers, Karl. *Suçluluk Sorunu: Almanya’nın Siyasal Sorumluluğu Üzerine*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Joseph, Felicity vd. (ed.). *The Bloomsbury Companion to Existentialism*. London: Bloomsbury Publishing, 2014.
- Kaftanski, Wojciech - Hanson, Jeffrey. “Suffering, Authenticity, and Meaning in Life: Toward an Integrated Conceptualization of Well-Being”. *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 1-7. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.1079032>
- Kaufmann, Walter. *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1960.
- Kaufmann, Walter. *Without Guilt and Justice: From Decidophobia to Autonomy*. Philadelphia: David McKay Co, 1973.
- Khan, Abraham H. “Kierkegaard’s Conception of Evil”. *Journal of Religion and Health* 14/1 (1975), 63-66.
- Kierkegaard, Søren. *Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Life of an*

- Actress*. Çeviren Howard V. Hong ve Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. Çeviren Alastair Hannay. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *Kaygı Kavramı*. Çeviren Türker Armaner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Koca, Ozgur. “İbn ‘Arabī (1165–1240) and Rūmī (1207–1273) on the Question of Evil: Discontinuities in Sufi Metaphysics”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/3 (2017), 293-311.
- Kutsal Kitap: Yeni Dünya Çevirisi*. New York: Watch Tower Bible and Tract Society of PA, 2008.
- Leibniz, Wilhelm. *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Macann, Christopher. “Existentialism, Authenticity and the Self”. *The Bloomsbury Companion to Existentialism*. ed. Felicity Joseph vd. 198-214. London, New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Macquarrie, John. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. New York: Penguin Books, 1973.

- Macquarrie, John. *Existentialism*. New York: Penguin Books, 1973.
- Marcel, Gabriel. *Man Against Mass Society*. Çeviren G. S. Fraser. Chicago: Regnery, 1962.
- Marcel, Gabriel. *Problematic Man*. Çeviren Brian Thompson. New York: Herder, 1967.
- Marcel, Gabriel. *Tragic Wisdom and Beyond*. Çeviren Stephen Jolin ve Peter McCormick. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- May, Rollo. *Kaygının Anlamı*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Okuyan Us, 2021.
- May, Rollo. *Varoluşun Keşfi*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Okuyan Us, 2021.
- Michelman, Stephen. *Historical Dictionary of Existentialism*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.
- Midgley, Mary. *Wickedness*. London: Routledge, 2001.
- Mitha, Karim. “Sufism and Healing”. *Journal of Sprituality in Mental Health* 21/3 (2019), 194-205.
- Murdoch, Iris. *Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Murdoch, Iris. *Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YAZKO, 2. Basım, 1981.
- Neiman, Susan. *Modern Düşünce Kötülük*. çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Neimneh, Shadi - Abu Madi, Noor. “Existential Revolt in Albert Camus’s ‘The Renegade’”. *International Journal of Academic Research* 6/5 (2014), 118-123.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım, 2020.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Çeviren Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

Nys, Thomas, ve Stephen de Wijze, ed. *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. Oxon and New York: Routledge, 2019.

Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.

Pargament, Kenneth I. vd. “God Help Me (II): The Relationship of Religious Orientations to Religious Coping with Negative Life Events”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/4 (1992), 504-513.

Pargament, Kenneth I. vd. “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724.

- Pargament, Kenneth I. vd. "Spirituality: A Pathway to Posttraumatic Growth or Decline?" *Handbook of Posttraumatic Growth: Research & Practice*. ed. Lawrence G. Calhoun - Richard G. Tedeschi. 121-137. New York, London: Psychology Press, 2014.
- Pattison, George. "Existentialism and Religion". *The Bloomsbury Companion to Existentialism*. ed. Felicity Joseph vd. 117-137. London, New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Peterson, Michael. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder-Oxford: Westview Press, 1998.
- Peterson, Michael vd. *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 5. Basım, 2013.
- Portmann, John. *When Bad Things Happen to Other People*. London and New York: Routledge, 2002.
- Prescott, Paul. "The Secular Problem of Evil: An Essay in Analytic Existentialism". *Religious Studies* 57/1 (2021), 101-119.
- Rychard, Andrzej. *Heidegger and the Problem of Evil*. Çeviren Agata Bielik-Robson ve Patrick Trompiz. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2016.
- Roberts, David. *Kierkegaard's Analysis of Radical Evil*. London: Continuum, 2006.
- Roberts, Robert C. *Emotions in the Moral Life*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013.

Rouzati, Nasrin. “Evil and Human Suffering in Islamic Thought: Towards a Mystical Theodicy”. *Religions* 9 (2)/47 (ts.), 1-13.

Sartre, Jean-Paul. *Buluntu*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları, 2014.

Sartre, Jean-Paul. *The Emotions: Outline of a Theory*. Çeviren Bernard Frechtman. New York: Citadel Press, 1993.

Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Human Emotions*. New York: Citadel Press, 1987.

Sartre, Jean-Paul. *No Exit and Three Other Plays*. New York: Vintage Books, 1989.

Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki, 2023.

Sayar, Kemal. “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?: Sufi Psikolojisi Örneği”. *Sufi Psikolojisi: Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*. ed. Kemal Sayar. 11-40. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Schulz, Heiko. “Suffering, Guilt and Divine Injustice? The Nature and Forms of Evil in Their Bearing on The Problem of Theodicy”. *Toronto Journal of Theology* 36/2 (2020), 194-213.

Shafii, Muhammed. “Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş”. çev. Nadir Denizli. *Sufi Psikolojisi: Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*. ed. Kemal Sayar. 93-119. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Sherman, David. “Absurdity”. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. ed. Hubert L. Dreyfus - Mark A. Wrathall. 271-279. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

Svendsen, Lars. *Kötülüğün Felsefesi*. çev. Mehmet Hocaoglu. İstanbul: Redingot, 2018.

- Tabensky, Pedro Alexis. “Shadows of Goodness”. *The Positive Function of Evil*. ed. Pedro Alexis Tabensky. 45-65. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. “Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence”. *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 1-18.
- Tedeschi, Richard G. - Moore, Bret A. *The Posttraumatic Growth Workbook: Coming Through Trauma Wiser, Stronger, and More Resilient*. Oakland: New Harbinger Publications, Inc., 2016.
- Thomson, Garrett. *On the Meaning of Life*. Independence: Wadsworth, Thomson Learning, 2003.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okyanus, 2014.
- Tillich, Paul. “Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği”. çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 461-471.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. 2. bs. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Tokat, Latif. “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?” *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 33-58.
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç. *İtirafımlarım*. Çeviren Elanur Bahar. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2003.
- Unamuno, Miguel de. *Yaşamın Trajik Duygusu*. çev. Beyza Fırat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Van Tongeren, Daryl R. - Showalter Van Tongeren, Sara A. *Acı Çekme Tecrübesi*. çev.

Damla Atamer. İstanbul: Okuyan Us, 2021.

Werdel, Mary Beth - Wicks, Robert J. *Primer on Posttraumatic Growth*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

Westphal, Merold. *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Wijze, Stephen de. "Defining the Concept of Evil". *The Routledge Handbook of the Problem of Evil*. ed. Thomas Nys - Stephen de Wijze. 203-217. New York: Routledge, 2019.

Wulandari, Asty. "Nafs in Sufism Psychology: Robert Frager's Perspective". *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 15/1 (2017), 23-34.

Yalom, Irvin D. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

ÖZET

Baktemur Kayaduman, Zeynep, *Tanrı, Kötülük ve Varoluşçuluk*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, 211 sayfa.

Bu çalışmanın konusu, varoluşçuluk açısından kötülüğün ne anlama geldiği ve kötülüğün varoluşsal tecrübesinin insanın varoluşu ve Tanrıya yaklaşımı açısından sonuçlarının ne olduğudur. Geleneksel din felsefesinde Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili bir sorun olarak daha çok teolojik düzlemde tartışılan kötülük bu çalışmada, insanın varlığı, yaşamı ve Tanrı'ya yaklaşımını etkileyen bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Bu tezin hipotezi, kötülüğün varoluşsal tecrübesinin bazı örneklerinin insanın varoluşu ve Tanrı'yla ilişkisi bakımından yapıcı bir yönü olabileceğidir. Bu çalışmada öncelikle varoluşçu felsefede öne çıkan anlamsızlık, yabancılaşma, kaygı, sonluluk, suçluluk ve umutsuzluk kavramları, kötülük tecrübesiyle ilişkisi bakımından incelenecek ve varoluşçu filozofların birey merkezli kötülük anlayışlarının bu hipotezi desteklediği gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca kötülük tecrübesinin yapıcı yönlerini ortaya koymak üzere, modern psikolojinin travma sonrası gelişim ve dini başa çıkma gibi teorilerinden yararlanılacaktır. Din felsefesi alanında kötülüğün varoluşsal tecrübesinin anlamı ve bu tecrübenin Tanrı inancıyla ilişkisi üzerine sistematik ve bütüncül bir çalışmaya rastlamak zordur. Bu tez, din felsefesi literatüründeki bu önemli boşluğu doldurmayı ve kötülük tartışmalarında kötülüğün insanın varoluşu ve Tanrı'ya yaklaşımı üzerindeki etkilerini önceleyen varoluşçu perspektifi vurgulamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kötülük, Varoluşçuluk, Varoluşsal Kötülük, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre

ABSTRACT

**Baktemur Kayaduman, Zeynep, *God, Evil, and Existentialism*, Ph.D. Thesis,
Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara University, 211 pages.**

The subject of this study is what evil means in terms of existentialism and what the consequences of the existential experience of evil are for human existence and approach to God. In the traditional philosophy of religion, evil, which is mostly discussed on the theological level as a problem related to the existence and attributes of God, is discussed in this study as a phenomenon that affects human existence, life, and approach to God. This thesis hypothesizes that some instances of the existential experience of evil may have a constructive aspect in terms of human existence and relationship with God. In this study, firstly, the concepts of meaninglessness, alienation, anxiety, finitude, guilt, and despair, which are prominent in existentialist philosophy, will be examined in terms of their relationship with the experience of evil. It will be tried to show that existentialist philosophers' individual-centered conceptions of evil support this hypothesis. In addition, to reveal the constructive aspects of the experience of evil, theories of modern psychology such as posttraumatic growth and religious coping will be utilized. In the philosophy of religion, it is difficult to find a systematic and holistic study on the meaning of the existential experience of evil and its relation to belief in God. This thesis aims to fill this important gap in the philosophy of religion literature and emphasize the existentialist perspective that prioritizes the effects of evil on human existence and approach to God.

Key Words: Evil, Existentialism, Existential Evil, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre