

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**HOLOCAUST’U İZAH ETMEK:
ELIEZER BERKOVITS’İN ÖZGÜR İRADE TEODİSESİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜMMÜGÜLSÜM AKSOY KAYA

İSTANBUL, 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**HOLOCAUST’U İZAH ETMEK:
ELIEZER BERKOVITS’İN ÖZGÜR İRADE TEODİSESİ**

Yüksek Lisans Tezi

ÜMMÜGÜLSÜM AKSOY KAYA

DANIŞMAN: PROF. DR. RAHİM ACAR

İSTANBUL, 2020

ÖZET

Bu tezde, Eliezer Berkovits'in Holocaust'u kötülük problemi açısından nasıl ele aldığı incelenmektedir. Tezin ilk bölümünde, kötülük felsefi bir problem olarak tanıtılmakta ve probleme teistik ve ateistik temel yaklaşımların izi sürülmektedir. İkinci olarak ahlâkî kötülüğün örneği olan Holocaust'a bir bakış sunulmuştur. Böylelikle Eliezer Berkovits'in Holocaust'a dair açıklamaları daha anlaşılır hale getirilmiş olacaktır. Tezin ikinci bölümünde kötülüğün bir örneği olarak Berkovits'in Holocaust hakkındaki açıklamalarına odaklanılmıştır. Öncelikle Berkovits'in hayatı, çalışmaları ve düşüncelerine dair bilgi verilmiştir. İkinci olarak, Berkovits'in bazı dinî inançlarla bağlantılı olarak Holocaust hakkındaki açıklamaları incelenmiştir. Berkovits'in kötülük problemini yorumlamada seçilmişlik ve Mesih inançlarının etkisine ilişkin tartışması dikkat çekicidir. Berkovits'in Yahudilik tarihinin ayrılmaz bir parçası olan sürgünü ele alma biçimi oldukça isabetli gözükmemektedir. Temel dinî inançlara gelince Tanrı'ya atfedilen sıfatlardan bağımsız bir açıklama yapmak neredeyse imkansızdır. Bu nedenle Berkovits'in açıklamalarının merkezinde yer alan *hester panim* (Tanrı'nın yüzünü gizlemesi) sıfatına dikkat çekilmektedir. Son olarak, Berkovits'in aklî zeminde yaptığı açıklamalara yer verilmiş; gizlenmiş bir Tanrı'nın yaratmasıyla ortaya çıkmış kozmik problem olarak insan özgürlüğü değerlendirilmiştir. Çalışma, Berkovits'in düşüncesinde kötülük probleminin tarihsel ahlâkî boyutu olan insanlığın duyarsızlığı ve gücün kötüye kullanımı konularına değinilerek sonlandırılmıştır.

Anahtar sözcükler: kötülük problemi, Holocaust, Eliezer Berkovits, insan özgürlüğü

ABSTRACT

This thesis examines how Eliezer Berkovits handles the Holocaust in terms of the problem of evil. In the first chapter of the thesis, first I introduced the problem of evil, as a philosophical problem and traced major approaches to it from the atheistic perspective, as well as from the theistic one. Secondly, I provided an outlook of the Holocaust, as an example of moral evil. Thus, Eliezer Berkovits' explanations about the Holocaust would be made more understandable. In the second chapter, I focused on Berkovits' explanation regarding the Holocaust, as an example of evil. First, I provided information about Berkovits' life, works and thought. Secondly I examined Berkovits' explanations of the Holocaust in relation to certain religious beliefs. Berkovits' discussion regarding the effect of election and Messiah beliefs in interpreting the problem of evil are remarkable. His way of handling the exile, which is an integral part of Judaic history, seems quite accurate. When it comes to basic religious beliefs, it is almost impossible to make a statement independent of the properties attributed to God. Therefore, attention is drawn to the *hester panim* belief (that God's face is hidden), which is at the center of Berkovits' explanations. Finally, Berkovits' explanations on the rational ground are included. Human freedom was considered as a cosmic problem that emerged with the belief that God's face is hidden. The study was concluded by addressing the insensitivity of humanity and the abuse of power, which is the historical moral dimension of the problem of evil in Berkovits' thought.

Key words: the problem of evil, Holocaust, Eliezer Berkovits, human freedom

TEŞEKKÜR

Tezin yazılma süreci pek çok tez gibi meşakkatliydi. Bu süreçte benden tecrübelerini, yardımlarını, kıymetli vakitlerini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Rahim Acar'a, tezimi okuyup değerlendirmelerini sunan tez jüri üyeleri Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan ve Dr. Yasin Ramazan Başaran'a, tez yazım sürecinde tecrübelerinden nasiplendiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Ali Murat Yel'e, yazdıklarımı okuyup yazım hatalarımı düzelten üstadım Ahmet Çelik'e, verdiği felsefe dersleriyle meselelere farklı açılardan bakmamı sağlayan Dr. Abuzer Dişkaya'ya, tez sürecinde fikir alış-verişinde bulunduğum, yazdıklarımı okuma zahmetinde bulunan arkadaşlarım Şeyma Özçelik ve Elif Yargıcı'ya, biz araştırmacılara temiz ve nezih bir çalışma alanı sunan İSAM kütüphanesi yönetimine ve kaynaklara ulaşmam konusunda yardımlarını esirgemeyen Ekrem Arslan'a, maddî desteklerinden ötürü İlim Yayma Cemiyeti'ne, her düşüncemi açıkça ifade edebildiğim ve tartışabildiğim yol arkadaşım Mücahid Kaya'ya, bugünlere gelmeme vesile olan, maddi ve manevi destekleriyle hayatımı yaşanabilir kılan annem Fatma Hanım'a ve babam Salih Bey'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Bizi, kötülük karşısında tüm sınırları ve farklılıkları ortadan kaldırmaya çağıran Rachel Aliene Corrie nezdinde tercihini iyilikten yana kullanan tüm insanlara teşekkürü borç bilirim.

Ümmügülsüm Aksoy Kaya
İstanbul, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ.....	2
I. BÖLÜM: KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE HOLOCAUST	12
1. KAVRAM OLARAK KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ.....	12
2. BİR PROBLEM OLARAK KÖTÜLÜK	16
2.1. Ateistik Yaklaşımlar	16
2.1.1 Mantıksal Problem Olarak Kötülük	17
2.1.2. Delilci Problem Olarak Kötülük	18
2.2. Teistik Yaklaşımlar.....	20
2.2.1. Var Olanın İyi Olduğu Şeklindeki Teodise	21
2.2.2. Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi.....	27
2.2.3. Nefs Eğitimi (soul-making) Teodisesi	33
2.2.4. Özgür İrade Savunması	37
3. SOMUT BİR KÖTÜLÜK ÖRNEĞİ OLARAK HOLOCAUST	41
II. BÖLÜM: ELIEZER BERKOVITS VE KÖTÜLÜK PROBLEMİNE	
YAKLAŞIMI	51
1. BERKOVITS'İN HAYATI VE ESERLERİ.....	52
2. BERKOVITS'İN DİNİ İNANÇLARA DAYANAN YAKLAŞIMI.....	53
2.1. Seçilmişlik.....	53
2.2. Sürgün ve Mesih.....	60

2.3. Kendini Gizlenen Tanrı ve Mucize	65
3. BERKOVITS'İN AKLÎ ZEMİNE DAYANAN YAKLAŞIMI.....	72
3.1. İnsan Özgürlüğü, Tanrı ve Kötülük İlişkisi	73
3.2. Duyarsızlık, Güç ve Kötülük.....	80
SONUÇ	88
KAYNAKÇA	97



KISALTMALAR

age.:	adı geçen eser
agm.:	adı geçen makale
Alm. :	Almanca
bk. :	bakınız
C.:	Cilt
çev.:	çeviren
d.:	doğum
DİA:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
drl.:	derleyen
Ed.:	Editör
EÜSBED:	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
İn.:	İngilizce
krş.:	karşılaştırınız
M.S.:	Milattan Sonra
MÜİF:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ö.:	ölüm
s.:	sayfa
S.:	Sayı
SBE:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.:	sayfa aralığı
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.:	tarih yok
TYEKBY:	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
UÜİFD:	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
USA:	The United States of America

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde kötülüğün bulunduğu vakıalar görülmektedir. Bu vakıalar yorumlanırken, insanın içinde bulunduğu ortamdan, inancından ve aslında insanı tam olarak olduğu şey yapan köklerinden sıyrılmak mümkün değildir. Dünya içerisinde var olan kötülükler çoğu zaman hayatı, hayatın anlamını ve Tanrı hakkındaki düşünceleri sorgulatır. Kimileri yaşanan felaketler karşısında acizliğini görerek Tanrı'ya sığınır, kimileri O'nun eylemlerinin insanlar tarafından idrak edilebilecek amaçları olduğunu iddia eder. Azımsanmayacak sayıda insan da şayet "koruyan, bağışlayan, her şeye gücü yeten, mutlak iyi olan" bir Tanrı var ise evrende kötülüğün bulunmayacağını; kötülük varsa bahsedilen sıfatlarla yüceltilen bir Tanrı'nın olamayacağını düşünür.

Dünyadaki kötülükler sayınca bitmeyeceği gibi yaşanan olayların unutulması da mümkün değildir. Bağdat'ın yakılıp yıkılması, Afrika'daki insanların Avrupa'ya getirilip boyunlarında prangayla hayvanat bahçelerinde sergilenmesi, Kuzey Amerika yerlilerinin katledilmesi, Afrikalıların Amerika'da köleleştirilmesi, altı milyon Yahudi'nin insanlık önünde katledilmesi, Suriye'de, Filistin'de bitmeyen savaşlar, insanoğlu için küçük bir objeden öteye geçemeyecek fildişi için fillerin öldürülmesi, biraz daha şık gözükmek için hayvan derilerinin kullanılması, insanların hakkı olmayan her şeye uzanma çabası; tecavüzler, cinayetler ve saymakla bitirilemeyecek nice kötülük yaşandı, yaşanmaktadır. En kötüsü de bahsedilen tüm bu kötülüklerin insan elinden çıkmış olmasıdır. Susan Neiman "Hayvanlar ve iblisler, hayvanlar ve iblisler gibi davrandığında değil, insanlar hayvanlar ve iblisler gibi davrandığında dehşete kapılırız"¹ demektedir. Neiman'ın kurduğu cümle karşısında bir insanın; "İnsanlar iblisler ve hayvanlar gibi davranmaya başladığında Tanrı ne yapmaktadır?" sorusu makul olacaktır.

Kötülük kavramı üzerinde düşünmeyi birçok filozof kendine görev bilmiştir. Dolayısıyla, yaşanan olayların etkisiyle kötülük üzerine pek çok söz söylenmiş, ortaya ehemmiyete sahip eserler koyulmuştur. Eserlerin çokluğu ve çeşitliliği problemin güncelliğini gösterirken, hâlâ kötülük olgusuyla karşılaşılıyor olunması ise problem üzerine konuşmanın ve yazmanın yeni tartışmaların açılmasına vesile olduğunu

¹ Susan Neiman, **Modern Düşünce Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, Ayhan Sargüney (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s.292.

düşündürmektedir. Kötülüğü felsefî açıdan ele almak, geçmişte ortaya koyulmuş düşünceleri görmezden gelerek yapılacak bir iş olmadığı gibi, geçmişte söylenenlerle bitecek bir iş de değildir. Çünkü yaşanan dünya üzerinde birileri hâlâ kötülüğe maruz kalmakta, eski yaraları saramadan yeni yaralar ile başa çıkmaya çalışmaktadır.

Kötülük bir milletin, bir devletin ya da bir bireyin başına gelmiş olsa bile sadece bu millet, devlet ve birey içerisinde yaşanılıp biten bir olay değildir. Tıpkı 1941-1945 yılları arasında yaşanmış soykırımın sadece Yahudilerce anlaşılp, kabullenilip ya da tartışılıp tarihî bellekte unutulmaya mahkûm olmayışı gibi. İnsanın, yaşanan her kötülüğü kendisi bu kötülüğe maruz kalmış gibi hissetmesi gerekmektedir. Holocaust, “medenî” olduğu iddia edilen Avrupa’nın tam ortasında yaşanmış ahlâkî bir kötülüktür. Bu kötülük sosyolojik, psikolojik, teolojik ve felsefî olarak birçok araştırmacı tarafından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Holocaust, Kitab-ı Mukaddes’te ve rasyonel teolojide her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda sırf iyi olan Tanrı ile insanın maruz kaldığı kötülüğün karşı karşıya geldiği bir vakıadır. “Yaşanan kötülükler ve Tanrı inancı bir Yahudi tarafından nasıl algılanıp yorumlanabilir?” yahut “Holocaust’u kötülük problemi bağlamında izah etmek mümkün müdür?” tarzında çoğaltabilecek sorular Holocaust’un bir kötülük problemi olarak incelenmesini sağlamıştır. Kötülük olgusu ve Tanrı’nın her şeyi bilme, her şeye gücü yetme, mutlak iyi olma sıfatlarına sahip olması ortaya bir problemin çıkmasına neden olmaktadır. “Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı niçin kötülükleri engellemez?” sorusu kötülük probleminin en açık bir şekilde ifade edilışıdır.

Ortodoks Rabbi olan teolog ve filozof Eliezer Berkovits (ö. 1992), Holocaust’un yaşanmasının ardından, Yahudilerin inanç krizi içerisinde kaybolmalarına şahit olmuş, insanların her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi ve mükemmel olan Tanrı’ya inançlarının nasıl korunabileceğine dair açıklamalarda bulunmuştur. Esasen Berkovits’in amacı Tanrı’yı aklamak/ haklı çıkarmak (*justification*) değildir.² Zaten Berkovits, teodise probleminin bir çözüme kavuşturulmasını gaye edinmemiştir.³ Fakat buna rağmen inancın sürdürülebilmesi Tanrı’nın aklanmasını gerektirmektedir. Aksi takdirde bir kimse

² Eliezer Berkovits, **Faith After the Holocaust**, KTAV Publishing House: New York, 1973, s.85

³ Eliezer Berkovits, **God, Man and History**, USA: The Jonathan David Company, 1959, s.78.

Tanrı'yı yaşanan kötülüklerden sorumlu tutarak ve bu sorumluluğu hafifletecek bir neden arayışına girmeyerek inancını nasıl sürdürebilir? Dolayısıyla Berkovits'in temel gayesi olan inancın makul olduğunu göstermek için kötülük problemine dair ciddi açıklamalar yapmak gerekmektedir.

Berkovits, kamplarda işkence ve kötülüğe rağmen insanların Tanrı'ya inanmaya devam edebilmesini güç noktası kabul eder. Zulme maruz kalırken iman etmek zulme uğramaksızın iman etmekten daha zordur ve insanlar gaz odalarına giderken de imanla yürümüşlerdir. Bu yüzden Berkovits'e göre Yahudilerin inançlarına sıkı sıkı sarılması gerekmektedir. Bir kısım Yahudi yaşanan kötülük karşısında Tanrı inancından uzaklaşmış, yaşanan bu kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile açıklanamayacağını düşünmüş olsa da; inananlar vardır ve inanmaya devam etmişlerdir. Tanrı'ya olan inancın devamlılığı, kötülüğün anlamlandırılmaya çalışılmayacağı anlamına gelmemektedir. Kötülük karşısında Tanrı'nın niçin sustuğunu sorgulamak Eyüp peygamberden kalma bir sünnettir.

Berkovits'in bir kötülük örneği olan Holocaust üzerinden kötülük problemine yaklaşımının ele alındığı bu tez iki bölümden oluşmaktadır. Öncelikle Berkovits'in yaklaşımını ve karşı çıktığı yaklaşımları doğru anlayıp değerlendirebilmek için ayrıntılarında boğulmaksızın kötülük problemine genel bir giriş yapılacaktır. Bu nedenle tezin birinci bölümünde kötülük kavramına, kötülük probleminin tam olarak neye tekabül ettiğine ve probleme farklı grupların yaklaşımlarına değinilecektir. Nihayetinde ahlâkî bir kötülük olduğu kabul edilen Holocaust'un tarihi hakkında bilgi verilecektir.

Kötülük, ateist filozoflara göre Tanrı'nın var olmadığını gösteren en güçlü delillerden biridir. Epikür'e kadar uzanan bir geçmişte kemal sıfatlara sahip olan bir Tanrı ile kötülük olgusunun birlikte düşünülmesinin mümkün olmadığı iddia edilmektedir.⁴ Ateist filozof John Mackie, "*mantıksal kötülük problemi*" altında kemal sıfatlara sahip bir Tanrı ile kötülüğün mevcudiyetinin mantıksal bir çelişki ortaya çıkardığını ifade

⁴ Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Teodise**, 2. Basım, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016, s.38.

etmektedir.⁵ Mantıksal kötülük probleminin yanı sıra “*delilci kötülük problemi*”ni savunan ateist filozoflar kötülüğün Tanrı inancını mantıken imkânsız kılmayacağını teist düşünürlerle birlikte kabul etmelerine rağmen; kötülüğün miktarı, amaçsızlığı ve teist filozofların kötülüğü açıklamadaki tutarsızlıklarının Tanrı inancını makul olmayan bir inanç haline getirdiğini savunmaktadır.⁶

Kötülüğün, Tanrı’nın varlığına dair inancı gayri makul kıldığına yönelik açıklamalar karşısında teist düşünürler, kötülük ve Tanrı’nın varlığının uzlaştırılabilirliği üzerinde durmuş ve ilahi adalet teorileri ortaya koymuşlardır. Bütün ilahî adalet teorilerinin zemininde evrende var olan kötülükle, mükemmel sıfatlara sahip Tanrı’nın varlığının tutarlı olduğu ve Tanrı’nın bu dünyadaki kötülüğe müsaade etmesinin haklı gerekçelerinin bulunduğu düşüncesi yatmaktadır.

Teodiseleri ele alırken bir filozofu merkeze alan yaklaşımdan ziyade meseleyi merkeze alarak açıklamaları incelemek çeşitli filozofların görüşlerini bir arada görme ve değerlendirme imkânı sunduğu için teodiseler temel başlıklar altında incelenmiştir. İlk olarak var olanın iyi olduğu iddiasından hareketle yapılan açıklamalara değinilmiştir. Bu bağlamda Augustinus’un evrende asli olanın iyilik olduğu, kötülüğün ontolojik bir varlığa sahip olmadığına dair sunduğu gerekçeler ve açıklamalar incelenmiştir.⁷ İslam filozoflarından İbn Sînâ ise Tanrı dışında hiçbir şeyin mutlak var olmamasından hareketle kötülüğün varlıktaki eksiklikten kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre varlık silsilesinde mutlak varlık olan Tanrı dışındaki tüm varlıklar var olma bakımından eksiktir. Dolayısıyla ay-üstü ve ay-altı âlemde eksiklik nedeniyle kötülük bulunmaktadır. Fakat ay-altı âlemde şeyler maddileştiği için kötülüğün burada ay-üstü âleme nispeten daha çok olduğu iddia edilmektedir.⁸ İbn Sînâ’nın kötülük olgusuna yaklaşımının âlem tasavvuru içerisinde düşünülmesi gerekmektedir. Augustinus ve İbn Sina’dan etkilendiği bariz bir

⁵ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Kudret”, Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.), **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (387-398), Osman Baş (çev.), 1. Basım, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s.388.

⁶ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s.56.

⁷ Augustinus, **İtirafı**, Çiğdem Dürüşken (çev.), 1. Basım, İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2010, s.211.

⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş- Şifâ Metafizik (II)**, Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.162.

şekilde görülen Thomas Aquinas, var olan her şeyin bir anlamda iyi olduğunu iddia etmektedir.⁹

İkinci olarak var olan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia eden Gazali ve Leibniz'in görüşleri ele alınmaktadır. Gazali ve Leibniz kötülüğü kabul etmekle birlikte dünyanın iyi olduğunu hatta mümkün olanlar arasında en iyisinin olduğunu iddia etmektedir.¹⁰ Dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu iddia eden Leibniz, Tanrı'nın mükemmelliğinin gereği olarak, dünyanın mümkün şeylerin en mükemmeli olması gerektiğini düşünmektedir. Dünyada var olan kötülüğün ise daha büyük bir iyiliğe hizmet ettiği düşüncesi dikkat çekmektedir.¹¹

Üçüncü olarak St. Irenaeus'un insan yaratılışının iki aşaması bulunduğunu iddia eden görüşünden hareketle insanın mükemmel yaratılmadığı, ilk günah ile birlikte özgür iradeleriyle Tanrı'nın evlatları olma çabasını dikkate alarak geliştirilen açıklamalar sonucu ortaya çıkan nefis eğitimi teodisesi (*soul-making theodicy*) incelenecektir.¹² 20. Yüzyıl filozoflarından John Hick, insanın özgür iradesiyle dünyada başına gelecek tüm felaketleri nefisini eğitmek için bir vesile kabul etmesini Tanrı'nın çocuğu olma yolunda ilerleyebilmesi için gerekli görmektedir.

İnsan, insan olmaklığıyla zaman ve mekân çerçevesi içerisinde yaşar. İnsanın, zaman ve mekândan münezzeh olan Tanrı için bir amaç belirlemesi her teist tarafından makul karşılanmamaktadır. Son olarak bir teodise değil müdafaa şeklinde kötülük problemine yaklaşıldığı görülmektedir. İlk nüveleri Augustinus'da bulunan özgür irade meselesi "Özgür İrade Müdafası" olarak ateist filozoflar tarafından kurulan argümanın kabul edilebilirliğine karşı geliştirilmiştir. Bütün çaba, ateist filozofların makul olmayan ve tutarsız kabul ettikleri argümanın aslında makul olduğunu gösterme çabasıdır.

⁹ Yaşar Türkben, "Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi", Celal Türer ve Hakan Olgun (Ed.), **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan & Ortaçağ Düşüncesi** içinde (823-853), İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Cilt, 2015, ss.824-826.

¹⁰ Engin Erdem, "Kötülük Problemi", Recep Kılıç (Ed.), **Din Felsefesi** içinde (301-335), Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013, s.320.

¹¹ Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", **ULUDAG ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (UÜİFD)**, C.14, Sayı.1, (2005), s.169.

¹² Erdem, "Kötülük Problemi", s.323.

Alvin Plantinga, insanın özgür iradesiyle eylemlerini yerine getirebilmesi için dünyada iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de bulunması gerektiğini iddia eder¹³ ve bu iddiadan hareketle kötülük problemini açıklamaya çalışır. Plantinga, özgür iradeyi temele alarak Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin haklı nedenlerini göstermeyi değil Tanrı'nın zatî sıfatları ile var olan kötülük arasında mantıksal tutarsızlığın olmadığını göstermeyi hedeflemektedir.

Kötülük problemine dair tüm yaklaşımları¹⁴ ortaya koymanın amacı ahlâkî bir kötülük örneği olan Holocaust'u açıklarken Berkovits'in problemi ele alışının anlaşılmasını kolaylaştırmaktır. Berkovits, Holocaust'u daha büyük bir iyilik için yaşanabilecek bir kötülük ya da bir imtihan olarak mı değerlendirmiştir? Yoksa ucu Tanrı'ya uzanan bir problem olmasına rağmen insanlığa odaklanılmış bir problem olarak mı değerlendirmektedir? Sadece kötülük problemi bağlamında değil insanın inancını sürdürebilmesi de sorduğu sorulara verdiği cevaplarla yakından ilişkilidir. Holocaust, bir kimse için imtihan gözüyle değerlendirilebilir. Kişi yaşanan durumu ancak imtihan olgusuyla anlamlandırabiliyorsa, bunun anlamlı bir çaba olduğu iddia edilebilir. Yine bir kimse, insan özgürlüğüne referansla Tanrı'nın kötülükler karşısında sessizlik içinde olmasını makul bulabilir.

Tezin ikinci bölümünde ise öncelikle Berkovits'in hangi koşullarda fikirlerini şekillendirdiğinin anlaşılması için hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Ardından Berkovits'in dinî kabullerle kötülük problemini nasıl yeniden yorumladığına, yorumlarının ve değerlendirmelerinin ne derecede tutarlı olduğuna odaklanacaktır. Ve son olarak Berkovits'in aklî zeminde yaptığı tartışmalar ele alınacaktır.

Berkovits'in Holocaust sonrası inancı meşru kılmaya yönelik kötülük problemini kapsayan açıklamalarının büyük bir kısmı Yahudi teolojisinden beslenmektedir. Özellikle Yahudi teolojisini kapsayan açıklamalar dini inançlara dayalı açıklamalar olduğundan temel başlıklara ayrılarak ele alınacaktır. Öncelikle Yahudilikte çok fazla vurgulanan

¹³ Alvin Plantinga, "Özgür İrade Savunması", **EÜSBED**, Cenân Kuvancı (çev.), Sayı. 12, (2002), s.314.

¹⁴ Süreç teodisesindeki Tanrı kavramının teizme uygun olmadığı düşünüldüğü için tezde süreç teodisesi ele alınmayacaktır.

seçilmişlik inancı çerçevesinde kötülük probleminin nasıl değerlendirildiğine değinilecektir. Mesele ele alınırken seçilmiş bir topluluğun bunca acıya maruz kalmasının kendilerince nasıl açıklandığı sorusuna makul cevaplar aranmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te geçen ifadelerin Berkovits'in düşüncelerinde önemli bir yeri olduğu görülmekle birlikte seçilmiş olmanın imtiyazdan ziyade sorumluluk olarak algılandığı anlaşılmaktadır.

İkinci olarak, sürgün fenomeni ve geleneksel olarak Yahudileri sürgünden kurtaracak lidere işaret eden Mesih inancı birlikte ele alınacaktır. Sürgün, Yahudiler için ata topraklarından başka topraklarda yaşamak zorunda bırakılmak anlamına gelmektedir.¹⁵ Geleneksel olarak sürgünün yaşanmasının nedeni Yahudilerin işlediği günahlardır. Sürgün her ne kadar doğal bir olay olsa da kabullenilmesi için bazı açıklamaların tatmin edici olması gerekmektedir. Berkovits'e göre de Yahudi halkının sürgünü kabul etmelerini sağlayan açıklama sürgünün ilahi bir ceza olarak yorumlanmasıdır. Oysa Berkovits, sürgünün bir meydan okuma olarak görülmesi gerektiğini düşünür.¹⁶ Ayrıca geleneksel inanç sürgünün Mesih'in gelmesiyle biteceğini söylemektedir. Bu yüzden Mesih gelmeden Siyonistler tarafından İsrail Devleti'nin kurulmuş olması Yahudiler arasında çatışmaya sebep olmuştur. Fakat Berkovits, Mesih'in gelmesini evrensel amaç içerisinde yorumlamaktadır.¹⁷

Üçüncü mesele olarak *hester panim* (Tanrı'nın yüzünü gizlemesi) kavramına ve mucize meselesine değinilecektir. Tanrı'nın yüzünü gizlemesi iki anlama sahiptir. İlk olarak Kitab-ı Mukaddes'te insanların günahlarından dolayı Tanrı'nın yüzünü gizlediği anlatılmaktadır.¹⁸ İkincisi ise acı çeken kullarından yüzünü gizlemesidir ve bu gizlenmenin sebebi kulların günahı değildir; gizlenme kafa karıştırıcı umutsuzluk veren bir yokluktur.¹⁹ Berkovits, *hester panim* kavramını tam olarak açık olmayan ikinci anlamına referans ile Holocaust'u yorumlamaya çalışmaktadır. İnsanın günahı dışında

¹⁵ Haim Hillel Ben-Sasson, "Galut", *Encyclopedia of Judaica*, C.7, USA: Thomson Gale, 2007, s.352.

¹⁶ Steven T. Katz, "European and American Responses During and Following the War", Steven Katz (Ed.), *Wrestling with God: Jewish Theological Responses During and After the Holocaust* içinde (355-685), USA: Oxford University Press, 2007, s.486.

¹⁷ Berkovits, *Faith After the Holocaust*, ss.146.

¹⁸ **Kitab-ı Mukaddes**, Yasa'nın Tekrarı, 31:17-18.

¹⁹ **Kitab-ı Mukaddes**, Mezmurlar, 44:23-24, 69:17-18; Eyüp, 13:24.

Tanrı'nın yüzünü gizlemesini gerektirecek sebebin ne olduğu üzerinde önemle durmaktadır. Fakat tarih sahnesinde Tanrı'nın doğrudan müdahalelerine şahit olunmuştur. Mucize olarak adlandırılan ilahi müdahalenin acı çeken masumların kurtuluşu için gerçekleşmemiş olması felaket anında Tanrı'nın yüzünü gizlemesi için kabul edilebilir bir neden olmasını gerektirmektedir. Belki de Berkovits'in çalışmalarının en zayıf noktası olarak mucizeyi anlamlandırma çabası görülebilir. Bir kez doğrudan müdahale eden, yüzünü gösteren Tanrı, niçin bir kez daha acı çeken kullarını kurtarmamıştır sorusu cevapsız bir sorudur ve Holocaust'ta bir mucizenin gerçekleşmemesine dair tahminler gerçekleşen ilk mucize nedeniyle başarısız kılınmıştır.

Berkovits'in aklî zeminde problemi ele alışında odaklanılan ilk mesele insanın özgür irade sahibi olmasıdır. İnsanların özgür irade sahibi olmaları, Tanrı'nın istenmeyen her durumda olaylara müdahale etmesine izin vermemektedir. Dolayısıyla Tanrı, insanı özgür yaratarak kendini bir anlamda kısıtlamış ve risk almıştır. Tanrı'nın özgür irade sahibi olmasına rağmen iyiye eğilimli varlıklar yaratıp yaratamayacağı tartışmasına Berkovits iyiye eğilimin özgürlüğü ortadan kaldıracığını düşündüğü için Tanrı'nın iyiye eğilimli insanların yaratılabileceği fikrine itiraz eder.²⁰ Bu bağlamda Berkovits'e göre bir varlığın özgür iradeye sahip olması bu varlığın iyiye ve kötüye eşit mesafede olan bir doğasının bulunduğu anlamına gelir.

Özgür irade tartışması bağlamında evrenin niçin mükemmel yaratılmadığı meselesi Berkovits için oldukça önemlidir. Mükemmel olmanın yalnızca Tanrı'ya mahsus bir özellik olduğunu düşünen Berkovits, Tanrı dışındaki her şeyi kusurlu olması gerektiğini iddia etmektedir. Bir şeyin mükemmel olması o şeyin Tanrı olduğu anlamına geleceğinden evrenin mükemmel olması evrenin Tanrı dışında bir şey olmadığını kabul etmeyi gerektirecektir. Bu yüzden yaratılan şeyler kusurlu olmalıdır. Mükemmel olmama insana özgür olma imkânı sağlamaktadır. Özgürlüğün olduğu yerde ise iyi ve kötü insan eylemlerine bağlı olarak ortaya çıkacaktır.²¹ Fakat dünyada var olan kötülüklerin tamamının ahlâkî kötülük olmadığı açıktır. Fiziksel kötülüklerin özgür irade ile

²⁰ Berkovits, **God, Man and History**, s.145.

²¹ Berkovits, **age**, ss.75-80.

açıklanamaması yaklaşımın tartışmaya açık tarafı olarak itirazların ileri sürülmesine neden olmaktadır.

Teist düşünürler genel itibarıyla Tanrı'nın iyinin ve kötünün yaratıcısı olduğunu kabul ederler. Çünkü Tanrı, kendisini tam olarak şöyle tanımlamaktadır; "Işığı oluşturan, karanlığı yaratan, barış sağlayan, felaket getiren, bütün bunları yapan Benim, Ben Yehova."²² İfadelerden anlaşılacağı üzere iyiyi ve kötüyü var eden iki ayrı güçten bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kitab-ı Mukaddes'te geçen yukarıda zikredilen ifadeler Tanrı'nın inançlı kimseler için Maniheizm'in kapılarını sonsuza dek kapatmış olduğunun bir göstergesidir. Berkovits, Ortaçağ Yahudi filozoflarının Yeni Eflatunculuktan etkilenecek kötülüğün iyiliğin yokluğu, karanlığın ışığın yokluğu olduğunu iddia ettiklerini fakat bu yaklaşımın İşaya'da geçen ifadelerle uyum sağlamadığını düşünmektedir.²³ Dolayısıyla mü'min bir Yahudi'nin iyiliği ve kötülüğü yaratanın tek bir Tanrı olduğunu ve kötülüğün var olduğunu kabul etmesi gerekmektedir. Kötülüğü yaratmış olması Tanrı'nın kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Berkovits, Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olmadığını bu yüzden O'na iyi ya da kötü denilemeyeceğini iddia etmektedir.²⁴

Kötülüğün insana dair bir şey olduğunun kabulü, kötülük probleminin seyrini değiştirmiştir. Meselenin, Berkovits tarafından insanî duyarsızlık ve güç olarak ele alındığı görülmektedir. Ahlâkî kötülük insanın bir parçasıdır. Bu sebeple insan kötülük yapabilmektedir. İnsanın niçin kötülük yaptığı psikoloji alanında incelenmesi gereken bir mesele olduğu için sadece Berkovits'in açıklamalarına değinilecek ve psikolojik tartışmalara girilmeyecektir. İnsanî duyarsızlık ve güç meselesi yeni tartışmaların yapılabileceği bir alan olarak tasavvur edilmektedir. Kötülüğün insanların önünde açık bir şekilde yapıldığı, kötülük vakıalarından bireylerin hızlı bir şekilde haberdar olduğu bir zamanda insanların tepkisi ya da tepkisizliği istenmeyen eylemlerde belirleyici rol

²² **Kitab-ı Mukaddes**, İşaya, 45:7

²³ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.89.

²⁴ Berkovits, **age**, s.105.

oyunabilmektedir. İnsanın normal olana duyarsız, tepkisiz olduğu düşünülürse; kötülüğün de insan tarafından normalleştirilmekte olduğu ortaya çıkacaktır.

Berkovits, insanın sorumluluk sahibi olduğu andan itibaren sorgulamaya ve tartışmalara insanoğlunun kendisi üzerinden başlanması gerektiğini vurgular. Bu yüzden soykırım sırasında Tanrı'nın nerede olduğundan ziyade insanın nerede olduğu sorusuna odaklanmak gerektiğini düşünmektedir.²⁵ Soykırım karşısında Tanrı'nın nerede olduğu elbette sorgulanabilir, fakat asıl sorulması ve cevaplanması gereken soru Avrupa milletlerinin, Avrupa Yahudilerinin soykırımı anında nerede olduğu, niçin korkunç bir sessizlik içerisinde olan biteni izlediği yahut soykırımı sürdürdüğüdür.

Güçlü olanın, iktidarda bulunanın istediği zalimliği yapabilme hürriyeti var mıdır? Güç başlı başına bir topluma şiddet konusunda sınırsız yetki sağlar mı? Berkovits, gücü maddi ve manevi güç olarak inceler. Bir toplumda maddi gücün zirvede olması o toplumun manevi olarak güçlü olduğunu göstermemektedir.²⁶ En azından Holocaust insana maddi gücün manevi gücü beraberinde getirmediğini göstermiştir. Maddi gücün şer adına kullanılması için insanı etkileyen unsurların göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Berkovits, Avrupa milletlerinin, güçsüz Yahudilere karşı şiddet eylemlerinin geçmişten kalma nefretlerle körüklendiğini ifade eder.²⁷ Hristiyanlar için kutsal kabul edilen İsa'nın Yahudiler nedeniyle öldürülmesi, farklı dini toplulukların bir arada yaşayabilmesi adına başlatılan girişimlerin başarısız olması maddi gücün Yahudiler üzerinde kullanılmasına sebep olmuştur. Bu unsurların insanı şiddet eylemine sürüklemesindeki etkisinin tartışılması çalışmanın felsefi sınırını aşacağı için psikoloji alanında ele alınması daha isabetli olacaktır.

Berkovits'in Yahudi bir düşünür ve din adamı olarak, yaşanmış bir olay üzerine kötülük problemine dair görüşleri önemli gözükmektedir. Bu görüşlerin anlaşılması ve anlatılmasının isabetli olacağı varsayılmaktadır. Öncelikle kötülük problemi heyecan verici, sonu olmayan bir düşünce serüveni olarak düşünülebilir. Hassaten ahlâkî

²⁵ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.7.

²⁶ Berkovits, **age**, s.142.

²⁷ Berkovits, **age**, s.12.

kötülükler bu düşünce serüvenini derinleştirmektedir. İkinci olarak, Holocaust, ahlâkî bir kötülük olarak, yaşanırken ve yaşandıktan sonra ardında incelenmesi gereken ciddi bir literatür bırakmıştır. Bu literatürün incelenmesi kötülük problemini ahlâkî kötülük perspektifinden değerlendirmek isteyen araştırmacılar için fırsat kapısı olarak görülebilir. Üçüncü neden ise, acıdan etkilenmiş bir kimsenin problem hakkındaki düşüncelerini ele alma isteğidir. Berkovits, her ne kadar soykırımla yüzleşmemişse de neticede ülkesini değiştirmek zorunda kalmış ve yakınlarını, arkadaşlarını kaybetmiştir. Son olarak Berkovits hem inançlı hem modern hem teolog hem de filozoftur. Bu bağlamda problemi farklı perspektiflerden ele almaya çalışmış olabilir. Kötülük problemine ilgisi olan bir araştırmacı için makul bir tercih olduğu görülmektedir. Bu sebeple Berkovits'in **Faith After the Holocaust** ve **God, Man and History** adlı iki kitabı üzerinden kötülük problemine yaklaşımı incelenecektir. Elbette Berkovits'in açıklamasının Holocaust'a bütünüyle cevap verdiği iddia edilemez. Ancak onun açıklamalarının savunulabilecek taraflarını öne çıkarmak, karmaşık ve örtük kalan kısımların neler olduğu üzerine tartışmak çalışmaya özgün bir değer yükleyecektir.

Türkiye'de Berkovits'in kötülük probleminde dair görüşlerini izah eden, derinlemesine meseleyi ele alan bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Hassaten Holocaust üzerine kötülük problemine değinen filozoflardan sadece Hannah Arendt ve Emmanuel Levinas ön plana çıkabilmiştir. Açıkçası Türkiye'de bu iki düşünür daha çok bilinmektedir. Din Felsefesi alanında Muhsin Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**²⁸ adlı çalışmasında Yahudilikteki Tanrı inancı ile Holocaust sonrası ortaya çıkan yaklaşımları "kötülük problemi" bağlamında ele almıştır. Fakat eserde bütün yaklaşımlara özetler halinde değinilmiş olması, Eliezer Berkovits'in yaklaşımının özgür irade savunması olarak sunulması Berkovits'in açıklamalarına odaklanmamıza vesile olmuştur. Ayrıca ifade edilmesinde fayda vardır ki Türkiye'de yapılan çalışmalarda Berkovits'in adının geçtiği tek çalışma Muhsin Akbaş'ın çalışmasıdır.

²⁸ Muhsin Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002.

I. BÖLÜM: KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE HOLOCAUST

Tezimizin bu bölümünde önce kötülük kavramının genel tanımı üzerinde durulacak, ardından Holocaust ile irdeleyeceğimiz kötülüğün ne tür bir kötülük olduğunun daha iyi anlaşılması için kötülük çeşitleri açıklanacak ve ilkçağdan beri felsefe tarihinde karşımıza çıkan kötülüğün problem haline gelmesi olgusu ele alınacaktır. Ateistlerin problemi değerlendirme tarzları incelendikten sonra teistlerin probleme yaklaşım tarzlarına ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. Teistik açıklamalar üzerinde geniş bir şekilde durulması ikinci bölümde ele alınacak inançlı bir Yahudi olan Eliezer Berkovits'in kötülük problemine yaklaşımını daha anlaşılır kılacaktır. Yahudiler Holocaust'un eşsiz bir vakıa olup olmadığı üzerine tartışmaktadırlar. Holocaust'un eşsizliği 6 milyon Yahudi'nin öldürülmesinden mi kaynaklanmaktadır? Susan Neiman kötülüğün bir rakam meselesi olmadığını söylemektedir. Neiman'a göre, nedensiz bir şekilde öldürülen insanların ya da bir şekilde canı yakılan insanların sayısı bir önem taşımamaktadır.²⁹ Holocaust'tan öldürülen insan sayısını çıkardığımızda geriye yapılan kötülükler kalmaktadır. Tezin bu bölümünün son başlığı altında tarihsel olarak Holocaust'a, insanca yaşama imkânını ortadan kaldıran uygulamalara ve soykırım sonrası düşünme faaliyetlerine değinilecektir.

1. KAVRAM OLARAK KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ

Her varlık, var oluşla birlikte, kendisine sunulan hayat vasıtasıyla birtakım kötülüklerle karşı karşıya kalmaktadır. Her an karşılaşılabilir olan bu kötülükler, duygu sahibi bütün varlıkları etkilemekte ve kötülüğe karşı direnme gücü geliştirilmesine vesile olmaktadır. Aslında burada sadece kötülüğe maruz kalan varlığın zarar gördüğü değil, aynı zamanda kötülüğü yapanın, ahlak sahibi bir varlık olması durumunda, iyilik karşısında kötülüğü seçmesinin ruhunu yaraladığı düşünülebilir ve bu da bir kötülük olarak yorumlanabilir. Bir varlık kötülüğe maruz kaldığında bu varlığın insan ya da hayvan olması, farklı bir ırktan olması, farklı bir dili konuşması yahut kadın ya da erkek olması tamamıyla göz ardı edilmelidir. Düşünen ve eylemde bulunabilen varlık olarak insan karşılaştığı kötülük karşısında, onu anlamlandırma çabalar. Acıya ve kayba sebep

²⁹ Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, s.294.

olan kötülüğü anlama, her birey için zorlu bir süreçtir. Kendisini Tanrı'nın sevgisine inandırmış bir birey bu acıyla baş etmeye çalışırken elbette Eyüp rolüne bürünüp sevgisine güvendiği Tanrı'dan bir cevap bekleyebilir.³⁰

Acı duyan her varlık için farklı bir karşılığı olması hasebiyle kötülük kavramının nesnel bir tanımını yapmak güç olmasına rağmen kötülüğün literal manada nasıl izah edildiğini incelemek gerekmektedir. Kötülük kavramının kökü olan “kötü”, iyi nitelikte olmayan, zarar verici, zararlı etkide bulunan, yerinde olmayan, bozuk olarak tanımlanmaktadır.³¹ Bu bağlamda beğenilmeyen, hoş karşılanmayan şey doğadan ya da insanın kendi eylemlerinden meydana geldiğinde ortaya çıkan zarar verici duruma, oluşuma “kötülük” denmektedir.³² Kötülük öz olarak, hisseden varlığın, dahası acıyı hissedebilen bir varlığın istismar edilmesi olarak tanımlanabilir.³³

Kötülük ile acı arasında bağ kurulduğunda acı çeken özne olmadıkça eylem kötü olarak adlandırılmayacaktır. Bu kötülüğe bambaşka bir perspektiften bakılmasını sağlayabilir. Ontolojik olarak kötüden bahsedilemeyeceği, onun ilintisel bir varlığı olduğu düşünülebilir. Varlık iyi ya da kötü değerini, eşyanın birbirlerine nispetle olan ilişkileri sonucunda aldığı için eşyaya ontolojik olarak iyi ya da kötü değerlerini yüklemek mümkün değildir.³⁴ Buna karşılık J. B. Russell'ın da ifade ettiği gibi kötülük hiçbir zaman soyut olmamıştır.³⁵ Hatta kötülüğü tanıyabilmemiz için onun bir yüze, bir kimliğe sahip olması gerektiği ifade edilmektedir.³⁶

Kötülük geleneksel olarak ikiye ayrılmaktadır; doğal kötülük ve ahlaki kötülük. Doğal kötülükler nedenleri “ilahi takdir” yahut doğal afet olarak kabul edilen sel, yangın, tsunaminin yanı sıra kanser, verem, lösemi gibi yıkımlara işaret eder.³⁷ Fakat modern dönemde, doğal süreçten dolayı hayvanların kıyıma uğraması, birbirlerini avlamaları, bitkilerin yok edilmesi, bir yıldızın ışığının sönmesi kötülük olarak açıklanmaktadır.³⁸ Doğada olup bitenlerin kötülük olarak algılanmasına karşın, doğadaki sürecin serbest bir şekilde işleminin (*free-process*) dünya üzerinde evrimsel bir gelişmeye vesile olduğu

³⁰ Bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, Eyüp.

³¹ **Ötüken Türkçe Sözlük**, “Kötü”, İstanbul: Ötüken Neşriyat, C.3, 2007, s.2804.

³² **Felsefe Sözlüğü**, “Kötü”, s.524.

³³ Jeffrey Burton Russell, **Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**, Elif Çelik (çev.), Ankara: Panama Yayıncılık, 2016, s.15.

³⁴ Metin Özdemir, **İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi**, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001, s.78.

³⁵ Russell, **Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**, s.15.

³⁶ Lars Svendsen, **Kötülüğün Felsefesi**, Mehmet Hocaoglu (çev.), İstanbul: Redingot Kitap, 2018, s.19.

³⁷ Russell, **Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**, s.25.

³⁸ Hick, **Evil and the God of Love**, s.12.

varsayılmaktadır. Örneğin; depremlerin, gezegenimizde yaşam için gerekli olan bereketi sağladığı ve besinlerin yeryüzünde dağılımında önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Bu fikri savunanlara göre, Tanrı depremle yeryüzünde yaşamsal bir ihtiyaç olan bereketliliğin sağlanmasını istemiş olabilir. Yine, örnek olarak, asteroidlerin dünyamıza çarpması sonucu dinazorların yok olması memelilerin ortaya çıkmasını, evrimsel olarak modern insanın varlığında doruğa ulaşan akıllı yaşamın imkânını sağlamıştır. Acı ve ıstırapı barındıran evrimsel sürecin, güzellik, çeşitlilik ve basitlik gibi değerlerin ortaya çıkmasını sağlayabilecek tek ya da en azından en iyi yol olduğu iddia edilmektedir.³⁹

Ahlaki kötülük, ahlakı olan bir varlığın yani insanın yapıp etmelerinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ahlaki kötülükten bahsedilebilmesi için insanın özgür iradesinin temele alınması gerekmektedir.⁴⁰ Çünkü söz konusu olan kötülük, düşünebilen varlığın istencinden kaynaklanmaktadır.⁴¹ Gözlemleyebildiğimiz evrende akıl sahibi tek varlık insan olmasına rağmen acıyı hisseden tek varlık insan değildir.⁴² Dolayısıyla insan hem kendi türüne hem de acıyı hissedebilen her türe karşı iyi eylemde bulunma sorumluluğuna sahiptir. Örneğin; Hitler'in davranışını açıklamak üzere nedenlere başvurulmuştur fakat Hitler'in bir nedenler kümesinden ibaret olmamasının yanı sıra özgür iradeye sahip olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.⁴³

Kötülük kavramı İngilizcede *evil* kelimesiyle karşımıza çıkmaktadır. *Evil* sözcüğünün doğal ve ahlaki kötülüğe işaret edecek şekilde geniş bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Felsefede *evil* kavramı altında insan eylemleri sonucu moral kötülük ve insan eylemlerinden bağımsız doğal kötülük ayrımı yapılmaktadır. Aynı şekilde Almandada *Übel* sözcüğü hem ahlaki hem de doğal kötülüğü kapsayan genel bir kavramdır. Fakat *Böse* sözcüğü daha çok moral kötülüğe işaret etmektedir.⁴⁴

Felsefe tarihine bakıldığında doğal ve ahlaki kötülüğün yanı sıra metafizik kötülükten bahsedildiği görülmektedir. Metafizik kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğuna ve sınırlılığına işaret etmektedir. Özellikle Augustinus'un teodise geleneğinde metafizik kötülük tüm kötülüklerin ortaya çıkmasının nihai sebebidir.⁴⁵ Leibniz metafizik kötülükle

³⁹ Christopher Southgate, "Cosmic Evolution and Evil", Chad Meister ve Paul K. Moser (ed.), **The Cambridge Companion to the Problem of Evil** içinde (147-164), USA: Cambridge University Press, 1. Baskı, 2017, ss.151-156

⁴⁰ Svendsen, **Kötülüğün Felsefesi**, s.24.

⁴¹ Russell, **Şeytan Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**, s.26.

⁴² Russell, **age**, s.27.

⁴³ Svendsen, **Kötülüğün Felsefesi**, s.27.

⁴⁴ John Hick, **Evil and The God of Love**, 5. Basım, Great Britain: Palgrave Macmillan, 2010, s.12.

⁴⁵ Hick, **age**, ss.13-15.

salt yetkin olmama durumunu kastetmektedir.⁴⁶ Tanrı, salt yetkin, tamamıyla iyi olduğu ve O'nun dışında hiçbir varlıkta salt yetkinlik bulunmadığı için metafizik kötülük Tanrı dışındaki varlıklarda doğası gereği bulunur. Bu durumda kötülük kaçınılmaz bir şey olarak kabul edilmektedir.

Kötülüğü ele alırken elzem bir ayrım üzerinde durmak gerekmektedir. Bu ayrım, kırılma noktası tam olarak gösterilemeyecek klasik düşünce yapısına sahip insan ile modern insanın düşünce yapısındaki farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Klasik insan doğayı bozmamayı aksine ona uyum sağlamayı tercih etmiştir. Terry Eagleton dünyanın, kendisini her şeye muktedir olarak gören insanın gözünde istenilen şeklin verilebileceği yumuşak bir madde haline geldiğini düşünmektedir.⁴⁷ Bu düşünce dünyaya, doğaya uyum sağlayan klasik insanın değil modern insanın düşünce yapısına işaret etmektedir. Klasik düşünceye sahip insanın olduğu yerde kötülüğe de bir manada uyum sağlamak gerekecektir; çünkü bu konuda yapılabilecek bir şey yoktur. Fakat modern düşüncede insanın her şeye muktedir sayılması hasebiyle kötülüğe karşı koyabilecek güçte olduğu kabul edilmektedir. Aslında modern düşüncede insanın bahsedilen güce potansiyel olarak sahip olduğu ifade edilmektedir. Realitede insanın tamamıyla kötülüğe karşı koymasının zor olduğu aşikârdır; fakat insanın gücünü kötülüğe engel olmak için kullanması büyük kötülüklerin yaşanmasına mani olabilir.

İnsanın kötülüğe karşı nasıl bir tavır benimsediği aslında kendisini kötülük karşısında nasıl konumlandığıyla yakından ilgilidir. Yani insanın kendisini kötülüğe maruz kalan bir varlık olarak görmesi ile kötülüğü bizatihi yapan bir varlık olarak bilmesi farklı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Klasik metinleri incelerken; dönemin düşünürleri tarafından kötülük ile insan arasında bir ilişki kurulduğu görülmektedir; fakat bu ilişkide insan modern düşünceye göre pasif bir rol oynamaktadır. Klasik dönemde insanın kendisi kadar şeytana, kötü ruhlara, düşmüş meleklerle ve en nihayetinde Tanrı'ya da pay biçilmektedir. Fakat modern dönemde yoğun bir şekilde insanın kendisine odaklanıldığı görülmektedir. Metafizik üzerine yapılan tartışmaların da etkisiyle, insanın yapıp etmelerinin sonucu olan kötülük dışında herhangi bir şeyden bahsetmek makul karşılanmamaktadır. Terry Eagleton, insanın başına gelen felaketlerden en çok insanın sorumlu tutulması gerektiğini, felaketlerin hep maruz kalınan şey olarak düşünülmesinin

⁴⁶ Leibniz, **Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması**, Levent Özşar (çev.), İstanbul: Biblos Kitabevi, 2008, s. 127.

⁴⁷ Terry Eagleton, **Kötülük Üzerine Bir Deneme**, Şenol Bezci (çev.), 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s.78.

yanlış olduğunu ifade ederken insanın felaketleri gerçekleştirebilecek gücüne odaklanmaktadır.⁴⁸ Modern düşüncenin hâkimiyetinde, ahlâkî kötülüğe insanın kendisi dışında bir neden aramanın, örneğin şeytanı suçlamanın, kötülüğü meşrulaştırmak dışında bir anlamının olduğu söylenemez.

2. BİR PROBLEM OLARAK KÖTÜLÜK

Kötülük probleminde, Tanrı tarafından yaratıldığı iddia edilen evrende vuku bulan ve ortaya çıkması ile Tanrı'nın kemal sıfatlarıyla uygun düşmeyen, O'nun varlığına gölge düşüren kötülükler ele alınır.⁴⁹ Kötülük problemini bir argüman olarak düşünmek gerekmektedir. Bir argüman, öncüllerin akla yatkın olmasına karşın kişinin inancına ters düşmesiyle problem haline gelir.⁵⁰ Kötülük problemi, Tanrı'ya inanan veya inanmayan her insan için ciddi bir meseledir.⁵¹ Bu problem, teorik bir problemden ziyade pratik bir problem olduğu için problemin gücü, her insanın hayatında kötülükle karşılaşmış olmasından gelmektedir.⁵² Tanrı'ya inanan bir kimse karşılaştığı kötülüklerle Tanrı inancını uzlaştırmaya çalışırken, Tanrı'ya inanmayı reddedenler için evrende var olan kötülükler müşfik bir Tanrı inancını irrasyonel ya da ihtimal dışı kılmaktadır.

2.1. Ateistik Yaklaşımlar

Ateizm savunucuları açısından kötülük, Tanrı'nın var olmadığını gösteren delillerden biridir. Kötülüğün teizme karşı kuvvetli bir itiraza dönüşmesi için ateistler tarafından mantıksal problem (*logical problem*) ve delilci problem (*evidential problem*) olarak iki farklı şekilde argüman ortaya koyulduğu görülmektedir.⁵³ Kötülük problemine mantıksal bir problem olarak yaklaşan ateist filozoflar, bir yanda her şeye gücü yeten, mükemmel iyi bir Tanrı'nın öte yanda kötülüğün var olduğunu ifade eden iki önermenin birbiri ile çelişik olduğunu ve dolayısıyla önermelerden birinin kabul edilemeyeceğini

⁴⁸ Eagleton, **Kötülük Üzerine Bir Deneme**, s.124.

⁴⁹ **Felsefe Sözlüğü**, "Kötülük Problemi", s.525.

⁵⁰ Michael Peterson, "Kötülük Problemi", Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.), **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (359-368), Osman Baş(çev.), s.361.

⁵¹ Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, 2. Baskı, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, s.205.

⁵² Aydın Topaloğlu, **Teizm Ya Da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları**, 1. Basım, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s.205.

⁵³ Michael Peterson ve Diğerleri, **Akıl ve İnanç**, Rahim Acar (çev.), 5. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s.278.

savunmaktadır.⁵⁴ Delilci yaklaşımı savunanlar ise kötülük varken Tanrı'ya inanmanın akla yatkın olmadığını gösterme çabası içerisinde.⁵⁵

2.1.1 Mantıksal Problem Olarak Kötülük

Mantıksal argümanda, teizmin birbirleri ile çelişik inançları barındırdığı için akıldışı olduğu iddia edilmektedir.⁵⁶ Epikür (MÖ 341-270), David Hume (1711-1776), çağdaş dönemde John Leslie Mackie (1917-1981) ve H. J. McCloskey (1925-)'in argümanlarında gördüğümüz mantıksal kötülük problemi temelde şu çelişkiyi göstermeyi hedefler “Tanrı, mutlak iyidir” ve “Tanrı her şeye kâdirdir” bununla birlikte “Kötülük mevcuttur” önermeleri aynı anda kabul edilemez, üç önermenin aynı anda kabulü mantıksal olarak çelişiktir.⁵⁷

Mantıksal kötülük probleminin en eski ifadesi Epikür'den aktarılmaktadır. Epikür'e göre, Tanrı'nın kötülüğü ortadan kaldırmak isteyip kaldıramaması O'nun güçsüz olduğunu, kötülüğü ortadan kaldırabilecek güce sahip olmasına rağmen kaldırmıyor oluşu O'nun kıskanç olduğunu, ne kötülüğü kaldırmak istiyor ne de buna gücü yetiyorsa bu durum O'nun hem güçsüz hem de kıskanç olduğunu göstermektedir.⁵⁸ Kötülük karşısında Epikür'ün ortaya koyduğu sıfatlar Tanrı'ya atfedilemez. Tanrı mutlak iyi olması hasebiyle kötülüğü istemez, her şeye gücü yetmesi hasebiyle de istenmeyen şeyi ortadan kaldırabilir. Bu durumda kötülüğün kaynağının ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Mackie, kötülük problemiyle sadece dini inançların rasyonel desteklerden mahrum olduğunun değil aynı zamanda dini inançların kesinlikle irrasyonel olduğunun da gösterilebileceğini düşünmektedir. Mackie'ye göre; problem en basit haliyle şöyle ifade edilebilir: “*Tanrı kâdir-i mutlak, Tanrı mutlak iyidir ve fakat kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi gözükmektedir. Eğer bunlardan ikisi doğru ise üçüncüsü yanlıştır.*” Bu üç önermeyle çelişkinin hemen fark edilmeyeceğini ifade eden Mackie, öncüllere ilave ilkeler eklemenin uygun olacağını düşünmektedir. Bu ilave ilkeler iyilik, kötülük ve her şeye gücü yetme terimleriyle ilgilidir. Bu ilave ilkelerin

⁵⁴ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s.13.

⁵⁵ Peterson ve diğerleri, **Akıl ve İnanç**, s.285.

⁵⁶ Peterson, “Kötülük Problemi”, **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (359-368), s.361.

⁵⁷ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s.44.

⁵⁸ David Hume, **Din Üstüne**, Mete Tunçay (çev.), 6. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2019, s.231.

birincisi iyi olan bir varlığın gücü yettiği ölçüde kötülüğü ortadan kaldırması bağlamında kötülük iyiliğin zıddıdır. İkincisi, her şeye gücü yeten bir varlığın bir şeyleri yapamamakla sınırlandırılması mümkün değildir. Dolayısıyla Her şeye gücü yeten iyi varlık kötülüğü tamamıyla ortadan kaldırır.⁵⁹ Tüm bu ilave ilkeler dikkate alındığında “Mutlak kudret sahibi iyi bir varlık vardır” ve “Kötülük vardır” önermeleri çelişiktir.

Mackie’nin sunduğu ilk iki önerme teistler tarafından Tanrı için tartışmasız kabul edilen mutlak kudret ve mutlak iyiliği içermektedir. Yani teizm bu iki önermeden birini kaldırmayı kabul etmez. Bunun yanı sıra kötülüğün olmadığını iddia etmek de pek rasyonel bir tutum değildir. Mackie, bir teoloğun bu üç önermeye tutarlı olarak bağlı kalamayacağını ifade etmektedir. Mackie’ye göre kötülük, mantık ve deney sınırları içerisinde vazgeçilemeyecek konumda olduğu için mantıklı bir kimsenin mükemmel sıfatları kendisinde barındıran Tanrı inancından vazgeçmesi gerekmektedir.⁶⁰

Mantıksal kötülük problemine teist cenahtan gelen en güçlü itiraz yirmi birinci yüzyılın önemli filozoflarından Alvin Plantinga’nın (d. 1932) özgür irade savunması (*free will defense*)dır.⁶¹ Teistik yaklaşımlar başlığı altında ele alacağımız özgür irade savunmasıyla filozof, bahsedilen önermelerin temelde birbiriyle çelişik olmadığını gösterme gayesi taşımaktadır. Plantinga’nın savunması karşısında Mackie ve Antony Flew’in (1923-2010) itirazları tartışmayı canlandırmıştır. Tartışmalar kötülüğün yanı sıra özgür irade, Tanrı’nın sıfatları meselelerine de yönelmeyi gerekli kılmıştır.

2.1.2. Delilci Problem Olarak Kötülük

Mantıksal kötülük problemine alternatif olarak, delilci kötülük problemini savunanlar kötülüğün varlığının Tanrı inancını mantıken imkânsız kılmayacağını kabul etmekle birlikte kötülüğün miktarı, amaçsızlığı ve teistlerin mevcut kötülüğü açıklamadaki tutarsızlıklarının Tanrı inancını makul olmayan, gayri muhtemel bir inanç haline getireceğini savunmaktadır.⁶² Kötülük problemine delilci yaklaşımın ana kavramlarından biri olan amaçsız kötülük kavramıyla ortaya çıkan argüman şöyledir:

⁵⁹ J. L. Mackie, “Kötülük ve Mutlak Kudret”, **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (387-398), s.388.

⁶⁰ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss.45-46.

⁶¹ Teistik bir strateji olarak savunma, kötülük temelinde ateistik eleştirilerin geçersiz kılınmasına yönelik negatif bir tutumdur. Dolayısıyla problem yoksa savunma da olmayacaktır. Karşıt kanıtın başarısız olduğunu gösterebilirse savunmanın kendisi başarılı olacaktır. Bkz. Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss.47-48

⁶² Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s.56.

1. *Tanrı varsa, gereksiz hiçbir kötülüğe izin veremez.*
2. *Muhtemelen dünyada bir miktar yararsız [amaçsız] kötülük vardır.*
3. *Öyleyse, Tanrı, muhtemelen var değildir.*⁶³

William Rowe (1931-2015), kötülük probleminin ateizm lehine bir argüman olduğunu kabul ederek delilci bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Rowe, dünyamızda insanların ve hayvanların maruz kaldığı bolca kötülüğün bulunduğu dikkat çekerek bu kötülüklerin var olmaksızın ulaşılamayacağı daha büyük bir iyiliğe vesile olması durumunda çekilen acının meşru olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda bile kötülük kötülüktür. Fakat bazen kötü olan şeyler kötü olarak kalmakla birlikte iyiliğe ulaştırdığı için ahlaken meşru görülebilir.⁶⁴ Dolayısıyla bir teistten beklenen, evrende var olan kötülüklerin bir amacı olduğunun makul bir şekilde izahıdır.

Delilci yaklaşımı savunanlar için sadece mutlak iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya rağmen âlemde amaçsız kötülüğün var olması değil, aynı zamanda teizmin amaçsız kötülükleri açıklamadaki başarısızlığı da Tanrı'ya inanmanın makul olmadığını göstermektedir. Bir teistin izahının kabul edilebilmesi kötülüklerin daha büyük iyilikler için neden zorunlu olduğunun makul bir şekilde açıklanmasına bağlıdır. Şayet büyük iyiliğin ne olduğu izah edilemezse kötülüğü amaçsız ve açıklanamaz farz etmek pek tabii makul olacaktır. Teistler ve teist olmayanlar için Tanrı'nın maksatsız ve amaçsız olan herhangi bir kötülüğü varlık sahasına çıkmadan engelleyeceği temel ahlaki ilkelerimize uyan bir inancı ifade etmektedir. Fakat Terence Penelhum'a göre evrende maksatsız kötülükler var gibi görünmektedir.⁶⁵ Rowe, maksatsız kötülük olarak ormanda çıkan yangının içerisinde kalan yavru geyiğin durumuna işaret etmektedir.⁶⁶ Ölene kadar ateşler içinde yanan yavru geyiğin bu ıstırapı çekmesi hangi daha büyük iyiliğe hizmet etmektedir? Bu soruya cevap vermek gerçekten zordur. Delilci yaklaşımı savunanlar için verilen örnek, dünyamızda amaçsız kötülüğün var olduğunu göstermektedir.⁶⁷

⁶³ Metin Yasa, "Kötülük Sorunu", Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (Ed.), **Din Felsefesi** içinde (193-214), Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, s.200.

⁶⁴ William Rowe, "Delilci Kötülük Argümanı", **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (436-446), ss.437-438.

⁶⁵ Peterson ve Diğerleri, **Akıl ve İnanç**, ss.287-288.

⁶⁶ Rowe, "Delilci Kötülük Argümanı", s.439.

⁶⁷ Peterson ve Diğerleri, **Akıl ve İnanç**, s.290.

Wesley Salmon (1925-2001), kötülük karşısında Tanrı'nın var olma ihtimalinin çok düşük bir rakamsal değere sahip olduğunu iddia ederek delil argümanı kurmaya çalışmıştır.⁶⁸ Özellikle akıllı tasarım modeli⁶⁹ üzerinde durarak nihai bir yaratıcının var edebileceği evren senaryolarından küçük bir kısmında açıklanamaz ve amaçsız kötülüklerin bulunabileceğini ileri sürmüştür. Salmon'a göre kötülükler, Kadir-i Mutlak, Âlim-i Mutlak bir Tanrı'nın var olmadığını gösterebilecek delillerdir.⁷⁰ Dolayısıyla bu durumda Tanrı'nın var olması ihtimal dışıdır.

Teistik dinlerde, Tanrı'nın mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi olduğu kabul edildiği için Tanrı'nın kötülükleri engellememesi bu kötülüklerin bir amacı olduğunu göstermektedir. Bu durumda evrende amaçsız görünen kötülüklerin hiçbiri, teist filozoflara göre amaçsız değildir. Dolayısıyla teist filozoflar tarafından Tanrı'nın var olan kötülüklerle müsaade etmesinin haklı nedenleri olduğu iddia edilebilir.⁷¹ Teist filozofların bu iddiası ortaya çeşitli açıklamaların çıkmasını sağlamıştır.

2.2. Teistik Yaklaşımlar

Kötülüğün, Tanrı'nın varlığına dair inancı gayri makul kıldığı iddiası karşısında teist düşünürler, kötülük ve Tanrı'nın varlığının uzlaştırılabilirliği üzerine durmuş; ilahi adalet teorileri ortaya koymuşlardır. Bütün ilahî adalet teorilerinin zemininde evrende var olan kötülükle, mükemmel sıfatlara sahip Tanrı'nın varlığının tutarlı olduğu ve dahası Tanrı'nın bu dünyadaki kötülüğe müsaade etmesinin haklı gerekçelerinin bulunduğu düşüncesi yatmaktadır.

İlk kez Leibniz tarafından zikredilen *theodicee* kavramının kökeni yunanca *theos*-Tanrı- ve *dike* – adalet- kelimelerinden gelmektedir. Teodise, dünyada fenomen halinde bulunan kötülüğü baz alarak ortaya çıkan şüpheler ve itirazlar karşısında Tanrı'nın iyiliğini ve adaletini savunma girişimidir.⁷² Tanrı'nın neden kötülük yaptığı ya da bu

⁶⁸ Peterson ve Diğerleri, **Akıl ve İnanç**, s.285.

⁶⁹ Akıllı tasarım modeli, evren içerisindeki düzenliliğe işaret ederek, böyle bir evrenin ancak akıllı bir tasarımcı tarafından var edilmiş olabileceğini iddia eder. Bu akıllı tasarımcı teizmin Tanrı'sıdır. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (ed.), **Din Felsefesi El Kitabı** içinde (121-154), 2. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, ss.135-141.

⁷⁰ Peterson ve diğerleri, **Akıl ve İnanç**, ss.285-286.

⁷¹ Yasa, "Kötülük Sorunu", s.201.

⁷² **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, "Theodicy", USA: Cambridge University Press, 1997, s.794.

kötülüğü yaptırdığı sorusuna yanıt vermeye dair her girişim/teodise Tanrı'nın evren üzerinde eylemlerinin haklı çıkarılması amacını taşır.⁷³

2.2.1. *Var Olanın İyi Olduğu Şeklindeki Teodise*

Hristiyan düşüncesi ve geleneği üzerinde en uzun süreli etkiye sahip olan Aziz Augustinus, Tanrı'ya, O'nun hem ruh hem beden hem de canlı cansız ne varsa hepsinin yaratıcısı olduğuna iman etmiş; fakat kötülüğün nedeninin ne olduğuna dair tatmin edici bir açıklama sunamadığını ifade etmiştir.⁷⁴ Augustinus'un yaşadığı dönemde Maniheizm'in iyiliği ve kötülüğü iki ayrı ilke olarak ele alan yaklaşımı yaygın olduğu için kötülüğün ilkesine dair mutlak iyi olan Tanrı dışında bir şey bulması; lakin bu şeyin kendi başına var olabilen bir varlık olmaması gerekmektedir. Yani Augustinus, kötülüğe düalizm yaratmayacak bir açıklama bulma arayışındadır.

Augustinus, kötülüğün mevcudiyetinin olmadığını, kötü denilen şeyin sadece iyinin yokluğuna (*privatio boni*, *privation of good*) verilen bir ad olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Augustinus'un düşüncesinde mutlak iyi bir varlık olarak Tanrı vardır. Tanrı, âlemdeki iyiliğin sebebidir. Ancak Augustinus, kötülüğün mutlak bir varlık olarak Tanrı'nın mutlak iyiliği karşısında konumlandırılabilir, âlemdeki kötülüğün kendisinden peyda olduğu bir varlığın düşünülmesine karşı çıkmaktadır. İnsan tecrübesi, iyinin eksikliği de olsa kötü olayların, kötü insanların var olduğunu göstermektedir. Var olan kötülüğe bir kaynak aramak insanî bir ilgi haline gelmiştir. Teizmde tanrısal bir taraf atfedilmemeye çalışılsa da şeytanın varlığı kötülüğü açıklamada kullanılmıştır. Fakat şeytanı da var eden Tanrı olduğuna göre Tanrı dolaylı olarak kötülüğün kaynağı olmaktadır. Ayrıca Nazi kamplarında hayatlarını kaybeden insanların basit bir eksikliğin kurbanı olduklarını söylemek kötülüğün görünür sonuçlarını hafife almak olacaktır.⁷⁶

Augustinus'a göre, Tanrı bir töz olarak kötüyü yaratmadığı için var olan bir kötüden ve kötülükten bahsetmek mümkün değildir. O halde kötülük olarak görülen şeylerin başka bir açıklaması olmalıdır. Augustinus, evreni oluşturan parçalar arasındaki bazı uyumsuzlukların insanlar tarafından kötülük olarak algılandığını ifade etmektedir.

⁷³ Russell, *Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları*, s.71.

⁷⁴ Augustinus, *İtirafılar*, s.367

⁷⁵ St. Augustine, *Concerning the City of God Against the Pagans*, Henry Bettenson (İn. çev.), London: Penguin Books, 1984, s.454. Kitabın adı bundan sonra geçtiği yerlerde **The City of God** olarak kısaltılacaktır.

⁷⁶ Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, s.113.

Oysa tek tek ele alındığında bu uyumsuz görünen parçalar iyi, bir bütün olarak ele alındığında ise çok iyidir.⁷⁷ Dahası evrende kötülük olarak gördüğümüz şeyler bir düzen içerisine yerleştirildiğinde iyinin daha fazla ortaya çıkmasını sağlayan şeyler olmaktadır.⁷⁸ Aslında burada “Her şey zıddıyla kaimdir” sözünün karşılığı olarak iyinin kötüyle bilinebileceği ifade edilmektedir. Fakat insan kötülüğü tecrübe ederken kötülüğün yadsınması makul değildir.

Augustinus, her ne kadar kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak tanımlasa da bu tanımlaması kötülüğün varlığının görülmesini engelleyememektedir. “Kötülük yoktur.” diyebilmek için gerçekten insanın sağduyusunda bir problemin olması gerekmektedir. Kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak gören yaklaşımın temelinde “var olma”nın bir yüklem olarak ontolojide müspet bir anlam ifade etmesi yatmaktadır. Bunun problem doğurduğu aşikârdır. Örneğin, insanın duyguları vardır. Bu duyguların insandan bağımsız bir varlığı olduğunu söylemek mümkün değildir. Mutluluk vardır denildiğinde, mutluluğun bir töz olarak var olmasından değil insana ilintili olarak var olmasından bahsedilmektedir. Aynı şekilde iyilik de böyle anlaşılabilir. Her ne kadar Hristiyan ve İslam düşüncesinde Tanrı iyi olarak algılansa da insanın eylemleri sonucu ortaya çıkan iyi ile Tanrı’nın iyi olmasının aynı şey olduğunu ikisinin de ontolojik bir bağlamda ortaya konulduğunu düşünmek mantıklı gözükmemektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın mutlak iyi olarak gerçek varlık olması onun dışındaki varlıkların ise Tanrı olamadıkları için iyilikten ve tamlıktan eksik olmaları sonucu kötülük ortaya çıkmıştır demek problem için daha gerçekçi bir zemin sunmaktadır.

İnsan eylemleri söz konusu olduğunda, Augustinus’a göre insanın canlı ve iradî bir varlık olması, bir şeyi isteyen ve istemeyenin kendisi olması onun günahını açıklayabilirdi. Fakat insanı yaratan varlığın bütünüyle iyi bir varlık olduğu düşünülürse, insanın kötüyü seçmesi, kötü diye bir şeyin var olması nasıl mümkün olacaktır? Augustinus, insanın aslında iyi olduğunu bu yüzden kötülüğe yatkınlığının bulunduğunu söyler. Augustinus, mutlak iyi olmayan varlıkların kendi kapasitelerince iyi olduklarını, mutlak iyi ile aralarındaki mesafeye göre kötülük barındırdıklarını ifade etmektedir. Ona göre, var olan varlıklar salt iyi olsalardı bozulmaları mümkün olmayacağı gibi içlerinde iyilik olmadığında da bozulacak bir yönleri bulunmazdı. Bozulabilen her şeyin iyilik

⁷⁷ Augustinus, **İtirafılar**, s.405.

⁷⁸ Saint Augustine, “Kötülük, İyiliğin Yokluğudur”, **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (368-372), s.370.

bakımından eksik olduğu söylenebilir; fakat tamamen iyilikten yoksun olmak hiçliği ifade etmektedir. Dolayısıyla var olan her şey iyi olmaktadır.⁷⁹ Burada kötülüğün bir töz olmadığı, varlık sahasında ontolojik olarak var olmadığı şayet var olsaydı onun var olan her şeyin iyi olduğu gibi iyilik barındıracağı açıklanmış olmaktadır. Augustinus'un düşüncesinde bozulma ve değişimin kötülüğün en büyük sebepleri olarak ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu noktada onun, Platon düşüncesinden etkilendiği görülmektedir. Platon düşüncesinde ise idealar dünyası kusursuzdur. Görünüşler dünyası idealar dünyasına oranla daha az gerçek ve daha az iyidir.⁸⁰ Platon'a göre nesnelere gerçekliği veren şey iyi ideasıdır.⁸¹ Mutlak iyi olan iyi ideasından uzaklaştıkça varlıkta kusur ve daha az gerçeklik barındırma ortaya çıkmaktadır. Augustinus'un düşüncesinde Platon etkisi, Tanrı'nın bozulmaz ve değişmez varlık olarak mutlak iyilikle bağdaştırılmasında; Tanrı dışındaki her şeyin kötülüğe payının olmasının bozulabilir ve değişebilir olmasıyla ilişkilendirildiğinde açıkça görülmektedir.

Augustinus kötülüğün yaratma olarak doğal bir süreç değil özgür iradeye bağlı günahkâr varlıkların eylemlerinin bir sonucu olduğunu düşünmektedir.⁸² Şeytan bu bağlamda kendisine irade atfedilen bir melek olarak kötüyü seçmiştir. İlk yaratıldığında onun kötü olduğunu söylemek mümkün değildir, fakat Augustinus'a göre Tanrı şeytanı yaratırken onun kötü seçimlerde bulunabileceğini bilmektedir, buna rağmen ondaki iyiliği görerek onu yaratmıştır. Yaratılıştaki iyi olan şeytanın kötülüğü seçmesi onun düşmesine ve meleklerin alay konusu olmasına neden olmuştur. Kötülük sebebiyle düşüş ise iyi olmanın değerini artırmıştır.⁸³

Augustinus'a göre, insan tarafından kötüye kullanılan bir irade ve irade etmenin sonucu olarak ortaya çıkan eylemden ayrı cevher olarak bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir.⁸⁴ Burada ahlaki bir kötülük olarak günah kastedilmektedir. Ve Augustinus'a göre günah iradenin/ istencin Tanrı'dan uzaklaşmasıdır ve insanın iradesini bu yönde kullanmasının bir nedeni yoktur.⁸⁵ Açıkçası insanın, Tanrı lütfu olan, özgür

⁷⁹ Augustinus, **İtiraflar**, s.369-403. Ayrıca bkz. St. Augustine, **The City of God**, s.474.

⁸⁰ Russell, **Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**, s.189.

⁸¹ Platon, **Devlet**, Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), 36. Basım, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s.225.

⁸² St. Augustine, **The City of God**, s.448.

⁸³ St. Augustine, **age**, s.449.

⁸⁴ Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", **MÜİF Dergisi**, S.11-12, (1997), s.53.

⁸⁵ William E. Mann, "Augustine on Evil and Original Sin", Eleonore Stump ve Norman Kretzmann (Ed.), **The Cambridge Companion To Augustine** içinde (40-48) 3. Basım, United Kingdom: Cambridge University Press, 2004, ss.45-46.

iradeyle yaratılmış olması iradenin yanlış kullanımının sonuçlarını da barındırmaktadır. İnsanın özgür iradesinin iyi ya da kötüye yönelmesini zorlayıcı kılan hiçbir etki yoktur.⁸⁶ Burada bırakılan boşluk –nedenin/etkinin olmayışı- neden sonuç ilişkisinin kurulmasına engel olmaktadır. Fakat nedensiz de olsa özgür irade günahın sorumluluğuna yol açmıştır. Kendi yapısında sorumluluk bulunan seçme özgürlüğü olmaksızın insanın doğru yaşamı seçme yetisinden mahrum olacağı ileri sürülmektedir.⁸⁷

İnsanın her türlü acıyla karşılaşmasının asıl nedeni Adem ve Havva'nın Tanrı'ya benzeme niyetiyle şeytana uyup günaha girmiş olmalarıdır.⁸⁸ Hristiyan inancının güçlü bir doktrini olan aslı günah anlayışı, modern bir tavırla insanı bir birey olarak ele almayı imkânsız kılmaktadır. Çünkü her birey, Tanrı oğlu İsa bedenlenip günahın kefareti ödemiş olmasına rağmen, atalarının günahının acısını çekmektedir. Bütün insanlığın Adem ve Havva'nın aldığı yanlış bir karardan sorumlu olması gerçekten acımasızcadır. Bu kabule en çarpıcı itiraz olarak Ivan Karamazov'un ifadelerini zikretmek uygun olacaktır:

(...) İlk çocukların kirli, çirkin olanları (hoş, bence çocuğun çirkinini yok ya) yakından da sevebilir, ikinci olarak çocuklar suçsuzdur; büyüklerden söz açmamamın nedeni iğrenç oluşları, sevgiyi zaten hak etmemiş bulunmaları... Buna karşılık elmayı tadarak iyiliğin ve kötülüğün ne olduğunu öğrendiler, “Tanrılaştılar”... Elma yemekten vazgeçmeyi düşündükleri de yok. Çocuklar hiçbir şey yemedikleri için henüz suçsuzdurlar. Çocukları sever misin Alyoşa? (...) Yeryüzünde acı çekmeleri elbette babalarının yüzündendir, elma yiyen babaları yüzünden ceza görüyorlar... Ama bu ötedeki dünyadan gelme, yeryüzünde insan yüreğine tamamen yabancı bir görüştür. Bir suçsuzla, hele bu derece masum bir yaratığa başkasının günahları ödetilemez!⁸⁹

Augustinus'da insanın günahı sadece ahlaki kötülüğün nedeni değil, aynı zamanda tüm kötülüklerin sebebidir. Ona göre bütün kötülükler insanın işlemiş olduğu günahın ve bu günahın cezasının neticesidir.⁹⁰ Doğal kötülük insanın işlemiş olduğu

⁸⁶ Antony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi/ Ortaçağ Felsefesi**, Şeyma Yılmaz (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, C.2, 2011, s.299.

⁸⁷ Mann, “Augustine on Evil and Original Sin”, s.46.

⁸⁸ Mann, agm, s.47.

⁸⁹ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, Nihal Yalaza Taluy (çev.), 18. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s.315.

⁹⁰ Hick, **Evil and the God of Love**, s.59.

günaha bir ceza olarak meydana çıkmaktadır. Fakat bu ceza günahın işlenmiş olması sonucu verildiği için adil bir cezadır.⁹¹ Her ne kadar Augustinus'un günaha karşı ceza açıklaması doğal kötülükten zarar gören insan için tutarlı olsa da felaketlerde zarar gören hayvanların çektiği acıyı açıklamamaktadır.

İslam filozofları arasında İbn Sînâ (980-1037), felsefi sistemi içerisinde varlığı iyilik, yokluğu ise kötülük olarak ele almaktadır.⁹² İbn Sînâ'ya göre iyilik, her şeyin arzuladığıdır. Her şeyin arzuladığı/ arzulanan/iyi, varlık ya da varlıkta yetkinliğe tekabül ederken yokluk ise arzulanan bir şey değildir. Dolayısıyla varlık aynı zamanda sırf iyi, sırf yetkinliktir. Varlık ile iyilik arasındaki bu ilişki kötülüğün bir varlığa sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durumda kötülüğün bir zatı olmadığı için kötülük, cevherin yokluğuna ya da cevherin kendisinde bulunan iyiliğin yokluğuna delalet eder.⁹³

İbn Sînâ'nın düşüncesinde varlık üçe ayrılmaktadır; zorunlu varlık, mümkün varlık ve imkânsız varlık. Zorunlu varlık, varlığı için bir nedene ihtiyacı olmayan, mümkün varlık varlığının bir nedeni bulunan varlık, imkânsız varlık ise hiçbir zaman varlık alanına çıkmayacak yokluğu işaret etmektedir.⁹⁴ İyiliğin ve kötülüğün varlıkla ilişkisini açıklamak için zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımı üzerinden gitmek gerekmektedir. Zorunlu varlık özü itibarıyla zorunlu Tanrı iken; Tanrı dışındaki her varlık mümkün varlık kategorisinde yer almaktadır. Zorunlu Varlık, sırf iyi, sırf yetkin olan Tanrı'dır.⁹⁵ Tanrı dışındaki varlıklar mümkün varlıklar oldukları için bu varlıkların sırf yetkin, sırf iyi olmaları mümkün değildir. İbn Sina'ya göre kötülük yalnızca doğasında bilkuvve olma bulunan varlıklara eklenmektedir.⁹⁶

İbn Sînâ, ay altı âlemde ortaya çıkan kötülüğü maddî olmaklık⁹⁷ bir vakıa olarak iki şekilde inceler. Birincisi; bitişiklik sonucu ortaya çıkan kötülüktür; bir insanın ateşte yanarak bir uzvunu kaybetmesi durumunda acı veren sıcak şeyi ve uzvun yitirilmesini

⁹¹ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s.104.

⁹² İbn Sînâ'nın düşünce sistemini anlayabilmek için her bir kavram üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmak gerekmektedir. Fakat bu tez İbn Sînâ'nın kötülük problemine bakışını irdelemeyeceği için genel olarak onun düşüncelerini aktaracaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, Mehmet Cüneyt. "İbn Sînâ Felsefesinde Alemin Mükemmelliği Düşüncesi", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2002.

⁹³ İbn Sînâ, **Kitâbu's- Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (çeviri- tıpkıbasım)**, Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (TYEKBY), 2014, s.328.

⁹⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler (çeviri- tıpkıbasım)**, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: TYEKBY, 2014, s.454. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), **İslam Felsefesi El Kitabı** içinde (163-189), Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s.183.

⁹⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu's- Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (çeviri- tıpkıbasım)**, s.328.

⁹⁶ İbn Sînâ, **age**, s.542.

⁹⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's- Şifâ Metafizik (II)**, s.162.

idrak etmesidir. Dolayısıyla birey burada hem uzvu kaybetmenin acısının hem de yetkinliği engelleyen şeyin farkındadır. İkincisi ise; zihinsel engellilik, gözün görememesi, vücutta bazı uzuvların doğuştan eksikliği gibi maddenin özünde ortaya çıkan kötülüktür. İbn Sînâ'nın ifadesiyle *bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur*. Bu durum tamamıyla maddî olmaklıkla alakalıdır. Maddenin çizim, şekillenme ve düzelmeyi kabul etmemesi sonucu yaratılışın çirkinleşmesi, varlığın mizacının ve bünyesinin gereken yetkinliğe ulaşamadığı görülür.⁹⁸

“Tanrı’nın kötülükten arınmış tamamıyla iyiliği var etmesi gerekirdi” şeklindeki itiraza İbn Sînâ’nın cevabı dikkate değerdir; bu söz konusu durum ay altı âlemdeki varlık tarzında bulunması mümkün olan bir durum değildir.⁹⁹ Ay altı âlemdeki varlıklar maddeye bürülü olduklarından kendilerinde hep bir eksiklik bulunacaktır. Kötülükten arınmış olmak maddeden ayrılmak ile mümkündür. Aslında sorulan sorunun İbn Sînâ’nın düşüncesindeki karşılığı “Tanrı niçin ay altı âlemde maddi olmayacak olan maddi varlıklar yaratmamıştır?” olmaktadır. Görüldüğü üzere soru mantıksal açıdan tutarlı bir soru değildir.

Augustinus ve İbn Sînâ’nın düşüncelerinden etkilenmiş olan Thomas Aquinas (1225-1274), rasyonel kanıtlarla varlığını sabit bulduğu Tanrı’nın yarattığı evrendeki kötülüğün varlığına akla dayalı izahlar sunmaya çalışmıştır. Var olan her şeyin bir anlamda iyi olduğu fikri Aquinas’ta da açıkça görülmektedir. İyilik veya kötülük bilkuve halinde kendi kemalatını gerçekleştirmek için fiilde bulunan varlıklarda söz konusudur. Dolayısıyla burada, bilkuvvelığın olduğu âlemde mutlak olarak iyi ve kötünden bahsedilemez. Salt varlık olarak kabul edilen Tanrı en iyi ve en mükemmel varlıktır. Hiçbir varlık Tanrı gibi en iyi olamayacağına göre varlıklar arasında iyilik değişik ölçülerde bulunmaktadır.¹⁰⁰

Augustinus’un iyiliğin yokluğu düşüncesinden etkilenecek Aquinas, kötülüğü şeylerin kendisinde bulunan bir gerçeklik olarak değil, iyiliğin içinde bulunan bir yoksunluk olarak tanımlar. Eğer kötülük bir şey olarak görülecekse, onun dış dünyada bir varlık olarak değil zihinsel dünyada bulunan bir kavram olarak görülebileceği ifade edilmektedir.¹⁰¹ Var olmanın iyi olduğu kabul edildiğinde kötülüğün iyi olarak varolanda meydana geldiği dolaylı olarak onaylanacaktır. Aquinas düşüncesindeki kötülük bu

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş- Şifâ Metafizik (II)*, s.162.

⁹⁹ İbn Sînâ, *age*, s.164.

¹⁰⁰ Türkben, “Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi”, ss.824-826.

¹⁰¹ Türkben, *agm*, s.830.

yüzden iyiliğe dayanmaktadır. Örneğin; "Sağırılık vardır " ifadesi nasıl anlaşılacaktır? Kulağı duymayana sağır denilmeyecek midir? Tabii ki sağır denilecek; fakat sağırılık anlamını duyma kabiliyetinden aldığı için iyi bir şeyin içinden çıktığı kabul edilir. Duyma kabiliyeti insanda var olan bir şey olması hasebiyle iyidir. Duyma kabiliyetinin eksikliği ya da yokluğu sağırılıktır ve sağırılık eksiklikten dolayı kötüdür.

Aquinas, ahlaki kötülükleri de bir yoksunluk olarak görmektedir. Ahlaki kötülüğün nedeni insanın kendisini iyi niyetten mahrum bırakmasıdır. İnsan fiillerindeki kusurlar varlığın kendisindeki istemli ve özgür iradede kaynaklanmaktadır. İnsan iradesini aklın ve Tanrı'nın koymuş olduğu kuralların dışına yönlendirdiğinde eksiklik ve kusur olarak kötülük meydana çıkmaktadır. Aquinas, özgür iradeye ciddi bir alan açarak, insanın özgür iradesi sonucu ortaya çıkan eylemlerinden sorumlu olduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Elbette bu sonuca "Tanrı niçin kötüyü tercih edebilecek iradeye sahip varlıklar yaratmıştır?" sorusuyla itiraz edilebilir. Problemin ahlaki cephesinin açığa kavuşturulması için insanın en nihayetinde bu soruya cevap vermesi gerekmektedir ki; sunulan cevaplar Tanrı'nın niyetini okumaktan öteye geçemeyecektir.

2.2.2. *Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi*

İyimserci teodise savunucuları Gazzâlî (1058-1111) ve Leibniz, kötülüğü kabul etmekle birlikte dünyanın aslında iyi olduğunu hatta mümkün dünyaların en iyisi olduğunu göstermeye çalışmaktadır.¹⁰³ Optimizm, dünyayı içinde hiçbir şeyin sebepsiz olmadığı, uyum ve ahengin bulunduğu bir bütün olarak sunmaktadır. Mümkün dünyaların en iyisinde parçayla bütün arasında öyle bir uyum vardır ki; önemsiz diyebileceğimiz bir parçanın ortadan kaldırılması bütün yapıya zarar verecektir.¹⁰⁴

Gazzâlî, İhyâ'nın *Tevhid ve Tevekkül Kitabı*'nda kâinattaki düzenin uygun olan hak bir düzen olduğunu ve imkân dâhilinde bundan daha iyisinin, daha güzelinin ve daha kemale ermiş olanının bulunmadığını (*leyse fi 'l-imkân aslen ahsen minhu ve lâ etemm ve lâ ekmel*) ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre, şayet mevcut olandan daha iyisi olsaydı ve Tanrı kudretiyle bunu yaratmasaydı O'nun cömertliğine ters düşecek bir cimrilik,

¹⁰² Türkben, "Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi", ss.845-849.

¹⁰³ Erdem, "Kötülük Problemi", s.320.

¹⁰⁴ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu: Gazali'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, Metin Özdemir (çev.), Ankara: Kitâbiyât, 2001, s.23.

adaletine karşı bir zulüm ortaya çıkardı. Diğer taraftan Tanrı'nın buna gücü yetmeyecek olsa o zaman ulûhiyete ters düşen bir acizlik meydana çıkmış olacaktır.¹⁰⁵ Bu ifadelerden Gazzâlî'nin mümkün dünyaların en iyisi fikrini ileri sürme sebebinin Tanrı'ya zalimlik, cimrilik yahut acizlik sıfatlarının atfedilebileceği kaygısı olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Ehl-i Sünnet kelim geleneği düşünürleri, Gazzâlî'ye atfedilen ifadenin Tanrı'nın kudretiyle bağdaşmayacağı, O'na bir zorunluluk atfettiği dillendirilerek ifadeye ciddi itirazlarda bulunmuştur.¹⁰⁷ Bısr b. el- Mut'temir'den aktarılan rivayete göre Allah'ın eylemlerinin bir sonu ve sınırı olmadığı için yarattığı dünyadan daha iyisinin olamayacağını söylemek saçmadır.¹⁰⁸ Özdemir'e göre, Gazzâlî, ilahi cömertlik ve adalet üzerine ciddi manada yoğunlaştığı için doktrinin ilahi kudrete zarar verdiğinin farkında olamamıştır.¹⁰⁹

Ormsby, Gazzâlî'nin ifadelerini teodise olarak değil tasavvufi bir makama ilişkin tavsiye olarak ele aldığını belirtmektedir. Yine Ormsby'ın naklettiğine göre Murtaza ez-Zebîdî (ö. 1791), Gazzâlî'nin ifadesinin tevekkül ile bağlantılı olduğunu, insanın başına gelen kötülük ve kaçırdığı bir fırsat karşısında ye'se kapılmasını önleme amacını taşıdığını ifade etmektedir.¹¹⁰ Özdemir de Gazzâlî'nin söylemlerinin kulun endişelerini bertaraf ederek Allah'a güvenmesi gerektiğini belirten söylemler olduğunu düşünmektedir.¹¹¹

Gazzâlî'ye göre nasıl ki gece olmaksızın gündüzün kıymeti bilinmezse, kötülük olmazsa da iyiliğin kıymeti bilinmez.¹¹² Aslında Gazzâlî'nin bu ifadesinin insan yaşamında ciddi bir karşılığı olduğu görülmektedir. İnsan zamanın kıymetini yoğun olduğunda yahut sağlığın kıymetini hastalıkta anlar. Fakat kötülüğün iyi olan şeylerin değerini artıracığı görüşü her ne kadar makul bulunsa da iyiliğin kıymetinin anlaşılması için kötülüğün meydana gelmesinin zorunluluğunu kabul etmek hayli zor gözükmektedir.

¹⁰⁵ İmam-ı Gazali, *İhyâu ulûmi'd- dîn*, Ali Arslan (çev.), İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971, s.322.

¹⁰⁶ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s.69.

¹⁰⁷ Özdemir, *age*, s.69.

¹⁰⁸ Ormsby, , *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, s.33.

¹⁰⁹ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s.70.

¹¹⁰ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, ss.48-49.

¹¹¹ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s.73.

¹¹² İmam-ı Gazali, *İhyâu ulûmi'd- dîn*, s.322.

Leibniz, teodise geleneğinin bir temsilcisi olarak, bu dünyanın kötülük içeren haliyle mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmektedir.¹¹³ Leibniz'in bu iddiası kaçınılmaz olarak onun Tanrı tasavvuruyla yakından alakalıdır. Leibniz, Tanrı'nın *şeylerin ilk nedenleri* olduğunu söyler. Şeylerin var olmak için kendileri dışında bir nedene muhtaç olmaları onların zorunlu değil olumsal olduğunu göstermektedir. Şayet şeyler zorunlu değilse bu onların tamamıyla farklı ve başka düzlemlerde var olabilmelerini mümkün kılmaktadır. Dünya mümkün olduğu için, onunla eşit düzeyde mümkün olan diğer dünyalardan söz edebilir.¹¹⁴ Mümkün dünyalardan birini seçmek için hepsine bakılması gerekmektedir. Tanrı sonsuz anlama yetisiyle, sonsuz bilgisiyle mümkün dünyalar arasında en iyisinin hangisi olduğunu bilir; O'nun sonsuz iyiliği en mükemmel dünyayı seçmesini sağlarken eksiklik kabul etmeyen kudreti bu dünyanın yaratılmasını mümkün kılar.¹¹⁵

Mümkün dünyaların en iyisi teodisesinde Leibniz, ifadelerinde Tanrı ve kötülüğü iki ayrı varlık olarak sunmadığı gibi, Tanrı'nın bilgeliliği ile kötülüğe izin verdiğini açıklamalarının temeline yerleştirmektedir.¹¹⁶ Leibniz'a göre, *dünya, içindeki kötülükleriyle birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde sadece "iyi olan" bir dünya değildir; o, "mümkün dünyaların en iyisi"dir.* Fakat Leibniz, mümkün dünyaların en iyisi derken iyiliklerin ağır basmasını; amaca en uygun olmasını değil Tanrı'nın sonsuz sayıda mümkün evrenler arasından bu dünyayı seçmesini kasteder.¹¹⁷ Aslında Leibniz'in Tanrı tasavvuruyla birlikte düşünüldüğünde ifadelerin kendi içerisinde tutarlı bir yanı vardır; Leibniz için Tanrı o kadar mükemmeldir ki yarattığı bir şeyin mükemmel olmama ihtimali yoktur. Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmasının tek sebebi mükemmel bir Tanrı tarafından yaratılmış olmasıdır. Çünkü Tanrı'nın daha az iyi olan evreni seçmiş olması kötülük olarak algılanabileceği gibi, bu dünyadan daha iyisinin olabileceğini düşünmek de Tanrı'nın eylemlerini kusurlu, düzeltilmesi gereken eylemler haline getirecektir. Fakat Cafer Sadık Yaran'ın da ifade ettiği gibi Leibniz'in aşırı

¹¹³ Peterson, "Kötülük Problemi", s.363.

¹¹⁴ Leibniz, **Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması**, s. 116.

¹¹⁵ Peterson, "Kötülük Problemi", s.363.

¹¹⁶ Leibniz, **Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması**, s.40.

¹¹⁷ Cafer Sadık Yaran, "Leibniz'de Teodise ve "Savunma"", **Felsefe Dünyası**, Sayı.29, (Temmuz, 1999), s.72-81.

optimist dünya tasavvuru dini düşünce ile çok da uyuşan bir düşünce değildir. Çünkü teistik dinlere göre en mükemmel âlem burası değil, öteki âlemdir.¹¹⁸

“Tanrı’nın günahsız, acısız bir dünya yaratması daha iyi olmaz mıydı?” sorusu Leibniz tarafından tüm ilişkilerin, tüm bağlantıların üst bakışla değerlendirilmesi gerektiği şeklinde cevaplanır.¹¹⁹ Günahsız ve acısız bir dünyanın daha iyi olduğunun söylenebilmesi için kapalı bir sistem halinde bahsedilen dünyayı anlamak gerekirdi ki bu insan yetisinin hayli üzerindedir. Yine de Leibniz’e bu dünyanın hiç de mümkün dünyalar arasında en iyisi olmadığı söylenebilir fakat Leibniz, evrende var olan kötülüğün işaret edildiğini düşünerek, mevcut kötülüğün daha büyük iyiliğe vesile olduğunu savunmaktadır. Tanrı’nın kötülöklere müsaade etmesinin temel sebebi de onların daha büyük iyiliklerin ortaya çıkmasını sağlamalarıdır.¹²⁰ Leibniz, buna örnek olarak İsa’nın kendilerine gönderilme nedeninin kötü olduğunu hatırlatır, zira insan düşmemiş olsaydı İsa kendilerine gönderilmeyecekti. Leibniz’e göre insanoğlu biraz kötü olmadan, iyiliğin iyi olduğunu bilemez.¹²¹ Fakat somut bir olay olan soykırım üzerine düşünöldüğünde soykırımdan kaynaklanan iyilik olarak kurbanların dayanışması iyi olarak görölebilir mi? Özünde, dayanışma iyi bir şeydir; lakin soykırım kadar yıkıcı bir olay karşısında dayanışmanın muazzam bir anlamı olduğunu iddia etmenin makul olduğu söylenemeyecektir. Eagleton’un ifade ettiğı gibi sıkıntı çekmek insanı bilge ve kibar yapsa bile sıkıntı kötüdür ve yalnızca sıkıntı vasıtasıyla bilge ve kibar olabilmek ise daha kötüdür.¹²²

Kötölökle ilgili felsefi soruların en önemlisi belki de kötölöğün kaynağının ne olduğudur. Tanrı’nın şeylerin yaratıcısı olduğu kabul edildiğinde kötölöğün de O’nun yaratmasının sonucu olduğu düşünölmektedir. Leibniz’e göre kötölöğün kaynağının, yaratılanın ideal ya da düşünce de olan doğasında araştırılması gerekmektedir. *Çünkü bu doğa, Tanrının anlama yetisinde, onun istemesinden bağımsız olarak bulunan bengi gerçeklerde içerilir.* Leibniz, insanın düşüşünden önce yaratılmışlığa has bir eksiklik barındırdığını; bunun da insanı sınırlı bir varlık yaptığını düşünmektedir. Şeylerin öz doğası Tanrı’nın anlama yetisinin nesnesidir, bu nesneler *tanrısal anlama yetisinde*

¹¹⁸ Yaran, “Leibniz’de Teodise ve “Savunma””, s.81.

¹¹⁹ Leibniz, **Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması**, s. 118.

¹²⁰ Çınar, “Leibniz’de Kötölökl Problem ve Teodise”, s.169.

¹²¹ Leibniz, **Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması**, ss.119-120.

¹²² Eagleton, **Kötölökl Üzerine Bir Deneme**, s.120.

barınır. Dolayısıyla sadece iyiliğin değil kötülüğün kökeni de burada bulunmaktadır. Kökeni bengi gerçekler bölgesinde bulunan kötülük aslında bir tür eksiklikten, yoksunluktan oluştuğu için biçimsel özelliği etken neden değildir.¹²³

Leibniz'in, kötülüğün bir yoksunluk olduğu görüşünü savunan skolastik düşünceye değindiği hatta görüşlerini bu düşünceyle desteklediği görülmektedir. Tanrı, iyiyi istemesi hasebiyle varlıklarda olumlu olan özellikleri yaratıp, onları korumasına rağmen özdekte bulunan doğal eksiklik onu kötülükle karşılaştıracaktır. Yaratılanlar, doğal süreçte, alıcılığı oranında yetkinleşebilmektedir. Tanrı her zaman yaratılan üzerinde olumlu bir yaratma sürecindedir; varlığı her zaman korur, iyi yetkin olan şeyi üretir. Fakat eksiklikler yaratılmış olmaya özgün bir sınırlılıktan gelmektedir. Çünkü Tanrı, yarattığı şeyi bir tanrı yapmadan ona bütün yetkinliği veremez.¹²⁴ Dolayısıyla eksiklik varlığın her aşamasında bulunmak zorundadır.

Ormsby, optimizm dediği mümkün dünyaların en iyisi teodisesini ele almadan önce bu teodisede kötülüğün olmadığını ya da kötülüğün görünen bir şey olmadığını iddia etmekle kalmayıp daha da ötesi mümkün dünyalar arasındaki en iyi dünyanın bu dünya olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder.¹²⁵ Fakat mümkün dünyaların en iyisi teodisesinde kötülük pek tabi kabul edilmektedir. Ne Gazali ne de Leibniz kötülüğü yadsıyan bir tutum takınmamışlardır. Hatta onların ifadelerinde açıkça “içindeki kötülüklerle birlikte” ibaresine rastlanmaktadır.

“Mümkün dünyaların en iyisi” yaklaşımı her ne kadar kötülüğün varlığı için Tanrı'ya bir amaç uygun görmesi açısından önemli olsa da ateizm, kötümserci yaklaşım ve teist düşünürler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Hume, iyimserci yaklaşımı yersiz ve paradoksal kabul eder. Ona göre, dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olmadığı gayet açıktır ve bu dünya fazlasıyla amaçsız kötülüğe ev sahipliği yapmaktadır. Hume, bütün iyilikleri toptasak bile mutlu bir insanı elde edemeyeceğimizi fakat bütün kötülüklerin toplanmasıyla zavallı bir insanın ortaya çıktığını söyler.¹²⁶ Fakat bu söylemin kötümserliğe yol açtığı; tıpkı iyimserlik gibi kötümserliğin de realiteye uç bir perspektiften baktığı görülmektedir. Kötümserliğin savunucularından Schopenhauer'un ifadelerinde bu uç perspektif açıkça görülmektedir. Schopenhauer,

¹²³ Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, s.127.

¹²⁴ Leibniz, *age*, ss.134- 135.

¹²⁵ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, s.16.

¹²⁶ Hume, *Din Üstüne*, ss.225-228.

dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğunu iddia etmektedir.¹²⁷ Hatta o, kötümserci yaklaşımıyla banal ve monoton bir dünyanın var olmaktansa yok olmasını tercih etmektedir.¹²⁸

Voltaire, **Candide** adlı kitabını Leibniz'in iyimserci yaklaşımına karşı alaycı bir bakış açısına ayırmıştır.¹²⁹ Voltaire, olağanüstü kurgusuyla okuyucuya "Mümkün dünyaların en iyisi mi, bu bir şaka olmalı!" dedirtmeyi hedeflemiş ve kısmen başarılı da olmuştur. Bu bağlamda kitabın ana karakterlerinden olan filozof Pangloss'un başkahraman Candide'e söylediği son sözleri hatırlatmak mümkün dünyaların en iyisi fikrini tekrar düşünmemizi sağlayacaktır;

*...olası dünyaların en iyisinde bütün olaylar birbirine bağlıdır, sonuç olarak Matmazel Cunégonde'un aşkı için kışınıza tekme yiyip güzel bir şatodan kovulmasaydınız, engizisyon cezasına çarptırılmasaydınız, Amerika'yı yürüyerek kat etmeseydiniz, Baron'a kılıç saplamasaydınız, Eldorado ülkesinden getirdiğiniz bütün koyunları kaybetmeseydiniz, burada turunç şekerlemesi ve fıstık yiyor olmazdınız.*¹³⁰

Voltaire'ın optimizme karşı bu kadar acımasız olmasının altında Batı düşünce dünyasını derinden etkileyen Lizbon depremi yatmaktadır. Voltaire'a göre, zamanı ve yeri pek manidar olan Lizbon depremi karşısında, insan ıstırap çekerken, her şeye stoik gözlerle bakmak anlamlı olamazdı.¹³¹

Mümkün dünyaların en iyisi teodisesinin farklı bir versiyonu mümkün en iyi âlem teodisesidir. Varlığın, iyilik yokluğun, kötülük olduğunu iddia eden görüşler arasında İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinde durulmuştur. İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı'nın iyi olması selbi açıdan bilkuvvelik ve eksiklikten uzak olması manasına gelirken, diğer varlıklarla ilişkisi açısından Tanrı'nın her türlü yetkinlik ve düzen ilkesi olarak her şeye o şeyin iyiliğini vermesi anlamına gelmektedir.¹³² Selbi açıdan Tanrı'nın iyi olmasının neye işaret ettiği açıklanmıştır.¹³³ İzafi açıdan Tanrı'nın iyilik olduğu ele alındığında

¹²⁷ Arthur Schopenhauer, **The World as Will and Representation**, E.F.J. Payne (Alm. çev.), New York: Dover Publications, C.2, 1966, s.583.

¹²⁸ Eagleton, **Kötülük Üzerine Bir Deneme**, s.58.

¹²⁹ Voltaire, **Candide ya da İyimserlik ve Micromégas**, S. İpek Ortaer Montanari (çev.), İstanbul: İthaki, 2014.

¹³⁰ Voltaire, **age**, s.142.

¹³¹ Ormsby, **İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu**, s.18.

¹³² Kaya, "İbn Sînâ Felsefesinde Alemin Mükemmelliği Düşüncesi", s.59.

¹³³ bkz. s.26-7.

O'ndan taşan varlıkların mümkün varlık olarak kendileri için en iyi oldukları görülmektedir.

İbn Sînâ, Bir'den çok'un çıkışını Sudûr nazariyesi¹³⁴ bağlamında açıklarken özellikle Tanrı'nın inayeti üzerinde durmaktadır. İbn Sînâ'ya göre inayet, Tanrı'nın zatını bilmesi, bu bilgi içerisinde iyilik düzeninin bulunması, Tanrı'nın iyilik ve yetkinliğin sebebi olması ve bahsedilen düzenden hoşnut olmasıdır.¹³⁵ Dolayısıyla Tanrı kendisinden sudr eden âlemin en iyi şekilde var olmasını sağlamıştır. Zaten Tanrı, kendisini akletmesi sonucu ortaya çıkan zatına ilişkin bilgiyle aynı zamanda varlıktaki iyilik düzenini akletmektedir. Tanrı'nın başka türlü akletmesinden bahsedilemeyeceği için İbn Sînâ'nın sistemi zorunluluk üzerine kurulmuştur.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde, Tanrı'nın sırf iyi olması onun her türlü yetkinlik ve düzenin ilkesi olması, her şeye iyiliğini vermesi anlamına gelir. Bu bağlamda var olan dünyanın mümkün olanın en iyisi olduğu iddia edilebilir. Sırf iyi olan Tanrı, âlemi bir düzen ve yetkinlikte var etmiştir. Aksi durum onun sırf iyi olmasıyla tezat teşkil edeceğinden bütünüyle âlemi iyi olarak nitelemek İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde bir gerekliliktir. Fakat mümkün en iyi âlem derken Gazzâlî ve Leibniz'deki birçok seçenekten biri olan âlem değil, varlık olarak zorunlu olmayan kastedilmektedir. Mümkün olan seçenekler diye bir düzen bu düşünce içerisinde bulunamaz. Oysa Gazzâlî ve Leibniz pek çok seçenekten en iyisi olarak dünyanın mkemmел olduğunu düşünür. Yine de İbn Sînâ'nın dünyanın mkemmел olduğunu ifade etmesi onun optimist bir düşünür olduğunu düşündürmektedir.

2.2.3. *Nefs Eğitimi (soul-making) Teodisesi*

Günümüzde nefis eğitimi teodisesi¹³⁶ (*soul-making theodicy*) olarak adlandırılan teodisenin zeminini kilise babalarından Aziz Irenaeus (M.S. yaklaşık olarak 130-202) oluşturmuştur. Esasında Aziz Irenaeus'un bir teodise ortaya koyduğu söylenemez. O,

¹³⁴ Sudûr nazariyesi hakkında genel bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Sudûr", **DİA**, C.38, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

¹³⁵ İbn Sînâ, "İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması zerine", Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içerisinde (299-306), İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2003, s.299.

¹³⁶ *Soul-making theodicy* kavramı Türkçeye her ne kadar "ruh yapma teodisesi" olarak çevrilse de bu evirinin Türkçede bir anlamı, karşılığı olmadığı dşnlrk bu tezde ruh yapma teodisesi yerine "nefis eğitimi teodisesi" kavramının kullanılması daha doğru ve anlamlı bulunmuştur.

düşüş fikrini temele almaksızın, insanoğlunun kökenine ilişkin modern bilgi ile uzlaştırılabilecek teodise inşa etmeye imkân sağlayan düşünsel bir perspektif sunmuştur.¹³⁷ Bu perspektif Augustinus'un teodisesine alternatif bir teodise olma niteliği taşımasına rağmen, dönemin otoritesi olarak kabul gören Augustinus'un görüşleri karşısında gücünü kaybetmiş ve unutulmuştur. 19. Yüzyılda Schleiermacher (1768-1834), Irenaeusçu teodiseyi ele almış, Hristiyanlık adına tartışılabilir sistemli bir hale getirmiştir. Schleiermacher'ın geliştirdiği teodise döneminin modernist baskıları arasında tanınmadan kaybolmuş; fakat 20. Yüzyılda John Hick (1922-2012) tarafından tekrar ele alınarak geliştirilmiş ve tartışılmaya başlanmıştır.¹³⁸

Aziz Irenaeus'un düşüncesiyle Augustinus'un düşüncesi arasında büyük bir fark olarak insanın nasıl yaratıldığı konusundaki ihtilaf göze çarpmaktadır. Augustinus'a göre, ilk insan sınırlı olarak mükemmel (*finitely perfect*)¹³⁹ yaratılmış; özgür iradesiyle Tanrı'ya isyan edip onun haklı öfkesine ve kınamasına maruz kalmıştır.¹⁴⁰ Oysa Irenaeus'ta iki aşamalı yaratılış düşüncesi bulunmaktadır. Ona göre insanda Tanrı'nın sureti (*the image of God*) ve Tanrı'ya benzerlik (*the likeness of God*) arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir.¹⁴¹ Irenaeus, insanın yaratılışının ilk aşamasında mükemmel bir ahlak ve ruhsal gelişimini gerçekleştirebilecek bir potansiyelle akıllı bir canlı olarak yaratılmasına; yaratılışının ikinci aşamasında ise özgür seçimleri aracılığıyla aşamalı olarak insandan "Tanrı'nın çocuklarına" dönüşmesine işaret etmektedir.¹⁴² Dolayısıyla Irenaeus'un düşüncesinin temelinde insanın, ahlaki gelişimini sağlayacak olan acıya maruz kalıp nihayetinde yaratıcısının onun için seçtiği mükemmelliğe dönebilecek mükemmel olmayan, kemale ermemiş bir yaratık olarak var edildiği yatmaktadır.¹⁴³ Augustinusçu teodise insanın mükemmelliğini onun uzak geçmişinde, günaha düşmeden önceki durumunda görürken; Irenaeusçu teodise insanın mükemmelliğini yaratılışın devam ettiği uzun ve meşakkatli bir sürecin sonunda görmektedir.¹⁴⁴ Irenaeus'un yaratılışla ilgili sunduğu yaklaşım, Augustinusçu teodisede bulunan büyük bir çelişkinin

¹³⁷ John Hick, "Ruh- Oluşturma Teodisesi", Osman Baş (çev.), Michael Peterson ve diğerleri (Ed.), **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (423-436), s.425.

¹³⁸ Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, 2. Baskı, Ankara: Elis Yayınları, 2019, ss.107-112.

¹³⁹ Sınırlı mükemmellik kastedilenin mükemmelliğinin herhangi bir sınırı olmayan Tanrı ile bir Tanrı olamayacak insanın mükemmelliği arasındaki ayrımı vurgu olduğu düşünülmektedir.

¹⁴⁰ Hick, **Evil and the God of Love**, s.201.

¹⁴¹ Hick, **age**, s.211.

¹⁴² John Hick, **Philosophy of Religion**, 3. Baskı, New Jersey: Prentice-Hall, 1983, s.45.

¹⁴³ Hick, **Evil and the God of Love**, s.214.

¹⁴⁴ Hick, **Philosophy of Religion**, s.46.

ortadan kaldırılabilmesine imkân sağlamaktadır. Augustinus'un düşüncesinde insanın mükemmel bir varlık olarak yaratılmış olması, mükemmel yaratılmış bir varlığın kusurluluk ya da yetkinsizliğe sahip olmaksızın nasıl hata işlemiş olacağını düşündürmektedir.¹⁴⁵ Oysa Irenaeus, başlangıçta insanın mükemmel bir varlık olarak yaratılmadığını iddia ederek, ilk günahın gerçekleşmesinin makul bir durum olduğunu göstermektedir.

Tanrı'nın insanları başlangıçta niçin mükemmel, olgun varlıklar olarak yaratmadığı sorusuna cevap olarak insan özgürlüğünün pozitif değeri sunulmaktadır. Öncelikle insanın günahın cazibesine rağmen ahlaki seçimlerinden sorumlu olarak özgür bir şekilde iyiliği seçmesi özgür olmaksızın belirlenmiş bir şekilde iyiliği seçmesinden çok daha değerlidir. İkinci olarak insan, bilgisi, iyiliği, gücü sonsuz olan Tanrı'nın doğrudan huzurunda yaratılmış olsaydı özgür varlık olamazdı. Şayet insan, kişisel ve ahlaki bir varlık olacaksa yaratılıştan Tanrı'yla arasında epistemik bir mesafenin olması gerekmektedir.¹⁴⁶ Tanrı ile insan arasında epistemik bir mesafe olmadığı takdirde insan doğrudan Tanrı'yı bilecek ve O'na inanmak zorunda kalacaktır. Hick'e göre epistemik mesafe, insanın gönüllü olarak Tanrı'ya yönelebilesine imkân sağlamaktadır.¹⁴⁷ Bu aynı zamanda insanın Tanrı'ya yönelmesinde hiçbir zorlayıcı kuvvetin bulunmadığını göstermektedir. Böyle bir dünyada insanın Tanrı'ya muhalif bir tutum benimseyebilmesi mümkündür.¹⁴⁸ İnsanın Tanrı'ya karşı kendisini açması veya kapatmasına imkân veren şey epistemik mesafedir.

John Hick'e göre, Tanrı'nın bu dünyayı yaratmadaki gayesinin insanın burada Tanrı'nın oğullarına dönüşerek yüceliğe kavuşmalarını sağlama olması durumunda yaratılan dünyanın niteliği de bu gayeye uygun olmalıdır. Ateistler tarafından ileri sürülen müşfik bir Tanrı'nın hedonist bir cennet yaratmış olması gerektiği düşüncesi, Hick tarafından Tanrı'nın evcil hayvanları olarak yarattığı insanlar için kafes yapması olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁹ Oysa Irenaeusçu teodisede, Tanrı'nın amacı içinde yaşayanların maksimum zevk minimum acı yaşadığı bir cennet yaratmak değildir. Bu dünya, özgür bir varlık olan insanın kişiliğini geliştirebileceği, nefsinin terbiye edebileceği, bunun imkânını

¹⁴⁵ Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, s.113.

¹⁴⁶ Hick, **Philosophy of Religion**, ss.45-46. Ayrıca bkz. Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, s.113.

¹⁴⁷ Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, s.114.

¹⁴⁸ Hick, "Ruh- Oluşturma Teodisesi", s.427.

¹⁴⁹ John Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", Ferhat Akdemir (çev.), **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar <I>**, Recep Alpyağıl (drl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s.773.

sağlayan bir yer olarak görülmektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Hick'e göre, burada sorgulanması gereken şey dünyanın müşfik Tanrı'nın evcil hayvanları için uygun bir yer olup olmadığı ya da mümkün dünyaların en iyisi olup olmadığı değil; dünyanın ahlaki varlıkların özgürce "Tanrı'nın çocukları" olabilecekleri bir ortamı sağlayıp sağlamadığı olmalıdır.¹⁵¹

Dünyanın, içinde kötülük barındırmayacak şekilde içinde özgür varlıklara da yer açarak yaratıldığı varsayımı üzerinden değerlendirme yapıldığında kötülük barındırmayan bir dünya ile özgür varlık kavramları problemlidir. Bu dünyanın cennetvâri bir yer olduğu düşünüldüğünde içinde acının ve acıya sebep olabilecek her şeyin dışarıda tutulması gerekmektedir. Örneğin; özgür bir varlık hiç kimseyi yaralayamayacak, katilin yaralama niyetiyle kullanacağı bıçak kâğıda ya da bir mermi havaya dönüşecektir. Aynı şekilde kimse hırsızlık yapamayacak, insanlar pervasız bir sürücünün kaza yapması sonucu yaralanmayacak hatta ölmeyecektir. Böyle bir dünyada insanın hiçbir şey yapmasına ya da zararından korkarak bir şeylerden kaçınmasına gerek yoktur. Yahut kriz, tehlike anlarında bir diğerini düşünmek, empati yapabilmek gerçek ihtiyaçların ve tehlikelerin olmadığı bir dünyada mümkün olmayacaktır.¹⁵² Böyle bir dünyada bir varlığın özgür iradeye sahip olmasının nasıl bir anlamı olacaktır? Özgür iradeli varlıkların var olabilmesi için iyi ve kötünün birlikte bulunmasının gerekliliğine itiraz edilebilir. Özgür iradenin değerini göstermek amacıyla iyinin karşısına illa kötünün koyulmasına gerek yoktur. Herhangi bir durum karşısında insanda kararsızlık hali olabilir ve bu kararsızlık halinin iyi ya da kötü sonuçları olabilir. Dünyanın acı, dolayısıyla da kötülük, barındırmaması insandaki kararsızlık halini bile ortadan kaldırmayı gerektirmektedir.

İnsanın özgür bir şekilde iyiliği seçmesi için ahlaken ve olgunluk açısından mükemmel olmayan bir tarzda yaratılmış olması gerekli görülebilir. Fakat her çağda, çağın neslinin maruz kaldığı tamamıyla şeytani olarak nitelendirebilecek kötülükler mevcuttur. Örneğin, Nazilerin, Yahudileri yok etmek için giriştiği katliam. Gerçekten bu katliam insanoğlunun Tanrı'nın evlatları olması için zaruri midir? Yahut hâlâ acısı ve yıkıcılığı devam eden bir örnek olarak; 3 yaşındaki Aylan bebeğin cansız bedeninin kıyıya vurması gerekir miydi? Hick'e göre, büyük bir plan içerisinde bakıldığında daha büyük bir iyilik için kötülüğün olması gerektiği söylenebilmesine rağmen insanın kalben

¹⁵⁰ Hick, **Philosophy of Religion**, s.47.

¹⁵¹ Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", s.773.

¹⁵² Hick, **Philosophy of Religion**, s.47.

bu durumu onaylaması beklenmemelidir. Fakat Hick, teistler açısından, insan özgürlüğünün pozitif değeri ciddiye alındığında ve yıkıcı bir durumla karşılaşıldığında Tanrı'nın insanoğluna lütfederek sunduğu özgürlüğü ortadan kaldırmasının beklenmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Teistlerin sunduğu açıklamanın tam da felaket içerisindeyken ne kadar içselleştirilebileceği tartışılabilir. Ancak Hick, bu tarz yıkıcı durumlar için eskatolojik bir çözüm sunmaktadır. İnsanoğlu şiddetli bir acı yahut ıstırapla karşılaştığında Tanrı'ya duyulan güvenin ve maruz kalınan acının insanı Tanrı'nın krallığındaki şerefli bir makama ulaştıracağına dair inancın diri tutulması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵³

Tanrı tarafından yaratılmış olan dünya, insanların ahlaken ve ruhen olgunlaşabilmeleri için gelişimlerini destekleyecek olanaklara sahip bir biçimde yaratılmıştır. Bu olanaklar sayesinde insanlar sabrı, duygudaşlığı, merhameti, cesareti, birbirlerini sevmeyi öğrenerek kişilik geliştirip ruhen olgun bireylere dönüşebileceklerdir. İnsanların iyi hasletler kazanmalarına ve ruhlarını olgunlaştırmalarına ahlaki kötülükler kadar fiziksel kötülükler de yardım etmektedir. Fakat kötülüğü sadece insan bazında, insanın çektiği acı olarak değerlendirmek bencilce değil midir? Ankara'da onca köpeği zehirleyen kişinin yaptığı eylem başlı başına kötülük değil midir? Ya da doğal bir süreç olarak selde boğularak ölen hayvanların maruz kaldığı şeye kötülük denilmeyecek midir? Nefs eğitimi teodisesinde acı ve ıstırap, insanın ruhen ve ahlaken olgunlaşmasına vesile olarak yorumlandığında hayvanların çektiği acının ne tür bir olgunlaştırma sürecini ifade ettiği teodisenin boşluğu olarak ifade edilmektedir.¹⁵⁴ Fakat J. Hick, hayvanların yaşadıkları acının ve zevkin insaninkine oranla daha kısa süreli olduğunu, bu acının biyolojik olarak geliştirici ve koruyucu bir yapısının bulunduğunu iddia etmektedir.¹⁵⁵ Yine de Hick'e acının kısa süreli olmasının acı hissini ortadan kaldırmayacağı için açıklamasının zayıflığı yönünde itiraz edilebilir.

2.2.4. *Özgür İrade Savunması*

İnsan, zaman ve mekân çerçevesinde yaşadığı için, onun zaman ve mekândan münezzehe olan Tanrı adına bir amaç belirlemesi her teist tarafından makul

¹⁵³ Hick, "Ruh- Oluşturma Teodisesi", ss.432-433.

¹⁵⁴ Yasa, "Kötülük Sorunu", s.207.

¹⁵⁵ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s.115.

karşılanmamaktadır. Teodise, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki amacı üzerine açıklamalarda bulunma olarak düşünülürse, bir teodise ortaya koymanın insanın sınırlı yetileri içerisinde mümkün olmadığını kabul eden filozofların farklı bir yöntem geliştirmeleri gerekmektedir. Teodisenin imkânından şüphe duyan teist filozoflar, ateistik argümanlara karşı savunma yapmayı tercih etmişlerdir. Savunma yapan teistler, kötülüğe dayanarak ortaya koyulan ateistik argümanların başarısız olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.¹⁵⁶ Bir teistin savunma yapmasındaki amaç, ateist filozofların gayri makul ve tutarsız olduğunu iddia ettikleri argümanın aslında makul bir argüman olduğunu göstermektir.

Ateist filozofların bir kısmı, ileri sürdükleri iki önermenin çelişkili olduğunu iddia etmektedirler;

1. *Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyidir.*
2. *Kötülük vardır.*

Alvin Plantinga'ya göre, bu iki önerme açık bir şekilde ve formel olarak çelişik değildir. Örtük çelişki barındırdığı düşünülebilir fakat bunun kanıtlanması için bahsedilen önerme kümesine öyle bir önerme eklenmelidir ki, bu önerme, eklendiğinde formel olarak çelişkili olan bir küme ortaya çıkaran zorunlu olarak doğru bir x önermesi olmalıdır. Plantinga, Mackie'nin ilave önermeleri, yarı-mantıksal önermelerinin zorunlu olarak doğru olmadığı üzerine ciddi açıklamalar yapmaktadır.¹⁵⁷ Neticede tutarsızlığı ateist teologlar tarafından kanıtlanamayan önerme kümesine teist teologların bulacağı mümkün bir duruma işaret eden bir önerme mantıksal problem olarak kötülüğü ele alan ateist teologların iddialarını bertaraf edebilecektir. Plantinga (1) ve (2) ile tutarlı olabilecek bir önerme (3) aramaktadır. Bu önerme öyle bir önerme olmalıdır ki; (1.) önerme ile tutarlı olmasına ilaveten (2.) önermeyi gerektirmelidir.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Peterson ve Diğerleri, **Akıl ve İnanç**, s.189.

¹⁵⁷ Plantinga'nın Mackie'nin ilave ilkeleri üzerine yaptığı açıklamalara ulaşmak için bkz. Alvin Plantinga, "Özgür İrade Savunusu", **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde (398-422), ss.399-406.

¹⁵⁸ James F. Sennett (Ed.), **The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader**, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1998, ss.22-24. Ayrıca bkz. Alvin Plantinga, **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, Ithaca: Cornell University Press, 1990, ss.115-155.

3. *Tanrı, kötülük barındıran bir dünya yaratır ve bunu yapmak için iyi bir sebebi vardır.*¹⁵⁹

Özgür irade savunmasında bulunan filozoflar (3)'ü açıklarken, teodise ortaya koyan filozofların açıklamalarının aksine Tanrı'nın sebebinin ne *olduğunu* değil, kurulan argümanın Tanrı kavramıyla mantıksal olarak tutarlı olduğunu söylemektedir. Özgür irade savunucusu (1) ile tutarlı olan ve onunla bağlantılı olarak (3)'ü gerektiren bir z önermesi bulmaya çalışır; fakat z önermesinin doğru olup olmadığıyla ilgilenmemektedir. Şayet z önermesini bulursa, özgür irade savunmasının tutarlı olduğu gösterilmiş olacaktır. Özgür irade savunusuna göre bazı iyi durumları kötülükleri öylesine içerir ve gerektirir ki Tanrı bile iyi durumu ortadan kaldırmaksızın kötülüğü ortadan kaldıramaz. Açıkçası Tanrı'nın izin verdiği kötülükler kötülük içermeyen iyi durumların ortaya çıkmasına vesile oldukları için Tanrı onların var olmasına izin vermiş olabilir.¹⁶⁰ Dolayısıyla (1) ile tutarlı olup (3)'ü gerektiren z önermesi şöyledir:

*z. Tanrı her şeye gücü yeten varlık olmasına rağmen ahlaki kötülük içermeyen fakat ahlaki iyilik içeren bir dünya yaratmaya muktedir değildir.*¹⁶¹

Plantinga, özgür bir şekilde kötü eylemlerden daha fazla iyi eylemler sergileyen ve önemli derecede özgür olan yaratıkları içeren bir dünyanın, varlıkların eşit olduğu, özgür yaratıklar içermeyen bir dünyadan daha değerli olduğunu iddia eder. Plantinga'ya göre Tanrı elbette özgür yaratıklar yaratabilir; fakat Tanrı özgür yaratıklar varlığa getirdiyse, özgür varlıkların doğru şeyi yapmalarına sebep olamaz, onların eylemlerini belirleyemez. Şayet Tanrı, yarattığı varlıkların yalnızca doğru olan şeyi yapmalarını sağlayacaksa, yarattığı varlıklar özgür bir şekilde doğru olanı yapabilecek önemli derecede özgür varlıklar olmazlar. Plantinga'ya göre yaratıkları ahlaki iyiyi yapabilecek şekilde yaratmak, onların ahlaki kötüyü yapabilmelerine ve aynı zamanda bu tarz eylemleri yapmaktan kaçınabilmelerine imkân sağlamayı zorunlu kılar. Nihayetinde Tanrı'nın yarattığı özgür varlıklar özgür iradeleriyle yanlış eylemler yapar; bu da dünyada şahit olduğumuz ahlaki kötülüğün kaynağıdır. Özgür varlıkların kötü eylemlerde bulunması Tanrı'nın mutlak iyiliğine ve her şeye gücü yeten olmasına halel getirmez.

¹⁵⁹ Plantinga, "Özgür İrade Savunusu", *Din Felsefesi Seçme Metinler* içinde (398-422), s.408

¹⁶⁰ Plantinga, agm, ss.409-410.

¹⁶¹ Plantinga, agm, s.422.

Tanrı'nın ahlaki kötülüğün ortaya çıkmasını önlemesinin tek yolu da ahlaki iyinin imkânını ortadan kaldırmasıdır.¹⁶²

Özgür irade savunmasına Flew tarafından yöneltilen itiraz, nedensel determinizm ile özgür iradenin uyumsuz olmadığı düşüncesi etrafında şekillenmektedir. Flew'e göre Tanrı, yanlış olan şeyi yapma özgürlüğüne sahip yaratıklar yaratabilir; fakat yine de sadece iyi olanı yapmalarını nedensel bir şekilde belirleyebilirdi.¹⁶³ Aslında Flew, insanın yanlış olan bir eylemi yapıp dünyada kötülüğe sebep olmasına karşı, Tanrı'nın nedensel bir örüntü kurarak özgür varlıkların bu nedensellik içerisinde hep doğru olan eylemi yapmalarının mümkün olduğunu düşünmektedir. Flew'in bu düşüncesi özgür irade savunmasıyla çeliştiği için, o, özgür irade savunması argümanının ileri sürülemez olduğunu iddia etmektedir.¹⁶⁴ Flew'in itirazı, esasında Tanrı'nın yanlış olanı yapma konusunda özgür varlıklar yaratabileceği ve bu varlıkların yanlış eylemleri yapmalarını bir şekilde engelleyebileceği şeklinde tutarsız bir açıklamaya dayandığı için Plantinga bu itiraza pek önem vermemektedir.

Mantıksal kötülük probleminin savunucusu olan Mackie'nin ifadelerine göre Tanrı'nın ahlaki kötülük içemeyen fakat özgür irade sahibi varlıkların bulunduğu bir dünya yaratması mümkündür. Mackie, Tanrı'nın insanları özgür iradeleri ile bazen doğruyu bazen yanlış seçecek şekilde yaratmasına alternatif olarak niçin insanları her zaman özgürce iyiyi seçebilecek şekilde yaratmadığını sorgulamaktadır. İnsanın her zaman özgür iradesiyle iyiyi seçebilir olması mantıksal olarak mümkündür. Mackie, özgür irade savunucularının işaret ettiği Tanrı'nın masum otomatlar yaratmasına ya da özgür olduğu için bazen yanlış eylemlerde bulunabilen varlıklar yaratmasına üçüncü seçenek olarak özgürce hep iyiyi seçen varlıkların yaratılmasını gösterir. Ona göre Tanrı üçüncü seçenekteki varlıkları yaratmayarak kadir-i mutlak ve mutlak iyi olmasıyla çelişen bir eylemde bulunmuştur.¹⁶⁵

Plantinga, Tanrı'nın ahlaki kötülük içermeksizin ahlaki iyilik içeren bir âlem yaratmaya muktedir olmadığını iddia etmektedir. Tanrı'nın kadir-i mutlak olmasını, mümkün olan her şeyi yapabilmeyi içermesi gerektiğini düşünen Mackie, özgür irade

¹⁶² Sennett (Ed.), **The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader**, s.27. bkz. Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, London: George Allen & Unwin Ltd., 1975, ss.29-34.

¹⁶³ Sennett (Ed.), **The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader**, s.28.

¹⁶⁴ Plantinga, "Özgür İrade Savunması", s.315.

¹⁶⁵ Mackie, "Kötülük ve Mutlak Kudret", s.395.

savunucularının iddiasının Tanrı'nın kadir-i mutlaklığına sınır çizdiğini düşünmektedir. Oysa Mackie önemli ölçüde özgür olup özgürlüklerini sadece iyi olan eylemlerden yana kullanan varlıkları içeren mümkün bir dünyanın yaratılmasının muhtemel ve Tanrı'nın kudretiyle çelişmeyen bir durum olduğunu ifade etmektedir. Buna karşılık olarak Plantinga, *mümkün dünyalar*, *durum*, *tamlık* kavramlarını detaylı bir şekilde analiz etmekte ve bu analiz neticesinde Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmasına rağmen, istediği herhangi bir mümkün dünyayı yaratamayacağını iddia etmektedir.¹⁶⁶

Plantinga'nın Flew ve Mackie'den gelen itirazlara sunduğu cevaplar, temelde onun özgürlük anlayışına dayanmaktadır. Plantinga'ya göre bir varlığın özgür olması herhangi bir şeyi yapma ve o şeyi yapmaktan kaçınma konusunda özgür olması demektir. Dolayısıyla ön koşullar yahut nedensel determinizm varlığın eylemlerini hiçbir şekilde belirlememelidir. Özgür olan varlık tüm belirlenimler ve koşullardan soyutlanarak kendi gücü dâhilinde özgürce eylemi tercih edebilmelidir.¹⁶⁷ Ayrıca, özgür varlıkların yanlış olanı tercih etmeleri sonucu kötülüklerin çıkması pahasına da olsa özgür bir şekilde eylemde bulunabilen varlıkların olduğu bir dünya, bu tarz varlıkların bulunmadığı bir dünyadan daha kıymetlidir. Esasen Tanrı, yaratırken içinde özgürce eylemde bulunabilen varlıkların olduğu bir dünya yaratarak kendi mükemmelliğine uygun bir eylemde bulunmuştur.¹⁶⁸

3. SOMUT BİR KÖTÜLÜK ÖRNEĞİ OLARAK HOLOCAUST

Yahudi tarihinde siyasi, kültürel ve dini sonuçları açısından ciddi önem taşıyan Holocaust, Fransa ve İtalya'daki yönetimin desteğiyle Alman Nazi yönetimi tarafından II. Dünya Savaşı süresince Avrupa Yahudilerine uygulanan ve burada bulunan Yahudilerin üçte ikisinin yok olmasına sebep olan ahlaki bir felakettir. Esasen Yahudi tarihi incelendiğinde İsrailoğulları'nın başlarına pek çok felaketin geldiği görülmektedir. Tanrı'yla ahitleşmelerine sadık kalmayan İsrailoğulları, kırk yıl çöl yaşamına mahkûm olmuş, Krallıkları yıkılmış, sürgün edilmiş, Yahuda'ya döndüklerinde ikinci kez mabedi inşa etmelerine rağmen Roma İmparatorluğu tarafından tekrar mabetleri yıkılmış bir

¹⁶⁶ Plantinga, "Özgür İrade Savunusu", ss.413-18. Plantinga'nın yapmış olduğu kavramsal analizleri özetlemek ya da kısaca aktarmak analizin doğru bir şekilde anlaşılmasına imkân vermeyeceğinden bu konuya değinilmemiştir.

¹⁶⁷ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.55.

¹⁶⁸ Erdem, "Kötülük Problemi", s.322.

millettir.¹⁶⁹ Yahudi tarihinde, bölünmüş, sürgün edilmiş, yaşadıkları toprakların pek çoğunda istenmeyen bir millete şahit olunmaktadır. Soykırım istenmemenin, sürgün edilmenin dönüşümünü göstermektedir. Modern Yahudi teolojisi içerisinde Holocaust, doğurduğu sonuçlar açısından teolojik olarak Sînâ Ahdi'ne, siyasi olarak ise Mabel'd'in yıkılmasına muadil bir vakıa olarak görülmektedir.¹⁷⁰

Yahudilerin diaspora dönemleri incelendiğinde, kovulmaların, sürgünlerin, soykırımların gerçekleştiği görülmektedir. Yaşanan felaketler aniden olup biten vakıalar olmadıkları için Hristiyan toplumlar içerisinde Yahudilerin dışlanmalarının ve kötülöklere maruz kalmalarının sebeplerine değinmek gerekmektedir. Orta Çağ'da Avrupa'da bulunan ve kendilerini Tanrı'nın seçilmiş milleti olarak gören Yahudiler, Hristiyanlar tarafından İsa Mesih'in ölümünden sorumlu tutuldukları için seçilmiş bir millet değil "Tanrı katili" olarak görölmüştür. Tanrı katili olarak görölen Yahudiler, Hristiyan toplum içerisinde azınlık statüsünde olmaları nedeniyle kovulmaya, sömürölmeye, şiddete maruz kalmıştır. Halkın nefretini artıran bir diğör unsur ise Yahudilerin tefecilik yapıyor olmalarıdır. Avrupa Krallıkları, Yahudileri krallık adına tefeciliğe zorlamış; Yahudiler yöneticiler tarafından sömürölmüştür. Fakat halk, yönetimle Yahudiler arasındaki ilişkiyi bilemediği için hem dini hem de ekonomik sebeplerden dolayı Yahudilere karşı yapılan zulmü meşru görmüştür.¹⁷¹

18. yüzyılda Aydınlanma Düşüncesi'nin¹⁷² ilkeleri bağlamında insanın bizatihi kendisine değör verildiği, din temelli devletlerden ziyade ulus devletler anlayışının desteklendiği dönemde Yahudilere karşı nasıl bir tutum takınıldığı önemlidir. Din temelli devlet içerisinde Tanrı katili olarak görölen Yahudilerin, ulus devlet içerisinde nasıl bir konuma sahip oldukları önemlidir. Bu dönemde Yahudiler içinde yaşadıkları Hristiyan toplumuna entegre olma ve modernleşme amacı taşıyan Yahudi Aydınlanma Hareketi'ni başlatmışlardır. Yaklaşık bir asır sonra siyasal ve sosyal açıdan özgürleşen Yahudiler yaşadıkları Hristiyan topraklarında eşit vatandaşlık haklarına sahip olmuştur. Fakat bu imtiyaz Yahudiliğe ve Yahudi kimliğine zarar vermiştir. Verilen eşit vatandaşlık hakları karşısında Yahudilerin milli kimliklerinden vazgeçmeleri, dini kurumlarını ve hayatlarını

¹⁶⁹ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", **DİA**, C.43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, ss.188-195.

¹⁷⁰ Salime Leyla Gürkan, **Yahudilik**, 7. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 2018, s.90.

¹⁷¹ Gürkan, "Yahudilik", s.193.

¹⁷² Aydınlanma Düşüncesi hakkında ayrıca bkz. A. Kadir Çüçen, "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)**, Özel Sayı (2006), ss.25-34.

modern toplumun değerlerine göre şekillendirmeleri istenmiştir.¹⁷³ İmtiyazlar bireyin kendisi olmasını engelleyecekse buna imtiyaz denilmesi güç hale gelir. Belki bahsedilen şey bir imtiyaz değil asimilasyondur. 19. yüzyılın son çeyreğinde “antisemitizm” kavramını ilk kez kullanan Alman gazeteci Wilhelm Marr’ın iddiasına göre Yahudiler biyolojik olarak farklı bir ırk oldukları için asla Yerli Germenler olamayacaklardır. Bu sebeple Marr’a göre çekişmenin asıl nedeni Yahudilerin asimile olamayışlarıdır.¹⁷⁴

20. yüzyılda yaşanan soykırımın gerçekleşmesinde etkin rol oynayan Adolf Hitler, iktidara gelmeden önce 1920’de yaptığı bir konuşmada amaçlarının Alman milletinde Yahudilerden tiksinti uyandırmak ve yaratmak olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁵ Hitler’in iktidara geldiği 1933 yılında Almanya’nın ekonomik kriz içerisinde olduğu görülmektedir Fikirleri Alman milliyetçiliğine dayanan ve faşist bir zihne sahip Hitler, kriz karşısında Aryan olmayan unsurları ortadan kaldırmayı meşru görmüştür.¹⁷⁶ Dolayısıyla sadece Almanya’da yaşayan Yahudiler değil çingeneler, siyahiler, zihinsel ve bedensel engelliler, Slav milletlerinden bazıları da bu katliam planından nasibini almıştır.

Almanya’da ekonomik krizin tetiklemeyle demokratik cumhuriyet döneminde Yahudi düşmanlığı artmış Alman Milliyetçiliği gibi anti-semitizm de ülkenin sıkıntılarını açıklamada kullanılmıştır.¹⁷⁷ Ekonomik krizle Yahudiler arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Aydınlanma döneminde, Almanya’da Yahudiler eşit vatandaşlık haklarına sahip olmuşlardı ve 1878 yılında kurulan Hristiyan Sosyal partisi, basının ve finansın Yahudiler tarafından kontrol edildiğini ve ekonomik krizden Yahudilerin sorumlu olduğunu iddia etmiştir. 1930’lu yılların başında Almanya’da ciddi bir ekonomik kriz yaşanmaktaydı ve işsizlerin sayısı altı milyondan fazlaydı.¹⁷⁸ 1935 yılında çıkartılan Nuremberg Yasası’nın uygulanmasıyla Yahudilerin vatandaşlık hakları ellerinden alınmıştır. Kriz içerisindeki Almanlar, Yahudilere baskıyı artırmış ve 9-10 Kasım 1938 gecesi Nazi partisinin hedefi haline gelen Yahudilerin iş yerlerine, ibadethanelerine ve canlarına saldırılar düzenlenmiştir. **Kristallnacht** adı verilen bu gece ilerleyen yıllarda yaşanacak olan felaketin habercisi olarak kabul edilmiştir. Bu saldırılardan sonra ülke değiştirebilen Yahudiler bu fırsatı değerlendirmiş; fakat pek çok Yahudi mecburen

¹⁷³ Gürkan, “Yahudilik”, ss.194-195.

¹⁷⁴ Dan ve Lavinia Cohn-Sherbok, **Yahudiliğin Kısa Tarihi**, Bilal Baş (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s.135.

¹⁷⁵ **Holokost: II. Dünya Savaşı Döneminde Yahudi Soykırımı**, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1997, s.11.

¹⁷⁶ J. M. Roberts, **Avrupa Tarihi**, Fethi Aytuna (çev.), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015, ss.654-55.

¹⁷⁷ Roberts, **Avrupa Tarihi**, s.655.

¹⁷⁸ Dan ve Lavinia Cohn-Sherbok, **Yahudiliğin Kısa Tarihi**, s.149.

bulunduğu yerde kalmıştır. Kalan Yahudilerin kıyafetlerine altı köşeli sarı yıldızı dikmeleri zorunlu olmuş ve Yahudiler, gettolara yerleştirilmiştir.¹⁷⁹

Altı milyon Yahudi'nin öldürüldüğü soykırım bir gecede yaşanmamıştır. Soykırımın uzun süreli bir nefretin körüklenmesi sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Avrupa Yahudilerinin yaşadıklarına diğer insanların şahit olmaması mümkün gözükmemektedir. Kristallnacht gecesinde Alman halkının yakılan sinagogları, yerle bir edilen dükkânları görmemiş olma ihtimalleri yoktur. 1941 yılında Yahudilerin kıyafetlerine ilâştırdıkları Davud Yıldızı'na nasıl bir anlam verildiği, bunu bir Yahudi sembolü olarak kabul edildiği açıkça ortadadır. Bu uygulamanın anlamına dair herhangi bir fikre sahip olmayan Alman toplumundan bahsetmek ise mümkün değildir. Halkın pek çok şeyden haberi olmadığını iddia etmek, toplumdaki insanların anlayış seviyesini yerle bir etmek olarak algılanacağından dolayı halkın Yahudilere karşı yapılan pek çok şeyden haberdar olduğu varsayılabilir. 1942 yılında Hitler ve diğer devlet temsilcilerinin alenen Yahudi ırkını yok etme gerekliliği üzerine yaptıkları konuşmaların halk tarafından ciddiye alınmadığı görülmektedir. Terry Eagleton'ın vurguladığı gibi Yahudileri şeytanmış gibi göstermek, şeytan karşısında milli birliklerin kolayca toplanmasına hizmet etmiştir.¹⁸⁰ Dolayısıyla devlet temsilcileri tarafından yapılan konuşmaların ahlaki açıdan ciddi bir problem olarak algılanması bir yana bu konuşmalar Avrupa milletlerinin saldırganlığını artırmıştır. Örneğin, Fransa ve Hollanda halkının çoğu Alman askerlerine Yahudileri teslim etmişlerdir. Ukrayna, Litvanya ve Polonya'daki köy sakinleri Alman askerlerine gerek kalmaksızın Yahudi komşularını kendileri katletmiştir. Holocaust'un vahşi yönü bir takım sivil insanların sessizlikten öte yapılan kötülöklere iştirak etmesiyle ilişkilidir. Kötölöğe iştirak etmeyen pek çok sivil insan ise Yahudilerin başına neler geldiğini bilmek istememiş ve yaşananları Ari ırk için tehdit niteliği taşıyan Yahudilere karşı haklı bir mücadele olarak görmüştür. Halkın duyarsızlaşması bu dönemde yapılan Yahudi aleyhtarı propagandalar ile ilişkilendirilmektedir. Örneğin, Naziler yıllar boyu Yahudilerin aslında insan olmadıklarını dile getirmiş; *Der Stürmer* gazetesi, Yahudileri tasvir ederken hayvansı suratlarla çizmiş; *Der ewige Jude* gibi propaganda amacı taşıyan filmler Yahudileri haşarat olarak tasvir etmiştir.¹⁸¹ Dolayısıyla insan olmayan bir varlığın fiziksel imhasına dair çekinceler zamanla ortadan kaldırılmıştır.

¹⁷⁹ Yusuf Besalel, **Yahudi Tarihi**, 2. Baskı, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2003, ss.108-109.

¹⁸⁰ Eagleton, **Kötölük Üzerine Bir Deneme**, s.88.

¹⁸¹ Michael Brenner, **Kısa Yahudi Tarihi**, Sevinç Altınçekiç (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2011, ss.273-74.

1939 yılında Almanya'nın işgalleriyle birlikte Yahudilere karşı saldırganlık şiddetini artırmıştır. Polonya'nın işgal edilmesi buradaki Yahudilere karşı saldırgan tavırları tetiklemiştir. Yine aynı şekilde Hitler, saldırmazlık anlaşması yaptığı Sovyetler Birliği'yle anlaşmayı bozarak işgale kalkışmış ve bu topraklarda yaşayan Yahudiler kurşunlanarak öldürülmüştür. Ağır şartlar altında pek çok Yahudi hayatını kaybetmiş olmasına rağmen Naziler daha sistematik bir uygulama yolunu benimsemiştir. Gücünden faydalanabileceği Yahudileri sömürmüş, sömüremeyecek kadar yaşlı, hasta olanları ise duş görünümlü gaz odalarında öldürmüş, krematoryumlarda (ölü yakma fırınları) yok etmiş, bir kısmını da SS doktoru Josef Mengele'nin tıbbi denek yapmıştır. Örneğin, Polonya sınırları içerisindeki Auschwitz kampında beş büyük fırın vardır ve bu fırınlarda yaklaşık iki milyon Yahudi yakılarak öldürülmüştür.¹⁸² Majdenek Kampı'nda yakma fırınlarında çalışan bir Yahudi, fırınların gece gündüz çalıştığını fakat bunun yine de gaz odalarında öldürülenleri yakmaya yetmediğini, gaz odalarında yaklaşık yarım saate 400 kişinin öldürüldüğünü ölmeyenlerin ise askerler tarafından vurulduğunu kurtulduktan sonra anlatmıştır.¹⁸³ Gaz odalarında öldürülen insanların cesetlerinin birbirinden ayrılmış, cesetlerin üzerinde bulunan yüzük, altın dişler çıkartılmış, ölümlerin saçları kesilmiş ve ardından yakılmaya götürülmüştür.¹⁸⁴

Kamplarda her ne kadar denek olarak kullanılan insanların hasta, engelli, yaşlı olduğu söylene de sağlıklı insanlar da bu maske altında öldürülmüştür. Doktor Victor Brack, aşağı ırk diye tasvir ettiği ırkların biyolojik imhasına odaklanmış, yaklaşık iki- üç milyon Yahudi'nin kısırlaştırılması için çalışmalar yapmıştır. Örneğin Auschwitz'de Brack sistemi olarak Horst Schumann tarafından Yahudi kadın ve erkeklerin üreme organları radyasyona maruz bırakılmıştır. Yine Auschwitz'de Karl Clauberg, kadınların üreme organlarına rahmi yakan bir ilaç uygulamıştır. İnsanlara bulaşıcı hastalıklara sebep olan mikroplar enjekte edilmiş, zehirler ve ilaçlar verilmiştir. Cerrahi pratikler Yahudi esirler üzerinde denenmiştir; kol çıkartma, kas kesme, organ çıkarma ve bu organlara kanser aşılama sonucu birçok denek hayatını kaybetmiş, sağ kalmayı başaranlar ise hayatlarına sakat bir şekilde devam etmiştir.¹⁸⁵

Avrupa Yahudilerinin Naziler için problem haline gelmesi sonucu nihai çözüm olarak uygulanan sistematik soykırım, Almanya'nın savaşta mağlup olmasıyla sona

¹⁸² Dan ve Lavinia Cohn-Sherbok, **Yahudiliğin Kısa Tarihi**, ss.151-153. Ayrıca bkz. Brenner, **Kısa Yahudi Tarihi**, ss.269-275.

¹⁸³ Besalel, **Yahudi Tarihi**, s.111.

¹⁸⁴ **Holokost: İkinci Dünya Savaşı Döneminde Yahudi Soykırımı**, ss.92-94.

¹⁸⁵ **age**, ss.95-96.

ermiştir. Savaş bittikten sonra kamplarda bulunanlar kurtarılırken müttefik kuvvetler insanların yaşayan ölümlere döndüğüne şahit olmuş ve gözlerine inanamamıştır. Kamplarda maruz kalınan kötülük, ölmeden kurtulanların hallerinden anlaşılmıştır. Yaşananlardan sonra insanlardaki hayat emaresi yalnızca gözlerinde görülmüştür. Açlık karşısında bir deri bir kemik kalan insanlar, yiyecek sunulduğunda yemeğe atılmış ve yiyemediklerini de yanlarında saklamak istemişlerdir. Bu istek insanların tekrar o vahşete maruz kalma korkularından ileri gelmektedir. Kamplarda bulunan insanların bedensel ve ruhsal durumu çok kötü olduğu için pek çoğu hayata tutunacak gücü kendilerinde bulamamıştır.¹⁸⁶

Pek çok Yahudi tarafından Holocaust'un benzersiz bir vakıa olduğu, bununla birlikte onun kendisinden sonraki kötülük düşüncesine bir yön belirlediği düşünülmektedir. Fakat Svendsen'e göre, burada Holocaust'un tekilliğinin yanında, onu kötülükleri ölçmede standart olarak kullanmak benzersiz olma/eşsizlik tartışmasının paradoksal bir yönüdür. Öldürülenlerin sayısını, öldürülme esnasında kullanılan yöntem ve teknolojiyi ve buna benzer diğer yönleri gözlemsel olarak düşündüğümüzde, Holocaust'un biricik olmadığı düşünülebilir.¹⁸⁷ Holocaust sonrasında yaşanan pek çok kötülük, açıkça Holocaust'un eşsiz olmadığını göstermektedir. Filistin halkının yıllardır maruz kaldığı durum, gettovâri bir yaşam buna örnek olarak gösterilebilir. Fakat Eagleton, Holocaust'un modern siyasi devletlerin ortasında herhangi bir amaç için değil, katliam olması için yapılmış bir katliam, yani sırf zevkine yapılmış bir yok etme şenliği olduğu için, sıra dışı olduğunu düşünmektedir.¹⁸⁸

Bir vakıanın sıra dışı olması ile eşsiz olması farklı şeylerdir. Auschwitz'den sonra kötülüğün meşrulaştırılması girişimlerinin ahlâka uygun olmadığını ifade eden Richard J. Bernstein'ın açıklaması karşısında neden Auschwitz'den sonra böyle bir girişimin uygun olmadığı merak uyandırmıştır. Auschwitz'den önce yaşanan kötülükler, felaketler için bu büyük bir küçümseme değil midir?¹⁸⁹ Madem büyük bir kötülükten bahsedilecek, o zaman o dönemde yaşayan insanları öldürmekle kalmayıp gelecek nesillere bile etki eden Hiroşima'ya atılan atom bombası sonrasında, Vietnam halkının ölmekten beter durumları sonrasında kötülüğü ve acıyı meşrulaştırmanın vicdansızca, zalimce bir eylem

¹⁸⁶ Besalel, **Yahudi Tarihi**, s.111.

¹⁸⁷ Svendsen, **Kötülüğün Felsefesi**, ss.35-37.

¹⁸⁸ Eagleton, **Kötülük Üzerine Bir Deneme**, s.87.

¹⁸⁹ Eagleton, **age**, s.126.

olduğu söylensin. Sadece insanı değil insanın içinde bulunduğu bütün doğayı bütün canlılığı mahveden vakıalar dururken neden Holocaust'un eşsiz olduğu ileri sürülsün ki?

Pek çok masum insanın hayatını kaybettiği Holocaust'tan sonra ortaya bir inanç krizi çıkmıştır. Yahudi olmanın, inanmanın, seçilmiş olmanın, Tanrı'yı reddetmenin ve hayatta kalmış olmanın üzerine ciddi fikirler ortaya atılmıştır. Altı milyon Yahudi'nin hayatını kaybettiği Holocaust sonrasında inançlı bir birey olarak kalıp kalinamayacağı tartışılmıştır. Yahudi teolog ve filozoflardan bazıları inançlı bir birey olmanın, geleneksel Yahudi Tanrısına inanmanın Holocaust'tan sonra mümkün olmadığını ifade etmiş, bazıları ise Holocaust'u yaşayan ve hayatlarını kaybedenlerin birçoğunun Tanrı'ya inançlarını kaybetmediklerini dolayısıyla Holocaust'tan sonra da Tanrı'ya inanmanın mümkün olduğunu iddia etmiştir.

Holocaust'un geleneksel Yahudi Tanrı inancı ile uygun olmadığını ifade eden düşünürlerin tepkileri negatif teodise olarak sunulmaktadır. Bir Reformist Rabbi olan Richard L. Rubenstein, **After Auschwitz** (*Auschwitz'den Sonra*) adlı kitabında "Tanrı'nın ölümü" kavramını Yahudi topluluğuna takdim etmiştir.¹⁹⁰ Rubenstein, Yahudilerin öldürüldüğü kamplarda Yahudi Tanrısının da öldüğünü iddia ederek, Holocaust sonrası zamanı, Tanrı'nın öldüğü zaman olarak tasvir etmiştir. Ona göre Holocaust gerçeği karşısında Yahudilerin geleneksel pek çok inanç ve değerlerini yeniden incelemek gerekmektedir. Rubenstein, Tanrı'nın ölümüyle kesinlikle bir tanrıtanımazlığı kastetmemektedir. Ona göre Tanrı'nın öldüğünü söylemek Tanrı'dan ziyade insan ve onun kültürüyle ilişkili bir sözdür ve *metafizik değil antropolojik bir yargıdır*. Rubenstein'a göre Holocaust'tan sonra Yahudilerin kendilerini seven ve koruyan bir Tanrı'dan bahsetmeleri anlamsızdır. Şayet Tanrı seven ve koruyan olsaydı seçilmiş kavmini kurtarmak için ölüm kamplarına müdahale ederdi.¹⁹¹

Negatif teodise söylemlerinde bulunan Elie Wiesel, soykırımdan sağ kurtulmuş bir yazar olarak, 1960 yılında soykırım sonrası sessizliği bozan ilk kişidir.¹⁹² Wiesel, kamplarda Naziler tarafından gördüğü zalimlik karşısında Tanrı'nın sessizliğini protesto etmiştir. Benzersiz bir vakıa olan Holocaust sonucu Tanrı'nın olumlu sıfatlar ile hamd edilmesini reddeden Wiesel, yalnızca Tanrı'nın olumsuz yanlarıyla yüceltilebileceğini

¹⁹⁰ Steven H. Adams, "Asking Unanswerable Questions: A Bibliographic Study of Post- Holocaust Jewish Philosophies", Saul S. Friedman (Ed.), **Holocaust Literature (A Handbook of Critical, Historical, and Literary Writings)** içinde (106-120), London: Greenwood Press, 1993, s.108.

¹⁹¹ Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, ss.73-77.

¹⁹² Adams, "Asking Unanswerable Questions: A Bibliographic Study of Post- Holocaust Jewish Philosophies", s.115.

ifade eder. Ona göre bu felaketten sonra Tanrı'yı övmek, O'nu yüceltmek Holocaust'u meşru kılma anlamına geleceği için Tanrı'ya olan inancın mümkün olduğu tek yer O'nun sessizliğinin protesto edildiği alandır.¹⁹³

Holocaust'tan sonra Tanrı'ya inanmanın makul bir eylem olduğunu düşünenlerin ortaya koyduğu teodiselerden biri ilahi cezadır. Klasik dinsel açıklama biçimi olarak görülen ve bazı Ortodoks Yahudiler tarafından savunulan ilahi ceza teodisesine göre yaşanan soykırım Tanrı'nın geleneksel yasadan kopmuş, uzaklaşmış olan Yahudiler hakkında vermiş olduğu karardır.¹⁹⁴ Naziler tarafından öldürülmüş olan Talmud uzmanı Rabbi Elchanan Wasserman **Kovetz Maamarim** (*Mesih'in Ayak Sesleri*) adlı kitabında soykırımı, Yahudilerin Tanrı'dan yüz çevirip sosyalizm, siyonizm gibi düşüncelere yönelmiş olmalarının cezası olarak görmektedir.¹⁹⁵ Bu bağlamda insan, neden Tanrı'nın hiçbir suçu olmayan çocuklar hakkında böyle bir karar vermiş olacağını sorgulamak isteyebilir. Tahminen altı milyon Yahudi içerisinde dindar olanlar da vardır. Peki niçin Tanrı koyduğu yasaya uyan seçilmiş kullarını böyle zalim bir şekilde cezalandırmayı tercih etmiştir? Oysa Tevrat'ta Rabbin sözünü dinleyen, buyruklara uyan Yahudilere, yeryüzündeki bütün uluslardan üstün kılınacakları vaat edilmiştir. Yine aynı şekilde, yasaya uymayan Yahudiler Tanrı tarafından cezalandırılacak, hatta düşmanların önünde bozguna uğratılacaktır.¹⁹⁶

İnançlı düşünürler arasında, Yahudi inancının Holocaust sonrası güncellenmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi, Holocaust'u anlamlandırma çabası içerisindeyken geleneksel Tanrı inancını değiştirmekten kaçınanlar da mevcuttur. Reform teologlarından Ignaz Maybaum, Holocaust'a **The Face of God After Auschwitz** (*Auschwitz'den Sonra Tanrı'nın Yüzü*) adlı kitabında geleneksel bir cevap aramaktadır. Maybaum'un iddiasına göre Tanrı devamlı seçilmiş topluluk olarak İsrailoğulları ve onların devamı olan Yahudilerle iş birliği içerisindeydi. Bu topluluğun diğer milletleri aydınlatma gibi kutsal bir görevi vardır. Holocaust Tanrı'nın bir cezası değil, müdahalesidir. Maybaum, Holocaust'u izah ederken İsa'nın insanların kutsanması için çarmıha gerilmiş olmasından hareketle, Holocaust'un acı çeken kulların göstergesi olarak tezahür ettiğini ifade etmektedir. Böylelikle Tanrı ile İsrail arasında özel bir bağ kurulmuş ve Yahudiler diğer

¹⁹³ Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, ss.78-79.

¹⁹⁴ Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, s.291.

¹⁹⁵ Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, s.85-86.

¹⁹⁶ **Kitab-ı Mukaddes**, Tekrar, 28.

milletler için acı çekmişlerdir. Ona göre modern insanın çarmıha gerildiği yer Auschwitz'dir.¹⁹⁷

Geleneksel yaklaşımlardan bir diğeri de Tanrı'nın seçilmiş halkının yaşamasını istemesinin ölüm kamplarında görülmesidir. Emil Fackenheim, paradoksal görünen bu yaklaşımı ikna edici bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Ona göre Tanrı, soykırım vasıtasıyla 614. emri bildirmiştir. 614. Emir, Yahudilerin Hitlere ölümden sonra gerçekleşecek olan zaferleri vermesinin yasaklanmasıdır. Burada Yahudilere, Yahudi olarak hayatta kalmaları emredilmiştir.¹⁹⁸ Yeryüzünde bir gün Yahudi soyu son bulursa Hitler ölmüş olmasına rağmen zafer elde edecektir. Yahudilerin Holocaust sonrası görevleri hayatta kalmaktır. Bu yüzden de Tanrı'ya inanmak gerekmektedir. Fackenheim'a göre Holocaust'tan çıkan tek anlam, Yahudi soykırımının Yahudilere Tanrı'ya her zamankinden daha çok bağlanmaları gerektiğini "emreden ses" olmasıdır.¹⁹⁹

Teistik yaklaşımlar içerisinde bulunan önemli bir açıklama modern Yahudi felsefeci Dan Cohn-Sherbok tarafından sunulmuştur. Cohn-Sherbok, yapılan onca açıklama içerisinde ölüm sonrasına işaret eden bir açıklama görememesine şaşırmaktadır. Tanah'ta (Eski Ahit) doğrudan ölüm sonrası ahiret hayatına yönelik pek fazla referans bulunmamasına rağmen ahiret inancı Yahudiliğin temel inançları arasında yer almaktadır. Rabbiler, pek çok acıyı açıklarken sonsuz hayata işaret ederek iyilerin ödüllendirileceği kötülerin ise cezalandırılacağını ifade etmiştir. Bu inanç sayesinde Yahudiler, katledilirken bile inançlarına bağlı kalarak Tanrı'yı yüceltmıştır. İnanç, bu dünyada yasaya bağlı olan Yahudilerin diğer milletlere hükümdar olamaması sonucu sonsuz Tanrı krallığında gerçekleşecek bir hükümdarlığı beklemleri sonucu önem kazanmıştır.²⁰⁰

Geleneksel yaklaşımın temsilcilerinden olan Ortodoks Rabbi Eliezer Berkovits'in açıklamalarında geleneksel Tanrı inancını muhafaza etme isteği görülmektedir.²⁰¹ Eliezer Berkovits, bu sebeple soykırımı açıklarken Tevrat'ta geçen Eyüp kıssasına, Tanrı'nın yüzünü gizlemesine, seçilmişlik ve Mesih inancına yönelik teolojik açıklamalara yer verirken, diğer taraftan insan özgürlüğü, politika ve Avrupa insanlarının sessizliği gibi modern meseleler üzerinden yaşananlara aklî zeminde izahlar sunmaya odaklanmaktadır. Holocaust sonrası inancın meşru olduğunu göstermeye çalışan Berkovits'in kötülük

¹⁹⁷ Dan Cohn-Sherbok, "Jewish Faith and the Holocaust", **Religious Studies**, C.26, S.2, (Haziran, 1990), s.285.

¹⁹⁸ Cohn-Sherbok, agm, s.287.

¹⁹⁹ Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, s.124.

²⁰⁰ Cohn-Sherbok, "Jewish Faith and the Holocaust", ss.289-290. Ayrıca bkz. Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, ss.111-114.

²⁰¹ Cohn-Sherbok, "Jewish Faith and the Holocaust", s.284.

problemi olarak ele aldığı meseleyi açıklarken çok yönlü bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.



II. BÖLÜM: ELIEZER BERKOVITS VE KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Holocaust, pek çok Yahudi'ye ve Yahudi olmayan insanlara felaket karşısında Tanrı'nın nerede olduğunu, bu duruma nasıl sessiz kaldığını sorgulatmıştır. Nihayetinde Tanrı inancını korumaya çalışan bireyler kriz sorularını cevaplamaya çalışırken Tanrı'ya inancın her şeye rağmen makul olduğunu açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Eliezer Berkovits, inançlı bir Yahudi olarak inanç krizine cevaplar sunmaya ve bu krize neden olan kötülüğü açıklamaya çalışmıştır. Holocaust'a bir cevap niteliğinde Eliezer Berkovits'in görüşlerinin incelenecek olması nedeniyle öncelikle kendisinin hayatına ve çalışmalarına değinilecektir.

Berkovits'in temel meselesi inanç krizi olduğu için bu krize sebep olan sorulara cevaplar sunması gerekmektedir. Bu soruların pek çoğu dinî inançlar ile vakıanın uyuşmaması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle mesele dinî bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Öncelikle bir Yahudi için seçilmiş bir milletin parçası olmak ilahi bir ayrıcalık mıdır? Şayet ilahi bir ayrıcalıksa çekilen acı bu ayrıcalık içerisinde nasıl değerlendirilecektir? Özellikle felaketlerin işlenen günahlardan dolayı ceza olarak gerçekleştiği yorumunu kabul etmeyen Berkovits acıya nasıl anlam vermektedir? Yine Yahudi tarihinin ayrılmaz bir parçası olan sürgün yeniden yorumlanmaya muhtaçtır. Bu sebeple Berkovits, sürgünü bir yıkım olarak değil, canlanma olarak yorumlamaktadır. Fakat ilahi bir yardım olan Mesih gelmeden önce sürgünün sona ermesi geleneksel beklentiyle uyuşmamaktadır. Son olarak Tanrı'nın bir sıfatı olan yüzünü gizlemenin (*hester panim*), insanlığa karşı sessiz olmanın ne anlama geldiği merak konusudur. Özellikle Musa peygamberi ve İsrailoğullarını Mısır'dan çıkışta mucizevi bir şekilde kurtaran Tanrı'nın Holocaust'ta niçin sessiz kaldığı ısrarla üzerinde durulan meseledir.

Berkovits, kötülüğün ilahî boyutu ve insani bir boyutu olduğuna dikkat çeker.²⁰² Tanrı ile ilgili olan kısım üzerinde fikir yürütmekten başka yapabilecek pek bir şey yoktur. Bu bağlamda Tanrı tarafından yaratılan evrenin niçin mükemmel olamayacağı özgür irade meselesi çerçevesinde ele alınacaktır. Tanrı'nın özgür varlıklar yaratmış olmasının gereklilikleri felsefî bir zeminde tartışıldıktan sonra kötülüğün insanî boyutu üzerinde durulacaktır. Holocaust sırasında Tanrı'nın nerede olduğunu sormanın nasıl bir faydası vardır? Yahut bu soruya nasıl bir cevap verilebilir? Oysa Avrupa halkının nerede

²⁰² Berkovits, **God, Man and History**, s.145.

olduğunu sormak bir çözüm için daha makul gözükmektedir. İnsana zulmeden insan iken bir üst basamak olan Tanrı'yı suçlamak pek makul gözükmemektedir. İnsan sorumluluk alabilen bir varlık olarak, soykırıma sessiz kaldığı için suçludur. Yahudilerin başlarına gelenler Tanrı'dan çok insanlığın suçu olarak değerlendirilmektedir. Ve Berkovits Hristiyan-Yahudi çekişmesi üzerine yoğunlaşarak bilinçaltındaki nefretin güç ve iktidar ile birleşince Holocaust'a neden olabileceği üzerinde durmaktadır.

1. BERKOVITS'İN HAYATI VE ESERLERİ

1908-1992 yılları arasında yaşamış olan teolog ve filozof Eliezer Berkovits, Romanya'nın Oradea kentinde dünyaya gelmiştir. Genç yaşında geleneksel Yahudi eğitimini tamamlayarak 1934 yılında Berlin'deki Hildesheimer Hahamlık Okulu'nda (*Hildesheimer Rabbinical Seminary*) hahamlığa atanmıştır. Aynı zamanda Friedrich-Wilhelms Üniversitesi (mevcut adıyla Humboldt) felsefe bölümünde doktora kazanarak, Gestalt psikolojisinin kurucularından biri olan Wolfgang Kohner'den eğitim almıştır.²⁰³

Almanya'daki Yahudilere karşı şiddet içeren eylemlerin başlamasıyla 1939'da Almanya'dan ayrılıp İngiltere'ye yerleşmiştir. Soykırım zamanında (1940-46) Berkovits İngiltere'nin Leeds şehrinde haham olarak halka hizmet etmiştir. 1946-1950 yılları arasında Avusturalya Sydney'de ve son olarak 1950-58 yıllarında ABD'nin Boston şehrinde hahamlık görevini sürdürmüştür. Fakat 1958-1975 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri'nin Illinois Eyaleti'nde bulunan İbrani Teoloji Fakültesi'nde (*Hebrew Theological College*) felsefe bölümünde bölüm başkanı olarak çalışmaya başlamıştır. Nihayetinde 67 yaşındayken Kudüs'e taşınmış ve ölene kadar burada çalışmalarını sürdürmüştür.²⁰⁴

Berkovits ömrü boyunca İncil'den tutun da modern Yahudi düşüncesine kadar pek çok önemli konuyu ele aldığı 19 kitap, yüzlerce makale kaleme almıştır. En önemli teolojik eseri olarak kabul edilen 1959 yılında yazmış olduğu **God, Man and History** adlı eseri de Holocaust açıklamaları için önemli bir yere sahiptir. **Man and God: Studies in Biblical Theology** (1969) adlı çalışmasında ise teolojik meselelere yaklaşımını geliştirdiği ifade edilmektedir. Berkovits, **Faith After the Holocaust** (1973) ve **With**

²⁰³David Hazony, "Berkovits, Eliezer", *Encyclopedia of Judaica*, 2. B. asım, C.3, s.438.

²⁰⁴ Hazony, "Berkovits, Eliezer", s.438.

God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps (1979) adlı eserlerinde Holocaust sonrasında ortaya çıkan problemlere değinmiştir.²⁰⁵

Berkovits, Yahudi din hukuku ve ahlaki konularda da eserler ortaya koymuştur. Bu konudaki önemli eserleri; **Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha** (1983), **Crisis and Faith** (1976)'dir. Bunun yanı sıra kadın, evlilik üzerine de eserleri bulunmaktadır; **Jewish Women in Time and Torah** (1992), **Tenai be- Nisu' u-ve-Get** (*Conditionality in Marriage and Divorce*, 1966), **Halakkah: Kohah Ve- Tafkaid** (*Halakhah: Its Authority and Function*, 1981), **Higayon ba- Halakhah** (*Logic in Halakhah*, 1986). Ayrıca **Towards Historic Judaism** (1943), **Mashber ha-Yehadut bi-Medinat ha-Yehudim** (*The Crisis of Judaism in the Jewish State*, 1987) adlı eserlerinde ise Siyonist felsefenin gelişimini ele almıştır.²⁰⁶

Hume und Der Deismus (Hume and Deism, 1933), **Was Ist Der Talmud?** (What is the Talmud?, 1938), **Between Yesterday and Tomorrow** (1945), **Judaism: Fossil or Ferment?** (1956), **Prayer** (1962), **Major Themes in Modern Philosophies of Judaism** (1974) ve **Unity in Judaism** (1986) adlı eserler Berkovits'in kaleme aldığı diğer eserleridir.²⁰⁷

2. BERKOVITS'İN DİNİ İNANÇLARA DAYANAN YAKLAŞIMI

Berkovits'in Holocaust sonrası kötülük problemini ele alışının iki yönlü olduğu dikkat çekmektedir. O, bir yönüyle akli zeminde tartışmasını sürdürürken diğer bir yönüyle de dini esasları temel alarak problemi yorumlamaya çalışmıştır. Problemi dini doktrinler açısından ele alma çabası Berkovits'in inanç ile yaşananlar arasındaki uçurumu kapatma girişimleri olarak yorumlanabilir. Kendisi de çalışmalarında inanç kriziyle ilgilendiğini dillendirmektedir.²⁰⁸ Dolayısıyla dini inançları temel alarak yaptığı açıklamalar Yahudileri içinde bulundukları inanç krizinden çıkarma amacı taşımaktadır.

2.1. Seçilmişlik

İsrail halkı, kendilerini Tanrı'nın seçip ahitleştiği topluluk olarak tasavvur etmektedir. Seçilmişlik düşüncesiyle Yahudi Kutsal metninde, Tanrı ile İsrail halkı

²⁰⁵ Hazony, "Berkovits, Eliezer", s.438.

²⁰⁶ Hazony, "Berkovits, Eliezer", s.439.

²⁰⁷ Hazony, "Berkovits, Eliezer", s.439.

²⁰⁸ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.85.

arasında özel bir ilişkinin olduğuna işaret edilmektedir. Seçilmişlik, ahitleşmenin de özü sayılmaktadır.²⁰⁹ Seçilmişlik düşüncesinin İsrail halkına özel bir imtiyaz sağlamadığı, onların ekstra yükümlülük ve sorumluluk almalarını gerektirdiği düşünülmektedir.²¹⁰ Çünkü dindar Yahudiler, hayatın her anına hükmeden dini kuralları yaşamak ve yaşatmak zorunda olduklarını düşünmektedir.²¹¹

Seçilmişlik aynı zamanda İsrail ile diğer milletler ayrımının yapılmasına neden olmaktadır. İsrail halkı Tanrı'nın iradesiyle diğer milletler arasından seçtiği bir halktır.²¹² Bu halkın seçilmiş olması, halkın faziletli ya da üstün oluşundan değil, yalnızca Tanrı'nın sevgisinden kaynaklanmaktadır.²¹³ Berkovits, Tevrat'ta geçen ayetleri referans alarak Tanrı'nın İsrailoğullarını sayılarına göre ya da güçlü olup olmamalarına göre seçmediğini ifade etmektedir. Ayrıca ona göre Tanrı ile insan tarihi arasındaki ilişki için bir ihtiyaç olan seçilmiş halk, hangi topluluk seçilirse seçilsin Yahudi adını alacaktır.²¹⁴ Dolayısıyla Tanrı'nın Yahudileri seçmediği, herhangi bir milletin seçilme durumunda Yahudi olacağı iddia edilmektedir.²¹⁵ Yani seçilmişliğin sonucu olarak Yahudi halkı ortaya çıkmıştır. Elbette bu tarz iddialar tamamıyla kutsal metne dayandırılmaktadır.²¹⁶ Berkovits, Yahudilerin davranışlarını şekillendirir ve amaçlarını saptarken tarihsel amaçlarını bildiren kutsal metinden beslendiklerini, kendilerini kutsal metin ışığında anladıklarını belirtmektedir.²¹⁷

Seçilmiş bir halka atfedilen Yahudi kavramının din, millet ya da ırk kavramlarından hangisine delalet ettiği tartışmalı bir konudur. Fakat Berkovits'e göre Avrupa tarihi ya da geleneğinden beslenen kavramlarla Yahudi kavramı ele alınamaz. Çünkü Yahudi kavramı dinî ya da milli bir kavram değildir. Ona göre Yahudi olmak bir halka ait olma anlamına gelir. İsrail bir halktır. Fakat bu halk Tanrı'yla karşılaşma neticesinde yaratılmıştır. Tanrı tarafından kendisi için var edilmiştir. Yahudilik milli bir dindir ve İsrail bu tarz bir din tarafından var edilmiş bir halka işaret etmektedir. Esasında dinler bir millet oluşturmaz. Milletler biyolojik, ırksal ya da politik birliklerdir. Örneğin

²⁰⁹ Lou H. Silberman, "Chosen People", **Encyclopedia of Judaica**, 2. Basım, C.4, s.669.

²¹⁰ Silberman, "Chosen People", s.669.

²¹¹ Abdurrahman Küçük ve Diğerleri, **Dinler Tarihi**, 4.Baskı, Ankara: Berikan Yayınevi, 2014, s.344.

²¹² Salime Leyla Gürkan, **The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation**, London: Routledge, 2009, s.17.

²¹³ Ellen M. Umansky, "Election", **Encyclopedia of Religion Second Edition**, USA: Macmillan Reference, 2005, s.2744.

²¹⁴ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.115.

²¹⁵ Berkovits, **God, Man and History**, s.142.

²¹⁶ **Kitab-ı Mukaddes**, Tekrar, 7:6-7; İşaya, 43:10.

²¹⁷ Berkovits, **God, Man and History**, s.29.

bir İngiliz Hinduizm'i kabul ettiğinde Hintli olmaz, İngiliz olarak kalır. Fakat bir kimse Yahudiliği kabul ettiğinde sadece bu dinin taraftarı olmaz, Yahudi halkından biri olur.²¹⁸

Seçilmiş halk fikrinin milliyetçilik fikriyle karıştırılmasını istemeyen Berkovits, seçilmiş halkın amacına yoğunlaşmaktadır. Milliyetçiliğin temel amacı kendi milletin çıkarlarını korumak, kendi milletine hizmet etmek iken kutsal bir milletin amacı Tanrı'ya hizmet etmek, O'nun isteklerini yerine getirmektir. Berkovits seçilmiş halkın ulus üstü bir amacın gerçekleşmesi için aracı olduğunu düşünmektedir. Ulus üstü (evrensel) amaç, diğer milletlerin katılımını gerektirdiği için seçilmiş halkın izole bir hayat yaşaması mümkün değildir. Seçilmiş halkın kendisini oluşturan şey esasında kutsal amaçtır. Kutsal amacın gerçekleşmesini isteyen her birey bir diğeriyle birleşerek kutsal toplumu oluşturur. Yahudiliği var eden nihai amaç, Tanrı'nın krallığı olarak yeryüzündeki bütün insanları kapsayan bir dünya kurmaktır. Bu dünya, tüm milletler Tanrı'nın isteğine teslim olduğunda Tanrı'nın krallığı olarak kurulacaktır. Berkovits'e göre Yahudiliğin amacı bütün insanlara ulaşıldığında tamamlanacaktır. Bütün insanları kapsayan bir Tanrı krallığının kurulabilmesi en azından bir milletin bu amaç için çabalamasını gerektirmektedir. Amacın gerçekleşmesi için çabalayan halk Tanrı tarafından seçilmiş halktır.²¹⁹

Seçilmişlik düşüncesi diğer dinlerde de yer almasına rağmen Yahudilikte bir imtiyaza sahiptir. Tamamen dinî kaynaklardan beslenen Yahudilerin seçilmişliği Yahudi olmayan kimseler için kabul edilmesi mümkün olmayan bir düşünce gibi gözükmektedir. Dolayısıyla seçilmişlik düşüncesi ile kötülüğü açıklamaya çalışmanın tutarlı sonuçlara ulaştırması şüphelidir. Fakat Berkovits'e göre seçilmişliğin temeli olan Tanrı'yla karşılaşma (*encounter with God*) aklen muhal değildir. Mantık yasalarının temel iki prensibi olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi bağlamında karşılaşmanın muhal olmadığı iddia edilmektedir.²²⁰

Bir durumun aklen muhal olmaması onun pratik olarak yaşanabileceğini göstermemektedir. Fakat Tanrı ile insanın karşılaşması bir deneyimdir ve bu deneyim özel bir ilişki gerektirdiği için ancak dinî tecrübe bağlamında ele alınabilir. Bu tarz bir deneyimin yaşanamayacağını söylemek iddialı bir söylem olacaktır. Özellikle bilimsel metot ile dini deneyimin ele alınması yanıltıcı sonuçlara ulaşılmasına neden olabilir. Berkovits, Tanrı'nın Musa peygamber ile konuşmasının hareketin ivmesinin

²¹⁸ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.146-8.

²¹⁹ Berkovits, **God, Man and History**, ss.139-141.

²²⁰ Berkovits, **age**, ss.18-19.

gözlenmesiyle aynı gerçekliğe sahip olduğunu iddia eder. Fakat ona göre iki deneyim arasındaki fark hareketin ivmesi test edilebilirken Tanrı'nın Musa peygamber ile konuşmasının test edilemeyeşidir. Çünkü karşılaşma yakın ilişki içerisindeki iki bilinçli süje arasında meydana gelmektedir. Bu ilişki kişisel gerçekliğin iç dünyasında kurulmaktadır. Bir kurgu içerisinde deneyimin gözlenmesi deneyimin orijinal halini yansıtmaz. Deney kurgusunun olduğu yerde kişisel ilişkiler bulunamaz. Dolayısıyla bilimsel araştırma yöntemleriyle karşılaşmanın gözlenmesi mümkün değildir.²²¹

Tanrı ile insanın karşılaşmasının deneyimle test edilememesi bu ilişkinin kişide yalnızca bir kez gerçekleşeceği anlamına gelmez. Tekrarlanabilir olmaması Heraklitos'un değişim/akış anlayışı bağlamında düşünülmelidir. Bir nehre ikinci kez girildiğinde aynı nehre girilmiş olmayacağı gibi, iki bilinçli süjenin ortak deneyimi de her seferinde farklı olacaktır. Tanrı ve insan arasında karşılaşma defalarca olsa da bu karşılaşmaların her biri eşsizdir, bir önceki deneyimin tekrarı olarak düşünülemez.²²²

Tanrı ile bir insanın karşılaşması aklen mümkündür. Bir vakıanın aklen mümkün olması belirli şartlar altında herkes için geçerlidir. Bu durumda her din içerisinde bir grup insanın ilahi olanı tecrübe ettiği iddiası da aklen mümkün bir iddiadır. Dinî tecrübe bağlamında farklı gruplar içerisindeki pek çok kimse bu deneyimi yaşadığını iddia etmekte ve itibar görmektedir. Fakat tecrübenin kişisel olması nedeniyle, Tanrı ile kişi arasında gerçekleşen bir tecrübe bir başkası tarafından tecrübe edilemeyeceği için tecrübenin genel geçerliliği konusu tartışmalıdır. Her birey için mümkün olan Tanrı ile karşılaşma durumunun Yahudilere özel bir statü verdiğini iddia etmek tutarlı değildir. İnsanlık için hizmet etmeyi kabul eden tek dinin Yahudilik olduğu deneyimle doğrulanamaz. Bu yüzden her şeyi var eden Tanrı'nın sadece bir kavmin bir topluluğun Tanrısı olarak kendini tanıtmış olması isabetli değildir. Sonuç olarak, Yahudiliğin peygamberler vasıtasıyla Tanrı ile karşılaşması aklen makul ve kayıtlara göre pratik olarak yaşanmış kabul edilse bile bu karşılaşmadan hareketle bir milletin seçilmişliğinin vurgulanması birbirini gerektiren durumlar değildir. Ayrıca Yahudilik sonrası Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerin peygamberlerinin Tanrı ile karşılaşmasının niçin aklen muhal ve pratik olarak yaşanmamış kabul edileceği ve peygamber gönderilen diğer milletlerin niçin seçilmiş millet olamayacağı belirsizdir.

Tanrı'nın İsrail halkını seçmesi ve onlara kendi kutsallığından atfetmesi, Berkovits'in Tanrı'yla İsrail halkı arasında kurduğu ilişkinin açık bir şekilde

²²¹ Berkovits, **God, Man and History**, ss.21-23.

²²² Berkovits, **age**, ss.24-25.

anlaşılmasına yol açmaktadır. Tanrısal kutsallığın halka atfedilmesi Levioğulları'nda geçen "... Çünkü ben Tanrı'nız Yehova'yım. Kendinizi arındırıp kutsal olacaksınız, çünkü Ben kutsalım. ... Ben Yehova'yım; Tanrı'nız olduğumu göstermek için sizi Mısır diyarından çıkaran Benim. Kutsal olacaksınız, çünkü Ben kutsalım" ayetinde açık bir şekilde görülmektedir.²²³ Dolayısıyla Tanrı'nın kaderiyle insanın kaderini birleştiren ahitleşme, Berkovits'in ifadelerinin temelinde yatmaktadır. Berkovits'e göre İsrail halkının Tanrı'ya ne kadar ihtiyacı varsa Tanrı'nın da İsrail halkına o kadar ihtiyacı vardır. 'Seçilmiş halk' düşüncesine verilebilecek en derin anlam budur.²²⁴

Yahudi tarihinde yaşanan trajediler seçilmişlik düşüncesini farklı şekillerde yorumlamayı gerektirmiştir. Babil kralı II. Buhtunnasr tapınağı yıktığında, Yahudi halkı sürgün edildiğinde seçilmişlik kavramı önem kazanmıştır. Tanrı tarafından Musa peygamber aracılığıyla Firavun'un zulmünden kurtarılan İsrailoğulları seçilmişliğin bir işareti olarak acı çekmeyi de bir kimlik olarak kabul etmiştir.²²⁵ Bu acı çekme insanlara ışık olacak toplumun görevini yerine getirirken yaşadığı zorluklara işaret etmektedir. Acı da çekse, sürgün de edilse seçilmiş halk Tanrı'yla ahidini sürdürecektir. Seçilmiş halk, Kitab-ı Mukaddes'e göre her ne hata yaparsa yapsın, Tanrı'nın has kulları olma niteliğini kaybetmeyecektir.²²⁶ Fakat bu, halkın hataları karşısında cezalandırılmayacağı anlamına gelmemektedir. İsrail halkı için ceza Tanrı'nın kesin bir inkarı değildir. Tanrı Yehova, hatalarına rağmen İsrailoğulları ile ahidini bozmayacağını onları tamamiyle yok etmeyeceğini bildirmektedir.²²⁷ Çünkü İsrail halkı diğer milletlerin kabul etmediği ahdi kabul etmiştir.²²⁸ Bir nevi karşılıklı bir kabul gerçekleşmiş, Tanrı İsrail'i, İsrail de Tanrı'yı seçmiştir.

Esasında Kitab-ı Mukaddes'te bu halkın başına geleceklerden yine kendilerinin sorumlu olduklarına işaret eden ifadelere rastlamak mümkündür. Tanrı, İsrailoğulları'na O'nun sözünü dinlediklerinde, üstün kılınacaklarını; Tanrı'nın sözüne uymadıklarında, O'nu dinlemediklerinde üzerlerine lanetler ve felaketler yağdıracağını haber vermiştir.²²⁹ Yahudi tarihinde kötülük problemine bu perspektiften yapılan açıklamalar elbette görülmektedir.²³⁰ Fakat Holocaust'ta öldürülen Yahudilerin bir kısmı günaha ya da isyana

²²³ **Kitab-ı Mukaddes**, Levioğulları, 11:44-45.

²²⁴ Katz, "European and American Responses During and Following the War", s.488.

²²⁵ Umansky, "Election", s.2744-5.

²²⁶ Gürkan, **Yahudilik**, s. 118.

²²⁷ **Kitab-ı Mukaddes**, Levioğulları, 26:44.

²²⁸ Silberman, "Chosen People", s.670.

²²⁹ **Kitab-ı Mukaddes**, Tekrar, 28:1-2;15.

²³⁰ Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, ss. 85-9.

bulaşamayacak kadar masum çocuklardır. Tanrı'yı tanıyıp-tanımama yaşına gelmiş bireyler değillerdir (Yahudiliğe göre 13 yaşının altındaki çocuklar yetişkin sayılmamaktadır). Çocukların cezalandırılmasının sebebi olarak Tanrı sözüne uymamak gösterildiğinde açıklama kabul edilebilir gibi durmamaktadır. Öldürülen çocukların anneleri babaları günahkâr, putperest olabilir; fakat neden annelerinin babalarının günahlarının cezasına bu çocuklar ortak olmuştur? Holocaust söz konusu olduğunda, Berkovits 'günahlarından dolayı ceza' anlayışına dayanan açıklamaları kabul etmemektedir. O'na göre bu tarz bir açıklama yapmak Yahudi şehitlerine saygısızlık olacağından edebe aykırıdır. Berkovits "günahlarından dolayı ceza" açıklamasında değişikliğe gidilmesi gerektiğini ifade ederken; insanın günahından dolayı acı çekebileceği ihtimalini kabul eder. Fakat bütün yaşananların kaynağının insanın günahı olduğu anlayışını reddeder.²³¹

Berkovits, Holocaust'taki günahsız, suçsuz kimseler ile Eyüp peygamber arasında bir bağ kurmuş ve Holocaust'ta zulme maruz kalanları Eyüp'ün kardeşleri (*Job's brother*) olarak nitelemiştir.²³² Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kıssaya göre Eyüp, imanlı, alınlmışın ötesinde iyi ve doğru bir adamdır. Buna rağmen Tanrı tarafından imtihana tabi tutulur. Eyüp ilk ve ikinci imtihanını başarıyla geçse de üçüncü imtihanında yenik düşer ve acılarının kendisinden kaynaklandığı Tanrısı ile tartışmak, günahının ne olduğunu, hangi suçun bedelini ödediğini sormak ve bir cevap almak ister. Fakat Tanrı Eyüp'e cevap verirken onun sorularını dikkate almak yerine sonsuz kudretine işaret eder. Dolayısıyla Eyüp, acılarının sebebini öğrenememiş Tanrı'yı görünce O'na teslim olmuştur.²³³ Geleneksel anlayış, insanın Tanrı'yı anlayamayacak kadar aciz olduğunu vurgulayarak yapıp-ettiklerine dair Tanrı'dan herhangi bir açıklama istenmemesi gerektiğini ima etmektedir. Eyüp peygamber Tanrı'nın insanın düşüncesindeki ahlak kalıplarıyla sınırlı olmadığını iyinin ve kötünün ötesinde kozmik bir güç olduğunu kabul eder.²³⁴ Eyüp kıssasında Tanrı'nın sadece günahlarından dolayı sınımadığı ortaya koyulmuştur. Berkovits, Holocaust esnasında ve sonrasındaki sorgulamaları meşru kılmak ve çekilen acının sadece günahtan dolayı olamayacağı vurgulamak için Eyüp peygamber ve Holocaust şahitleri arasındaki kardeşliğe vurgu yapmıştır. Hatta Eyüp peygamber,

²³¹ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.94.

²³² Berkovits, **age**, s.5.

²³³ Detaylar için bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, Eyüp, 42:5.

²³⁴ Yehuda Bauer, **Soykırımı Yeniden Düşünmek**, Orhun Yakın (çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002, s.229.

kardeşlerinden daha nasiplidir; çünkü o Tanrı'nın sessizliğiyle sonsuz hayal kırıklığını yaşamamıştır.²³⁵

Tanrı'nın sonsuz kudretini gösterme isteği, Eyüp'ün evlatlarını, mallarını yok etmiştir. Eyüp bahsinde bu olay sadece bir imtihan olarak açıklanmıştır. O halde soykırım sırasında çocukların öldürülmesi de imtihan olarak görülebilir. Eyüp'ün evlatlarını kaybederken imtihan edilmesi, soykırımı yaşayan Yahudilerin evlat kaybetme acısıyla imtihan edilmesi olarak anlaşılabilir. Bu durumda herhangi biri öldürülen çocukların neyle imtihan edildiğini sorabilir. Fakat bu soruya cevap bulunmamaktadır. Wiesel'a göre küçük bir çocuk asılırken Tanrı'nın nerede olduğunu sormak haklı bir soruşturmadır. Bunu sorgulamamak ise küfürdür. İnanç, bir çocuğun asıldığı sırada sessiz kalmaya göz yumamaz. Çünkü inancın olduğu yerde Tanrı'ya güven, O'nun adil olduğuna inanma varken adaletsizlik ve zalimlikle Tanrı'yı birlikte anmak mümkün değildir. Berkovits'e göre böyle bir durumda sorgulamak iman eden kimsenin en doğal hakkıdır. Çünkü Eyüp de sorgulamıştır.²³⁶ Aslında Eyüp kıssası Yahudi Tanrı'sının hiç suçu günahı olmayan çocukları da cezalandırabileceğini göstermektedir. Suçsuz olan yetişkin bir insanı cezalandırma ile suçsuz olan bir çocuğu cezalandırma arasında prensip olarak ciddi bir fark görünmemektedir. Ayrıca cevap alınamayan bir sorgulanmanın nasıl bir anlam taşıyacağı ise oldukça belirsizdir. Fakat Berkovits'e göre Eyüp bir cevap beklediği için sorular sormamıştır. O sadece acısını haykırmıştır.²³⁷

Buraya kadar seçilmiş halk düşüncesinin aslında o halkın Tanrı tarafından korunmasına, ötekilerine karşı zafer kazanmaya, dünyevi güç ve iktidara işaret etmediği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla "İsrail halkı madem seçilmiş bir halk, neden başarısız kılındı? Neden bunca acıya ve yıkıma maruz kaldı? Seçilmiş bir halk Tanrı'dan zafer ve üstünlük beklemez mi?" tarzındaki sorular Yahudilerin seçilmişlik fikrine yükledikleri anlamla dışlanmış gözükmemektedir. Berkovits'e göre krematoryumların kutsal bir ilgisizlik olarak görülmemesi gerektiği gibi askeri zaferler de tarihe kutsal bir dahiliyet olarak yorumlanmamalıdır.²³⁸

Şayet seçilmişlik bir korunmaya, ötekilerine karşı bir galibiyete ve üstünlüğe işaret etmiyorsa seçilmiş olmanın anlamı nedir? Yahudi algısında seçilmişlik fikrinin Yahudi tarihiyle bağlantılı bir şekilde yorumlandığı düşünülebilir. Bir halk devamlı

²³⁵ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.67-69.

²³⁶ Berkovits, **age**, s.68.

²³⁷ Berkovits, **age**, s.94.

²³⁸ Berkovits, **age**, s.145.

sürgün halinde, baskı ve zorbalıkla karşılaşıyorsa Tanrısal bir güç tarafından korunma olarak seçilmişliği yorumlamak hayli güç olacaktır. Dolayısıyla Berkovits seçilmiş olmayı Tanrı'nın tarihteki acı verici sessizliğine ve yokluğuna dayanabilmek olarak ifade etmektedir. Tanrı'nın seçilmiş halkı suçsuz bir şekilde acı çekmektedir. Suçsuz acı çekme ise gizemli bir ilahi buyruk olarak yorumlanmaktadır. Dünyayı ayakta tutan şey de suçsuzların çektiği acıdır.²³⁹

2.2.Sürgün ve Mesih

Sürgün, Yahudiler için Babil istilas ve Kudüs Tapınağı'nın yıkılmasıyla Yahuda halkından üst tabakada bulunan insanların kutsal topraklardan uzaklaştırılmasıyla başlamış ve İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar sürmüş olan döneme işaret etmektedir.²⁴⁰ Sürgünde geçen dönemlere bakıldığında Yahudilerin yabancı milletlerin baskısı altında yaşadığı, zulüm gördüğü, özgürlüklerini yitirdiği genel olarak kötülük olgusuyla karşılaştığı görülmektedir. Her sürgün, Tanrı'nın seçilmiş halka bu kötülüğün yapılmasına nasıl izin verdiğinin açıklanmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla sürgünler, formülleştirilmemiş kötülük probleminin inanç krizine yol açan önü olarak düşünülebilir.

Yahudi tarihinde önemli bir yeri olan sürgün ilâhî bir ceza olarak anlaşılmıştır. Yahudi tarihine bakıldığında, sürgünün İsrailoğulları'nın kimlik algısının bir parçası haline geldiği görülmektedir. Sürgün kavramı tarihsel gerçekliği yansıttığı gibi toplumsal algıyı da yansıtmaktadır. Babil sürgünü döneminin peygamberleri, Krallığın yıkılması ve sürgünün başlamasının nedenini Yahudilerin Tanrı'ya verdikleri ahde sadık kalmamalarına, halkın başka tanrıları ilah edinmesine bağlamıştır.²⁴¹ Berkovits, sürgüne dair inancın, Kitab-ı Mukaddes'te geçen pasajların geleneksel bir şekilde yorumlanması ile şekillenmiş olduğunu düşünmektedir. Musa peygamber ve ondan sonra gelen peygamberler, seçilmiş halkı ahde sadık kalmamaları durumunda topraklarından sürülecekleri ve milletler arasına dağıtılacakları konusunda uyarmıştır. Bu uyarılar sürgünün günahattan kaynaklanan bir ceza olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Geleneksel anlayışa göre Tanrı'nın seçtiği bir halkın hata yapması, daha ciddi bir şekilde yargılanmasını gerektirmektedir. Zira bu anlayış içerisinde temelde bilginin eyleme dönüşmesi gerektiği düşünülerek, Tanrı tarafından bir eylemin yasaklandığının

²³⁹ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.124-5.

²⁴⁰ Ellen M. Umansky, "Exile", **Encyclopedia of Religion**, 2.Basım, s.2922.

²⁴¹ Gürkan, **Yahudilik**, s.44.

bilinmesinin insanın o eylemi yapmasını engellemesi gerektiği varsayılmaktadır. Berkovits'e göre Talmud'da başka açıklamalar da bulunmasına rağmen Yahudiler 'günahından dolayı' anlayışına sarılmıştır. Çünkü bu anlayış çekilen acıya bir anlam yükleyip acının kabullenilmesini kolaylaştırmakta; bir nevi insanı avutmaktadır.²⁴²

Sürgünün sadece bir yıkım olarak yorumlanmasına karşı çıkan Berkovits, ahitleşme olmadan, yani bir Yahudi halkından bahsedilemeyeceği zamandan önce de bu milletin sürgünde olduğuna dikkat çeker. Ona göre, İsrail halkı Mısır diyarında sürgündeyken bir halk olmuştur. Berkovits, Yahudi halkının tarihi sürgünde başladığı için bunu bir yıkım olarak değil hayat veren bir anlamla sorumluluk ve meydan okuma olarak görmektedir.²⁴³ Sürgünü İsrailoğulları'nın tarihinin başlangıcı olarak ele alan Berkovits, sürgünde Yahudiliğin doğasında yahut Tanrı'nın Yahudi halkı için planında buna dair bir şey olması gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden İbrahim peygamberin Yahudilerin babası olabilmek için ata topraklarından, doğduğu topraklardan ayrılmak zorunda kalmasının, İbrahim peygamberin sürgünü tercih etmesinin, kendisine yabancı olmayı reddetmesiyle ilgili olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda İbrahim peygamber kendisini, kendi kaderini tercih etmiş ve bunun için de sürgün zorunlu olmuştur. Berkovits aynı durumun Yahudiler için de geçerli olduğunu iddia eder. Ona göre Yahudiler de sözlerine sadık kalmak için başka topraklarda yabancı olmayı, sürgünde kalmayı göze almışlardır.²⁴⁴

Sürgünde kalmayı, Tanrı'nın sözlerine sadık kalmayı bir görev çerçevesinde değerlendiren Berkovits, sürgünün günahlara ceza olarak yorumlanmasına karşı çıkmak için Yahudilerin kutsal ve evrensel amacına dikkat çekmektedir. Ona göre bu kutsal amaç Yahudi ve öteki ayrımıyla bir çatışma ortamının oluşmasına sebep olmuştur. Yahudilerin Tanrı-merkezli bir millet olarak var olmaları, ben-merkezli milletlerin yaşam faaliyetleriyle çatıştığı için, İsrail halkı ve ötekilerinin yaşam tarzları farklı amaçlara hizmet ettiği için sürgünlerin yaşanması kaçınılmaz bir vakıa, doğal bir fenomen olarak yorumlanmaktadır. Berkovits, Yahudilerin tarihte kendilerini diğer milletlerden ayıran amaçlarından vazgeçmeye gönüllü olmaları durumunda, düşmanlarının pek çoğu ile kolaylıkla anlaşmaya varılabileceğini fakat Tanrı'nın halkı olan İsrail'in, kendi kaderine ihanet etmediği için ötekilerinin nefreti ve yabancıların hükmü altında yaşadıklarını iddia

²⁴² Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.120-1.

²⁴³ Katz, "European and American Responses During and Following the War", s.486.

²⁴⁴ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.122.

etmektedir.²⁴⁵ Berkovits, Yahudilerin evrensel amaçlarına o kadar odaklanmıştır ki Babil sürgünü öncesi, hatta Musa peygamberin Tanrı'yla ahitleşme öncesinde atalarının hemen başka tanrılara yöneldiğini görememiştir. Belki de diğer milletlerin nefretinden ziyade başka tanrılara yönelmiş olmaları kendilerinin sürgününe neden olmuştur. Berkovits'in açıklamalarının temel amacının günahından dolayı anlayışının etkisini kırma ve sürgünü rasyonel bir zemine oturtma girişimi olduğu açıkça görülmektedir.

Berkovits'e göre, sürgünün doğası, insanların sürgünde maruz kaldığı şiddet dışarıdaki dünyanın ahlaki ve manevi olgunluklarını ölçen bir alet olmuştur. İlk sürgün ve diğer sürgünlerin çoğunluğu ilahî bir ceza olarak değil, beşerî bir zulüm olarak değerlendirilmelidir. Teodise probleminin tarihsel-ahlaki problem olarak ele alınması sürgünün, bilinçli varlıklar tarafından yaşatıldığı düşünüldüğünde milletlerin işleri sonucu olarak ortaya çıkan bir kötülük olduğu doğrulanabilir.²⁴⁶

Tanrı'nın insanı yaratmış olmasını risk olarak yorumlayan Berkovits, her şeye kadir olması hasebiyle istemesi durumunda Tanrı'nın ahlâkî kötülüğün müsebbibi olan insanı yok edebileceğini fakat Tanrı'nın insanoğlunun olması gereken şeye dönmesini beklerken risk alması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, Tanrı'nın aldığı risk, kaderi Yahudilere bağlı olan Tanrı'yı da dünyada mülteci kılmıştır. Tanrı ile Yahudiler arasında kurulmuş ilişki nedeniyle Tanrı'nın kendisi de dünyada sürgündedir (*sh'khinta b'Galuta*).²⁴⁷ Berkovits, İsrail'in dünya üzerinde yurtsuz olmasını, kutsal mevcudiyetin (*divine presence*) de sürgünde olduğunun bir işareti olarak yorumlamaktadır.²⁴⁸ Seçilmişlik bahsinde değinildiği gibi Tanrı ve İsrailoğulları arasında kurulan özel ilişki, Tanrı'nın seçilmiş halkla tüm insanlık için istediği planı gerçekleştirecek olması, Berkovits'i Tanrı'nın sürgünde olacağı fikrine götürmüştür. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Tanrı'nın Yahudilere zorunlu olarak ihtiyaç duyması, Tanrısal kaderin seçilmiş bir halka bağlı olması, İsrail ile sürgünde acı çekmesinin O'nun tanrılığına, yaratılan hiçbir şeye muhtaç olmama özelliğine zarar verdiği düşünülebilir.

Yahudilerin yaşadıkları sürgünler ve soykırımlar "karizmatik bir kurtarıcı" inancını güçlendirmiştir. Yabancı hükmü altında yaşayan Yahudiler, Mesih tarafından kurtarılıp vaat edilmiş topraklarda bağımsızlık içerisinde müreffeh bir hayata sahip

²⁴⁵ Berkovits, **God, Man and History**, s.143.

²⁴⁶ Berkovits, **age**, ss.144-5.

²⁴⁷ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.124.

²⁴⁸ Berkovits, **God, Man and History**, s.144.

olacaklarına inanmıştır.²⁴⁹ Mesih'in hangi vakitte geleceği belli olmadığı gibi o sadece Yahudileri kurtarmak için değil evrensel amacı gerçekleştirmek için gelecektir. Dünya üzerinde bozulan düzen Mesih'in gelmesiyle yerini adaletle bırakacaktır.²⁵⁰ Geleneksel Yahudi inancında sürgünle Mesih'i birleştiren nokta, sürgünün Yahudilerin işledikleri günahın cezası olması ve bu cezadan ilahi müdahale olan Mesih'le kurtulacak olmalarıdır.²⁵¹

Geleneksel Yahudi inancına göre Mesih, Davud soyundan olup, sürgündeki Yahudileri Filistin topraklarına döndürecektir. Fakat Siyonist hareket Mesih gelmeksizin Yahudilerin sürgündeki yaşantılarına son vermek amacıyla İsrail Devleti'ni kurmuştur. Kurtuluşun bir devlet ve orduya sahip olmada aranması, Ortodoks gruplar içerisinde Siyonizm karşıtı tavrın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Zira Siyonizm, sürgünü Tanrı'nın bir emri değil, utanç verici köle tavrı olarak görmektedir. Siyonistler Mesih'i beklemezsizin kendilerine vaat edilen topraklara dönmeyi ve orada bir devlet kurmayı hedeflemiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Ultra-Ortodoks Yahudilerin bir kısmı, Mesih gelmeden kurtuluş için harekete geçmeyi Tanrı'nın iradesine karşı gelmek olarak yorumlamaktadır.²⁵²

Berkovits, Mesih inancının ne politik ne de tek bir millete dair bir mesele olduğunu düşünmektedir. Bu inanç Yahudiliğin özüne, tarihte kutsal amacın kaçınılmaz zaferine dair bir inançtır. Ona göre, gaz odalarının bulunduğu kamplarda ölüme yürüyen Yahudi şehitlerini ayakta tutan şey Mesih'in geleceğine dair inançlarına bağlı olmalarıydı. Berkovits, Yahudiliğin geleneksel inancının başlangıcından beri sürgünden kurtuluşun yanı sıra sürgün ihtimalini içerdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Yahudi olmak demek sürgünü kabul etmek ve kurtuluşu beklemek demektir. Ona göre, sürgünde dökülen hiçbir gözyaşı, çekilen keder ve acı israf değildir. Bu acılar geleneksel düşüncede yolun Mesih için açılması anlamını taşımaktadır. Çünkü sadece Mesihî bir kurtuluş İsrail halkının acı çekmesini anlamlı kılabilir.²⁵³ Berkovits, geleneksel yaklaşımın acıya pozitif değer yükleyerek, çekilen acı vasıtasıyla insanın arındığının, acının insani sorumluluğu derinleştirdiğinin farkındadır. Geleneksel Yahudi inancında acı ile günahın kefaretinin

²⁴⁹ Gürkan, **Yahudilik**, s.213.

²⁵⁰ Küçük ve Diğerleri, **Dinler Tarihi**, s.341.

²⁵¹ Ali Osman Kurt, "Anti-Siyonist Yahudiler: Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri", Asife Ünal ve Diğerleri (Ed.), **Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum 18-19 Şubat 2012)** içinde (399-420), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012, s.407.

²⁵² Kurt, agm, ss.405-8.

²⁵³ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.151-2.

ödendiği, inananların aklandığı, test edildiği ve bunun üstesinden geldiği takdirde Mesih için hazır olduğu vurgulanır. Fakat felaketlerin, çekilen acının sonrasında Mesih gelmediğinde, her zaman bunun için bir açıklama yapılabilir. Herhangi bir açıklamanın işe yaramadığı durumlarda ise Tanrı'ya seslenmek mümkündür.²⁵⁴

Berkovits'e göre milli bir arzu olarak Mesih'i yorumlamak hakikatten oldukça uzaktır. Mesih inancı evrensel bir amacı temsil eder. Mesih dünyaya adalet ve barış getirecektir. Fakat evrensel bir beklenti İsrail için şartların düzelmesinden ayrı düşünülemez. İsrail halkının topraklarına yerleşmesi Tanrı'nın planının yerine getirilmesi olarak yorumlanmaktadır. Bütün milletler arasında barışın sağlanması için İsrail devleti, atalarının topraklarında kurulmalıdır. İnsanlığın kurtuluşu atalarının topraklarındaki Yahudilerin kurtuluşunu gerektirmektedir.²⁵⁵ Tanrı'nın krallığının kurulmadığı dünya şeytanın krallığının hüküm sürdüğü dünyadır. Şeytanın krallığını yok edecek Mesih, adalet ve iyiliğin hüküm sürdüğü yeni bir çağı başlatacaktır.²⁵⁶ İsrail Devleti'nin Mesih gelmeden kurulmuş olmasının Berkovits tarafından Mesih'in gelişi için bir hazırlık olarak kabul edildiği söylenebilir. Mesih'in devletin kuruluşunda yer almaması Berkovits'in evrensel amaca daha çok odaklanmasına neden olmuştur. Özellikle evrensel amaç açısından Berkovits'e göre ata topraklarına dönmeleri evrensel manevi çöküşe cevaben insanlığın yeniden manevi olarak doğmasını temsil etmektedir.

Genel olarak sürgün ve Mesih konusunda yapılan açıklamalar değerlendirildiğinde, Berkovits'i sürgünü ele almaya yönlendiren gücün günahlardan dolayı ceza anlayışını reddetme isteği olduğu apaçık bir şekilde görülmektedir. Kötülüğün bir ceza olarak yorumlanması günahsız kesimin çektiği acıyı açıklayamamaktadır. Dolayısıyla sürgün kimliğinin inşası ve korunması için bir lütuf olarak algılandığı takdirde kötülük problemi savuşturulmuş olacaktır. Mesih konusunda geleneksel anlayışın beklentilerinin gerçekleşmemesi bu meselenin de yeniden yorumlanmasını gerekli kılmıştır. Her acının Mesih'in gelişi için kabul edilebilir kılınması Yahudileri uzun yıllar boyunca zulme boyun eğmeye mecbur bırakmıştır. Fakat Mesih gelmeden İsrail Devleti'nin kurulması, Yahudilerin sürgünden kurtulması ve gelmeyen Mesih, Berkovits'in Mesih inancının evrensel amaç içerisinde kabul edilebileceği yanılgısına kapılmasına neden olmuştur. Nihayetinde evrensel amacın

²⁵⁴ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.121.

²⁵⁵ Berkovits, **age**, ss.145-46

²⁵⁶ Russell, **Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**, ss.229-30.

gerçekleşeceği belirli bir zamandan bahsetmenin mümkün olmaması Mesih'in gelmemesini anlaşılır kılabilecektir.

2.3.Kendini Gizlenen Tanrı ve Mucize

Soykırım esnasında Tanrı'nın kendini açığa çıkarmaması, kötülüğü engellememesi bir inanç krizi doğurmuştur. Kâdir, alim ve mutlak iyi olan Tanrı'nın Holocaust'un yaşanmasına engel olmaması inançlı bireylerin bir açıklama beklemesine neden olmuştur. Bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes'te insanın acıyla savaşıırken Tanrı'nın yüzünü gizlemesi anlamına gelen *hester panim* kavramına değinilecektir.²⁵⁷ Hiçbir mü'min tanrısının evrene müdahale etmeyen bir tanrı olduğunu alenen iddia etmez. O halde masum, günahsız ve iyi kimseler öldürülürken Tanrı'nın acı çekenlerden yüzünü gizlemesi nasıl değerlendirebilir?

Eliezer Berkovits, *hester panim*in Kitab-ı Mukaddes'te birbirinden farklı iki anlam taşıdığına işaret etmektedir. Tesniye, 31:17-18'de Tanrı'nın yüzünü gizlemesinin sebebi, öfkesi ve kötülükleri yargılamak iken; Mezmurlar, 44: 17-26'da herhangi bir sebep sunulmaksızın musibetler esnasında Tanrı'nın kaygısızca uyuduğu ifade edilir. Berkovits'e göre, birinci anlamda işlenmiş günahlardan dolayı Tanrı'nın yüzünü gizlediği iddia edilebilir fakat bu masum kimselerden gizlendiği ikinci anlamda mümkün gözükmemektedir. Mezmurlar'da insanlar tarafından yapılan bir kötülük sonucu yine bir insanın acı çektiği durumlar için de *hester panim* kavramı kullanılmıştır. Bu anlamda masum bir kimsenin Tanrı tarafından terkedildiğini hissettiren yüzünü gizlemeden bahsedilmektedir. Berkovits'e göre ikinci manada Tanrı'nın gizlenmesi Talmud yorumcuları olan hahamların işaret ettiği kutsal sessizliktir.²⁵⁸

Berkovits'e göre bir kimsenin kendisini Tanrı tarafından terkedilmiş, unutulmuş hissetmesi, günahlarından dolayı cezalandırıldığı anlamını taşımayabilir. Tanrı'nın cezalandırması ve unutulması ya da ilgisiz kalması farklı şeyler olarak görülmektedir. İşaya'da geçen Siyon'un feryadı²⁵⁹ kutsal ilgisizliğin tecrübesini yansıtmaktadır. Aslında ilgisizlik olarak yorumlanan durum Tanrı'nın insan kaderine karşı tutumunu göstermektedir.²⁶⁰ Tanrı'nın yüzünü gizlemesi insan davranışıyla bağlantılı olmadığına

²⁵⁷ Steven T. Katz, "Holocaust, The Jewish Theological Responses", **Encyclopedia of Religion**, 2. Basım, s.4090.

²⁵⁸ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.94-6.

²⁵⁹ **Kitab-ı Mukaddes**, İşaya, 49:13.

²⁶⁰ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.98-101

insana karşı ilgisizlik Tanrı'nın bir sıfatı olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak Tanrı, kendisini gizleyen bir Tanrı'dır.

Tanrı'nın yüzünü gizlemesi problemi teodise kadar eskidir. Berkovits'in de ifade ettiği gibi böyle bir problemin olması hak edilmemiş acı üzerine insanların düşündüklerini, makul bir açıklama yapmaya çalıştıklarını göstermektedir.²⁶¹ Berkovits, Tanrı'nın yüzünü saklamasının kudretini bıraktığı anlamına gelmediğini düşünmektedir. Çünkü Tanrı'nın kadir oluşu O'nun zati sıfatlarındandır. Dolayısıyla yüzünü gizleyen bir Tanrı güçsüz bir Tanrı demek değildir. Ona göre Tanrı'nın, insanların sahası olan dünyada istemediği her davranışa müdahale etmesini gerekli kılacak bir kural yoktur. Aslında Tanrı'nın yüzünü gizlemesi insana iyilik ve kötülük için serbestçe hareket etme özgürlüğü tanımaktadır.²⁶²

Berkovits'e göre, Tanrı'nın dünyaya müdahalesi, kendini sınırlandırmasıyla mümkündür. Tanrı her ne kadar aşkın bir varlık olsa da sınırlı varlıkların dünyasına eğilir. Sınırlı varlıkların bulunduğu âleme yönelme Tanrı'nın sınırlı varlıklarla ilişki kurabilmesi için alçalmasıdır. Berkovits, Tanrı'nın kutsal müdahalesinin temel eyleminin yaratma olduğunu düşünmektedir. Tanrı, kendi özünü ve gücünü göstermenin önüne geçerek sınırlı varlıkların bulunduğu dünyayı yaratmıştır. Yaratmak için sınırsız potansiyelini kısıtlamıştır. Tanrı'nın kendisini kısıtlaması O'nun sınırlı varlıklar için gösterdiği fedakârlığıdır. Tanrı kendisini inkâr etmenin sonucu olarak sınırlı varlığın kaderiyle meşgul olmaktadır. Berkovits'e göre tüm bunlar gizlenen tanrı kavramını daha anlamlı kılmaktadır. Tanrı'nın varlığını örtmesi insanoğlunun dayanabilmesi için olsa da bir ileri adım olarak görülebilecek Tanrı'nın kendi özünü inkâr etmesi sınırlı varlıkların bulunduğu dünyanın var olmasına imkân sağlamıştır.²⁶³

Tanrı'nın gizlenen bir Tanrı olduğu konusu karşılaşma (*encounter*) meselesiyle birlikte düşünülecek olursa karşılaşmanın gizlenen bir Tanrı'yla nasıl gerçekleştiği sorusu ortaya çıkar. Berkovits, Tanrı'nın kendisini gösterirken de gizlediğini iddia etmektedir.²⁶⁴ Ona göre, Tanrı'nın kendisini insanoğluna göstermesi insanoğlu için ciddi bir tehlikedir. Dolayısıyla Tanrı insanı korumak için kendisini gizlemeyi tercih etmiştir. Zaten Tanrı, kendisini apaçık bir şekilde açığa vurduğunda insan Tanrı'nın azametine dayanamayacaktır. Tanrı'nın gizlenmesi insanoğluna Tanrı'nın baskısından kurtulma

²⁶¹ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.94.

²⁶² Bauer, **Soykırımı Yeniden Düşünmek**, s.233.

²⁶³ Berkovits, **God, Man and History**, s.64.

²⁶⁴ Berkovits, **age**, s.48,66.

imkânı sunmaktadır.²⁶⁵ Berkovits, Tanrı'nın gizlenen bir Tanrı olmaması durumunda O'nu kabul etmenin, bilmenin zorunlu olacağına dikkat çeker. Gizlenmiş bir Tanrı bilinmeyen bir Tanrı demek değildir. İnsan Tanrı ile karşılaştığında O'nun yaratıcı olduğunu ve kendisinin O'nun tarafından yaratıldığını bilir.²⁶⁶ Tanrı'nın metafiziksel anlamda bilinmesi mümkün olmamasına rağmen, Berkovits Tanrı'nın yaratmadaki müdahalesinin doğası aracılığıyla ilişkisel sıfatlarıyla bilinebilir olduğunu iddia eder. Dolayısıyla insan Tanrı'nın amacını yaratma üzerinden anlamaya çalışır.²⁶⁷

Yehuda Bauer, Tanrı'nın yüzünü gizlemesinin bir varsayım olduğunu iddia eder. Bauer'e göre bu durumun hakikatmiş gibi ifade edilmesi mantıklı değildir. Yüzünü gizleyen bir Tanrı'nın insanla ne oranda ilgili olduğu da meçhuldür. Bauer, Tanrı'nın isteyerek yüzünü gizlediğini, yüzünü gizlemiş bir Tanrı'nın insanların dualarıyla, istekleri ve acılarıyla ilgilenip ilgilenmediğinin bilinemeyeceğini iddia etmektedir. O, Tanrı'nın yüzünü gizlemiş olmasına rağmen güçlü olduğu için, istemesi durumunda zulme müdahale edebileceğini fakat yüzünü gizlediği için Tanrı'nın tüm yaşananlardan sorumlu olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Tanrı'nın koyduğu ahlaki kurallara göre Tanrı'yı 'kötü' olarak tanımlamanın mümkün olduğunu ifade eder.²⁶⁸

Holocaust sonrası, Tanrı'nın olaylar sırasında yüzünü gizleyip kötülüklere müdahale etmemesi, varoluşsal bir problem olarak hayatın anlamsız olduğu fikrinin canlanmasına neden olmuştur. Özellikle geleneksel Yahudilikte var olan yüzünü gizlemiş bir Tanrı, aslında varoluşçuların işaret ettiği gibi insanların zaferleriyle de mağlubiyetleriyle de ilgilenmiyor gibi gözükmektedir. Çünkü böyle bir Tanrı'nın var olduğu da belirsizdir. Varoluşçuluk, özellikle hümanist ve ateist perspektif içerisinde, hayatın anlamsız olduğunu, akılla anlaşılabilecek bir döngüsünün olmadığını, bütün değerlerin insan tarafından oluşturulduğunu iddia eder.²⁶⁹ Hayat tamamıyla insanın sorumluluğundadır. Varoluşçuluk Tanrı'nın görünmediği evrende bütün anlamı insanın oluşturduğunu, bu anlamsızlık içinde hareket ettiğini düşünme insana sorumluluk alabilen varlık olduğunu hatırlatması açısından dikkate değer olmasına rağmen neye göre hayatın anlamlandırıldığı tartışılmalıdır. Bir insanın varoluşçu düşünciyi benimsemiş olması kötülük problemini de ortadan kaldıracaktır. Tanrı'nın olmadığı bir yerde kötülük için insan dışında bir soruşturmaya gitmek anlamsızdır.

²⁶⁵ Berkovits, **God, Man and History**, s.55,66.147.

²⁶⁶ Berkovits, **age**, s.62,73.

²⁶⁷ Berkovits, **age**, s.86.

²⁶⁸ Bauer, **Soykırımı Yeniden Düşünmek**, s.234.

²⁶⁹ **Felsefe Sözlüğü**, "Varoluşçuluk", s.890.

Berkovits, insanoğlunun Tanrı'nın belirlediği değerlere atıfta bulunmadığı, varoluşu anlamsız kabul ettiği takdirde, bu anlamsızlık içindeki bireylerin ortaya koyduğu değerlerin ve anlamların kim tarafından denetleneceği hususuna değinerek varoluşçuluğun otoritesini sorgulamaktadır. Ona göre, insanın koyduğu değerleri insanın denetleyecek olması değerler çatışmasını doğurabilir. Varoluşun saçma olduğu bir yerde anlamın ve değerın tek kaynağı olarak insanı göstermenin beyhude olduğunu düşünmektedir. Çünkü saçma bir evrende insan, onun ortaya koyduğu değer ve anlamlar da saçmadır. Ayrıca Berkovits, varoluşçuluğun kendi içerisinde tutarlı bir düşünceye sahip olmadığını düşünmektedir. Ona göre, hayatın saçma olduğu söylenecekse, saçma ile anlamlı olan arasında ayırımın yapılabileceği bir noktanın olması gerekmektedir. Fakat böyle bir nokta saçma olanın kendisi içerisinde bulunamaz. Neticede, anlamsız bir evrende anlamın inkârı mantıklı ve mümkün değildir. Evrende anlamın olduğu bir durumda mantıksal ve varoluşsal olarak saçmalık sorgusu ortaya koyulabilir. Berkovits, Nazizm'in kendisini yalnızca varoluşçu ahlak düşüncesiyle aklayabileceğini düşünmektedir.²⁷⁰ Nazi askerlerinin ve yandaşlarının uygulamalarına bakıldığında varoluşçu bir düşüncenin nasıl bir yıkıma yol açtığı açıkça gözükmektedir. Evrensel düzen kurma anlamında varoluşçuluğun bireye yüklediği değer anlamını kaybetmektedir.

Berkovits'e göre Tanrı, gizlenmiş bir Tanrı olmasına rağmen seçilmiş halkı İsrail'in her şeye rağmen var olmasıyla görünmektedir. Burada Tanrı'nın gizlenmesine rağmen İsrail halkını koruduğu görülmektedir. Seçilmiş halkın Tanrı'nın acı sessizliğine dayanabilmesi, Tanrı'yı inkâr etmemesi bu görünmeyen koruma sayesinde.²⁷¹ Berkovits gizlenmesine rağmen Tanrı'nın kendilerini koruduğunu iddia etmektedir fakat bu korumanın tam olarak neye tekabül ettiği belirsizdir. Başka milletlerin hükmü altında ezilmiş Yahudilerin pek korunmuşa benzemedikleri görülmektedir. Fakat Berkovits'in korunmaktan kastı soyun korunması ise bu korumanın acıya engel olmadığı, acıya maruz kalan Yahudilerin pek tabii Tanrı'nın sessizliğini dayanılmaz buldukları iddia edilebilir. Zira yaşanan her felaket sonrası inanç krizlerinin çıkması, dinden dönenlerin olması bazı insanların Tanrı'nın sessizliğine dayanamadığını göstermektedir.

Teist düşüncede Tanrı'nın, evreni tamamıyla tasarlayıp kendi haline bıraktığı değil, O'nun gerekli gördüğü durumlarda dünyaya müdahale ettiği kabul edilir.²⁷² Örneğin,

²⁷⁰ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.71-75

²⁷¹ Berkovits, **age**, s.109.

²⁷² Recep Kılıç, "Tanrı'nın Tarihe ve Tabiata Müdahalesi: Vahiy ve Mucize", Recep Kılıç (Ed.), **Din Felsefesi** içinde (136-174), s.156.

Tanrı'nın maddi gücünü Musa peygamberin İsrail halkıyla Mısır'dan çıkışında duruma müdahale ederek göstermesi sonucu mucize gerçekleşmiştir. Tanrı, İsrailoğullarını en az bir kez felaket durumunda kurtardıysa, herhangi bir felaket durumunda Tanrı'dan tekrar "seçilmiş milleti" kurtarması beklenebilir. Kötülük bir sayı meselesi olmamasına rağmen katledilen Yahudilerin altı milyon olması rakamsal olarak da ciddi bir boyuttur. Dahası bu altı milyon içerisinde takriben bir milyon "masum" çocuk vardır. Beş milyon Yahudi'nin Tanrı'ya karşı itaatsizlik etmiş olduğu varsayılsa bile bir milyon Yahudi çocuğun öldürülmesi sırasında Tanrı'nın neden bir mucize gösterip Yahudileri kurtarmadığı, inancı bulandıran bir soru olarak kalmaktadır. Berkovits ise mucizelerin tarihin dışında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Yani Tanrı, kendi gücünü gösterirken, tarih kesintiye uğramaktadır.²⁷³ Berkovits'in ifadeleri Tanrı'nın Holocaust'a niçin mucizevi bir şekilde müdahale etmediğini açıklayamamaktadır. Oysa Tanrı'nın bir kez daha tarihi kesintiye uğratıp milyonlarca Yahudi'yi kurtarması mümkündür. Steven Katz da bu konuda Berkovits'in söylediklerini kaçamak ifadeler olarak görmektedir. Ona göre, Mısır'dan çıkışta mucizesini esirgmeden gösteren Tanrı'nın Auschwitz'de kendini sınırlandırması anlaşılamamaktadır.²⁷⁴

Berkovits mucizenin gerçekleşme ihtimalinden çok gerçekleşmemesine odaklanmaktadır. Çünkü Holocaust ve öncesindeki pek çok felakette bir mucize gerçekleşmemiştir. Her felakette bir mucize beklemek insanı hayal kırıklığına uğratmaktadır. Berkovits, Tanrı'nın dünyaya, insanın sorumluluğuna bırakılan tarihe, müdahale etmemesini doğru bulur. Çünkü insanlığı inşa edebilecek tek varlık insandır. Bu Tanrı'nın kadir olmadığını göstermez. Tanrı şayet isterse, mucizevi bir şekilde zalim hükümdarları yok edebilir, suçluları ortadan kaldırabilir. Mesele Tanrı'nın bunu yapmaya gücünün yetip yetmeyeceği değildir. Asıl mesele, Tanrı'nın müdahaleci eylemlerinin insanlar arasında uzlaşmayı sağlayıp sağlamayacağıdır. Berkovits'e göre Tanrısal bir müdahale insanlarda sadece korku yaratacaktır. İstenmeyen her duruma müdahale edileceğini bilen insanlar savaşıma cüret edemeyecek ve tarih küresel bir korku ile son bulacaktır.²⁷⁵

Tanrı'nın yüzünü gizleyen, sessiz bir Tanrı olması mucizenin gerçekleşmesini engeller mi? Kitab-ı Mukaddes'te anlatılanlara bakılacak olursa engellememelidir.

²⁷³ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.114.

²⁷⁴ Steven T. Katz, **Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought**, New York: New York University Press, 1983, s.278

²⁷⁵ Berkovits, **God, Man and History**, s.147.

Berkovits'e göre ise insanın baskı altında kalmaması için bir gereksinim olan Tanrısal sessizlik sadece aşikâr bir müdahaleyi dışlar. Tanrı dolaylı yollarla bir olaya müdahale edebilir. Dolaylı yolla müdahale, doğanın kanunlarına uygun olarak meydana gelen doğal olaylardır.²⁷⁶ Holocaust açısından değerlendirilecek olursa, Tanrı'nın doğrudan ya da dolaylı müdahale edebilecek olmasının nasıl bir anlamı olabilir? Tarihî kayıtlar Naziler tarafından altı milyon Yahudi'nin katledildiğini söylemektedir. Burada dolaylı ya da doğrudan Tanrısal müdahaleden bahsedilmez. Fakat olaya hangi perspektiften bakıldığı da önemlidir. Altı milyon Yahudi ölmüş olmasına rağmen Yahudi ırkı son bulmamış, kurtulanlar olmuştur. Ve Holocaust sonrası İsrail Devleti kurulmuştur. Berkovits, Yahudi ırkının son bulmamış olmasını ve İsrail devletinin kurulmuş olmasını mucize olarak görmüş olabilir.

Berkovits, Yahudi tarihini inanç tarihi, bunun dışındakileri ise güç tarihi olarak kabul ederek düalist bir tarih ayrımı ortaya koyar. Ona göre insanoğlunun geleceği, İsrail'in geleceğine yani güç tarihinin inanç tarihine bir yer ayırmasına bağlıdır.²⁷⁷ Berkovits, "güç tarihi" olarak işaret ettiği Yahudi tarihi dışındaki sürecin Yahudileri yeryüzünden silememesinin ve silemeyecek olmasının bir mucize olduğunu söyler. Güç tarihi elinde sınırsız güç olmasına rağmen inanç tarihini yok edememiştir. Ona göre, elinde güç olmaksızın insanın hayatta kalması güce dayanan bir dünyada açıklanabilir bir şey değildir. İşte bu olay, güçsüz olmasına rağmen İsrail'in var olması, zamanın içinde tarihin kesintiye uğramadığı bir mucizedir.²⁷⁸

Berkovits'e göre, Tanrı şayet adaletiyle bu dünyaya hükmetmiş olsaydı evren Tanrı'nın adaletinden dolayı yok olabilirdi. Buradan Tanrı'nın evreni merhametiyle hükmettiği anlaşılmaktadır. Merhametle yönetilen dünyanın sonunu ise insanın kibri yok edecek gibi gözükmemektedir. İnsan, Tanrı'yı bu dünyaya merhametiyle hükmettiği için suçlayabilir. Bu suçlama Tanrı'nın yaratmasına uzanmaktadır.²⁷⁹ Zaten Berkovits, insanın tarihten sorumlu olduğunu Tanrı'nın ise yaratmadan sorumlu olduğunu düşünmektedir.²⁸⁰ Berkovits' e göre dünya, tarih insanın alanıdır. Tanrı'nın bu alana müdahale etmesi insanın özgürlüğünü ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın sonsuz gücüyle bir şeyi yok edebilecekken etmemesi aslında O'nun ne kadar güçlü olduğunu

²⁷⁶ Berkovits, **God, Man and History**, s.149.

²⁷⁷ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.167.

²⁷⁸ Berkovits, **age**, ss.114-6.

²⁷⁹ Berkovits, **age**, s.120,131.

²⁸⁰ John K. Roth, Michael Berenbaum (Ed.), **Holocaust: Religious and Philosophical Implications**, New York: Paragon House, 1989, s.296.

göstermektedir. Tanrı sonsuz gücüne rağmen insanı korkutarak baskı altına almaz, onun kendi yolunu bulmasına izin verir.²⁸¹

Kitab-ı Mukaddes'te geçen mucizelerin reddedilmemesi bu pasajların yorumlanmalarını zorunlu hale getirmektedir. Tanrı'nın mucize göstermesi insanlığı baskı altına alıyorsa evreni yarattığı andan itibaren ona herhangi bir müdahalede bulunmaması gerekirdi. Oysa teistik dinler Tanrı'nın evrene müdahale ettiği konusunda hemfikirdir. Berkovits, mucizeyi Tanrı'nın nihai olan sonucu korumak için seçtiği bir yol olarak kabul etmektedir. Ona göre mucize, Tanrı'nın özgürlüğünün bir ifadesidir. İnsanın başarısız olduğu durumlarda mucize uygun görülebilir. Aynı şekilde mucize, insanın özgürlüğünde sınırı aşması sonucu Tanrı'nın müdahalesinin zorunlu kılınmasıdır.²⁸²

Berkovits'in açıklamalarında Tanrı'nın hem gizlenen bir Tanrı olduğu hem de insanın sınırı aştığı durumlarda olaylara müdahale ettiği görülmektedir. Tanrı'nın yüzünü gizlemesinin temel nedeni insanın özgürlüğünün korunması olarak ele alınmasına rağmen insan özgürlüğünü ortadan kaldıran mucizenin en az bir kez gerçekleşmiş olduğunun kabulü arasındaki kopukluk dikkat çekmektedir. Ayrıca mucizenin tarihi sekteye uğrattığı açıklamasının nasıl bir anlam taşıdığı belirsiz kalmıştır. Aşırı kötülüklerde tarihin sekteye uğratılmasının nasıl bir problem olarak görüldüğü anlaşılmamaktadır. Mucizenin bir kez gerçekleşmiş olması neden ikinci ve üçüncü kez gerçekleşmediğinin anlaşılmasını güç hale getirmektedir. Gizlenen ve ara sıra evrene müdahale etme gereği duyan bir Tanrı anlayışının kutsal metinde geçen ifadelerle ne kadar tutarlı olduğunun da irdelenmesi gerekmektedir. Yüzünü gizleyen ve kıtası belli olmayan gerekli durumlarda evrene müdahale eden bir Tanrı'nın Yahudi tarihi boyunca seçilmiş bir milletin sürgünlerdeki mazlumiyetine, soykırıma uğramasına müdahale etmeyişi bir mümin açısından kabul edilmesi zor bir açıklama olarak değerlendirilebilir.

Modern dönem Yahudi düşünürlerinden Dan Cohn-Sherbok eleştirilerine, Berkovits'in tarihten geri çekilmiş Tanrı anlayışının Kitab-ı Mukaddes'teki ifadelerle uyuşmadığı iddiasıyla başlamaktadır. Berkovits'e göre, suçsuz insanlar kurban edilirken Tanrısal bir müdahalenin gerçekleşmesi insan özgürlüğüne zarar verir. Fakat Berkovits Tanrı hakkında konuşurken Kitab-ı Mukaddes'te geçen Tanrı'nın kurtarıcı oluşuna işaret eden sıfatlarını göz ardı etmektedir. Yahudi tarihinde vuku bulan Mısır'dan çıkış, Kızıl Deniz'i geçme, Sina Dağı'nda Tanrı'yla ahitleşme, vaad edilmiş topraklara yerleşme

²⁸¹ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.109.

²⁸² Berkovits, **God, Man and History**, s.149.

olayları Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşmiştir. Yahudi halkı, her durumda yardım istemek için Tanrı'ya dönmüştür.²⁸³

İkinci olarak, Cohn-Sherbok, Berkovits'in Tanrı'nın gizlenmişliğinde de bulunabileceği iddiasını²⁸⁴ eleştirmektedir. Holocaust esnasında Yahudi inancına sadık kalan pek çok insan olduğu, Tanrı'nın acılarını ve sefaletlerini kendileriyle paylaştığını düşündükleri doğru olabilir. Cohn-Sherbok, Tanrı'yı sessizliğinde bulamayanlara ne olacağını sormaktadır. Tanrı'yı bulamayan insanlar Nazi zalimliği karşısında O'nu reddetmeyi tercih etmiştir. Karşılaştıkları zulüm nedeniyle bu insanlar için var olan şey yüzünü gizleyen bir Tanrı değil; karanlık ve boşluktur. Tanrı'nın hem var olup hem de olaylara karşı sessiz kalması anlamlandırılmamıştır. Cohn-Sherbok, insan özgürlüğüne zarar vermeksizin Tanrı'nın bir şekilde seçilmiş halka kendini gösterebileceğini düşünmektedir. Şayet Tanrı kendini gösterseydi, yüzlerce binlerce Yahudi evrende ne adalet ne de bir yargıç olduğu inancıyla ölüme yürümemiş olabilirdi.²⁸⁵

3. BERKOVITS'İN AKLÎ ZEMİNE DAYANAN YAKLAŞIMI

Susan Neiman, modern kötülük tasavvurlarının, evrende olup bitenden dolayı Tanrı'yı suçlamaktan vazgeçme ve sorumluluğu insanın üzerine almasıyla ortaya konduğunu iddia etmektedir.²⁸⁶ İnsan nihai olarak Tanrı'yı suçlama girişiminde bulunabilir. Fakat Berkovits'in dinî temellerden bağımsız kötülüğe bakışında özellikle insanın sorumluluğuna odaklanıldığı görülmektedir. Bu bölümde öncelikle, insanın özgür iradesinin mantıksal olarak Tanrı'yı her olaya müdahale etmekten alıkoyduğu iddiası üzerinden özgür iradeye; ikinci olarak, Berkovits'in teodisenin tarihsel ahlâkî problemi olarak ele aldığı insanî duyarsızlığın ve gücün, kötülüğün meşrulaştırılmasındaki rollerine değinilecektir. Duyarsızlık ve güç açısından kötülüğü ele almak psikoloji alanında bir ihtisas gerektirdiği için meselede Berkovits'in çizdiği sınırlara sadık kalınacaktır.

²⁸³ Dan Cohn-Sherbok, **Holocaust Theology**, London: Lamp Press, 1989, ss.65-6.

²⁸⁴ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.136.

²⁸⁵ Cohn-Sherbok, **Holocaust Theology**, s.66-7.

²⁸⁶ Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, s.14.

3.1. İnsan Özgürlüğü, Tanrı ve Kötülük İlişkisi

İnsan özgürlüğü modern tartışmalarda sıkça rastlanan bir meseledir. Özellikle ahlâkî kötülük söz konusu olduğunda teist filozoflar tarafından Tanrı'yı aklama yahut savunma aracı olarak insan özgürlüğünün kullanıldığı görülmektedir. İnsanın özgür olup olmadığı tartışmalı bir konu olsa da Berkovits'in temel dayanağı Tanrı'nın insanı sınırlı bir özgürlüğe sahip bir şekilde yarattığıdır.²⁸⁷ Sınırlı özgürlükten kastın Tanrı'nın özgürlüğüne nispeten olduğu düşünülmektedir. Bu açıklamadan hareketle özgürlüğün gerçekliği sorgulanamaz; sadece uygulama alanının kısıtlanmış olmasından bahsedilebilir.

Berkovits, kötülüğü kainatın vazgeçilmez bir parçası olarak görmektedir. Mükemmelliğin hâkim olduğu bir toplum düşünüldüğünde bazı idealler ve değerler anlamını yitirecektir. Örneğin, savaş olmayacaktır. Bununla birlikte savaşın zıddı olan barış durumu değer biçilebilecek bir ideal olmaktan çıkacaktır. Berkovits, insanî benlik eğilimlerinin, ihtilafların olmadığı bir dünyada ideal bir ahlaktan ve davranıştan bahsetmenin mümkün olmayacağını düşünmektedir.²⁸⁸ Berkovits'e göre iyi ve kötü, diyalektik bir prensip olarak her şeyin zıddıyla birlikte var olmasıdır. Bir şeyin iyi olması, onun kötü olmasının imkânından kaynaklanır. Aynı şekilde bir şey kötü ise, bu onun iyi olma imkânındandır. Berkovits, Tanrı'nın iyiyi ve kötüyü yaratmasının insan için iyi ve kötü olma imkânını yaratması olarak açıklamaktadır. Yani Tanrı, iyiyi ve kötüyü onlar için imkân yaratarak var etmiştir. Tanrı'nın sevgiyi, barışı ve iyiliği yaratması kötü için imkân yaratmasına bağlıdır.²⁸⁹ Nihayetinde Yeni Eflatunculuk tarzında kötülüğü yok sayan bir açıklamada bulunmak İşaya'da geçen ayetlerle uyuşmayacaktır. Bu sebeple Berkovits, Tanrı'nın tüm gerçekliğin zemini olarak en az aydınlık kadar karanlık ve kötülüğün de yaratıcısı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre kötülük kusurlu yaratmanın bir parçasıdır. Yahudilikte kötülük yadsınan bir olgu olamayacağı gibi bağımsız bir prensip olarak mutlak değildir. Her hâlükârda Berkovits, kötülüğü Tanrı'nın kusurlu yaratmasının bir parçası olarak görmektedir.²⁹⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın karanlığı yaratması ve belli bir süre onun hüküm sürmesine izin vermesi kötülüklerden nihai olarak sorumlu tutulabileceğini göstermektedir.²⁹¹

²⁸⁷ Berkovits, **God, Man and History**, s.80.

²⁸⁸ Berkovits, **age**, s.78.

²⁸⁹ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.102-4.

²⁹⁰ Berkovits, **God, Man and History**, ss.77-8.

²⁹¹ Russell, **Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**, s.281.

Tanrı'nın iyi ve kötüyü yaratması O'nun kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Sırf iyiyi ve kötüyü yarattı diye Tanrı'yı kötü olarak nitelemek mantıklı değildir. Çünkü Tanrı kötünün yanında iyiyi de yaratmıştır. O halde kötülüğü yarattığı için Tanrı'ya kötü denileceği gibi iyiyi yarattığı için de iyi denilebilir. Eğer yaratmasından hareketle O'nun hakkında konuşulacaksa en fazla yarı iyi yarı kötü olduğu söylenebilir. Berkovits'e göre Tanrı iyiyi ve kötüyü yaratıyorsa O'na sadece yaratıcı denilebilir. Ona göre, Tanrı doğası itibariyle kötülüğü kabul etmez. Tanrı sırf iyilik olarak ne kötülük ne de iyilik yapabilir. Dolayısıyla Berkovits, Tanrı'nın etik dışı hareket edemeyen bir varlık olduğu gibi ahlakın üstünde bir varlık olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olmaması, iyyinin Tanrı için bir ideal bir değer olmayışına işaret etmektedir. Adalet, merhamet, sevgi insanî idealler, değerlerdir. Berkovits'e göre Tanrı, varoluş olarak iyidir. Tanrı mükemmelliğin kendisi olduğu için O'nda mükemmellikten mahrum olan bir pay yoktur. Aynı şekilde Tanrı bütünüyle aydınlık olduğu için O'nda karanlık bir taraf bulunmamaktadır.²⁹²

Berkovits, ahlâkî iyiliğin insanda bulunabilmesinin şartını insan için ahlâkî kötülüğün mümkün olmasında görür. İyi, insanda ahlaki bir değer olarak vardır. Bu sebeple insanın iyi için uğraşması, çabalaması gerekmektedir. Berkovits'e göre insanın değer üretmesi, iyi için çalışıp çabalaması onun kararlarında ve seçimlerinde özgür olmasını gerektirmektedir. Yani Tanrı tarafından insanın özgürlüğüne alan bırakılmalı, müdahalede bulunulmamalıdır. Bu durum, Tanrı'nın istemediği olaylarda da geçerlidir. Tanrı'nın her istemediği olaya müdahale etmesi kötülüğü imkânsız kılacağı gibi iyiliğin imkânını da ortadan kaldıracaktır.²⁹³ Çünkü iyiyi anlamlı kılan kötüyü yapabilecekken yapmamış olmaktır. İnsanın eylemlerinde kötüyü tercih etme imkânı olmadığına iyi, bir değer olmaktan çıkacaktır. Bununla birlikte insanın insan olarak var olmasının imkânı da ortadan kalmış olacaktır.

Berkovits, Tanrı'nın insana özgürce seçim yapma imkânı sunmaması durumunda sadece ahlaki iyi ve kötünün ortadan kalkmayacağını aynı zamanda insanın kendisinin de yok olacağını iddia etmektedir. İnsanın özü olan sorumluluk ve özgürlük ortadan kalktığında insandan bahsedilemez. Tanrı eğer insanı var kılacaksa, onun özgürce seçim yapmasına izin vermelidir. İnsanın özgür iradesini kullanması yanlış alternatifleri seçip kötülüğün ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu durumda masum insanların acı çekmesi

²⁹² Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.104-5.

²⁹³ Berkovits, **age**, s.105.

haliyle mümkündür.²⁹⁴ İnsan özgürlüğü ahlaki kötülüklerin nedeni olarak görülmesine rağmen insanın tek bir eğilimde sırf iyi ya da sırf kötü olarak yaratılması kabul edilemez. Rabbi Akiva'ya göre, Tanrı'nın bir insanı "erdemli" (*sadiq/ righteous*) olarak ya da "kötü" (*rasha/ wicked*) olarak önceden belirlemesi, Tanrı arzulası dahi mümkün değildir. Ona göre, erdemli ya da kötü olmak bir kimsenin sadece mümkün alternatiflerin özgürlüğü çerçevesinde yaptığı sorumlu tercihlerin bir sonucu olarak mümkündür.²⁹⁵ Berkovits de iyiliğin özünün dış bir zorlama olmaksızın bilinçli bir özne tarafından icra edilen bir eylem ya da fikirde ortaya çıkabileceğini düşünmektedir.²⁹⁶

Tanrı'nın kötülükten ve kötülüğün ortaya çıkardığı acıdan memnun olduğu söylenemez. Çünkü Berkovits'in Tanrı tasavvuru kötü kimseye de şefkat dolu olan Tanrı'dır. Açıkçası Tanrı, kötü kimsenin de Tanrı'nın yoluna dönmesi için sabreder. Bu arada ise hem kötü insanın seçimi hem de mazlumların acısı Tanrı'nın acı çekmesine neden olur. Tanrı'nın kötü kimseye karşı sabırlı davranması insanlar arasındaki zulmün, çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Fakat Berkovits başka bir alternatif görememektedir. Tanrı'nın insanoğluyla birlikte acı çekmesi ilahi takdirin kaçınılmaz bir paradoksu olarak yorumlanmaktadır. Diğer bir paradoks ise Tanrı'nın zalimler için ayırdığı süre, yeryüzünde yaşanan acı ve ıstıraptan O'nun sorumlu tutulmasına neden olmaktadır.²⁹⁷ Bir tarafta özgürce seçim yapabilecek varlıklar öte tarafta özgür seçimlerin iyilik ya da kötülük olarak ortaya çıkması ve kötülüğün sonucu olan acıdan Tanrı'nın sorumlu tutulmasıyla karşılaşmaktadır. Niçin iyiliğin sonucu olarak ortaya çıkan güzellikten, doğruluktan, dürüstlükten, merhametten, yardımlardan, kardeş olmaktan Tanrı'nın sorumlu tutulmadığı düşünülebilir. Neden insan, her kötülükte Tanrı'yı suçlarken her iyilikte O'na atıfta bulunmaz?

Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasının yarattığı şeylerin de mükemmel olmasını gerektirdiği düşüncesi yüzyıllarca din adamları ve düşünürlerce dile getirilmiştir. Oysa Berkovits, özellikle yaratmanın yüceliğine, büyüleyici güzelliğine işaret etmesine rağmen yaratmanın sefalet ve ıstırap gibi unsurları barındırdığını ifade eder. Ona göre dinler ve tüm insanlar bu meseleyle yüzleşmelidir. Mükemmel bir Tanrı'nın kusursuz bir evren yaratması gerektiği düşüncesini antropomorfizmin en ilkel formu olduğunu düşünen

²⁹⁴ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.105.

²⁹⁵ Berkovits, **age**, s.104.

²⁹⁶ Berkovits, **God, Man and History**, s.153.

²⁹⁷ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.106.

Berkovits, insandaki bu tarz düşünme girişimlerinin mantıksal olarak saçma olduğunu ifade etmektedir. Çünkü hakkında konuşulan varlık bir insan değil Tanrı'dır.²⁹⁸

Dünyanın mükemmel olup olmadığı tartışmaları yüzyıllardır yapılmaktadır. Berkovits ise dünyanın mükemmel olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, dünya mükemmel bir Tanrı tarafından yaratılan, mükemmel olmayan bir dünyadır.²⁹⁹ Buradaki temel düşünce sadece Tanrı'nın mükemmel varlık olabileceğidir.

1. Tanrı eşi benzeri olmayan mükemmel ve yaratıcı bir varlıktır.
2. Tanrı dünyayı yaratmıştır.
3. O halde dünya mükemmel değildir.

Kıyasta da açıkça görüldüğü üzere mükemmellik Tanrı'ya aittir. Hatta Berkovits'e göre mükemmellik Tanrı ile aynıdır. Dolayısıyla Tanrı dışında mükemmellikten bahsetmek mümkün değildir. Yaratma, Tanrı'dan ayrı bir şeydir. Yaratma sonucu ortaya çıkan dünyanın bu mantıksal örgü içerisinde mükemmel olmaması gerekmektedir.³⁰⁰

İrade sahibi bir Tanrı'nın, yoktan yaratmacı bir sistem içerisinde yarattığı her şeyin mükemmel olması gerektiğini iddia etmek makul değildir. Berkovits, Leibniz'in de belirttiği gibi *ayırtdilemezlerin özdeşliği*³⁰¹ ilkesi bağlamında, Tanrı dışında bir mükemmelin Tanrı'ya dönüşerek başka bir şey olmaklığını kaybedeceğini ifade etmektedir. Kusursuz bir evren Tanrı'dan ayırt edilemez, Tanrı'yla bir olur. Bu sebeple Tanrı'nın dışındaki şey/öteki olarak kusurlu olmalıdır. Yaratmanın kusurlu olması Tanrı dışında bir şeyin var olabilmesi için zorunlu gözükmektedir.³⁰²

Dünyadaki varlıkların özgür olma imkânı Berkovits tarafından mükemmel olmama hali içinde değerlendirilir. Mükemmel bir varlığın mükemmel bir dünyada sonsuza dek yaşaması ve Tanrı tarafından koyulmuş yasalara harfiyen uyması eylemlerinde en ufak sapmaya imkân vermeyecektir. Oysa kusurlu bir âlemde bir ön görülemezlik, sürpriz ve kendiliğinden gelişen durumlar vardır. Özgürlüğün var olabileceği yer kusurluluğun olduğu yerdir. Kusurlu bir âlem insana meydan okuma fırsatı sunmaktadır. İnsanın eylemlerinden sorumlu olabilmesi için özgürlüğün ve meydan okumanın var olması gerekmektedir. Berkovits, mükemmel bir dünyada meydan okuma, seçim yapma,

²⁹⁸ Berkovits, **God, Man and History**, ss.75-6.

²⁹⁹ Berkovits, **age**, s.75

³⁰⁰ Berkovits, **age**, s.76. Elbette burada Berkovits'in temel varsayımı yoktan yaratmanın muhal olmadığıdır. Berkovits sudurcu yaklaşımı benimsememiş olsaydı evrenin mükemmelliği meselesini farklı boyutlarda tartışması gerekirdi.

³⁰¹ Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Sıfatları", Recep Kılıç (Ed.), **Din Felsefesi** içinde (59-96), s.63.

³⁰² Berkovits, **God, Man and History**, s.76.

eylemlerinden sorumlu olma durumlarının bulunmayacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla yaratımın kusurlu olması insana özgürlük ve sorumluluk olarak bahsedilmiş bir fırsattır.³⁰³

Varlık sahnesinde olup biten her şeyden nihai olarak Tanrı sorumludur. Çünkü Tanrı insanı iyiyi ve kötüyü seçebilecek tarzda yaratarak bir risk almıştır. Berkovits'e göre Tanrı, içinde özgür varlıklar olan bir dünya yarattığı için masumların acı çekmesinden sorumludur.³⁰⁴ Berkovits, şayet Tanrı suçlanacaksa yarattığı insan türüne özgür irade ve bilinç bahşedip risk aldığı için suçlanabileceğini iddia etmektedir. Çünkü özgür iradenin bulunduğu yerde kötüyü tercih etme, dolayısıyla iyi amaçta başarısızlık her zaman bulunmaktadır. Fakat Tanrı tarafından çizilen sınır içerisindeki başarısızlık O'nun koyduğu kanunun kuşatıcı yapısını zedeleyemez.³⁰⁵

Berkovits, özgür irade üzerine yaptığı açıklamalarla kötülüğün Tanrı'yı inkâr etmeyi gerektirmediğini, evrende bulunan kötülük ve Tanrı arasında mantıksal bir tutarsızlık olmadığını mı iddia etmektedir? Her ne kadar Berkovits mantık ilminin dilini kullanmamışsa da Holocaust'un Tanrı'nın inkâr edilmesini gerektirmeyecek bir vakıa olduğunu insanın özgürlüğü bağlamında açıklamayı hedeflemiştir. Berkovits'in kötülük sorununa insan özgürlüğü perspektifinde yaklaşımı Alvin Plantinga'da gördüğümüz savunmanın ilkel formu olarak düşünülebilir. Mantıksal bir çizgide Berkovits'in varsayımları takip edildiğinde Tanrı'nın insan özgürlüğüne müdahale etmemesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Plantinga'nın argümanları takip edildiğinde de aynı sonuca ulaşılmaktadır. Neticede iki filozofun iddiaları kötülüğe rağmen Tanrı'nın varlığının makul olduğu yönündedir. Özellikle Berkovits, Tanrı'nın öldüğünü iddia eden, varlığının anlamsızlığına dikkat çeken düşünürlere karşı kısmen başarılı açıklamada bulunmuştur.

Berkovits'in yaklaşımının savunmanın ilkel formu olduğu, kendisine yöneltilmiş eleştirilerin savunma yapan filozoflara da yöneltilmiş olmasından hareketle iddia edilebilir. Örneğin, Tanrı'nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi bir Tanrı olmasından hareketle içinde özgür insanların bulunduğu fakat kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabileceği itirazı Berkovits'in açıklamalarına da getirilmiştir. Dan Cohn-Sherbok, şayet isteseydi Tanrı'nın insanı kötünden ziyade iyiye eğilimli bir şekilde yaratabileceğini düşünmektedir. Bu durumda insan yine özgür iradeye sahip bir varlık

³⁰³ Berkovits, **God, Man and History**, s.79,153.

³⁰⁴ Berkovits, **Faith After the Holocasut**, s.136. krş. Berkovits, **God, Man and History**, s.148.

³⁰⁵ Berkovits, **God, Man and History**, ss.80-81

olarak yaratılmış olurdu. Ayrıca Cohn-Sherbok, içinde aşırı kötülük barındıran bir dünyanın var olmasındansa özgür bir şekilde iyiyi seçen ahlâkî bireylerin olmamasının tercih edilebileceğini ifade etmektedir.³⁰⁶ Cohn- Sherbok tarafından ileri sürülen itirazların Berkovits'in açıklamaları içerisinde bir karşılığı görülememektedir. Yani Berkovits'in özgürlük anlayışı iyiyi ve kötüye eşit mesafede eğilimi temel almaktadır. Dolayısıyla daha fazla iyiyi eğilimli varlıkların özgür olması mümkün değildir. İnsanoğlu insanlık tarihine kapalı bir sistem halinde bakmamaktadır. Belki de yeryüzünde kötülükten çok iyilik mevcuttur. Kötüyü tercih eden insandan ziyade iyiyi tercih eden bulunmaktadır. Belki de kötülüğün yıkıcı ve sarsıcı yapısı insanın bütün dünyada kötülüğün hâkim olduğu yanılgısına kapılmasına sebep oluyordur. Bu durum insanın sınırlı bilgisini aşmaktadır.

Ateist filozof Mackie tarafından özgür irade savunmasına yöneltmiş ciddi bir itiraz, Tanrı'nın istediği takdirde içerisinde özgür iradeli varlıkların bulunduğu fakat bu varlıkların hep iyiyi seçtiği bir dünya yaratabilecek olarak tasavvur edilmesidir.³⁰⁷ Fakat Tanrı böyle bir dünya yaratmamıştır. Steven Katz, Mackie'nin bu itirazından hareketle Tanrı'nın isteseydi küçük de olsa bir mucize ile katillerin ahlaki bağımsızlığını ortadan kaldırmaksızın soykırımın yıkıcılığını azaltabileceğini ve bunun aklen mümkün olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Katz, Cohn-Sherbok'un ifade ettiği gibi, içerisinde soykırımlar gibi aşırı kötülüklerin bulunmadığı bir dünyanın ahlaki güzellikleri sergilemeye imkân bırakmasa bile daha tercih edilebilir olduğunu düşünmektedir. Felaketlerin yaşanmasına izin verilmesi yerine insanın özgürlüğünün kısıtlanması gerektiğini ifade etmektedir.³⁰⁸ Fakat insan özgürlüğüne yapılan vurgu onun var olan diğer şeylerle kıyaslanamayacağını, değerli kabul edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu düşünce içerisinde insan özgürlüğüne hâlel getirecek hiçbir müdahale kabul edilememektedir.

Plantinga'nın savunmasının en açık noktası kabul edilen fizikî kötülükler Berkovits'e yöneltelen itirazlar arasında bulunmaktadır. Fiziki kötülüklerin savunma içerisinde göz önünde bulundurulmadığı iddia edilmektedir.³⁰⁹ Holocaust üzerinden düşünülecek olursa kamplardaki insanların hijyen eksikliğinden kaynaklanan hastalıklara yakalandıkları düşünülebilir fakat bu yoksunluk insanın sebep olduğu bir durumdur. Oysa özellikle doğal felaketler karşısında canlıların maruz kaldığı acılar özgür iradeyle açıklanamaz.

³⁰⁶ Cohn-Sherbok, **Holocaust Theology**, s.65.

³⁰⁷ Mackie, "Kötülük ve Mutlak Kudret", s.395.

³⁰⁸ Katz, **Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought**, ss.270-77.

³⁰⁹ Cohn-Sherbok, **Holocaust Theology**, s.66.

Fakat bu Berkovits'in yaklaşımı için ciddi bir itiraz değildir. Çünkü teolojik yaklaşımında, istemeyerek de olsa, Tanrı'nın cezalandırmasını kabul etmektedir. Tevrat'taki ayetler karşısında günahından dolayı cezayı kabul etmemek neredeyse mümkün değildir. Berkovits de Holocaust için olmasa bile insanlığın mustarip olduğu bazı kötülükleri ilahî ceza olarak kabul etmektedir.³¹⁰ Bu bağlamda fiziki kötülüklerin ilahî bir ceza olarak kabul edilmesinde bir sakınca görülmemektedir.

Berkovits'in yaklaşımının tamamıyla bir savunma olarak incelenmemesinin nedeni ise kendisinin özgür iradeyi ele alırken meseleye imkân dâhilinde yaklaşmamış olmasıdır. Yani Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlık olarak içinde özgür irade sahibi varlıkların olduğu bir dünya yaratmasının mümkün olduğunu tartışmamaktadır. Berkovits, özgür irade ile Tanrı'yı aklama çabası içerisindedir. Her ne kadar kendisi teodise meselesiyle ilgilenmediğini ifade etse de Holocaust'tan sonra inancın sürdürülmesi Tanrı'yı aklamakla mümkün gözükmektedir.

Berkovits'in özgür irade meselesinde Plantinga'nın savunmasının ötesinde bir yaklaşım sergilediğini iddia eden David Hazony, bu yaklaşım içerisinde özgürlük ve sorumluluk kavramları arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Hazony, Berkovits'in düşüncesinde özgür iradenin bir aksiyoum olmadığını, daha ziyade tarihten sorumlu olan insan için önemli bir unsur olduğunu iddia etmektedir. Özgürlük, tüm sorumluluklar için ön koşul olarak kabul edilmektedir. Çünkü sorumluluk eylemlerinden dolayı hesap verme anlamına gelmektedir. Şayet sorumluluğun insanı insan yapan şey olduğu kabul edilirse özgürlüğün insan eylemlerinin sonuçlarını düzeltmek için kısıtlanmayacağı anlaşılabılır. Hazony, insanın tarihteki sorumluluğunun iyi olanın etkisini artırmak ve kötülüğün ortaya çıkmasıyla savaşma ve onunla mücadele etme olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda yaratılışın amacının sorumluluk olduğu da ortaya çıkmaktadır. Sorumluluğun yerine getirilebilmesi ise Tanrı'nın insan özgürlüğüne müdahale etmemesiyle mümkün olmaktadır.³¹¹ Dolayısıyla Hazony'nin Berkovits'in yaklaşımını bir teodise girişimi olarak incelediği düşünülebilir.

Berkovits'in açıklamalarına genel olarak, teodise mi, savunma mı yoksa anti-teodiseci bir yaklaşım mı denileceği oldukça belirsizdir. Hazony'nin aksine Zachary Braiterman, Berkovits'in yaklaşımını anti-teodiseci yaklaşım olarak ele alır. Ona göre,

³¹⁰ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.101; Berkovits, **God, Man and History**, s.143.

³¹¹ David Hazony, "Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hebrew University, 2011), ss.187-199.

Berkovits geleneksel teodiseleri en az radikal teologlar kadar sert bir şekilde reddetmiştir. Ayrıca, Tanrı ve kötülük arasındaki anlamlı bir ilişkiye dair açıklamaları, aklama girişimlerini reddeden bir cevap sunma çabasıdır.³¹² Braiterman'ın iddiaları, Berkovits'in bir teodise çabası içerisinde olmadığını, ya da ne söylerse söylesin teodise problemini çözemeyeceği ifadeleriyle uygunluk göstermektedir. Fakat inanç krizi üzerine yapılan açıklamalar bir yönden Tanrı'nın haklı kılınmasını gerektirmektedir. Berkovits, geleneksel yaklaşımları reddetmiş olmasına rağmen, modern bir yaklaşımla açıklamalar yapmıştır. Fakat Berkovits'in düşünce sisteminde geleneksel düşünceden farklı olarak insan ile Tanrı arasındaki hiyerarşik yapı ön planda değildir. Berkovits'in etkisinde kaldığı modern düşüncede Tanrı ile insanın karşı karşıya olduğu söylenebilir.

3.2. Duyarsızlık, Güç ve Kötülük

Bu başlık altında, Berkovits'in çizdiği sınırlar içerisinde insanî duyarsızlık ve gücün kötülükle ilişkisi felsefî açıdan ele alınacaktır. İnsanın bir meseleye duyarsızlaşmasının ve iktidarı elde etmesinin, kötülüğü meşrulaştırmadaki etkilerine odaklanılacaktır. Berkovits, Tanrı'nın adaleti probleminin ikinci formu olan tarihsel ahlâkî problem başlığı altında meselenin incelenebileceğini düşünmektedir.³¹³ Berkovits'in tarihsel ahlâkî problem çerçevesinde insanı kötülük yapmaya sevk eden unsurları ele aldığı görülmektedir. İnsan özgür irade sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır, kötülük yapabilir fakat kötülük yapmasının sebebi nedir?

Kötülük karşısındaki insanî duyarsızlık günümüzde tüm insanlığın şahit olduğu bir durumdur. İnsanî duyarsızlık esasında insanın yapılan kötülüğü normal bir olaymış gibi algılaması olarak ele alınmaktadır. Duyarsızlığa insanın kendisi dışındaki şeye veya şeylere yabancılaşmasının neden olduğu düşünülebilir. Yabancılaşma ve insanlıktan çıkarma, birey tarafından karşısındakinin duyguları olmayan, insandan daha aşağı bir mertebede bulunan bir varlık olarak tasavvur edilmesi ve bu kişiye karşı ahlâkî hükümlerin ortadan kalkmasıdır.³¹⁴ Holocaust, insanî duyarsızlığın, yabancılaşmanın

³¹² Zachary Braiterman, "Anti/theodic Faith in the Thought of Eliezer Berkovits", **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, C.7, (1997), ss.83-4.

³¹³ Berkovits, **God, Man and History**, s.145.

³¹⁴ Özgen Yalçın, " Sosyal Baskınlık Yönelimi Ahlaki Standartları Farklı Ahlaki Temeller Boyunca Perdiliyor: Ahlaki Geri Çekilmede Bireysel Farklılıklar", **Türk Psikoloji Dergisi**, C.32, S.80, (Aralık 2017), s.46.

sonuçlarını apaçık bir şekilde gözler önüne sermiştir. Suçlular ve onlara sessiz kalanlar apaçık bir şekilde görülürken, Tanrı'yı suçlamanın, insanın yapabileceği eylemleri Tanrı'dan beklemenin makullüğü tartışmalı bir hale gelmiştir. Nihayetinde Berkovits, Tanrı'nın tarihteki varlığının ya da yokluğunun karmaşık teolojik bir problem olduğunu buna karşı ahlâkî bir vekil olarak insanın varlığı ya da yokluğu deneyimin konusu olduğu için gettolar ve ölüm kamplarındaki Yahudi deneyimi ahlâkî bir varlık olarak insanın çöküşünü gösterdiğini vurgulamaktadır.³¹⁵

Berkovits, Tanrı'nın tarihi insanın sorumluluğuna bıraktığı varsayımından hareketle, insanın bir kötülük söz konusu olduğunda hemen Tanrı'nın nerede olduğunu sormasını makul bulmaz. O, ahlâkî bir felaket sonrası sorgulamaya girişilecekse bu girişimin öncelikle insanın nerede olduğu sorusuyla başlaması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre, Tanrı'nın nerede olduğundan ziyade insanın nerede olduğu önemlidir.³¹⁶ Fakat tarihin insanoğlunun sorumluluğuna bırakıldığı kabul edildiğinde, insanın Tanrı'ya niçin ihtiyacı olduğu, her şeyin sorumlusu insansa Tanrı'ya dua etmenin, ibadetleri yerine getirmenin anlamının sorgulanmaya açık hale geleceği yönünde itirazlarla karşılaşılabilir.³¹⁷

Gerçekçi olmak gerekirse, insanın bir felaket esnasında etrafında insanlar varken önce onlardan yardım beklediği kabul edilmelidir. Avrupa'nın ortasında zulme uğrayan insanlar da öncelikle etraflarında bulunan insanlardan yardım beklemiştir. Dolayısıyla, böyle bir felaket esnasında Tanrı'nın nerede olduğunu sorgulamak ikinci sırada gelmelidir. Fransızlar neredeydi, İngilizler, Ruslar, Polonyalılar, Çekler neredeydi diye sorarak problemle yüzleşmeye başlamak makul bir başlangıç olacaktır. Çünkü Berkovits'e göre sadece Nazilerin suçlu olduğunu söylemek yanlıştır. Nazilerin Yahudi halkına karşı işlediği suçlara kayıtsız kalanlar ve Yahudilerin kurtuluş planlarına ket vuranlar da suçludur. Çünkü Berkovits, Avrupa devletlerinin Nazilerin nasıl bir felakete sebep olduğunun farkında olmasına rağmen hoşgörü ve anlayışla ön plana çıkmasını, zulme karşı duyarsız kalmayı tercih etmesini de kötülük olarak görmektedir. Berkovits'e göre, Almanya ve Batı medeniyetlerinde sergilenmiş olan kötülük, o zamana kadar ki insan kibrinin en korkunç göstergesidir. Nazi Almanya'sı döneminde en büyük savaş silahı üretilebilmiştir. Berkovits bu silahın, ulusların, hükümetlerin zihinlerini zehirlemek olduğunu düşünmektedir. Elbette bu zehirleme işlemine Batı'nın miras olarak aldığı

³¹⁵ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.36.

³¹⁶ Berkovits, **age**, s.7.

³¹⁷ Bauer, **Soykırımı Yeniden Düşünmek**, ss.230-1.

Yahudi düşmanlığı katkıda bulunmuştur. Berkovits'e göre devletler, dini otoriteler sessiz ve umursamaz bir şekilde Yahudilerin yok oluşunu izlemek yerine Nazilerin kendilerini gösterdikleri ilk zamanlar da ayağa kalkabilseydiler, insanlık tarihinin akışı başka türlü olabilirdi.³¹⁸

İnsanî bir meseleye, bir olaya bir anda duyarsızlaşmadan bahsedilemez. Duyarsızlaşma zamana yayılan bir süreçtir. Örneğin Holocaust öncesinde, Yahudilerle ilgili yapılan haberlerde onların insan dışı, insandan daha aşağı varlıklar oldukları vurgusu yapılmıştır.³¹⁹ *Der Stürmer* gazetesinin çizdiği karikatürler, insanların Yahudilere karşı duyarsızlaşmasına neden olmuştur. Bu eylemin yabancılaştırma politikası olduğu iddia edilebilir. Yabancılaştırma insanın karşısındaki varlığa yapacağı bütün zulümleri meşru göstermektedir. Holocaust öncesi başlayan Yahudilere karşı yapılan medya propagandaları günümüzde de belli kesimlere karşı yapılmakta ve bu kesimlere karşı işlenen suçların meşru olduğu kanısını oluşturmaktadır.³²⁰

İnsanın kendinden olmayana yabancılaştırmasının tarihsel hafızanın bir ürünü olarak ortaya çıkması mümkündür. Bu bağlamda yabancılaştırmaya neden olan unsurlardan birinin dinî söylemler olduğu iddia edilebilir. Dindar olduğunu iddia eden birtakım insanlar kendi dinlerinden olmayanlara karşı yabancılaştırır ve güç ile birlikte onlar üzerinde yetki sahibi olduğunu iddia eder. Nazilerin soykırım için Yahudileri seçmesinde uzun yıllar boyunca Yahudiler hakkında aktarılan söylemlerin etkili olduğu düşünülebilir. Berkovits'e göre Yahudilere karşı nefret Hristiyanlığın başlangıcından beri var olan bir nefrettir ve yüzyıllara yayılmıştır. İsa Mesih'in Yahudiler nedeniyle çarmıha gerilmiş olması, Hristiyanlar tarafından Yahudilerin yaşadıklarının bir ceza olarak görülmesini sağlamıştır. Buna ilaveten Yeni Ahit'te geçen ifadeler Berkovits'e göre Nazilerin menfi tutumunu körüklemiş ve Hristiyanların Yahudilere karşı saldırganlığını meşrulaştırmıştır. Yüzyıllarca, Hristiyan teologlar ve tarihçiler Yahudilerin topraklarını kaybedip, yeryüzünün her yerine dağılmış olmalarının İsa'yı öldürmenin bir cezası olduğunu iddia etmişlerdir.³²¹

³¹⁸ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.8, 131-33.

³¹⁹ *Der Stürmer Gallery*, (t.y.)

<http://www.holocaustresearchproject.org/holoprelude/dersturmgal/index.html> (3 Mayıs 2020).

³²⁰ Örneğin; Türkiye'de Suriyeli savaş mağdurlarını hedef alan nefret suçları için bkz; Hakan Alp, "Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Ayrımcı ve Ötekileştirici Söylemin Yerel Medyada Yeniden Üretilmesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, Ocak 2018, C.5, S.15, http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/iletisimarastirmalari_b32d2.PDF (2 Mayıs 2020).

³²¹ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.12-42.

Günahlardan dolayı ceza anlayışının Yahudi geleneğinde yaygın bir kabul olduğu görülmüştür.³²² Dikkat çeken husus ise Avrupa Yahudilerine zulmedenlerin, Yahudilerin çektikleri acının hak edilmiş bir ceza olduğunu düşünmeleridir. Dolayısıyla şiddet eylemlerinin hak edilen cezayı vererek adil dünya anlayışıyla meşrulaştırıldığı görülmektedir. Hem şiddete maruz kalan hem de şiddeti uygulayan, dünyanın adil bir yer olduğu kabulüyle olayları anlamlandırma çabasına bürünmektedir. Özellikle şiddeti uygulayan kişi veya grupların, kurbanları günah keçisi olarak görme, öteki olarak yabancılaştırma araçlarıyla savunma mekanizması geliştirerek şiddet için meşru zemin kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Şiddeti uygulayanlar adalet sağlayıcı olarak hem kendilerini rahatlatmakta hem de toplumsal duyarsızlığın ortaya çıkmasına neden olmaktadır.³²³

Hristiyanlar, Yahudilerin çektiği acıyı İsa'nın çarmıha gerilmesi nedeniyle hak edilen bir ceza olarak görmüştür. Fakat Berkovits'e göre bir tanrının öldürülmesi ile masum insanların öldürülmesi arasında suç olarak derece farkından bahsedilemez. Buna rağmen, Tanrı ölmek zorunda değildir, şayet öldüyse özgür bir şekilde kendini kurban olarak sunmak istemiştir. Aslında Berkovits, Tanrı'nın öldürülemeyeceğini, öldürülmeyi seçeceğini ve ölürken de acı çekmeyeceğini iddia etmektedir. Fakat ona göre, küçük bir çocuğun gaz odasının kapısında annesine "Ama ben iyi bir çocuktum!" demesi başka bir boyuttur. Asıl acı burada geçerlidir. Aynı şekilde bir evladın babasının kollarında boğularak ölmesinin başka bir boyut olduğunu ifade eder. Berkovits'e göre bu vakıalar çarmıha gerilmekten çok daha fazlasıdır. Varşova Gettosu'ndaki sekiz yaşındaki bir çocuğun yaşayabilmek için "Alman olmak istiyorum" diye haykırması; çarmıh denilen şey budur. Ve bu acıların müsebbibi Tanrı değil insanlardır. Berkovits, Tanrı'yı öldürmenin en büyük suç olarak görülmesinin insana öğretilen en tehlikeli düşüncelerden biri olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre, asıl en büyük suç insanın Tanrı'yı öldürmesi değil, insanın insanı öldürmesidir. Masum bir çocuğun öldürülmesi bir tanrının öldürülmesinden çok daha büyük bir suçtur. Tanrı İsa'yı Yahudilerin öldürdüğünü insanlara öğretmek insan öldürmeyi bir bahane olarak görmeye neden olmuştur.³²⁴

³²² Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.94.

³²³ Celal Çayır, "Şiddetin Adil Dünya İnancı ile Meşrulaştırılması", **International Journal of Theology & Social Sciences**, C.1, S.1, (Mayıs 2017), ss.5-12.

³²⁴ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.126-27.

Şayet Nazilerin pervasızca altı milyon Yahudi'yi öldürmelerinin meşruiyeti Yahudilerin İsa Mesih'in çarmıha gerilmesine sebep olmalarından geliyorsa yahut insanlara atalarının yapmış olduğu bir hatanın ödetilmesi gerektiği düşüncesi sanıldığından daha fazla yaygınsa, tüm insanların bu düşünceden uzaklaşması gerekmektedir. Ayrıca Berkovits, Yahudiler adına konuşarak İsa'yı kimin öldürdüğü sorgulamasıyla ilgilenmediklerini ifade ederken sayısız masum ve asil insanın Hristiyan topraklarında tarihin bir bölümünde öldürüldüğünü vurgulamaktadır. O, İsa'nın bir Tanrı olmasının, eğer tanrı ise, Hristiyanlar için geçerli bir kabul olduğunu ifade ederken, bu kabulün Tanrı'nın herhangi bir türüne inanma konusunda özgür olması gereken insanlar tarafından kabul edilmemesi nedeniyle insanlara zulmedilmesini saygısızlık olarak görmektedir. Bir dogmaya sarılıp diğer inançları yargılamak ona göre barbarlıktır.³²⁵ Şayet saldırganlığın temel sebeplerinden biri bu düşünce ise Berkovits'in Yahudilerin öldürülme sebebinin hatalarından değil, düşmanlarının zalimliğinden olduğu görüşünü kabul etmek gerekmektedir.³²⁶

Aslında buradaki meselenin dinî bir mesele olmasına rağmen güç ve iktidarla bağlantılı olduğu düşünülebilir. İsa Mesih döneminde, güç ve iktidar Yahudilerin elindeydi ve Yahudiler İsa'nın getirdiği haberi kabul etmedikleri için ellerinde bulunan güç ile onu ortadan kaldırma çözümüne gitmiştir. Naziler ise gücü ve iktidarı ele geçirdiklerinde kendileri için sorun teşkil eden bütün unsurları yok etme girişiminde bulunup kısmen de başarılı olmuşlardır. Nazilerin sadece Yahudileri seçmemiş olması bunun yanında Romanları, eşcinselleri, toplumun kendilerince ari ırka yakışmayacak kesimlerini de yok etme isteğine güç ve iktidar zemin sağlamıştır. Maddi gücün, iktidarın kendinden olmayana zulmetme hakkını vermesi bir dönemle sınırlı kalmamıştır.

Berkovits, Nazilerin ve yandaşlarının yaptığı şeyi tüm ahlaki değerlere ve duygulara karşı nihilizme dayanan bir isyan olarak değerlendirir.³²⁷ Ahlâkî değerlere karşı bir isyan başlatan Nietzsche'nin düşüncelerinde iç içe geçmiş asalet ve zulmün politik bir yansıması olarak Hitler ele alınabilir. Çünkü Nietzsche'nin kurduğu sistemde politika asil insanlar yetiştirmeyi amaçladığı için asil bireylerin zalimlikleri kınanmaz aksine onlarla övünç duyulmaktadır.³²⁸ Bunun sebebi, başlı başına eylemlerin bir değerinin olmamasıdır. Örneğin başkasının malına el koyma normalde her kim yaparsa

³²⁵ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.26.

³²⁶ Berkovits, **age**, s.23.

³²⁷ Berkovits, **age**, ss.131-32

³²⁸ Alexander Nehamas, "Nietzsche and "Hitler"", **The Southern Journal of Philosophy**, C.37, Supplement, s.8.

yapsın kötü bir eylem iken, bu düşünce içerisinde asil bir bireyin başkasının malına el koyması soylu bir davranış, toplumun alt tabakasındaki bir bireyin başkasının malına el koyması ise kötü bir davranış olarak kabul edilir. Nietzsche'ye göre eylemlere kim tarafından yapıldığına bağlı olarak değer biçilir. Nietzsche övülen değerlerin sürü içinde hep bir şeylerin amacı olarak icra edildiğini iddia eder ve bu yüzden sürünün eylemlerini değersiz bulur.³²⁹ Hitler'in eylemlerinden ve politikalarından anlaşılacağı üzere o kendisini sürü içerisinde değil asiller içerisinde görmüş ve sürüye karşı her türlü eylemin meşru olduğuna insanları ikna edebilmiştir. Nietzsche'nin etkisinde kalan Hitler'in kötü şeyler yapabilecek konuma gelmesi kendisine olan saygısını artırmıştır.³³⁰

Berkovits, Holocaust'un yaşandığı dönemin temel insanî değerleri savunmak ve bu değerleri doğrulamak için muazzam bir tarihî sahne olmasına rağmen bu sahnede insanoğlunun başarısız olduğunu ifade etmektedir. Hatta ona göre, Holocaust ve sonrasında Batı'nın ruhunun yok olduğu, tamamına hissizliğin ve ruhsuzluğun hâkim olduğu söylenebilir. Berkovits, ruhun yok oluşunun ahlâkî gücün eksikliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre, her ne kadar Batı'da maddi gücün zirvede olduğu görülse de aslında zaman ahlaki ve ruhsal tükenmişliğin zamanıdır.³³¹ Yahudilerin maruz kaldığı insanlık dışı öfke ve zalimlik, öfkenin kötülüğü yapanları kör ettiğini ve manevi olarak ne kadar güçsüz olduklarını göstermektedir.³³² İnsanda ahlaki güç yoksunluğunun Holocaust gibi bir felakete sebep olabileceğine tüm insanoğlu yeterince açık bir şekilde şahit olmuştur. Holocaust, insanların Yahudilere neler yapabileceğinden ziyade insanın insana neler yapabileceğini göstermiştir.³³³

Berkovits'in ve pek çok Yahudi düşünürün Holocaust sonrasında insanın ahlâken çöktüğünü, artık insanlığa karşı inancın yok olduğunu iddia eden ifadeleri Holocaust'un benzersiz bir vakıa olup olmadığı üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Bir olayın eşsiz olması için diğer olaylardan ayırt edici özelliklerinin bulunması gerekmektedir. İnsanın var olduğu günden beri dünyada ahlâkî kötülükten bahsedilebilir. Niçin her ahlâkî kötülük insanlığın sorgulanmasına sebep olmazken Holocaust sonrası insan ahlâkından bahsedilmesinin mümkün olmadığı dillendirilmektedir? Bunun sebebi zulmün Yahudilere yapılmış olması mıdır? Berkovits, Holocaust'un zamanına göre inanılmaz

³²⁹ Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, Nilüfer Epçeli (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2017, 3. Baskı, ss.204-9.

³³⁰ Nietzsche, **Güç İstenci**, s.207.

³³¹ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.14,142,166.

³³² Berkovits, **God, Man and History**, s.146.

³³³ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.141.

zalimlik ve insaniyetsizlik içerdği için Yahudilerde ölüm kaplarının eşsiz olduğu düşüncesinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Oysa ona göre, Holocaust ile ortaya çıkan inanç krizi Yahudi tarihinde eşsiz bir vakıa değildir. Yahudiler inanç krizi doğuran pek çok felaketle karşılaşmıştır. Yahudilerin yaşadığı inanç krizleri Yahudiliğin kendisi kadar eskidir. Berkovits, insana yaşatmış olduğu acı ve değersizlik hissi açısından Holocaust'u başka trajedilerle eş tutmanın mümkün olmadığını düşünmektedir.³³⁴ Holocaust'un Yahudi tarihinde zalimlik açısından eşsiz bir vakıa olarak kabul edilmesine itiraz edilemez; fakat insanlık tarihi sadece Yahudi tarihi ile sınırlandırılmayacağı için bu zalimliğin diğer zalimliklerden hiçbir üstün yanı olmadığına kabul edilmesi gerekmektedir.

Yahudiler, farklı dinlere mensup insanlarla aynı sınırlar içerisinde yaşamıştır. Çok dinli, çok kültürlü toplumlardaki diyalog girişimleri, birlik içerisinde sağlıklı bir toplumsal yaşam kurma amacını taşısa da neticede grupların birbirlerinden hakikat iddialarından vazgeçmeyi beklemesi ve bunun gerçekleşmemesi birlik- beraberlik düzeninin bozulmasına sebep olduğu görülmektedir. Berkovits bu konuda, Hristiyan-Yahudi diyalog çalışmalarının gereksiz hatta imkânsız olduğunu düşünmektedir. Nihayetinde Yahudilikte ne Eski Ahit -Yeni Ahit tabirleri ne de teslise dayanan Tanrı anlayışı kabul edilebilir. Ona göre diyalog Hristiyanların kendi dinî hakikatlerinin onaylanması için ortaya attığı bir yaklaşımdır.³³⁵ Mantık çerçevesinde konuşmak gerekirse bir insanın Yeni Ahit'i kabul etmesi, Eski Ahit'i de kabul etmesini gerektirir. Bir Yahudi niçin kendi kutsal kitabını Hristiyan bakış açısıyla değerlendirmelidir? Yeni Ahit'i kabul etmek, onun hakikat iddialarını onaylamak Hristiyan olmak demek değil midir? Diyalog çalışmalarının azınlıkları baskın kesim içerisinde asimile etme amacı taşıdığı da düşünülebilir. Nihayetinde diyalog birlikte yaşam için tek seçenek değildir. İnsana tüm sıfatları bir kenara bırakarak sadece insan olarak yaklaşmak belki de yeterli olacaktır.

Devletler içerisindeki azınlıkların güçlenip devleti ele geçirecekleri düşüncesi azınlıklara karşı kötülüğü meşrulaştırır mı? Soykırıma sebep olan Nazilerin, Yahudilerin güçlenmesinden korkmuş olmaları Berkovits'e göre ciddi manada yersiz bir korkudur. Berkovits, ellerinde ekonomik ve siyasi güç bulunmayan Yahudilerden korkmanın ve bunun sonucunda barbarlık sergilemenin hiçbir açıklaması olamayacağını vurgular. Aslında ona göre, Almanlar ve Yahudi olmayan tüm insanların tek korkusu, Tanrı'nın

³³⁴ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, s.90.

³³⁵ Berkovits, **age**, ss.45-7.

İsrail halkının güçsüzlüğüne rağmen onların varlığını devam ettirdiği düşüncesidir. Bu yüzden İsrail'i yok ederek, İsrail'in Tanrısını da yok edebileceklerini düşünmüşlerdir. Esasen bütün milletlerin Yahudilere karşı tavır takınmasının sebebi, Yahudilerin niyetlerinin diğer milletlere zarar vermek, onları yönetmek olduğu inancına dayanmaktadır. Oysa Berkovits'e göre Yahudilerin bu inancı pekiştirecek bir davranış sergiledikleri söylenemez.³³⁶



³³⁶ Berkovits, **Faith After the Holocaust**, ss.117-19.

SONUÇ

Tezde Eliezer Berkovits'in soykırım sonrasında yaşanan inanç krizini kötülük problemi açısından ele alışı incelenmiş, yaptığı açıklamaların tutarlılığı tartışılmış ve özgür iradenin kötülük problemini açıklama gücüne vurgu yapılmıştır. Tezin esas konusunun anlaşılabilmesi için birinci bölümde çizilen kavramsal çerçeve kötülüğü, kötülük problemini ve problem hakkında ifade edilmiş pek çok düşünceyi barındırmaktadır. Bir kimsenin kötülük problemine dair bir fikri olmaksızın Berkovits'in tartışmalarını, itirazlarını anlaması mümkün olmadığı için gerekli ayrıntılara değinilmiştir. Ateist filozofların kötülükten hareketle Tanrı inancını sorgulamasının Berkovits'in soykırım ardında çözmek istediği inanç krizine neden olduğu anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra düşünürün, kötülüğün varlığını yadsıyan teodise girişimlerini Kitab-ı Mukaddes'te geçen ifadelere uymadığı için reddettiği görülmüştür. Dolayısıyla Berkovits'in düşüncelerinin anlaşılması kavramsal çerçevenin çizilmesiyle kolaylaştırılmıştır.

Tezin ikinci bölümü ise Berkovits'in entelektüel kişiliği ve eserlerini, Holocaust'u kötülük problemi açısından ele alarak dinî ve aklî zeminde sunduğu açıklamalarını kapsamaktadır. Holocaust, Yahudi ve Yahudi olmayan herkes için sarsıcı bir olay olması nedeniyle sonrasında hakkında konuşmak uzun sürmüştür. Herkesin hassas olduğu bir konuyu tartışmanın özellikle de Tanrı'nın nerede olduğu sorusuna kısmen bir cevap verme çabasında bulunmanın zor olduğu görülmüştür. Fakat Berkovits'in Holocaust'u ele alırken radikal görüşlerden kaçınma çabası, tartışmaları rasyonel zemine çekme gayreti dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Berkovits'in pek çok yerde dile getirdiği inanç krizine bir çözüm bulma arayışı nedeniyle Yahudi inancı temelinde kötülük problemine yaklaştığı dikkat çekmiştir.

Berkovits'in Ortodoks bir Yahudi olduğu ve yıllarca hahamlık yaptığı düşünüldüğünde dini kabulleriyle fikirlerini harmanlayacağı tahmin edilebilir. Onun çalışmaları incelendiğinde ise dinî öğretileri kapsayan açıklamalarının yoğunluğu fark edilmiştir. Bu, neredeyse bütün düşünürlerde karşılaşılan bir durum olması hasebiyle bir sorun olarak görülmemiştir. Zaten kendisi pek çok yerde Yahudilerin içinde bulundukları inanç kriziyle uğraştığını, amacının krizi daha kolay atlatmak için açıklamalar yapmak olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Berkovits'in dinî inançlara dayanan yaklaşımının bir bütün olan inanç içerisinde ne kadar tutarlı olduğuna yoğunlaşmıştır. Ayrıca inanç

krizinden çıkmanın ancak kötülüğü anlamlandırma, bir nevi Tanrı'yı aklama ile mümkün olduğu anlaşılmıştır.

Öncelikle Berkovits'in dinî inançları çerçevesinde Holocaust'a getirdiği yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu noktada Berkovits'in ilgilendiği meselelerden birisi seçilmişlik inancıdır. Berkovits, bir toplumun seçilmiş olmasını bir imtiyazdan ziyade sorumluluk olarak algılamış; seçilmişliğin bir göreve isnaden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu görev seçilmeyen halka "çobanlık" yapmak olarak tasavvur edilebilir. Her ne kadar Berkovits çoban- sürü benzetmesini yapmasa da ifadelerinden diğer milletlere doğru yolu gösterme misyonunun Tanrı tarafından Yahudilere verildiğine inandığı anlaşılmaktadır. Seçilmiş millet olan Yahudiler ve ötekiler ayrımı içerisinde kötülüğün anlamlandırılmasının tek yolu evrensel amaca odaklanmaktır. Berkovits'e göre kötülük seçilenler ve seçilmeyen halkların amaçlarının çatışmasından doğmaktadır. Oysa Kitab-ı Mukaddes'te Yahudilerin yaptıklarından ötürü cezalandırıldıklarına dair anlatılar oldukça fazladır. Buna rağmen Berkovits, günahlarından dolayı ceza anlayışını reddederek Holocaust'taki halkı günahsız Eyüp'ün kardeşleri olarak nitelemeyi tercih etmiştir.

İkinci olarak Berkovits'in sürgün fenomenine getirdiği yeni yorumu ve bu yorum içerisinde geleneksel algıda sürgünden kurtulmanın meşru yolu olarak görülen Mesih'in rolü açıklanmıştır. Berkovits'in, sürgünü ele alarak soykırım ardındaki şaşkınlığı dağıtmayı amaçladığı fark edilmiştir. Sürgün bir bakıma acının, kederin, kovulma ve aşağılanmanın Yahudi tarihinin bir parçası olduğunu göstermek için öne çıkarılmıştır. Oysa seçilmişlik bahsinde dillendirildiği gibi sürgünün de ilahi bir ceza olarak Yahudilere verildiği Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir. Berkovits ise sürgünü kimliğini kaybetmeme, kimliğini koruma ve bir meydan okuma olarak yorumlamıştır. Ayrıca Berkovits'in düşüncesinde sürgünün tarihsel ahlâkî bir problem olarak değerlendirildiği görülmüştür. Ona göre, sürgünün insanların zalimliğinden kaynaklandığını kabul etmek daha makuldür.

Sürgün insanlığın zalimliğinden kaynaklansa bile Yahudilikte karizmatik kurtarıcı olan Mesih'in gelip bütün Yahudileri sürgünden kurtaracağına dair güçlü bir inanç bulunmaktadır. Fakat her felaket sonrası beklen kurtarıcının gelmemesi inancın farklı şekillerde yorumlanmasını gerektirmiştir. Berkovits, çekilen acıyı anlamlandırmada Mesih inancının gücünün farkında olmasına rağmen Mesih inancını evrensel amaç

perspektifinden yorumlamayı tercih etmiştir. İnançlı bireyler çekilen acıyı Mesih'in gelmesi için aklanma olarak kabul ederken Mesih'in gelmemesi bir krize yol açmaktadır. Bu yüzden Berkovits, Mesih inancının milli bir arzu olarak yorumlanmasını doğru bulmamıştır. Fakat ilginç bir şekilde evrendeki adalet ve barışın sağlanması için İsrail'in kurtuluşunu, Yahudilere ait bir devletin kuruluşunu öngörür.

Dinî perspektifte yapılan açıklamaların sonuncusu olarak Yahudilerin gizlenen Tanrı anlayışını Berkovits'in kötülük problemi bağlamında nasıl değerlendirdiğine odaklanılmıştır. Tanrı'nın, suçundan dolayı insandan yüzünü gizlemesinin yanı sıra insanın suçsuz olmasına rağmen olaylara müdahale etmediği, yüzünü gizlediği Tevrat'taki pasajlarda geçmektedir. Berkovits, Holocaust'u içinde suçsuz insanların acı duyduğu bir vakıa olarak kabul etmiş ve Tanrı'nın yüzünü gizlemesini anlamlandırmaya çalışmıştır. Tanrı'nın yüzünü gizlemesi, ilahî sessizlik ve kayıtsızlık, insanın kaderine müdahil olmama olarak yorumlanmıştır. İnsan özgürlüğü ile Tanrı'nın yüzünü gizlemesi birlikte düşünüldüğünde tutarlı bir düşüncenin sunulduğu görülmüştür. Berkovits, insanın özgür olmasını zorlayıcı bir güç altında bulunmamasına bağlamıştır. Bu durumda karşılaşılan sorun ise mucize meselesi olmuştur. Tanrı'nın en az bir kez dünyadaki bir olaya müdahale etmiş olmasının diğer durumlarda neden gerçekleşmediğine tutarlı bir cevap verilememiştir. Berkovits mucizenin insanın özgürlüğünün sınırını aştığında gerçekleşmesi gerektiğini düşünmüştür.

Berkovits'in ilahi adalet tartışmaları için yaptığı ayırım oldukça dikkat çekicidir. Bu ayırma göre Tanrı'nın adaletine dair tartışmalar kozmik problem ve tarihsel ahlâkî problem olarak incelenmiştir. Berkovits'in yaptığı bu ayırım meselenin aklî zeminde yapılan tartışmalarını kapsamaktadır. Berkovits, kozmik problem ile Tanrı'nın yaratmasıyla ilgili olan kısma işaret etmiştir. Tanrı'nın tek mükemmel varlık olması ve kendisi dışındaki hiçbir şeyin mükemmel olamaması kötülüğün varlığını açıklamada kullanılmıştır. Yaratmadaki kusurluluğun menşeinin de mükemmellik meselesi olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Berkovits'e göre Tanrı'nın mükemmel olmayan insanı özgür yaratması, özgürlüğün zorlamaları dışlaması ve özgür yaratıkların bulunduğu ortamın sürprizlere açık olmasından hareketle kötülüğün meydana çıkmasının normal olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Berkovits, insanın türünün var olabilmesi için Tanrı'nın insana özgürlük bahşetmiş olması gerektiğini iddia etmiştir. Ona göre insanın özgür olması yüce bir güç

tarafından baskı altında tutulmamasıdır. Berkovits, insanın sadece iyiye yöneldiği, kötülük yapmayı isteyemediği bir düzende özgürlükten bahsedilemeyeceği gibi böylesi bir düzende erdemin anlamını yitireceğini iddia etmiştir. Her ne kadar sadece iyinin olduğu bir ortamda seçmeden bahsedilse bile erdemden bahsetmenin güç olduğu görülmüştür. İnsanın özgür olmasını eylemlerinde iyiye ve kötüye eşit mesafede olmasına bağlayan Berkovits, özgür irade için iyinin ve kötünün Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eder. Böylelikle insan metafiziksel hiçbir baskı olmaksızın iyiye yönelebileceği gibi kötüye de yönelebilecektir.

Berkovits, Tanrı'nın insanı özgür yaratmasını kabul ettikten sonra tarih içerisindeki kötülüklere dikkatini vererek ahlâkî eylemlerde bulunan özgür insanı kötülüğe sevk eden unsurlara odaklanmıştır. Berkovits, teodise problemine yaklaşımının ikincisi olan tarihsel ahlâkî problem içerisinde insanın kötülüğe yönelmesindeki, onu meşrulaştırmasındaki araçları ele almıştır. Berkovits, **Faith After the Holocaust** adlı kitabının ilk sayfalarında Tanrı'nın nerede olduğunun değil insanın nerede olduğunun sorgulanması gerektiğini ifade ederek Avrupa devletlerinin duyarsızlığını, kötülüğe karşı kayıtsızlığını ve güçlerini kötülükten yana kullanmalarını eleştirmiştir. Bahsedilen duyarsızlığın ya da gücü kötüye kullanmanın ise arka planında Yahudi nefretinin yattığını iddia etmiştir. Hristiyanların İsa'nın çarmıha gerilmesinin sorumlusu olarak Yahudileri görmeleri ve aslî günah anlayışının etkisinden çıkamayarak bu suçu tüm Yahudi soyuna yüklemelerinin bir nefreti büyötmek için oldukça ikna edici olduğu görülmüştür. Nefretin şiddete dönüşmesinin ise gücü elde etme ile yakından ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır.

Her insan Tanrı'nın kötülüklere niçin müdahale etmediği sorusunu düşünür; bir şekilde durumu anlamlandırır veya anlamlandıramadığı takdirde Tanrı'yı inkâr eder. Berkovits'in kozmik problem olarak ele aldığı meselede Tanrı'nın niçin sessiz kalmayı tercih ettiği açıklanırken aslında Tanrı inancını anlamlı kılmaya çalıştığı görülmüştür. Tanrı'nın insanı özgür irade sahibi bir varlık olarak yaratması dünyada ahlâkî kötülüklerin ortaya çıkmasını anlaşılabilir kılmasına rağmen Tanrı'nın insanı, içinde acı bulunan, masumların öldürüldüğü dünyayı niçin yaratmayı tercih ettiği sorusuna insan tarafından tutarlı bir cevap sunmak mümkün değildir. Dolayısıyla kötülüklerden hareketle Tanrı'nın varlığını inkâr etmek ve bu inkâr karşısında teodise geliştirmek modern dönemde makul bir tutum olarak gözükmemektedir. Berkovits tarihsel ahlâkî problem konusunu ele alıp insanın niçin sessiz kaldığına değinerek meseleyi psikolojik zemine

indirmiştir. Her seferinde Tanrı'dan çok insanın nerede olduğu sorusunu ön plana çıkaran Berkovits için bu anlamlı bir adımdır. Modern insan, ahlâkî kötülük sonrasında Tanrı'yı suçlamak yerine kendi umursamazlıklarını, kendi güce tapınmalarını sorgulayabilir. Kötülük probleminin Tanrı'ya uzanan tartışmalarının kendi haline bırakılması, tümüyle eylemde bulunana odaklanması insanın kötülükle karşılaşmasını azaltabilir. Nihayetinde Tanrı'nın kötülüğü engellemeyeceğini kabul ettikten sonra yapılacak şey kötülüğe karşı insanlık zemininde neler yapılabileceğini düşünmek olacaktır.

İnsan özgür bir varlık olmadığını iddia ederek tüm sorumluluklarından feragat edebilir. Bu tavır Berkovits'in düşüncesinde insanın aslında insan olmadığı anlamına gelmektedir. İnsanın başına gelen her ahlâkî felaket sonrası Tanrı'yı suçlama, O'nu reddetme girişiminden kurtulması için insanın özgür bir varlık olduğunu kabul etmesi gerekmektedir. Bu dünyanın iyi bir dünya olmasının yalnızca insanın sorumluluklarını kabul etmesi ile mümkün olduğu itiraf edilmelidir. Holocaust, insanın sorumluluklarını göz ardı ettiği bir örnektir. İnsan, Tanrı'yla hesaplaşmadan önce "İnsan, özgür irade sahibidir" gibi bir önermeyi kabul edip özgürlüğün sorumluluklarla ilişkisi üzerinde düşünebilir. Özgür irade adına söylenmiş her şey, her ne kadar Tanrı'nın yaratmadaki amacını saptama konusunda yetersiz olsa da kötülük probleminin ateist cenah tarafından ele alınış formlarına karşı güçlü ifadelerdir.

Berkovits'in Holocaust'u kötülük problemi olarak değerlendirmesi, kötülük problemi karşısında geliştirilmiş yaklaşımlar arasında nereye yerleştirilebilir? Berkovits, kötülüğü yadsıyan bir düşünür değildir. Tanrı'nın aydınlığın ve karanlığın yaratıcısı olduğunu kabul etmesi kötülüğü yadsıyan bir tutum sergilemesini engellemiştir. Fakat kötülüğü mükemmellikten yoksunluk olarak değerlendirdiği görülmüştür. Berkovits, sadece Tanrı'nın mükemmel varlık olduğunu düşünmektedir. Tanrı kendisi dışında bir başka tanrı yaratamayacağı için, Tanrı'nın kendi dışında bir tanrı yaratması aklen muhal olduğu için O'nun dışındaki her şeyde bir kusurun olması gerekli görülmüştür. Mükemmel varlık olan Tanrı dışındaki her şeyde kötülüğün bulunması özellikle insan özelinde Berkovits'in vurguladığı önemli bir husustur. Dolayısıyla Berkovits'in düşünce sisteminde varlıktaki eksikliğin kötülüğün kaynağı olduğu kabul edilebilir.

Berkovits'in en çok karşı çıktığı yaklaşımlardan biri Holocaust'u yaşayan Yahudilerin günahlarından dolayı cezalandırıldığı düşüncesidir. Yahudi tarihinde yaşanan neredeyse her felaket işlenen günahlara bir ceza olarak düşünülmüştür. Kitab-ı

Mukaddes'te günahlarından dolayı cezalandırılacak olan Yahudilerden bahsedilmekte, türlü felaketlerin kendilerini bulacağı konusunda Yahudilerin uyarıldığı görülmektedir. Elbette Holocaust esnasında öldürülen çocukların sayısının fazla olması Berkovits'i böyle bir düşünceye sevk etmiş olabilir. Fakat Berkovits'in günahsız çocuklara rağmen Eyüp peygamberin imtihanını Holocaust vakiasına yakıştırdığı görülmüştür. O halde Yahudi halkının imtihan edilmesinin amacı nedir? Kimliklerinin korunmasını sağlamak mı? Tanrı'yla yapılan ahdi hatırlatmak mı? Berkovits Holocaust sonrasını görmüş, Yahudilerin kutsal topraklarda bir devlet inşa etme girişimine şahit olmuştur. Dolayısıyla yaşanmış kötülüğün sonucunda kimliğin korunması başarılmış, hatta tekrar ata topraklarına dönülmüş, Araplarla yapılan savaşta Yahudiler galip gelmiştir. Bu başarılar Holocaust imtihanının mükâfatı olarak görülebilir. Fakat yine de imtihanın daha hafif olabileceğini düşünmek için hiçbir engel yoktur. Tanrı, Yahudileri insanlık dışı uygulamalara maruz kalmaksızın da imtihan edilebilirdi.

Berkovits'in yaklaşımı bir teodise ya da savunma olarak adlandırılabilir mi? Berkovits, Tanrı'yı aklama gibi bir amacının olmadığını ifade ederken inanç krizini çözmek istediğini vurgulamaktadır. İnanç krizini aşmak Tanrı'yı aklamaksızın nasıl yapılabilir? Problemlerin mantikî açıdan çözümlenmesi bir teodise ortaya koymaksızın sorunu ortadan kaldırabilir. Berkovits'in özgür irade meselesinde bir savunma girişiminde bulunduğu söylenebilir. Fakat bu girişimden hareketle Berkovits'in yaklaşımını savunma olarak sunmak pek makul gözükmemektedir. Çünkü Berkovits'in yaklaşımı bir bütün olarak değerlendirildiğinde özgür irade meselesinin gizlenen bir tanrı inancına dayandığı görülecektir.

Berkovits'in açıklamalarının eleştiriye en açık yönü mucize meselesidir. Berkovits'in mucizeyi inkâr etmesi mümkün değildir. Zira Yahudi tarihi Musa peygambere verilen mucizelerle başlamıştır. Berkovits'in tasavvuru açısından ifade edecek olursak; gizlenen Tanrı evrendeki düzene müdahale etmiştir. Tanrı evrene neye göre müdahale etmektedir? Mucizenin gerçekleşmesi için belli bir kıstastan bahsedilebilir mi? Berkovits'e göre bu kıstas insanın sınırını aşmasıdır. İnsanın sınırını aşması tanrılık taslaması olarak mı düşünülmelidir? Berkovits'in insanın hangi sınırına işaret ettiği tam olarak belli değildir. Holocaust'ta bir mucizenin gerçekleşmemesini insanın özgürlüğünün sınırlarını aşmama olarak yorumlamak pek ikna edici bir açıklama olarak gözükmemektedir. Ayrıca Yahudileri Firavun'un elinden kurtaran Tanrı, Nazi

askerlerinin elinden de kurtarabilirdi. Tanrı'nın özgür iradeye müdahale etmek istememiş olacağını söylemek durumu anlaşılır kılmamaktadır. Çünkü Tanrı en azından bir kez insan özgürlüğüne müdahale etmiştir. İkinci veya üçüncü kez insan özgürlüğüne müdahale etmesinin nasıl bir probleme sebep olacağı anlaşılamamaktadır.

Berkovits, Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın yüzünü gizlemesinin iki farklı anlamda kullanıldığını göstermiştir. Berkovits, Holocaust'u yorumlarken Tanrı'nın yüzünü gizlemesini ilahî bir kayıtsızlık olarak ele almıştır. Niçin Yahudilerin günahlarından dolayı Tanrı'nın yüzünü gizlemesinin sonucu olarak soykırım ele alınmamıştır? O, Kitab-ı Mukaddes'teki iki anlamdan birini seçerken rasyonel bir gerekçe sunmuş mudur? Berkovits'in çalışmasında doğrudan bu konuyla ilgili bir açıklama yoktur. Fakat Berkovits'in açıklamaları bir bütün olarak değerlendirilir ise kamplarda kalan günahsız çocuklar ve dinî yaşantısını devam ettirmeye çalışan müminlerden hareketle Tanrı'nın yüzünü gizlemesini ilahî ilgisizlik olarak yorumladığı anlaşılabılır. Berkovits'in ilâhî ilgisizliği insanın özgür iradesini açıklamalarına zemin olarak kullandığı düşünülebilir.

Berkovits'in açıklamalarını bir teodise girişimi olarak yorumlamak için açıklamalarındaki pek çok unsur ileri sürülebilir. Berkovits esas amacı olan inanç krizini çözebilmek için farklı farklı teodiselere değinmiş; bu teodiseleri düşünceleri içerisinde harmanlamıştır. Berkovits'in bazı açıklamalarında kötülüğün imtihan aracı olduğuna, bazılarında Tanrı'nın olaylara müdahale etmemesine ve insan özgürlüğüne, bazılarında ise varlık tasavvurundan hareketle kötülüğü açıklamaya çalıştığı fark edilmiştir. Bir yandan da geleneksel teodiseleri reddetmiştir. Hatta bu sebeple Berkovits'in anti-teodise geliştirdiğini düşünenler de olmuştur. Fakat bir düşünürün birkaç geleneksel teodiseyi reddetmesi yeni bir teodise ortaya koymayacağı anlamına gelmemektedir. Yine de Berkovits'in bir teodise ortaya koyduğu iddia edilecekse bu, özgür irade teodisesi olabilir.

Berkovits, özgür irade teodisesi bağlamında sunduğu açıklamaları Yahudi inancıyla beslediği için açıklamaların evrensel olduğunu iddia etmek güçtür. Berkovits'ten evrensel bir açıklama yapmasını beklemenin onun içinde bulunduğu durum düşünüldüğünde makul bir beklenti olmadığı ortaya çıkmaktadır. Onun inandığı Tanrı'nın yüzünü gizleyen bir Tanrı olması insana özgürlük bahsettiği için bu inançtan bağımsız bir şekilde Berkovits'in özgür iradeye yaklaşımını ele almak evrensel bir açıklama olarak kabul edilse bile düşünürün anlaşılmasını olumsuz yönde etkileyebilir. Berkovits, soykırımı kötülük problemi açısından ele alırken Yahudilerin inanç krizini

çözümüne kavuşturmayı amaçladığı için açıklamalarının Yahudilik bağlamında anlamlı olduğu söylenebilir.

Berkovits, insanların felaketler sırasında ve sonrasında Tanrı'nın nerede olduğunu sorgulamadan önce milletlerin nerede olduğunun sorgulanması gerektiğini düşünmüştür. Aslında bu ifadeler teodise girişimlerinin ötelenmesi olarak yorumlanabilir. Fakat Berkovits bu düşüncelerini teodise açıklamalarının içinde sunmayı tercih etmiştir. Berkovits, insanların yapılan zulme niçin karşı koymadıkları üzerinde derinlemesine düşünmüş, insanî duyarsızlığa sebep olan unsurlara odaklanmıştır. Berkovits'in umursamazlık ve güç üzerine yaptığı açıklamalar bir teodise ortaya koyma girişiminden çok daha akıllıca olabilir. Tanrı'nın kötülöklere karşı sessiz kalmasını anlamlandırmak kötölöğü ortadan kaldırmamaktadır. Duyarsızlığın ve gücün şiddet ve zulmü meşru kılma aracı olarak görölmesi insanlar tarafından değıştirilebilmesi mümkün durumlardır. Her ne kadar içinde kötölüğün bulunmadığı bir dünya tasavvuru ütopya olarak ele alınsa da, bu ütopyanın inşasına kötölökleri azaltarak başlanabilir.

Tezde Berkovits'in Holocaust üzerinden kötölök problemine dair düşünceleri ele alınarak soyut düzlemde yapılan kötölök problemi tartışmalarının somut olarak nasıl bir çerçeveye yerleştirebileceğı gösterilmektedir. Bütün açıklamalar içinde insanın özgür iradesini merkeze alan söylemlerin kötölök problemi açısından açıklama gücünün ne kadar yüksek olduğunun ortaya konulması hedeflenmiştir. Kötölök problemi dünya var oldukça tartışılacak bir problem olması nedeniyle imkânı olan araştırmacıların farklı somut örnekler üzerinden meseleye yaklaşması alandaki vakıa odaklı çalışmaların artmasına ve problemin, kötölöğe maruz kalanların algısıyla ilişkisi üzerinden yeni çalışmaların yapılmasına vesile olacaktır. Böylelikle antropolojik çalışmalar ile teorik açıklamaların pratik yaşamdaki karşılıklarının görölldüğü çalışmalar ortaya çıkmış olacaktır. Teorik açıdan ise ahiret hayatının rasyonelliğı ve kötölök problemi üzerine yapılan bir çalışmada adaletin tesis edileceğı yer olarak ahiret hayatının ele alınması özgün bir çalışma olacak ve dünya hayatı sadece yaşamın bir parçası olarak görölldüğünde problemin tartışma alanı genişleyecektir.



KAYNAKÇA

Kitaplar

Adams, Steven H. "Asking Unanswerable Questions: A Bibliographic Study of Post-Holocaust Jewish Philosophies", Saul S. Friedman (Ed.). **Holocaust Literature (A Handbook of Critical, Historical, and Literary Writings)** içinde. London: Greenwood Press, 1993, ss.106-120.

Akbaş, Muhsin. **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002.

Alper, Ömer Mahir. "İslam Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", Bayram Ali Çetinkaya (Ed.). **İslam Felsefesi El Kitabı** içinde. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, ss.163-189.

Augustinus. **İtiraf**. Çiğdem Dürüşken (çev.). 1. Basım. İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2010.

Bauer, Yehuda. **Soykırımı Yeniden Düşünmek**. Orhun Yakın (çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.

Berkovits, Eliezer. **God, Man and History**. USA: The Jonathan David Company, 1959.

-----, **Faith After the Holocaust**. KTAV Publishing House: New York, 1973.

Besalel, Yusuf. **Yahudi Tarihi**. 2. Baskı. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2003.

Brenner, Michael. **Kısa Yahudi Tarihi**. Sevinç Altınçekiç (çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

Cohn-Sherbok, Dan. **Holocaust Theology**. London: Lamp Press, 1989.

Cohn-Sherbok, Dan ve Lavinia Cohn-Sherbok. **Yahudiliğin Kısa Tarihi**. Bilal Baş (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. **Karamazov Kardeşler**. Nihal Yalaza Taluy (çev.). 18. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Eagleton, Terry. **Kötülük Üzerine Bir Deneme**. Şenol Bezci (çev.). 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Erdem, Engin. "Kötülük Problemi", Recep Kılıç (Ed.). **Din Felsefesi** içinde. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013, ss.301-335.

Gürkan, Salime Leyla. **The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation**. London: Routledge, 2009.

-----, **Yahudilik**. 7. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Hick, John. **Philosophy of Religion**. 3. Baskı. New Jersey: Prentice-Hall, 1983.

-----, **Evil and The God of Love**. 5. Basım. Great Britain: Palgrave Macmillan, 2010.

-----, “Ruh- Oluşturma Teodisesi”, Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.). **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde. Osman Baş (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss.423-436.

Hick, John. “Ruh-Yapma Teodisesi”, Ferhat Akdemir (çev.). **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar <I>**. Recep Alpyağıl (drl.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, ss.768-779.

Holokost: II. Dünya Savaşı Döneminde Yahudi Soykırımı. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1997.

Hume, David. **Din Üstüne**. Mete Tunçay (çev.). 6. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.

İbn Sînâ. **Kitâbu’ş- Şifâ Metafizik (II)**. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

-----, **Kitâbu’ş- Şifâ: İlâhiyât: Metafizik II (çeviri- tıpkıbasım)**. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (TYEKBY), 2014.

-----, **İşaretler ve Tembihler (çeviri- tıpkıbasım)**. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: TYEKBY, 2014.

-----, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine”, Mahmut Kaya. **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içerisinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, ss.299-306.

İmam-ı Gazali. **İhyâu ulûmi’-d- dîn**. Ali Arslan (çev.). İstanbul: Yayılcık Matbaası, 1971.

Katz, Steven T. **Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought**. New York: New York University Press, 1983.

-----, “European and American Responses During and Following the War”, Steven T. Katz (Ed.). **Wrestling with God: Jewish Theological Responses During and After the Holocaust** içinde. USA: Oxford University Press, 2007, ss.355-685.

Kenny, Antony. **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi/ Ortaçağ Felsefesi**. Şeyma Yılmaz (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, C.2, 2011.

Kılıç, Recep. “Tanrı’nın Tarihe ve Tabiata Müdahalesi: Vahiy ve Mucize”, Recep Kılıç (Ed.). **Din Felsefesi** içinde. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013, ss.136-174.

Kurt, Ali Osman. “Anti-Siyonist Yahudiler: Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri”, Asife Ünal ve Diğerleri (Ed.). **Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum 18-19 Şubat 2012)** içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012, ss.399-420.

Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük. **Dinler Tarihi**. 4.Baskı. Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. **Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması**. Levent Özşar (çev.). İstanbul: Biblos Kitabevi, 2008.

Mackie, L. John. “Kötülük ve Mutlak Kudret”, Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.). **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde. Osman Baş (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss.387-398.

Manafov, Rafiz. **John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**. 2. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Mann, William E. “Augustine on Evil and Original Sin”, Eleonore Stump ve Norman Kretzmann (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine** içinde. 3. Basım. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004, ss.40-48.

Neiman, Susan. **Modern Düşünce Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**. Ayhan Sargüney (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Ormsby, Eric Lee. **İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (Teodise) Sorunu: Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma**. Metin Özdemir (çev.). Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Özdemir, Metin. **İslam Düşüncesi’nde Kötülük Problemi**. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger. **Akıl ve İnanç**. Rahim Acar (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Peterson, Michael. “Kötülük Problemi”, Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.). **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde. Osman Baş (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss.359-368.

Plantinga, Alvin. **God, Freedom and Evil**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1975.

----- **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

-----.”Özgür İrade Savunusu”, Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.). **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde. Osman Baş (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss.398-422.

Platon. **Devlet**. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.). 36. Basım. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (Ed.). **Din Felsefesi El Kitabı** içinde. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, ss.121-154.

-----, “Tanrı ve Sıfatları”, Recep Kılıç (Ed.). **Din Felsefesi** içinde. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013, ss.59-96.

Roberts, J. M. **Avrupa Tarihi**. Fethi Aytuna (çev.). İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.

Roth, John K. ve Michael Berenbaum (Ed.). **Holocaust: Religious and Philosophical Implications**. New York: Paragon House, 1989.

Rowe, William. ”Delilci Kötülük Argümanı”, Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.). **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde. Osman Baş (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss.436-446.

Russell, Jeffrey Burton. **Şeytan: Antikeden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları**. Elif Çelik (çev.). Ankara: Panama Yayıncılık, 2016.

St. Augustine. **Concerning the City of God Against the Pagans**. Henry Bettenson (İn. çev.). London: Penguin Books, 1984.

-----, “Kötülük, İyiliğin Yokluğudur”, Michael Peterson ve Diğerleri (Ed.). **Din Felsefesi Seçme Metinler** içinde. Osman Baş (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss.368-372.

Sennett, James F. (Ed.). **The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1998.

Schopenhauer, Arthur. **The World as Will and Representation**. E.F.J. Payne (Alm. çev.). New York: Dover Publications, C.2, 1966.

Southgate, Christopher. ”Cosmic Evolution and Evil”, Chad Meister ve Paul K. Moser (Ed.). **The Cambridge Companion to the Problem of Evil** içinde. USA: Cambridge University Press, 2017, ss.147-164.

Svendsen, Lars. **Kötülüğün Felsefesi**. Mehmet Hoccoğlu (çev.). İstanbul: Redingot Kitap, 2018.

Taylan, Necip. **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**. 2. Baskı. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.

Topaloğlu, Aydın. **Teizim Ya Da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları**. 1. Basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Türkben, Yaşar. ”Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi”, Celal Türer ve Hakan Olgun (Ed.). **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan & Ortaçağ Düşüncesi** içinde. İstanbul: İnsan Yayınları, C.2, 2015, ss.823-853.

Voltaire. **Candide ya da İyimserlik ve Micromégas**. S. İpek Ortaer Montanari (çev.), İstanbul: İthaki, 2014.

Yaran, Cafer Sadık. **Kötülük ve Teodise**. 2. Basım. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Yasa, Metin. “Kötülük Sorunu”, Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (Ed.). **Din Felsefesi** içinde. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, ss.193-214.

Makaleler

Alp, Hakan. ”Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Ayrımcı ve Ötekileştirici Söylemin Yerel Medyada Yeniden Üretilmesi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*. Ocak 2018, C.5, S.15, ss.22-37.

http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/iletisimarastirmalari_b32d2.PDF (2 Mayıs 2020).

Braiterman, Zachary. “Anti/theodic Faith in the Thought of Eliezer Berkovits”. **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**. C.7, 1997, ss.83-100.

Cohn-Sherbok, Dan. ”Jewish Faith and the Holocaust”. **Religious Studies**. C.26, S.2, Haziran 1990, ss.277-293.

Çayır, Celal. ” Şiddetin Adil Dünya İnancı ile Meşrulaştırılması”. **International Journal of Theology & Social Sciences**. C.1, S.1, Mayıs 2017, ss.1-16.

Çınar, Aliye. “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”. **UÜİFD**. C.14, S.1, 2005, ss.161-177.

Çüçen, A. Kadir. “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”. **Muğla Üniversitesi SBE Dergisi (İLKE)**. Özel Sayı, 2006, ss.25-34.

Nehamas, Alexander. ”Nietzsche and ”Hitler””. **The Southern Journal of Philosophy**. C.37, Supplement, 1999, ss.1-17.

Plantinga, Alvin. “Özgür İrade Savunması”. **EÜSBED**. Cenani Kuvancı (çev.). S. 12, 2002, ss.313-329.

Taylan, Necip. “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”. **MÜİF Dergisi**. S.11-12, 1997, ss.47-79.

Yalçın, Özgen. ” Sosyal Baskınlık Yönelimi Ahlakı Standartları Farklı Ahlakı Temeller Boyunca Perdiliyor: Ahlakı Geri Çekilmede Bireysel Farklılıklar”. **Türk Psikoloji Dergisi**. C.32, S.80, Aralık 2017, ss.44-59.

Yaran, Cafer Sadık. “Leibniz’de Teodise ve “Savunma””. **Felsefe Dünyası**. S.29, Temmuz 1999, ss.72-88.

Diğer Yayınlar

Ben-Sasson, Haim Hillel. “Galut”, **Encyclopedia of Judaica**. C.7, USA: Thomson Gale, 2007.

Der Stürmer Gallery. (t.y.)

<http://www.holocaustresearchproject.org/holoprelude/dersturmgal/index.html> (3 Mayıs 2020).

Felsefe Sözlüğü. “Kötü”, İstanbul: Paradigma, 1999.

-----, “Kötülük Problemi”, İstanbul: Paradigma, 1999.

-----, “Varoluşçuluk”, İstanbul: Paradigma, 1999.

Hazon, David. “Berkovits, Eliezer”, **Encyclopedia of Judaica**. C.3, USA: Thomson Gale, 2007.

Hazon, David. “Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Hebrew University, 2011.

Gürkan, Salime Leyla. “Yahudilik”, **DİA**. C.43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kaya, Mehmet Cüneyt. “İbn Sînâ Felsefesinde Alemin Mükemmelliği Düşüncesi”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2002.

Kaya, Mahmut. “Sudûr”, **DİA**. C.38, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kitab-ı Mukaddes. Eyüp, 13:24, 42:5.

-----, İşaya, 45:7, 43:10, 49:13.

-----, Levioğulları, 11:44-45, 26:44.

-----, Mezmurlar, 44:23-24, 69:17-18.

-----, Tekrar, 31:17-18, 28, 7:6-7, 15.

Ötüken Türkçe Sözlük. “Kötü”, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Silberman, Lou H. “Chosen People”, **Encyclopedia of Judaica**. C.4, USA: Thomson Gale, 2007.

The Cambridge Dictionary of Philosophy. “Theodicy”, USA: Cambridge University Press, 1997.

Umansky, Ellen M. “Election”, **Encyclopedia of Religion**. 2. Basım. USA: Macmillan Reference, 2005.

Umansky, Ellen M. “Exile”, **Encyclopedia of Religion**. 2. Basım. USA: Macmillan Reference, 2005.

Katz, Steven T. “Holocaust, The Jewish Theological Responses”, **Encyclopedia of Religion**. 2. Basım. USA: Macmillan Reference, 2005.