

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

DOKTORA TEZİ

**AHLAKİ KÖTÜNÜN GÜCÜ VE SINIRI:
VAROLUŞÇULUK AÇISINDAN KÖTÜLÜK
PROBLEMİNE BAKIŞ**

Mahmut ÇALIŞKAN

(2502180743)

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

İSTANBUL-2025

ÖZ

AHLAKİ KÖTÜNÜN GÜCÜ VE SINIRI: VAROLUŞÇULUK

AÇISINDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE BAKIŞ

MAHMUT ÇALIŞKAN

İnsan, evrenin en özel varlığıdır. Bu konumuyla kendi doğasını anlamlandıran, varlığını sorgulayan, varoluşsal yapısını soruşturan bir öznedir. Çok yönlü bir doğaya sahip olan insan, kendi iyi ve kötülüğünü problem edinir. Bu çalışmada da insanın niçin, nasıl ve hangi koşullarda kötülük yapabildiği ele alınmış, konunun felsefi kökenine gidilmeye çalışılmış ve ilgili tartışmalara değinilmiştir.

Din felsefesinin en karışık ve güncel sorunlarından olan kötülük problemi, Tanrı tasavvurları açısından farklı boyutlarda tartışılmıştır. Bu çalışmada daha ziyade teist perspektif ön planda tutulmuş, insanın kötüye yatkın olan doğası ise öncelikle “analitik varoluşçuluk” sınırlarında değerlendirilmiştir. Bu sınırlama bağlamında insanın niçin kötülük yaptığı ve kötülüğün üstesinden gelme pratiği, din felsefesi açısından bir çözüm modeli olarak “varoluşçu teodise” özelinde incelenmiştir. Bu modellemeye ahlaki kötülük sorununa varoluşçu yeni bir çözüm önerisi sunulmuştur.

Kötülükler her çağda önemli bir sorundur. Gerek doğal kötülükler gerekse de ahlaki kötülükler farklı boyutlarda insanlığı etkilemiştir. Farklı büyüklük ve türlerde doğal afet, kıtlık, yoksulluk ve salgın hastalıklar; dünya savaşları, soykırımlar ve terörizm gibi kötülüklerin anlamı ve kapsamı, felsefe başta olmak üzere birçok ilmin mevzusu olmuştur. Bu durum kötülüklerin etkisinin ve kötülüklere çözüm bulma çabasının göstergesidir. Bununla birlikte doğal ve ahlaki kötülükler karşısında teist filozofların teodise merkezli analitik çözümleme modellerinin felsefi bağlamda da insanın kötülüğü ve insanın kötülükle mücadelesi sorununa etkili ve mutlak bir çözüm üretilmediği görülmektedir. Önerilen çözümler, tasviri ve teoriktir. Bu nedenle çalışmamızda, insanın niçin kötülük yaptığı, kötülük yapabilmesinin anlamı ve ahlaki kötülüklerin üstesinden gelme sorunu olarak başkaldırı olgusu analitik varoluşçu bir yöntemle varoluşçu teodise özelinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kötülük problemi, ahlaki kötülük, kötülüğün anlamı, varoluşçu teodise, başkaldırı, itaat.



ABSTRACT
THE POWER AND LIMIT OF MORAL EVIL: AN APPROACH
TO THE PROBLEM OF EVIL FROM THE PERSPECTIVE OF
EXISTENTIALISM

MAHMUT ÇALIŞKAN

Human is the most special being of the universe. With this position, he is a subject who makes sense of his own nature, questions his existence, and investigates his existential structure. Human, who has a multifaceted nature, takes his own good and evil as a problem. In this study, why, how and under what conditions human can do evil is discussed, the philosophical roots of the subject are tried to be reached and the related discussions are touched upon.

The problem of evil, one of the most complicated and current problems of the philosophy of religion, has been discussed in different dimensions in terms of God conceptions. In this study, the theist perspective has been kept in the foreground, and the evil-prone nature of human has been evaluated primarily within the boundaries of “analytical existentialism”. In the context of this limitation, why human does evil and the practice of overcoming evil have been examined specifically in the context of “existential theodicy” as a solution model in terms of the philosophy of religion. With this modeling, a new existential solution proposal has been presented to the problem of moral evil.

Evil is an important problem in every age. Both natural evils and moral evils have affected humanity in different dimensions. The meaning and scope of evils such as natural disasters, famines, poverty and epidemics of different sizes and types; world wars, genocides and terrorism have been the subject of many sciences, especially philosophy. This situation is an indicator of the effect of evils and the effort to find solutions to evils. However, it is seen that the theodicy-centered analytical analysis models of theist philosophers in the face of natural and moral evils cannot produce an effective and absolute solution to the problem of human evil and human struggle with evil in a philosophical context. The proposed solutions are descriptive and theoretical. Therefore, in our study, why humans do evil, the meaning of being able to do evil and the phenomenon of rebellion as a problem of

overcoming moral evils are evaluated with an analytical existential method, specific to existential theodicy.

Keywords: The problem of evil, moral evil, the meaning of evil, existential theodicy, obedience, rebellion.



ÖNSÖZ

İnsan hayatında iyiliğin ve kötülüğün çok yönlü bir anlamı vardır. Kötülük yapan, kötülüğe maruz kalan, kötülükle mücadele eden ve gerektiğinde kötülüklerle karşı başkaldıran özgür bir varlık olarak insanın ahlaki kötülüğü, düşünce tarihi boyunca problem olmuş, çok farklı alan ve boyutlarda tartışılmıştır. Bu çalışmada insanın kötüyeye yatkınlığı, niçin kötülük yaptığı, ahlaki kötülükle olan mücadelesi gücü bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımla hayatının anlamı bağlamında insanın ahlaki kötülüğü ile ahlaki kötülüklerin varlığının Tanrı'nın gücü, iyiliği ve adaleti ile bir çelişki oluşturmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

İnsan, sınırlı ve sonlu bir varlıktır. Bu sınırlı ve sonlu doğası onun ahlaki yönden kendisini belirginleştirip kötülük yapabilmesini olumlar. Bu bakımdan insanın ahlaki kötülüğünün gücünün ve sınırının varoluşsal bir anlamı ve anlatımı vardır. İnsanın bu ahlaki kötülüğünün varoluşsal görünüşleri, birçok teolojik sorunu da beraberinde getirmiştir: İnsanın ahlaki kötülüğü ile Tanrı'nın varlığı nasıl bağdaştırılabilir? Sınırlı gücü ve doğası bağlamında kötülük yapabilen akıllı ve özgür bir varlık olarak insanın ilahi olana başkaldırısı nasıl anlamlandırılabilir? İnsanın Tanrı'ya karşı itaatsizliği ile ahlaki kötülüğü arasında nasıl bir bağ vardır? Bütün bu soru ve sorunlar bu çalışmada ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde kötünün ne olduğu, kötünün doğası, kötülük olgusu, kötülüğün çeşitleri, doğal ve ahlaki boyutları, kötülüğe farklı yaklaşımlar, insanın kötüyeye yatkınlığı vb. konular tarihsel bağlamda serimlenip incelenmiştir. İnsan doğasındaki güç ve kötülük ilişkisi, gücü ve sınırı bağlamında insanın kötülük sorunu, insanın bilgisi, istenci ve ihtiyaçlarının kötü eylemlere etkisi ise çalışmanın ikinci bölümünün konusu olmuştur. Yine bu bölümde insanın kötülüğü önleme çabası ve mücadelesi de irdelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise insanın başkaldırabilen bir varlık oluşuyla, Tanrı'nın bunlara izin vermesi arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur.

Çalışmamız sürecinde değerli katkılarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na öncelikle teşekkürü bir borç bilirim. Prof. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, Prof. Dr. Rahim ACAR, Doç. Dr. Chryssi

SİDİROPOULOU ve Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR hocalarıma da her türlü destek, eleştiri ve sabırları için müteşekkirim. Ayrıca araştırmanın her safhasına bana rehberlik eden İSAM Kütüphanesi çalışanlarına, tezimi okuyarak katkı sunan arkadaşlarıma, sevgili aileme, özellikle biricik eşim Fatma ÇALIŞKAN'a şükran borçluyum.

İSTANBUL 2025
Mahmut ÇALIŞKAN



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM PROBLEMİN MAHİYETİ

1. Kötülük Problemi.....	5
1.1. Kötünün Doğası.....	6
1.2. Kötülüğün Çeşitleri.....	8
1.2.1. Doğal Kötülük	10
1.2.1. Ahlaki Kötülük.....	12
1.3. Kötülük Problemine Farklı Yaklaşımlar	16
1.3.1. Mantıksal Yaklaşım	16
1.3.2. Delilci Yaklaşım.....	17
1.3.3. Varoluşçu Yaklaşım	20
2. Ahlaki Kötülüğün Tarihçesi.....	21
2.1. Antik Yunan’da Kötülük.....	21
2.1.1. Mitolojide Kötülük.....	22
2.1.1.1. Platon’da “Bilgisizlik” Vurgusu	25
2.1.1.2. Aristoteles’de “Kendine Hâkim Olamama”	29
2.1.1.3. Epiküros’da “Haz ve Acı”	31
2.2. Orta Çağ’da Kötülük Sorunu	32
2.2.1. Teolojik Boyut	33
2.2.1.1. İbn Meymûn’da “İnsanî Kötülük”	34
2.2.1.2. Augustinus’da “Aşırılık”	36
2.2.1.3. Boethius’de “İnsanın Zayıflığı”	38
2.3. Modern Felsefede Kötülük	42
2.3.1. Metafiziksel Tartışmalar	43
2.3.2. Politik Tartışmalar.....	46
2.3.3. Antropolojik Tartışmalar	51

2.1.1.	Varoluşçu Tartışmalar	54
2.1.2.	Ateistik Yaklaşımlar	58
2.2.	İyinin Eksikliği	62
2.3.	Kötünün Yokluğu.....	65
2.4.	İlahi Adalet Vurgusu	67
2.5.	Özgür İrade Savunusu.....	73
2.6.	Ruhun Olgunlaşması (Kemale Erme)	76
2.7.	Bilme Eksikliği	77
2.8.	Gücün Sınırlı Olması	79

İKİNCİ BÖLÜM

GÜÇ VE KÖTÜLÜK YAPABİLME SORUNU

1.	İyilik ve Kötülüğün İmkânı	86
2.	İnsanın Doğası ve Kötülükle Yüzleşmesi	90
2.1.	Arzu Sorunu	95
2.2.	Anlama ve Bilme Çabası.....	96
2.3.	Seçme Özgürlüğü	100
2.4.	Eyleme Gücü.....	105
2.5.	Güç İstenci	110
2.6.	Sınırlı Gücü.....	112
3.	Gücün Arkeolojisi	117
3.1.1.	Tanrı'nın İyiliği.....	122
3.1.2.	İnsanın Yaşama Çabası	124
3.1.3.	Toplumsal Düzen.....	127
4.	Sınırlı Güç ve Ahlakî Kötülük	131
4.1.	İyilik Yapabilme Gücü.....	134
4.2.	Kötülük Yapabilme Olanağı	136
4.3.	Kötülüğü Önleme Gücü.....	145
4.4.	Kötülükle Mücadele Olanağı	148
4.4.1.1.	Simgesel Anlamlandırma	152
4.4.1.2.	Teorik İdrak	156
4.4.1.3.	Üstesinden Gelme Pratiği	161
4.4.1.4.	Pişmanlık Duygusu	167
4.4.1.5.	Bağışlama.....	168

4.4.1.6. Cezalandırma	170

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAŞKALDIRI VE KÖTÜLÜK: VAROLUŞÇU TEODİSENİN İMKÂNI

1. İlahi Buyruk ve Kötülük.....	182
1.1. İtaat ve Ahlaki Kötülük.....	186
1.2. Adalet ve İtaatsizlik	194
1.3. Düzen ve Kötülükler	197
1.4. Tanrısal Olanla Güven İlişkisi	204
2. Varoluşçu Teodise.....	207
2.1. Başkaldırının Fenomenolojisi	213
2.1.1. Başkaldırının Boyutları	216
2.1.1.1. İtaatsizlik	218
2.1.1.2. Reddetme	221
2.1.1.3. Haddi Aşma	226
2.1.1.4. İsyan	230
2.1.1.5. Anlam Arayışı.....	239
2.2. Başkaldırının Farklı Görünümleri	245
2.2.1. Metafizik İsyan.....	245
2.2.2. Tarihsel Başkaldırı.....	251
3. Başkaldırıya Varoluşçu Savunu	253
3.1. Kural Koyma	262
3.2. Sınır Belirleme.....	264
3.3. Çalışma İlkesi	270
3.4. İsyan Ahlakı Savunusu	275
3.5. Sorumluluk İlkesi.....	278
3.6. Özgürlük ve Güvenlik.....	283
3.7. Daha İyi Bir Dünya Arayışı.....	286
SONUÇ.....	292
KAYNAKÇA	299
ÖZGEÇMİŞ.....	322

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
bkz.	bakınız
bs.	baskı
C.	cilt
Çev.	Çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
No:	Numara
ö.	ölümü
m.ö.	milattan önce
s.	sayfa
ss.	Sayfa sayısı
Trans.	Translated
vd.	ve diğerleri
vs.	vesaire

GİRİŞ

İnsan, felsefenin hem öznesi hem de nesnesidir. Düşünen, bilen ve eyleyen olarak insan aynı zamanda kendi varoluşuyla da düşünmenin konusudur. Bu konumuyla insan, kendine özgü bir varlık olup, kötü davranış ve eylemlerde bulunabilmesinin bir anlamı ve açıklamasının olması gerekmektedir. Bu çalışmada ahlaki kötülük sorunu, insanın kötülük yapmasının anlamlandırılması ve insanın kötülüklere başkaldırısı ele alınmıştır. Daha özeldir ise varoluşçu teodisenin imkânı tartışılmıştır.

İnsanın ahlaki kötülüğü farklı bağlamlarda değerlendirilebilir. Araştırmamızda insanın ahlaki kötülüğünün gücü ve sınırı varoluşçu bakışla ortaya konulmuştur. Bu çerçevede kötülük yapabilen ve kötülüğe maruz kalan insanın varoluşsal durumu tartışılmıştır. Bu süreçte insan doğası ve insanın içinde bulunduğu ortamla olan ilişkisi varoluşçu bir gözlemle analiz edilmiştir. Çünkü birey çevresiyle bir bütündür. İnsanın kötü eylemlerde bulunabilmesinin çevresel ve durumsal koşulları vardır. Bu koşul ve olanaklar, onun kötülüğünde tek neden değildir. İnsanın gücü ve sınırı da bu kötülüğünde belirgin bir etkiye sahiptir.

Mükemmel bir şekilde yaratılan insanın kötülük yapabilmesinin ve ahlaki olarak kötüleşebilmesinin felsefi bir izahının olması elzemdir. Mesela, insanın kötüye yatkınlığı doğası gereği midir? İçinde bulunduğu zaman ve mekân, çevresel ve toplumsal şartlar mı insanı kötücül kılmaktadır? Bu bakımdan eylemlerinin faili olarak insanın kötü yanının doğasından kaynaklandığı iddiası bir yana, insanı kötü yapan imkân ve şartlarıdır hatta içinde bulunduğu ortam ve sosyal koşullardır, önerisi bir yanadır. Ayrıca insanın kötü olabilmesinin mitolojik köken açısından da önemli bir simgesel ve zeminsel açıklama sunduğu görülmektedir. Bu kavramsal ve tarihsel serimleme ahlaki kötülük sorununun varoluşsal bağlamının bir izleğidir.

Bu araştırmada, insanın kötüyü eyleme tutumuna çok yönlü odaklanılarak felsefi bir soruşturma yapılmıştır. Bu eksende insanın ahlaki kötülüğü din felsefesi açısından varoluşçu eğilimle anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda, ahlaki kötülüğün felsefi zemini ve teolojik aşamaları eleştirel olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, “İnsanın kötülüğünün gücü ve sınırı nasıl açıklanabilir? İnsanın kötüyü

olan mücadelesi varoluşçu teodise bağlamında nasıl ele alınabilir? İnsanın ilahi olana itaati veya itaatsizliğinin anlamı nedir?” soruları çerçevesinde bir araştırma yapılmıştır. Bu kapsamda, kötülük sorununa bakışın varoluşçu bağlamı kurgulanmıştır. Bu sınırlama ve bakışla, “İnsanın ahlaki kötülüğünde sınırlı güç, yeti ve ortama sahip olması etkilidir.” hipotezi tartışılmıştır. Bu hipotez analitik varoluşçuluk özelinde ele alınmıştır. Bu yaklaşımla, ahlaki kötünün varoluşsal seviyede kavramsal ve tarihsel serimlenişi ortaya konulmuştur. Ayrıca “İnsan, kötülük yapabilme ve kötülüğü önleme gücüne sahip bir varlıktır.” “İnsanın ahlaki kötülüğü sınırlı gücüyle ilişkilidir.” “İnsan ilahi olana başkaldırabilen bir varlıktır.” “Tanrı’nın kötülüğe ve başkaldırıya izin vermesi O’nun gücü, adaleti ve iyiliğiyle çelişki oluşturmaz.” alt hipotezleri tartışılarak araştırmanın sınırları, yöntemi ve içeriği planlanmıştır. Bu yöntem ve planlama bağlamında, insanın ahlaki kötülüğü ve kötülükler karşısındaki tutumu felsefi olarak incelenmiştir.

İnsan, iyiye de kötüye de meyilli bir varlık olarak yaratılmıştır. Aslolan insanın iyi oluşu ve iyi kalmasının sağlanmasıdır. Bu ön kabul gereği insanın kötülüğünün farklı yönlerden tartışma konusu edinilmesi, insanı iyiye yönlendirmenin başka bir güzergâhıdır. Bu bağlamda kötülük problemi ki özelde insanın ahlaki kötülüğünün anlamlandırılması, insanın kötülük yapabilme olanağına vurgu yapılarak sınırlandırılmıştır. Bu bakımdan çalışmanın sınırlarını tespit etmek oldukça güç olsa da insan doğasının kötücül ve itaatsiz yönü, insanın ilahi olana başkaldırısı zemininde özel olarak tartışılmıştır.

Filozoflar, kötülük sorununun mahiyetine yönelik çok farklı yaklaşımlar öne sürmüştür. Bu felsefi katkı devam etmektedir. Bir bibliyografyada probleme ilişkin 4 binden fazla yayımın olduğu tespit edilmiştir.¹ Soruna olan ilginin hiç azalmadığı görülmektedir. Kötülüklerin varlığı, Tanrı’nın varlığına yönelik kurgusal bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Kötülüklerin varlığı ile kötülüklerin mahiyeti, Tanrı-insan ilişkisinde bir **uzlaşma sorunu** olarak ele alınır. Buna mukabil kötülük sorununa ilişkin tartışmalar, sorunun içeriği bakımından genişletilebilir. Bu nedenle kötülüğün anlaşılması sorunu, her çağda ilgi odağıdır. Bununla birlikte

¹ İlgili çalışma için bkz.: Jon Robson, “Religious Fictionalism and the Problem of Evil”, **Religious Studies**, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, C. 51, No: 3, ss. 353-360, s. 353.

kötülüğün bütün boyutları ayrı birer tartışma sahasıdır. Her konu ve sorunun bir sınırlılığı olsa da kötülük sorunu ve bu konunun sınırlarının tespiti oldukça güçtür. Bu sorunun sınırlarını tespit etmek bile başlı başına bir araştırma alanını oluşturur. Bu gerekçeyle araştırmamız, ahlaki kötülük sorununun insan odaklı bağlamına **varoluşçu bir modelleme** girişimidir.

Bu süreçte, kötülük probleminin mahiyeti gereği sorunun ele alınışına yönelik yoğun bir birikimin olduğu, Antik Çağ'dan Orta Çağ'a, Yeni Çağ'dan bilişim çağına ahlaki kötülük problemine yönelik geniş bir felsefi literatür sahasının oluştuğu ve her çağda insanı etkileyen korkunç kötülüklerin az da olsa varlığı dikkate alındığında çalışmada hangi yöntemin benimseneceğinin ayrı bir problem olduğu tecrübe edilmiştir. Bu da gösteriyor ki ahlaki kötülük sorunu, her çağda ve her medeniyette çok yönlü önemli bir problem alanıdır. Çalışmada sadece bir filozofun görüşüne ya da felsefi bir teori, akım veya yaklaşıma odaklanılmamıştır. Bununla birlikte ahlaki kötülük uzantılı varoluşçu teodisenin sunumu bakımından bazı Antik Çağ Yunan düşünürlerinin yaklaşımları, Orta Çağ teolojisinin konumlanması ve teodiseler, çağdaş felsefede ahlaki kötülük sorununun antropolojik ve teolojik bağlamda insan odaklı ele alınışı, farklı düşünürlerle atıflarla varoluşçu yöntemle değerlendirilmiştir. Bu izlekte **varoluşçu teistik perspektif** benimsenmiştir.

Ahlaki kötülük sorununun mahiyetinin ele alınışında sorunun geleneksel değerlendirişine de yer verilmiştir. Bu nedenle sorunun kavramsal analizi ve tarihsel bağlamı, varoluşçu yaklaşımın temellendirilmesi bakımından incelenmiştir. İnsanın gücü, yetisi ve olanaklarının ahlaki kötülüğüyle olan ilişkisi; Stoa felsefesi, Fromm'un sosyal psikolojisi ve diğer bazı düşünürlerin soruna ilişkin yaklaşımları özelinde değerlendirilmiştir. İnsanın gücü ve sınırına ilişkin felsefi yaklaşımda varoluşçu bağlam dikkate alınmıştır. Bu süreçte insanın kötülükler karşısındaki tutumuna ilişkin Kierkegaard, (ö.1855) Dostoyevski, (ö.1881) Miguel de Unamuno, (ö.1936) Simone Weil, (ö.1943) Nikolay Berdyaev, (ö.1948) Albert Camus, (ö.1960) Rollo May (ö.1994) gibi bazı varoluşçu düşünürlerin yaklaşımları araştırmamızın genel izleğini belirlemiştir. Bu izlek kapsamında insanın iyi ve kötü doğası, ahlaki doğası ve gücüyle ilişkisi çerçevesinde kötülük yapması ve kötüyle mücadelesi, arzu, idrak, eyleme yeti ve kapasitesi, dünyadaki korkunç ahlaki kötülüklerle nispetle

insanın Tanrı'ya itaatsizliğinin imkânı varoluşçu bir gözlemle ortaya konulmaya gayret gösterilmiştir. Bu nedenle insanın kötülükler karşısındaki itaatkâr ya da isyankar tutumu varoluşçu bir analizle ele alınmıştır.

Ahlaki kötülük sorununun her dönem ve toplumda düşünürlerce ilgi görmesinden dolayı Din Felsefesi açısından konunun çağdaş bir içerikle sunumu önem arz eder. Bu nedenle Türkiye'de ve dünyada "kötülük" problemi temalı güncel çalışmaların fazlaca olduğu malumdur.² Bu çerçevede birçok akademik çalışmanın yapıldığı bilinciyle tartışmasını sunduğumuz "*Ahlaki Kötünün Gücü ve Sınırı: Varoluşçuluk Açısından Kötülük Sorununa Bakış*" konulu bu araştırma, insanın niçin kötülük yaptığına ilişkin varoluşçu kötülük ve teodise bağlamında Din Felsefesine naçizane bir katkı olması bakımından önem taşımaktadır.

Kötülük sorununun çoğunlukla geleneksel ve analitik bir yöntemle tartışıldığı bilinmektedir. Bu yöntem ve yaklaşım, kötülüklerin doğasının açıklanmasında yetersizdir. Çünkü sorunun merkezindeki insana yeterli konum verilmemiştir. Öyle ki insanın duygu ve arzuları, gücü ve olanakları kötülük sorununun ele alınışında, varoluşçu bağlamda Din Felsefesi alanında ve akademik kapsamda yeterli ilgi odağı olmamıştır. Bu bağlam teistik ve ateistik yaklaşımlar için benzerdir. Bu gerekçeyle ki "geleneksel teodise" merkezli bir tartışmadan ziyade insan odaklılık esas alınarak **varoluşçu teodise** özelinde ahlaki kötülük konusunun ve problemin temellendirilmesi, çalışmamızın özgün tarafıdır. Ayrıca insanın kötülükler nedeniyle ilahi olana başkaldırısının anlamlandırılmaya çalışılması da bu alanda yapılan akademik ilk çalışmalardan olduğu söylenebilir.

² Ayrıntılı çalışma ve değerlendirme için bkz.: Hakan Hemşinli, "Türkçe'de Kötülük Sorunu ve Teodiseye Dair Bibliyografya -Analitik Bir Değerlendirme-", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 18, No: 36, 2020/2, ss. 797-860; Kötülük sorununun çağdaş din felsefesinde farklı bağlamlarda ele alınışı ile ilgili araştırma ve çalışmalar için bkz.: Nick Trakakis "Antitheodicy", **The Blackwell Companion to the Problem of Evil**, Ed. Justin P. McBrayer, Daniel Howard-Snyder, Oxford, John Wiley & Sons, 2013; John Cottingham, "Evil and the Meaning of Life", **The Cambridge Companion to the Problem of Evil**, Ed. Chad Meister, Paul K. Moser, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

BİRİNCİ BÖLÜM

PROBLEMİN MAHİYETİ

Kötülük olgusunun anlaşılmasına yönelik çaba ve tartışmalar, bu sorunun kaynağına ve çözümüne yönelik çok farklı teori ve öneriler ortaya koymaktadır. “Kötülük var mıdır? Kötü nedir? Kötülük çeşitleri nelerdir? Kötülüğün kaynağı nedir? Kötülüklerin varlığı nasıl anlamlandırılabilir? İnsan niçin kötülük yapar? Kötülüğün mevcudiyeti ile Tanrı inancı arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?” gibi sorularla kötülük, farklı perspektiflerden tanımlanmış, anlamlandırılmaya çalışılmış, gerekçelendirilmiş ve neredeyse her filozof bu sorun üzerinde tartışmıştır. Problemin doğasının açıklanmasına yönelik yapılan tartışmaların odağı, kuşkusuz tanık olduğu kötülüklerin insanda bıraktığı etkidir. Bu durum varoluşçu bir dolayımı da içerir. Bu etkinin farklı tezahürleri her zaman var olagelmıştır. İnsan bu süreçte iyiyi ve kötüyü tecrübe eder, anlamlandırır, tanımlar, konumlandırır. Kötülükler, bazen teselli ve tevekkül, bazen imtihan ve mücadele, bazen de itaat ve başkaldırının zemini olarak belirir.

Çalışmamızın bu bölümünde kötülük sorunun mahiyeti ele alınmıştır. Soruna ilişkin tartışmaların kavramsal ve tarihsel serimlemesi yapılmıştır. Bu nedenle kötünün doğası, kötülüğün çeşitleri ve kötülük sorununa ilişkin yaklaşımlar kötülüğün tarihsel tartışılma aşamaları ekseninde ortaya konmuştur. Bu kapsamda ahlaki kötülüğün felsefi bağlamı teistik bakışla ele alınmıştır.

1. Kötülük Problemi

Kötülük sorunu, düşünce tarihinin en eski problemlerindendir. Bu sorun her devirde farklı alanların mevzusu olsa da felsefenin temel konularından biri olarak belki de çağımızdaki kadar çok yönlü ilgi odağı olmamıştır. Felsefenin her alanının bir mevzusu olarak da problem, güncelliğini korumaktadır. Bu bakımdan kötülük, metafizikten ontolojiye, ahlaktan siyasete ve teolojiye kadim bir problem ağıdır. Din felsefesinde bu konu genellikle “**teodise**” (*adl-i ilâhi*) açısından analitik bağlamda

değerlendirilmektedir. Sorunun düğümlendiği metafizik zemin ise “Kötülüklerin varlığı ile Tanrı inancının nasıl bağdaştırıldığıdır.”

1.1.Kötünün Doğası

İnsan anlam arayan, olup biteni anlamlandıran bir varlıktır. Etkisinde bulunduğu sosyal ortamı da gözlemler. Çevresini olumlu ve olumsuz yönden etkileyen insan, etrafından da aynı şekilde etkilenmektedir. Bu etkinin dışı vurumu bazen iyi bazen de kötü olarak nitelendirilir. Bu durumda iyi ve kötü, bir eylem sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da kötü ve iyinin insanî boyutunun doğasını betimlemektir. Bir yönüyle de kötü ve iyi, içinde yaşadığımız doğal çevrede kendini gösterir. İyi ve kötünün varlığı, insanın acı ve ıstırap çekmesinin ya da mutlu olmasının doğal bir durum olduğu ön bilgisi, kötünün ve iyinin ontolojik, metafiziksel hatta fiziksel bir boyutunun da olduğuna insanı yönleltebilir. İyi ve kötü probleminin farklı boyutları ve zemini, tartışmaların eksenini de belirler. Bu süreçte varoluşçu bir eğilim de söz konusudur.

Bir durumu iyi ya da kötü diye tavsif etmenin beraberinde getirdiği bazı sorun ve açmazların olduğu aşikârdır. Bu problemin mahiyetini açıklamak için yapılan girişimlerde ulaşılan sonuçlar bile yeni sorun ve çatışmalara neden olabilir. Öyle ki insan ve doğa üzerinde büyük etkisi bulunan deprem, yangın, sel, tsunami, heyelan gibi doğal afetler, her an karşılaşılması olası olan hastalık, acı ve ıstıraplar, insanlığı derinden etkileyen savaş, soykırım ve terör olayları “kötü” olarak nitelenirken diğer taraftan da hayatın ve varolanın doğal ya da insani olarak fitraten “iyi” olduğunu deneyimleriz. Bir özne olarak insana bağlı ya da insandan bağımsız olarak yapılan “**iyi-kötü ayrımı**” bile; bu bağlamda hayatın anlamlandırılmasında, iyinin ve kötünün tanımlanmasında ve algılanmasındaki bakış açılarının izdüşümünü belirler.

Dünyada kötülüğün olduğu gerçeğini, pek az kişi inkâr edebilir. Kötülük vardır ve gerçektir. Hep vardı ve var olmaya devam edecektir. Kötülüğün yegâne muhatabı da en başta insandır. Deprem, yangın, sel, salgın, hastalık, heyelan gibi “doğal kaynaklı kötülükler” ile “insan kaynaklı” cana kıyma, terör, soykırım, adaletsizlik, zulüm, dolandırma, hırsızlık gibi yerilen fiil ve davranışlar da kötülük

olgusu kapsamında değerlendirilmektedir. O halde kötü veya kötülük nedir? Problemi tanımlamaya, kötünün doğasını anlamaya nereden ve nasıl başlanması gerekir? Kötülüklerin varlığı ve türleri nasıl gerekçelendirilebilir? Kötülüğün varlığı bir teodiseyi gerekçelendirir mi?

Bazı düşünürler kötülüğün reel varlığını kabul etmemiştir. Keza bu yaklaşım bazı durumlarda problemin varlığının etkisini görmezden gelme olarak da telakki edilebilir. Kötülükleri türlere ayırma, kötülük ile iyiliğin bir bütün oluşturduğu fikri, iyiliği tanımak ve takdir etmek için kötülüğün varlığını rasyonel bulma gayreti, kötülüğün estetik görünümü tamamlamak için gerekli olduğu varsayımı, kötülüklerin birer ibret olarak hayatımızda olduğu kanaati, bütün bu yaklaşım ve kötülüğün mahiyetine yönelik tartışmalar kötünün yorumu ve doğasını anlamaya ilişkin girişim ve çabalaradır.³ Bu süreçte insanın varoluşsal konumu da kötülüğün anlaşılmasında önemli bir zeminsel uğraktır.

Kötülüğün tanımlanması hususunda farklılıklar olduğu görülse de hangi olay ve olgunun kötülük sayılacağına büyük ölçüde bir fikir birliği vardır. Acı ve ıstırap, masumların çektiği zulümler, bedensel sakatlıklar, psikolojik anormallikler, karakter bozuklukları, tabii afetler gibi durumlar kötülük kümesinin birer ögesi olarak sıralanabilir.⁴ Kötünün varlığı herkes için ciddi bir sorundur. Bu sorun sadece bir teist ya da dindarın cevap bulması gereken bir konu değildir. Sorun, bir ateist için Tanrı'nın varlığını inkâr etmek için tutunacağı gerekçenin ötesindedir. Tanrı'ya inansın ya da inanmasın kötülükler, dindar ya da dindar olmayan diye bir ayrım yapmaksızın herkesin çözüm bulması gereken kolektif bir sorundur. Kaldı ki yaşamdaki acı, ıstırap ve kötülükler dindarı bile kuşkuya düşürecek niteliktedir. Bu kuşku varoluşsal bir içerikle bir teodise savunusuna dönüştürülebilir.

İnsan, bazen olumlu ve güzel işler yapabilirken bazen de kötü diyebileceğimiz olumsuz işlere de kalkışabilmektedir. Hep iyi işler yapılması da daima istenen bir durumdur. Özgür bir varlık olan insan, doğası gereği ve fitraten hem iyiye hem de kötüye meyilli olarak yaratıldığı varsayıldığında bu çift yönlülüğü

³ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010, s. 155, 156.

⁴ Michael Peterson, vd., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2009, s. 176, 177.

gereği kötülük yapması da anlaşılabilir bir durumdur. İnsan en üst seviyeye çıkan bir ahlaki olgunluğa sahip olabileceği gibi en alt seviyeye de inmesi muhtemeldir. Çünkü insanın fiziksel, rasyonel ve duygusal kapasitesi buna olanak tanımaktadır.⁵ Bu nedenle kötülüklerin varlığı, bütün yönleriyle tahlil edilmelidir.

1.2. Kötülüğün Çeşitleri

Plotinos, (m.s.270) kötülüklerin varlıklara nereden geldiğini araştıranların, araştırmalarına kötülüğü ve kötülüğün doğasını “tanımlama” problemiyle başladığını belirtir. Kötülüğün mahiyetinin bu yöntemle anlaşılabilir olduğu kanaatini paylaşır.⁶ Kötülük ve kötülük sorunu üzerine düşünen diğer birçok düşünür de bu mesele hakkında benzer bir metot benimsemiştir.

Türkçe’de “*istenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoşla gitmeyen, iyi karşıtı, zararlı, tehlikeli, kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan*” manalarında kullanılan kötü/kötülük kavramı; Latince’de “*malum*”, İngilizce’de genelde “*bad, evil*” Almanca’da “*schlecht, übel, böse*”, Fransızca’da “*le mal*,”Arapça’da *fenâ, şer, kabîh, habîs, musibet, kabâhat, seyyie* kelimeleri yerine, filozoflarca biraz farklı şekillerde tartışılrsa da genelde “iyi olmayan, iyinin karşıtı, iyinin yokluğu” olarak tanımlanmaktadır.⁷ Türkçe’de kötü kavramı yerine “kötülük” kavramının da kullanıldığı görülse de *kötü* kelimesi ile *kötülük* kelimesi eş anlamlı değil; yakın anlamlıdır, denilebilir. Kötü kavramı bir sıfattır ve nitelik ifade eder. Kötü iyinin, kötülük de iyiliğin karşıtıdır.

İyi insan, iyi çiftçi, iyi at gibi isim veya varlıklara gelen “iyi” sıfatının anlamı kendisine eklenen kavramlara göre değişkenlik gösterir. Zanaatkârı hüneri, insanı davranışları, bir atı ise gücü ve hızı onu faydalı kılan gerekçe sayesinde iyi olarak niteler. İyiliğin anlamı farklı koşullara göre de anlam kazanır. Bununla birlikte kötü sıfatı için de benzer bir açıklama yapılabilir. İyiliğin bir sıfat olarak varlığı, kötülüğün de bir sıfat olarak varlığını gerektirir. Bu bakımdan kötülüğün olması,

⁵ Aydın Topaloğlu, **Ateizm Çıkmazı**, Ankara, DİB Yayınları, 2009, 195; Ayrıca bkz.: Aydın Topaloğlu, “Kötülük Problemi”, **Din Felsefesi**, Ed. Latif Tokat, Ankara, Bilay Yayınları, 2018, s. 231-251.

⁶ Plotinos, **Dokuzluklar I**, Çev. Zeki Özcan, Bursa, Alfa Aktüel, 2006, s. 223.

⁷ Orhan Hançerlioğlu, “Kötü”, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2006, s. 224; Ayrıca bkz.: Arhur Schopenhauer, **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 513, 514.

iyidir, denilebilir.⁸ Bu zıtlık ve anlam bütünlüğü, tanımlama ve tartışmanın yüzeyini ve düzeyini belirler.

“Kötü” kavramı farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Bazen savaş, soykırım ve katliam gibi korkunç ahlaki kötülükler olarak bazen de deprem, kuraklık ve veba gibi doğal kötülükleri içeren insan hayatındaki olumsuzluk, eksiklik ve yoksunluk anlamında her şey olarak ifadelendirilir. Kötülüğü bir faile veya eyleme atfederken neyi ifade ederiz? Hem “kötü eylem”in ne olduğu hem de “kötü kişi”nin kim olduğu açıklama gerektirir. Kötü eylem özgür insanın bilip isyerek yaptığı ötekine zarar verdiği eylemidir. Kötü kişi ise bu kötülüğü alışkanlık edinendir. Bu durumun varoluşsal boyutları vardır. Ahlaki kötülük içeren **eylem ile fail arasındaki ilişkinin** varoluşsal boyutları bu çalışmada detaylandırılmıştır. Özellikle korkunç olarak kategorize edilen eylemlerin ayırt edici özelliklere sahip olması önemli bir sorundur. Bazı faillerin, korkunç ahlaki kötülükler sebep olduğu düşüncesi nasıl açıklanabilir?⁹ Bir eylemin kötü olmasının anlamı vardır. Bir fiile kötülük atfedilmesi, ahlaki kötülük sorunun başlangıç aşamasıdır. Kötülüğün eğilimsel değil durumsal bir açıklaması da bu bağlamda yetersizdir. İnsan sadece üzerindeki kurumsal baskı ve kısıtlamalar gerekçesiyle kötülük yapmaz.¹⁰ İnsanın kötülük yapmasının ve kötülüğe başkaldırısının zemini sadece durumsal ve çevresel değildir. Bu yaklaşımın ontolojik ve varoluşsal bir örüntüsü vardır. Bu kapsam çalışmamızın üçüncü bölümünde değerlendirilmiştir.

Kötülük kapsamlı, tam ve net olarak tanımlanamayabilir. Kötülük; “bilgisizlik, erdemsizlik, ölçsüzlük, adaletsizlik, mutsuzluk, eksiklik, zayıflık, acı, düzensizlik, yasaya ve doğaya aykırılık, felaket, musibet, afet...” şeklinde tanımlanıp ortaya konmuştur. Kötünün tanımlanması, tanımlandığı bağlam ve sosyal konumla yakından ilişkili olduğu gibi tanımlayanın hâlet-i rûhiyesi ve Tanrı inancı ile de

⁸ Petrus Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar**, Çev. Firat Çelebi, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022, s. 132.

⁹ Kötülük kavramının açıklanmasını problem edinen bir çalışma için bkz.: Eve Garrard, “Does the Term “Evil” Have any Explanatory Power?”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019, s. 190; Kötülük sorunun geleneksel ve çağdaş konumlanışı, karşılaştırmalı bir yaklaşım ve analizi için bkz.: Metin Yasa, **Kötülük Sorunu**, Ankara, Elis Yayınları, 2015.

¹⁰ Garrard, **a.g.e.**, s. 191, 194.

yakından ilgilidir. Kötülüklerin varlığı ile Tanrı inancının ilişkiselliği, sorunun teolojik kapsamıdır. Bu bakımdan kötü kavramı ve kötülük olgusunun daha sağlam bir zeminde tartışılabilmesi için kötülüğün çeşitlerinin tespit edilip açıklanması gerekmektedir. Kötülük türlerinin ayrımı ve tarihçesi oldukça eskidir. İyi-kötü ayrımı, kötünün varlığı ve açıklanması nasıl bir tartışma ortamı oluşturunca, kötülüğün türleri de ayrıca bir sorundur. Bu sorunu açıklamaya çalışan filozoflar, kötülüğü genelde kaynağı, etkisi ve sonuçları bakımından doğal/fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük olarak ayırmaktadır.¹¹ Bazı filozoflar¹² farklı yöntem izlese de temelde kötülüğü, fiziksel ve ahlaki kötü olarak ikiye ayırarak tanımlamaya çalışmak; sorunun anlaşılmasında önemli bir adımdır. Bu ayrım kötülüğün kaynağı ve etkisi, faili ve sonuçlarının bütüncül değerlendirilmesi bakımından felsefi ve teolojik bir gerekliliktir. Bu ayrımın tarihçesi antik dönem uzantılıdır. Bu çalışmada problemin odaklanılan kısmı ise ahlaki kötülüktür. Bu tanımlama ve açıklama girişimi açısından kötülüğün çeşitlerine kavramsal bağlamda değinmek gerekir.

1.2.1. Doğal Kötülük

Tanrı'ya inanan ya da inanmayan herkes, hayatında doğal kaynaklı birçok acıyla karşılaşmakta ya da acıya tanık olmaktadır. Şiddetli bir depremin verdiği zararlar, heyelanın etkisiyle gelen ölümler, bir yangında ve selde can veren insan ve hayvanların varlığı, bir kış günü bir dağ köyüne yardıma giden görevlilerin çığ altında kalması gibi durumlar doğal kötüye birer örnektir. Bu bağlamda doğal kötülük doğa kaynaklıdır. Sebebi doğadadır. Sonucunda başta insanın zarar görmesiyle bu doğal olay kötülük halini alabilir. Öyle ki tarihte doğal kötülüklerin vuku bulmasının travmalara, felsefi ve teolojik tartışmalara sebep olduğu da bilinmektedir. Bu acı ve korkunç etki insanın başkaldırısının gerekçesi olabilir. Bu varoluşçu etki “Neden ben?” sorusunu Tanrı'ya yöneltir.

Doğal kötülükler, doğal sebeplerden ya da insan bedeninden kaynaklanan ağrı, acı, hastalık ve yaralanmaları içerir. Doğal afetler ve insanın başına gelmesi

¹¹ C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, **Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme**, Çev. Ferhat Akdemir, Ankara, Elis Yayınları, 2010, s. 174.

¹² Kötülük sorununa yönelik önemli bir çözüm önerisi ve yanıtlarıyla bilinen Leibniz'e göre kötülükler ise üç türdür. Bahsedilen bu iki türe, metafiziksel kötülüğü de ekler. Bir değerlendirme için bkz.: Gottfried Wilhelm Leibniz, **Theodicee**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Kitabevi, 2009, s. 127.

muhtemel kanser veya bulaşıcı hastalıkların neden olduğu ıstırap ve zararlar da doğal kötülükler içerisinde. Bu listeye çeşitli sakatlıklar, dezavantajlı durumlar da dahil edilebilir.¹³ Bu örnekler insana, çevreye ve topluma verdiği zarar ve olumsuz etkiler özelinde kötülük içerir. Dünya üzerinde birçok ülkede büyük tabii felaketlerin yaşandığı bilinmektedir. Tarihsel süreçte yaşanan veba ve covid-19 gibi salgın hastalıklar, Lizbon depremi, Japonya'daki tsunami vs. afetler pek çok düşünürü de oldukça etkilemiştir. Tarihteki doğal kötülüklerin etkisiyle insanın olup biteni anlama ve sorgulama gerekçesi teolojik bir bağlama bürünür. İnsan kendi gücünü veya güçsüzlüğünü bu süreçte deneyimler.

Deprem ve diğer bazı doğal kötülüklerin görüldüğü Türkiye'den de farklı örnekler verilebilir. 1999 yılında meydana gelen İstanbul depremi, 6 Şubat 2023 tarihli Türkiye'nin doğu ve güney doğusunda büyük hasara sebep olan deprem, bazı bölgelerdeki çığ, yangın, sel ve heyelan doğal kötülük örneğidir. Bu olayları kendi özelinde bir afet ve kötülük olarak değerlendirmek için doğal çevreye ve insana korkunç zararlar vermesi gerekir.

Doğal afetlerin etkisi ve ortaya çıkardığı zarar bağlamında, Tanrı'nın varlığı ve Tanrı'nın varlığının delilleri arasında sayılan tasarım delili, hassas ayar delili ve kozmolojik delil gibi felsefi girişim ve çabalar da doğal kötülüklerin varlığı açısından değerlendirilmeye ve eleştiriye tabi tutulabilir. Tanrı inancı aleyhinde bir kanıtlama aracı olarak kullanılan tabii afet, acı ve ıstırapların varlığı, Tanrı inancı lehinde bir delil de oluşturabilir ya da tabiatın birer kanunu veya Tanrı'nın varlığının delilleri açısından da değerlendirilebilir. Bu hususlar ayrıca ahlaki kötülükler açısından da tenkit edilebilir.

Doğal kötülüklerin varlığının bir problem olarak tasnif edilmesinde gerekçe, bu kötülüklerin nedeni ve sonuçları, etkisi ve kötülüklerin varlığının Tanrı'nın varlığıyla ilişkilendirilmesidir. Doğal kötülükler niçin meydana gelmektedir? Bu kötülükler doğa yasaları gereği midir? Doğa kaynaklı bu kötülüklerin kaynağı, insanın hatası mıdır, günahları mıdır? Doğal kötülüklerin ahlaki kötülükle ilişkisinin boyutları nelerdir? Doğal kötülüklerin varlığı ile

¹³ Peterson, vd., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s. 177.

Tanrı'nın varlığı nasıl ilişkilendirilebilir? gibi sorularla kötülük olgusunun doğal kısmı hep sorgulanagelmıştır. Bu soru ve sorunlar özelinde düşünüldüğünde doğal afet ve korkunç hastalıkların sebep olduğu etki ve acı, Tanrı tasavvurlarının farklı versiyonları açısından da değerlendirilmiştir. Doğal kötülüklerin bu teolojik bağlamı insanın aczini yansıtır. Teolojik gelenekte doğal kötülükler ile insanın günah ve kötülüğü arasında bir iline kurulmaya çalışılmıştır. Bazı filozoflar ahlaki olarak yükümlü olan insanların eylemleri ile doğal kötülükler arasında ilişki olduğunu iddia ederken¹⁴ bazı filozoflar ise aksine bunun insan eylemleri ile bir ilişkisinin olmadığını ileri sürer. Bu ilişki ya da ilişkisizliğin odağındaki mesele ise teodisedir. Bu bağlam Tanrısal bir haklılaştırma sürecine evrilmiştir. Öyle ise Tanrı'nın varlığının delili açısından doğal kötülüğün varlığı nasıl açıklanabilir? Deprem, sel, yangın, hastalık ve bunların sonucu olarak beliren ölüm ve acı, insanın günahının bir sonucu mudur? Bu sorunu sadece teodise açısından değerlendirmek yeterli midir? Bu sorunlar, ahlaki kötü ile doğal kötünün ilişkiselliğini yansıtır. Bu ilişki mutlak değildir. Doğal afetler hayatın gerçeğidir. Doğal kötülüğün zararının önlenmesi veya en aza indirilmesi insana bırakılmıştır. İnsan tedbir ve önlemini almalıdır. Tedbir ve önlem almamak bir ahlaki kötülüktür. Bu doğal kötülükler, insanın “doğal olana başkaldırısı” ile de yakından ilgilidir. Bu tartışmalara, ahlaki kötülük kategorisi ele alınırken değinilmiştir. Ayrıca çalışmamızın üçüncü bölümünde, korkunç kötülüklerin insanın varoluş koşulları çerçevesinde nasıl anlamlandırıldığı tartışılmıştır. “Kötülüklerin varlığı, insanın Tanrı'ya itaatsizliğinin bir gerekçesi olabilir mi?” sorusu etraflıca değerlendirilmiştir.

1.2.1. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötü, insanın yapıp-etmelerine bağlıdır.¹⁵ Kötülüğün bu türünün sebebi ve eyleyeni insandır. Kötülüğün ya da kötü olarak nitelenen eylemin kaynağı ve yapısı, Tanrı'nın mükemmel gücü, iyiliği ve adaleti ile olan ilgisi ve ilişkisi bakımından problematik alana taşınmıştır. Ahlaki kötü kavramının teodise sorunu açısından değerlendirilmesine geçmeden ahlaki kötü olgusunun tanımlanmasında yarar bulunmaktadır.

¹⁴ Leibniz, *Theodicee*, s. 131.

¹⁵ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 181.

Ahlaki kötü, insanların “kasten” neden oldukları ya da “kayıtsız” kalarak oluşan eylemler veya ihmal sonucu meydana gelen bütün kötülükler olarak ifade edilebilir.¹⁶ Ahlaki kötünün tanımlanmasında anahtar noktalar, eylemin kasten özgür seçimle yapılması ya da özgür bir tercihle kayıtsızlık, ihmal, korkunç etki ve suistimallerdir. Bu yönelim varoluşsal bir bağlama evrilebilir.

Ahlaki olarak yanlış olan tüm eylemler, ahlaki kınanmayı gerektirir. Ancak bu kınamanın derecesi her durumda aynı değildir. Örneğin, bir arkadaşına kendini iyi hissettirmek için yalan söylemek ahlaki olarak yanlış olabilir. Bir çocuğa işkence, şiddet ve tecavüz ise korkunç seviyede bir kötülük olup farklı ahlaki kategoridedir. İlk eylem sadece yanlıştır ve kötü değildir. Buna karşılık, ikinci eylem ahlaki açıdan aşırılıktır. Bu eylem yalnızca “yanlış” değil korkunç ahlaki kötülük olarak adlandırılır. Bu kapsamda Formosa, kötü eylemlerin dört farklı boyutunu tartışmaktadır: Mağdur, fail, izleyici ve karışım teorisi.¹⁷ Mağdur açısından bir yanlış kötülüğe dönüştüren şey, zarara, acıya veya cinayet gibi yaşamı sonlandıran bir kötülüğe maruz kalmasıdır. Bununla birlikte, mağdurlara verilen zararın tek başına bir yanlış kötülüğe dönüştürmek için yeterli bir koşul olmadığı da vurgulanmalıdır. Fail odaklılık, faillerin ahlaki açıdan aşırı motivasyonları, özgürlüğü veya tepkileriyle ilgilidir. Pişmanlık duymaması bunda etkilidir. Seyirci/şahit bağlamı teorisi, eylemlerin korku, duyarsızlık ve anlayışsızlık ürettiğine yöneliktir. Karışım (fail, mağdur, seyirci) teorisi, salt bir yanlış kötülüğe dönüştürmek için yeterli olan kurban, fail ve seyirci bileşenlerinin bir karışımıdır. Örneğin, basit bir yanlış kötü bir eyleme dönüştüren şey, o yanlış yapanın sadistçe motive edilmesi ve o yanlışın kurbanının büyük zarar görmesi olabilir. Tanıkların tepkisel konumu da buna dahildir.¹⁸ Bu bağlamda bir yanlışın ahlaki kötülüğe dönüşmesi; güdünün kınanabilirliği, zararlar bağlantının doğrudanlığı, zararın derecesi ve türü, failin duygusal tepkilerinin kastiliği ve zararın ne kadar etkili bir şekilde gerçekleştiğine bağlıdır. Bu gerekçeyle kötülüğün karışım teorisi, sınırda olan

¹⁶ Richard Swinburne, **Tanrı Var mı?**, Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta Yayınları, 2001, s. 87.

¹⁷ Paul Formosa, “Different Substantive Conceptions of Evil Actions”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019, s. 256.

¹⁸ Formosa, **a.e.**, s. 257, 258.

kötülük vakalarının neden sınırdı olduğunu ve eylemin etkin ahlaki kınanmayı hak ettiğini gösterir.¹⁹

Kötülük ya da kötü kavramının birçok anlamda kullanıldığı malumdur. Bu kötülük kategorisi içeriğinde bir eylemin açıklanabilir, makul ve belirli bir anlam çerçevesine yerleştirilememesi önemli bir etkidir. Bir eylemi yanlış veya hata olarak görmek, ahlaki kötülük problemi kapsamında anlamlandırılabilirliğinden birçok zulüm ve haksızlığın hata olarak değerlendirilmesi ise kötülüğü **hafife almaktır**. Aynı şekilde çocuk tacizcileri ve insan ticareti yapanlar için de benzer bir yaklaşım ve değerlendirme söz konusudur. Bu bağlamda ahlaki kötülüğün kapsamı daraltılmış gibi görünse de felsefi ve psikolojik olarak açıklanmakta güçlük çekilen nokta bu “canice kötülük”lerdir. Bu korkunç kötülükleri yapan insan kötüdür.²⁰

İnsanın iyiye ve kötüye meyilli olmasında doğal yapısı ve toplumsal ortam etkili olmaktadır. İnsan hem bedenlen hem de ruhen iyi üzere yaratılmıştır. İnsanın iyi ve mükemmel yaratılışı ile insanın ahlaki kötülükleri eylemesi ve seçmesi, farkında olarak ya da olmayarak bunca zarara sebep olmasında temel ilke ve gerekçe nedir? Her dönemde insanın sebep olduğu yıkım ve acıların reel olarak varlığı bu eleştirilerin boyutunu göstermektedir. Kötü olarak belirlenen ve nitelenen fiili seçen ve hür iradesi ile eyleyen insanın sebep olduğu mağduriyetlerden sorumlu olup bunun cezalandırılması, insanı bu kötü eylemlerin yükümlüğünden arındırması imkânı da tartışılmalıdır. Bu durumun metafiziksel, ontolojik ve varoluşçu temelde ele alınması da kötülüğün anlaşılmasındaki felsefi temelleri göstermesi bakımından önemlidir.

Dünyanın her yerinde her an bir haksızlık ya da zulüm olduğundan haberdarız. Kötülüğün mevcudiyetini karamsar felsefe sayısız örneklerle bizlere sunabilir. Bu nedenle, ahlaki kötü sorununun bir teodise savunusu olarak ele alınması kuşkusuz problemin önemsenmediği anlamına gelmemektedir. Bu sorunu sadece teodise konusu olarak ele almak da kötülüğün insan ile olan pratik boyutunun ihmali anlamına gelebilir. Öyle ki problemin ele alınmasında **insan odaklılık** oldukça önemlidir.

¹⁹ Formosa, a.e., s. 263, 264, 265.

²⁰ Adam Morton, **Kötülük Üzerine**, Çev. Zeynep Okan, İstanbul, Güncel Yayıncılık, 2006, s. 12-13.

Teorik bir içeriği haiz olmakla birlikte ahlaki kötülüğün insan odaklı pratik yansıması Aristoteles'ten (ö.m.ö.322) itibaren önemli bir tartışma konusudur. Ahlakın ya da erdemin hem teorik hem de pratik yönlerini ele aldığı *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinde Aristoteles için ahlaki kötülük, ontolojik ve epistemolojik bir yaklaşımla itidalden uzaklaşma ve insanın kendisine hâkim olamamasıdır.²¹ İyi olan itidaldir, ölçülülüktür, orta yoldur. Kötü olan iradesizliktir. İtidalden yoksunluktur.

Ahlaki kötülükleri anlamaya çalışırken kötülüklerin arkasında karanlık bir ilkenin olup olmadığı da her zaman tartışılmıştır. Buna ilaveten kötülüğün yapısını bir çözüme kavuşturma çabası da felsefi bir uğraştan öteye geçemeyebilir. Yapılması gereken kişinin kendi eylem ve seçimlerinde iyiyi gözetmesidir. Yaşanılır bir dünya için gerekirse başkaldırmasıdır. Buna da insanın fiil olarak gücü yeterlidir.

Ahlaki kötüyü tanımlamak için kötülük olgusundan ve kötülüklerin varlığından yararlanılır. Ahlaki kötünün varlığı pratik alana taşındığında somut bir varlık alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da ahlaki kötülüğün bir fenomenolojisini yapmayı gerekli kılar. Bunun alanı da ahlak ve politikadır.²² Metafiziksel ve ontolojik bir zeminde tartışılan ahlaki kötü sorununun teorik olmaktan öte pratik seviyede tartışılması da sorunun mahiyeti ve çözümüne büyük katkı sunar. Bu noktada insanın kötülük yapabilme yetisi, bu yetinin sınırlılığı ve ontolojik boyutunun insanın kötülükler karşısındaki tutumuna da bir dayanak teşkil edeceği belirgindir. Bu süreç, varoluşçu perspektifle tamamlanabilir.

Ahlaki kötülüğün en önemli boyutu insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusudur. İnsan seçim ve eylemlerinde hür müdür? Bu hürriyeti ile kötüyü eylemesi ve seçmesi nasıl izah edilebilir? Tanrı'nın insan eylemlerindeki etkisi nedir? İşte ahlaki kötü açısından sorunun düğümlendiği hatta bir paradoks oluşturduğu alan burasıdır. Tanrı'nın her şeye gücünün yeter oluşu, mutlak iyiliği, adaleti ve her şeyi bilmesi ile insanın seçimlerinde özgür olup olmadığı bir paradoks olarak görülebilir.

Ahlaki kötü sorunu, özgür irade savunusu, mücadele, telafi ve imtihan teodiseleri bağlamında aşılmaya çalışılmıştır. Öyle ki çağdaş din felsefesinde

²¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2012, s. 1145b-10-20.

²² Ahlaki kötünün pratik bir tartışması için bkz.: Lars Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, Çev. Mehmet Hocaoglu, İstanbul, Redingot Kitap, 2018, s. 32.

özellikle analitik din felsefesi geleneği tarafından bu konu uzun uzadıya tartışılmıştır. Alvin Plantinga, John Hick (ö.2012) ve Richard Swinburne gibi teist teologlar insanın özgür olarak yaratıldığını ve bu durumun Tanrı'nın mükemmelliği ile uyumlu olduğunu iddia ederler. Bu düşünürlerin analitik bağlamlı görüşlerine ilgili kısımlarda kısaca değinilecektir.

1.3. Kötülük Problemine Farklı Yaklaşımlar

Ahlaki kötülük probleminin yapılandırılışı üzerine birçok farklı teori ve söylem üretilmiştir. Bu kapsamda problemin teorik ve pratik boyutları şekillenmiştir. Problemin teorik boyutu, Tanrı ile kötülükler arasındaki mantıksal tutarsızlık veya çelişkiyi problem edinir. Bu temellendirme yöntemi, **kötülük probleminin mantıksal çeşidi** olarak isimlendirilir. Bununla birlikte kötülüklerin varlığıyla Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişkinin mutlak bir tutarsızlık oluşturma sorunundan öte kötülüklerin varlığının çokluğu ve etkisinin Tanrı'nın varlığını imkânsız kıldığı yönündeki iddia, kötülük probleminin farklı bir boyutunu yansıtır. Kötülük probleminin açıklanmasına yönelik bu boyut **delilci kötülük** olarak adlandırılır. Kötülük probleminin mahiyetine yönelik her iki versiyonda da analitik çözümlemelere, epistemik ayrımlara ve birçok teorik analizlere yönelik söz konusudur. Ahlaki kötülük problemi, teorik çıkarım ve önermelerle çözülemeyeceği gibi insana tatmin edici bir anlam da üretemez. Bu nedenle problemin açıklanıp kavranmasına yönelik yeni kavramsal alanın ve pratik boyutunun dikkate alınması kaçınılmazdır. Bu yeni yaklaşım **kötülük probleminin egzistansiyal çeşidi** olarak ortaya konulabilir.²³ Çalışmamızda bu çeşit üzerine odaklanılmıştır.

1.3.1.Mantıksal Yaklaşım

Kötülük probleminin mantıksal formu, problemin geleneksel versiyonudur. Doğal kötülükler öncelikli olmak üzere her türlü korkunç kötülük ile Tanrı'nın varlığı, gücü ve hikmetinin bir paradoks ve çatışkı oluşturduğu varsayımına dayanan kötülük probleminin bu versiyonu, ateizmin ürettiği bir çözümleme yöntemidir. Bu

²³ Kötülük probleminin farklı versiyonları ve formülasyonu için bkz.: Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 35-56.

geleneksel versiyonda kötülüğün varlığı, Tanrı'nın var olmamasını gerektirir. Bu tutarsız görünüm, ateizmin önemli bir dayanağıdır. Mutlak iyi, sınırsız güçlü, bilen ve merhamet sahibi bu varlığın mevcudiyeti ile kötülüğün varlığının birlikteliği iddiası mantıksal bir çelişkidir.²⁴ Dünya, kötülüğün var olduğu bir sahnedir. Hak edilmemiş acı ve ıstırap örnekleri bize en dokunaklı örnekleri sunar: Bebeklerin kanserli doğması, masumların korkunç acıları, sincap ve kedilere aşırı hız yapan arabaların çarpması, korkunç cinayet ve savaşların varlığı vb. kötülükler bazılarıdır. Geleneksel kötülük sorunu, kötülüğün varlığını âlim, kutretli ve adil mutlak Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırma sorunudur. Tanrı, her şeyi bilen (kötülüğü bilen), çok güçlü (kötülüğü önleyebilen) ve tümüyle iyi olan bir varlıktır. Dünyanın hiçbir kötülük örneği içermemesi beklenir. Bunun içindir ki kötülüğün bulaştığı bir dünyada Tanrı var olamaz. Bu alandaki son çalışmalar ise, birçok kişiyi bu sorunun çözüldüğüne ve Tanrı ile kötülüğün dünyada birlikte varolduğu ve mantıksal bir tutarsızlık olmadığına ikna etti. Çözümün uygulanabilirliği konusunda şüpheli tutum devam etmektedir. Geleneksel kötülük sorununun tatmin edici bir şekilde çözüldüğü varsayılırsa, kötülüğün varlığının hala Tanrı'nın varlığına karşı delil sunduğu görülmektedir. Mantıksal kötülüğün büyüklüğü ve dağılımı, teizmin reddi için ilk gerekçe sunduğu iddia edilebilir.²⁵

Tanrı'nın olduğu bir âlemde kötülük yoktur. Kötülükler varsa Tanrı olamaz. O halde bu açmazlık nasıl açıklanabilir? Kötülüklerin varlığının anlam ve maksadı var mıdır? Kötülüklerin miktarı ve korkunç boyutlara ulaşması Tanrı inanacını imkânsız kılar mı? Bu çelişkiyi aşmak mümkün müdür? Bu sorularla Tanrı'nın yokluğu delillendirilmeye çalışılmıştır. Çünkü kötülüğün olduğu dünyada Tanrı yoktur, varsa mükemmel değildir. Bu ateistik çıkarım ve sorunsal, delilci kötülük yaklaşımıyla aşılmaya çalışılmıştır.

1.3.2. Delilci Yaklaşım

²⁴ Kötülük probleminin mantıksal versiyonu için bkz.: John Leslie Mackie, "Evil and Omnipotence", **God and Evil: Readings on the Theological of the Evil**, Ed. Nelson Pike, New Jersey, Prentice-Hall, Inc, 1964, s. 46-60; Ayrıca bkz.: Evans, Manis, **Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme**, s. 175; Problemin mantıksal versiyonu ve karşı cevaplar konusunda bkz.: Peterson, vd., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s. 177-183.

²⁵ Mark Bernstein, "Explaining Evil", **Religious Studies**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, C. 34, No: 2, ss. 151-163, s. 151.

Delil olarak kötülük problemi, kötülük probleminin mantıksal versiyonunda beliren noksanlıkları gidermeye odaklanır. Kötülüğün varlığının rasyonel ve tutarlı şekilde felsefi bağlamda temellendirme çabası, kötülük probleminin delilci versiyonunun şekillenmesinde önemli bir açılamdır. Bu açılımın kaynağı büyük ölçüde kötülük probleminin mantıksal versiyonunun açmazlarına dayanmaktadır. Kötülükler, Tanrı'nın varlığı ve insanın özgürlüğü bağlamındaki kavramsal örgü çerçevesinde kurgulanan bu argümantasyon, bazı çağdaş teist filozoflarca cevaplanmaya çalışılmıştır. Tanrı'nın varlığı ile insanın bağdaşmazcı özgürlüğü ya da bağdaşırıcı özgürlüğünde tezahür eden deterministlik ya da indeterministik süreç, insanın ahlaki kötülüğündeki dayanağı düğümler. Bu kapsamda ahlaki kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın var oluşu arasındaki tutarsız görünüm, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu kapsamında giderilmeye çalışılmıştır.²⁶ Özgür irade savunması olarak ortaya konan teistik yaklaşım, kanıtsal kötülük probleminin teizme yönelttiği birçok eleştiriyi savuşturmuştur. Bununla birlikte teist olmayan birçok filozof, korkunç ahlaki kötülüklerin teist inanca hala ciddi bir sorun teşkil ettiğini öne sürmekteydi. Çünkü korkunç ahlaki kötülüklerin varlığı, Tanrı'nın gücü, iyiliği ve adaleti bakımından açıklanmaya muhtaçtır. Kötülüklerin miktarı, Tanrı'nın varlığı aleyhine önemli bir meydan okumadır.

Delilci kötülük sorunu, kötülüklerin korkunç boyutlarının Tanrı'nın varlığının aleyhine bir delil oluşturduğu problemine dayanır. Kötülüklerin varlığı, akla yatkın değildir. Teistler, kötülüklerin varlığının gerekçesini ve anlamını net olarak açıklayamamıştır. Kötülüklerin evrendeki varlığının maksadının ve anlamının anlaşılamamış ve anlatılamamış olması, bu akla yatkın olmama durumunu belirler. Bu yaklaşımın savunucularına göre kötülüklerin varlığı, Tanrı'nın varlığını olanaksız kılar.²⁷ Bu iddia teistik olarak cevaplanmalıdır.

²⁶ Peterson, vd., **a.g.e.**, s. 181, 182; Kötülük probleminin mantıksal versiyonunun iddialarına yönelik bir cevap için bkz.: Alvin Plantinga, **Tanrı ve Diğer Zihinler**, Çev. Musa Yanık, Ankara, Fol Kitap, 2024, s. 143-188; Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, London, George Allen & Unwin LTD., 1974, s. 55-59.

²⁷ Peterson, vd., **a.g.e.**, s. 183.

“Korkunç ahlaki kötülüklerin varlığı, Tanrı’nın var olmadığına inanmayı haklılaştırır mı?” sorusu,²⁸ delilci kötülük probleminin özünü kurgular. Kuşkusuz, kötülüklerin varlığı, miktarı ve etkisi insanları derinden etkiler. Bu kapsamda, kötülüklerin varlığı ve etkisinin de teistik izahının olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Kötülüklerin insanın anlama ve kavrama sınırlarının ötesinde bir anlamının olabileceği düşünülmelidir. Kötülükler, daha büyük iyilikler için gerekli bir zemin sunabilir. Böylesi bir gerekçelendirme sunulamadığında kötülüklerin maksatsız ve sebepsiz olduğu varsayılır.²⁹ Bu teistik yaklaşım Rowe (ö.2015) tarafından reddedilmiştir.³⁰ Rowe’a göre Tanrı, amaçsız veya anlamsız olan kötülükleri ya engellemeliydi ya da onu ortadan kaldırmalıydı. Mutlak güç sahibi bir Tanrı varsa, evrende manasız ya da maksatsız hiçbir kötülük olamazdı. Buna mukabil evrende maksatsız veya anlamsız kötülüklerin olmadığı görünmektedir.³¹ Tanrı’nın yarattığı bütün varlık alanının bir maksadı ve anlamı vardır. Kötülük de buna dahildir. Öyle ki korkunç ahlaki kötülüklerin varlığı ve “görünümünün” insan üzerindeki etkisinin, hikmetinin ve anlamının ne olduğu, açık ve net olarak izah edilmelidir.

Kanıtsal kötülük probleminin Rowe-Wykstra ekseninde tartışılması ahlaki kötülük probleminde insan idrakinin sınırlılığını gündeme taşımıştır. Rowe’un korkunç kötülüklerin varlığının herhangi bir iyiliği “göstermediği” iddiasına yönelik Wykstra, idrak sınırlılığı savunusunu geliştirir. Kötülüğü gerekçelendirirken iyiliklerin “Görünmüyor!” şeklindeki meydan okuma, Tanrı’nın gücünü insanın kendi sınırlı zihni ile ihata edememesinden kaynaklanır. Bu idrak eksikliği, kötülüklerin maksadının ne olduğunu kavrayamamamıza neden olur. Bu cevabî yaklaşım, insanı küçülten bir yaklaşım gibi görünse de kötülüklerin insan hayatındaki anlamının izahına yönelik bir katkıdır. Bu süreç, kanıtsal kötülük bağlamında “akli

²⁸ Korkunç kötülüklerin teolojik bir değerlendirmesi için bkz.: Ferhat Akdemir, **Korkunç Kötülükler ve Tanrı**, Ankara, Elis Yayınları, 2014, s. 55-67, vd.

²⁹ Peterson, vd., **a.g.e.**, s. 184.

³⁰ William L. Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, **The Evidential Argument from Evil**, Ed. Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996, ss. 1-12; William L. Rowe, “The Evidential Argument from Evil: A Second Look”, **The Evidential Argument from Evil**, Ed. Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996, ss. 262-286; Bu yaklaşıma etkili bir cevap için bkz.: Stephen J. Wykstra, “Rowe’s Noseeum Arguments from Evil”, **The Evidential Argument from Evil**, Ed. Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996, ss. 126-151.

³¹ Bu tartışmayla ilgili bir çalışma için bkz.: İbrahim Yıldız, **Delilci Kötülük Problemi**, Ankara, Elis Yayınları, 2023, s. 39-97.

pata” ulaşmış olabilir.³² Bu felsefi ve teolojik “**akli duraksama**” varoluşçu bir versiyonla giderilebilir.

1.3.3. Varoluşçu Yaklaşım

Varoluşsal kötülük problemi, ahlaki kötülüklerin soyut ve kavramsal zeminine odaklanmak yerine insanın dikkatini hayatın gerçeklerine yönlendirir. Varoluşsal boyut, kötülüğün tecrübe edilişini olumlar. Kişinin Tanrı’ya ve dünyaya karşı tutumunun nasıl belirlendiğini içerimler. Kötülüklerin tecrübesi ve korkunç etkisi dini inançlar ve teizm açısından krize dönüşebilir. Korkunç ahlaki kötülükler başta olmak üzere kötülüklerin olgusal olarak varlığı ve insan üzerindeki korkunç etkisi, bazı insanları dini inançları ve Tanrı’nın varlığını kabul etmeyi sorgulatır.³³ Kötülük probleminin bu egzistansiyal boyutu, Dostoyevski ve Camus tarafından etraflıca tartışılmıştır.

Ahlaki kötülük probleminin varoluşsal versiyonu, teorik bir temellendirmeden öte pratik bir bakış açısını öne alır. Bu yaklaşımda; Tanrı’ya ve kusurlu bulunan evrene bireysel ve ahlaki bir eleştiri, isyan ve başkaldırı söz konusudur. Bu tepki ve başkaldırı yöneliminin arkasında insanın kötülükler karşısındaki tutumu, belirleyici bir rolü üstlenir.³⁴ Ahlaki kötülük probleminin varoluşçu versiyonuna yönelik, insanı merkeze alan teistik cevapların üretilmesi çalışmamızın amaçları arasındadır. Bu çerçevede insanın sınırlı ve sonlu doğasını merkeze alan bir varoluşçu teodisenin olanağı çalışmanın üçüncü bölümünde tartışılmıştır.

Tanrı katında anlamsız ya da maksatsız gibi görünen kötülüklerin kuşkusuz bir hikmeti vardır. Anlam arayışı içerisinde olan insan da bu hikmeti kavramaya çalışır. Bu arayışta, kötülüğün çözüm noktası yine insanın özgürlüğü konusunda düğümlenmiştir. Tanrı insana özgürlük bahşetmiştir. Bu teolojik armağan, insana kötülük yapma olanağını sunmuştur. Korkunç kötülükleri bile yapmaya gücü yeten insanın bu ahlaki kötülüğü sadece insanın özgürlüğüne bağlanamaz. İnsanın ahlaki

³² Peterson, vd., a.g.e., s. 187.

³³ Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler*, s. 35, 36.

³⁴ Yaran, a.e., s. 37.

kötülüğü, bilgisine, anlamasına, tercihine, eylemlerine ve bir bütün olarak doğasına ve çevresel unsurlara uyarlanabilir. Tanrı'nın, insanın gücü dahilindeki kötülükleri sınırlandırması aynı zamanda iyiliklerinin imkanını da sınırlandırması anlamına gelir. O halde insan anlamsız diye adlandırılan kötülükleri de yapabilir. Bu, ilahi programa uygun insanın bu potansiyeli teolojik bir risktir.³⁵ Bu risk görünümü, problemin varoluşçu boyunun incelenmesini gerektirir.

Analitik tartışmaların yanında varoluşçu din felsefesi geleneği açısından da ahlaki kötü sorunu tartışılmaktadır. Gerek teist varoluşçular gerek ateist varoluşçular gerekse de varoluşçu olarak değerlendiremedğimiz birçok düşünür, ahlaki kötülük sorununu yeni sayılabilecek yaklaşımlarla değerlendirmişlerdir. Varoluşun anlamı, insanın düşüşü, dünyaya fırlatılmışlığı, sınırlılığı ve sonluluğu, gücü ve doğası, özgürlüğü ve otantikliği gibi konular varoluşçuların eserlerinde görülmektedir. Bu çalışmamızda sadece varoluşçuluk akımı bağlamında olmasa da insanın ahlaki kötülükler kapsamında ilahi olana ya da doğal olana başkaldırısı, ahlaki kötü sorunu odağında ele alınmıştır. Bu tartışmaya dayanak olması bakımından ahlaki kötülüğün tarihçesine, teodiselere, savunı ve eleştirilere yani bahse konu sorunun teorik zeminine, boyutuna etraflıca değinmek gerekir.

2. Ahlaki Kötülüğün Tarihçesi

Ahlaki kötülük sorununun tartışılma aşaması dört farklı zeminde ele alınabilir: Mitolojik söylem, kutsal kitap kaynaklı söylem, metafizik söylem ve antropolojik söylem.³⁶ Ahlaki kötülük probleminin tartışılma bağlamı da öne sürülen aşamalara uygundur. Ahlaki kötülük olgusunun anlaşılmasının başka bir boyutu da kötülüğün tarihçesinde yatmaktadır. Antik Dönem Yunan düşünesi ve mitolojik zemin konumuz açısından oldukça önemlidir.

2.1. Antik Yunan'da Kötülük

Antik Yunan mitolojisi, dönemin söylence, anlatı ve destanlarında gizlidir. Bu trajedi ve mitoslar dikkatlice incelendiğinde dönemin toplumsal yapısı ve dini

³⁵ Peterson, vd., **a.g.e.**, s. 189.

³⁶ Richard Kearney, **Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar**, Çev. Barış Özkul, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 107.

inançları belirmiş olur. Öyle ki o dönem için her yer Tanrılarla doludur ve doğa Olympos Dağı'nın Tanrılarının eseridir.³⁷ Kötülüğün kökenine ve doğasına ilişkin sorunsalı, felsefi ve teolojik kavramlarla ilk olarak izah etmeye çalışan Antik dönem Yunan filozofları olsa da onlardan önceki mitolojik destanlar ve sosyal kültür de bu süreçte büyük katkıdır. Bu süreçte sadece Yunan felsefe geleneğinin etkisini öne sürmek tartışmalıdır ki yapılan çalışmalarda antik yakın doğunun ve İran geleneğinin de kötülük olgusunun kökenine ve kavramsal kaynağına felsefi, teolojik ve kültürel bir zemin sunduğu kabul edilir.³⁸ Bu dönemin kötülük olgusu, mitolojik kökeni örüntüler. Ahlaki kötülüğün mitolojik temeli trajedi ve destanlar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlam, ahlaki kötülüğün **varoluşçu arkeolojik uğrağıdır**.

2.1.1. Mitolojide Kötülük

Mitler sadece insanlık durumunun nasıl bu hale geldiğini açıklamak için değil dünyanın kökenini anlatmak için de kullanılabilir. Mit ve semboller, olup bitenin neden böyle olduğunu açıklamak için tartışma ve anlam üretir. Kötülük sorununun bu aşaması Ricoeur'a (ö.2005) göre "bilgelik" aşamasıdır.³⁹ Bu süreç özellikle Platon (ö.m.ö. 348/347) ve Aristoteles'in insan felsefesinin özünü oluşturur.

Aristoteles *Metafizik*'in başında, "*İnsan, doğası gereği bilmek isteyen bir varlıktır*" der.⁴⁰ İnsan için bu özellik, mitolojik anlatılardan kopuşun da bir ifadesi olarak tespit edilebilir. Keza insan doğayı anlamaya ve araştırmaya doğuştan meyillidir. Bu felsefeden önce mitolojik dönemde de insan, evrenin kökenini sorgulamıştır. Hesiodos, *Theogonia* destanında evreninin mitik ve teolojik doğuş şemasını kaos-kosmos karşıtlığıyla açıklar.⁴¹ Bu kapsam ve zemin, kötülük olgusunun mitik zeminidir. Bu karşıtlık ve destansı anlatı, alıntılanarak *Metafizik*'te

³⁷ Antik dönem Yunan düşüncesinin bir değerlendirmesi için bkz.: Çiğdem Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016, s. 17, 18, vd.

³⁸ Jeffrey Burton Russell, **Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları, Kötülüğün Tarihi I**, Çev. Elif Çelik, İstanbul, Panama Yayınları, 2016, s. 157, 158, vd.

³⁹ Paul Ricoeur, **Evil: A Challenge to Philosophy and Theology**, Trans. John Bowden, London, Continuum Books, 2007, s. 42.

⁴⁰ Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2019, s. 980a.

⁴¹ Hesiodos, **Theogonia-İşler ve Günler**, Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 3-23; Kaos ve kosmos kavramlarının analizi ve değerlendirilmesi için bkz.: Çiğdem Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni**, s. 19, 20.

de “Her şeyin öncesinde Khaos vardı, sonra geniş göğüslü Toprak (Gaia) ve Tanrılar arasında parlayan Aşk. (Eros)” olarak fade edilir.⁴² Tanrı-evren-insan ilişkisinin antik dönem sunumu, evrenin mitik ve teolojik kurulum ve anlatısının uzantısıdır. Burada mitolojinin kutsal bir gücü muhtevi olduğu görülür. Mitolojik anlatılar, zıtlıklar ve ayrımlar içermesi bakımından kötülük sorununun gizemli ve naratif dayanağını oluşturur.

Hesiodos, insanın temsilcisi olarak nitelenegelen Prometheus ile yüce Tanrı Zeus’u bir şölende buluşturur.⁴³ Bu mitosta, başkaldıran insanı temsil eden insan ile Tanrı Zeus burada karşı karşıya gelir. Prometheus Tanrı’nın gizlediği ve bilgeliği temsil ettiği düşünülen ateşi, kıvılcımı çalar ve Zeus Prometheus’un bu kurnazlığına öfkelenir, Pandora’yı gönderir.⁴⁴ Bu anlatı, insanın başkaldırısını temsil eder.⁴⁵ İsyan ve başkaldırı cezasız kalmaz. Bu mitosun ele alınışı, varoluşçu bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Çünkü bu mitsel anlatı insanın gücü ve sınırı, insanın Tanrı’ya karşı başkaldırısının imkânı ve anlamı açısından zeminsel önemdedir.

Antik Yunan’da evrenin hem ilk halini keşfetme kaygısı hem de evrenin ilk maddesine ulaşma uğraşı ve arayışı vardı. Antik Dönem ilk Yunan düşünürleri doğaüstü söylenceler ve mitsel anlatıların kaynağını doğada aramaya başladılar. Bu da gösterir ki İlk Çağ doğa filozofları mitolojiden tamamen kopmak yerine evrene içeriden bakmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemdeki mitolojik anlatılar, ahlaki kötü sorununu anlamada kaynaklık teşkil edebilir. Bilindiği üzere İlk Çağ doğa filozofları da mitolojiden tamamen kopmadan evrenin temel ilkesi üzerinde düşünce üretmişlerdir. Öyle ki doğa felsefesinin kurucusu olan Thales (ö.m.ö.548/545) evrenin temel maddesini “su” olarak görmüştür.⁴⁶ Bir doğa filozofu olmasının yanında Diogenes Laertius, (ö.m.s.240) tartışmalı da olsa “Kendini bil” sözünün de Thales’e ait olduğunu aktarır. Yine Thales Tanrı’dan gizli suç işlenip

⁴² Aristoteles, **a.g.e.**, s. 984b-25-30, s. 127.

⁴³ Hesiodos, **a.g.e.**, s. 22, 23, 24.

⁴⁴ Pandora efsanesi için bkz.: Hesiodos, **a.e.**, s. 25, 26, 50-52.

⁴⁵ Bu mitosun değerlendirilmesi için bkz.: Çiğdem Dürüşken, **a.g.e.**, s. 36, 37.

⁴⁶ Evrenin temel ilkesi, ilk neden konusunda bkz.: Aristoteles, **Metafizik**, s. 983a-25-30, 983b- 5-30 vd.

işlenmeyeceğini soran birine “*Aklından bile geçiremez.*” cevabını vermiştir.⁴⁷ Bütün bu yaklaşım ve öneriler, ahlaki kötülük üzerine bir doğa filozfunun çıkarımıdır.

Empedokles (ö.m.ö.435) için evrenin temeli, dört ilke olarak bilinen toprak, hava, su ve ateştir. Herakleitos (ö.m.ö.475) ve Parmenides (ö.m.ö.460) arasındaki değişim ve ezeli değişmezlik tartışmasında uzlaşma çabası içinde olan Empedokles’e göre, toprak, hava, su ve ateş unsurlarının birleşme ve ayrışmasına yol açan iki hareket ettirici vardır ki bunlar sevgi ve nefrettir.⁴⁸ Sevgi ve nefret aynı zamanda iyiliğin kötülüğün kökensel anlamda mitolojik ve varoluşsal bağlamını örüntüler.

Empedokles, “*Hiçlikten hiçbir şey doğmaz, bu bir kanundur.*” ifadesiyle, fiziğini kuramsallaştırırken bir taraftan da zikredilen dört unsurun sevgi ile birleştiği ve nefret ile ayrıştığını ileri sürer. Burada çekme-itmeden de söz edilebilir. Sevgi ile düzen kurulurken nefret ile bu düzen yıkılır. Öyle ki bu filozof açısından sevgi ve nefret birlikte gereklidir. Bu da düalisttik bir “uyum metafiziği” oluşturur.⁴⁹ Empedokles’in bu varlık ve kozmoloji anlayışı evrende sevgi ve nefret odaklı düalist bir yapı olduğu ve bu düalizmin evrenin yapısında metafiziksel uyum oluşturduğu şeklinde özgün bir yorumu olarak görülse de bu görüşün mitolojik bir anlatıyı çağrıştırdığı da açıktır. Bu perspektif iyi-kötünün **metafiziksel uyumunu** da yansıtır.

Etkin nedenler olarak sevgi-nefret uyumunun bir ahlak öğretisi oluşturması muhtemeldir. Ahlaki kötü sorununa böylesi metafiziksel, mitolojik ve fiziksel bir zemin ve dayanak aramak, bir çeşit **doğal yanlışlığa** düşmek olabilir. Buna rağmen mitolojik ve fiziksel anlatıları çağrıştıran bu evren kuramı özgündür. Burada şunu söyleyebiliriz ki Empedokles sevgiyi de nefreti de mitolojik bağlamından koparmadan bir güç olarak kabul etmiş ve düşünce tarihinde kötü kavramını ilk ele alanlardan olmuştur.

⁴⁷ Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 28, 29.

⁴⁸ Aduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 86, 87.

⁴⁹ Werner Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s. 188, 189; Empedokles’in bu teorisi ile ilgili bir eleştiri için bkz.: Aristoteles, **Metafizik**, s. 1074b-25-35, 1075a-5-10.

Efsanevi şekilde öldüğü aktarılan Empedokles'e göre tarih, bazen sevginin bazen de nefretin egemenliğinde bir döngüdür. Bu da güçlünün hayatta kalmasıdır.⁵⁰ Bu yaklaşım bir ahlak anlayışına dönüşebilir. Nefretin kötü olduğu, sevginin iyi olduğu bilinirse insanın gücü ve sınırı varoluşsal seviyede daha doğru anlaşılabilir. Çünkü insan seven ve nefret edebilen duygusal bir varlıktır.

Yukarıda tartışılan mitolojik söylemler, evrenin ilk nedenine veya ilk ilkesine yönelik tartışmalar içerir. Ahlaki kötünün mitsel sunumunun ardından Platon ve Aristoteles'in kötünün doğasını nasıl tartıştığına değinilebilir. Mitolojik söylem ve anlatılar kapsamında kötülük sorununun zeminin mitolojiden metafiziğe hatta bir epistemoloji ve teoloji sorunsalına nasıl dönüştüğünü kısaca ele alınmıştır.

2.1.1.1. Platon'da "Bilgisizlik" Vurgusu

Kötü ve kötülük olgusunu Antik Dönem Yunan düşünürleri genelde "bilgisizlik, yoksunluk, ölçsüzlük ve erdemsizlik" bağlamında temellendirmiştir. Sokrates ve Platon için kötülük bilgisizliktir. Bu yaklaşıma göre, üç çeşit varlık vardır: Birincisi iyi, ikincisi kötü, üçüncüsü de ne iyi ne de kötüdür.⁵¹ Bu yaklaşım epistemoloji eksenlidir. İyi ve kötü birbirini bütünler. Hastalık kötü ise tedavisi iyidir. Hastalık yoksa sağlık da yoktur. İyi, kendi başına anlamsızdır. İyi ile kötü arasında bulunan insan, iyiyi kötüden ötürü sever.⁵² Kötülük ortadan kalkarsa açlık, susuzluk da ortadan kalkar. Kötülüğün ortadan kalkması ise olanaksızdır. Açlık bazen iyi bazen kötüdür. O halde eksiklik manasında kötülük insanın bir ihtiyacını karşılar.⁵³ Epistemik bağlamda ise kötülük bilgisizliktir. Bilgisizlik de kötülüktür. Platon Gorgias diyalogunda, "*İyi, kötü ve iyi ile kötünün arasında olmayan bir şey var mıdır?*" sorusunu; bilgelik, sağlık veya zenginlik gibi şeylere iyi, bunların zıddına ise kötülük denileceğini iddia ederek yanıtlamaya çalışır. Yürümek, oturmak gibi eylemlerin ise ne iyi ne de kötü olduğunu savunur. Aslolan ise iyiliğin elde

⁵⁰ Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, Çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, C. 1, s. 44-46.

⁵¹ Platon, "Dostluk," **Şölen-Dostluk**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018, s. 216d, 220c-d.

⁵² Platon, **a.e.**, s. 220c-d.

⁵³ Platon, **a.e.**, s. 221a-b-c-d-e.

edilme sürecidir, iyiliği aramaktır.⁵⁴ Kötülük yapmak kötülüğe maruz kalmaktan daha kötüdür. Kötülükten kaçınılmalıdır.⁵⁵ Bu ayırım ve tanımlama, insanın özgür tercih ve bilgeliğinin sınırlarını belirler.

Platon'a göre, insanın her organının bir işlevi vardır. Ruhun da bir işlevi ve görevi vardır ki o da yaşamaktır. İyi bir ruh, iyi yaşar; kötü bir ruh, kötü yaşar. İyi ruh, adil ve bilge; kötü ruh ise adaletsizdir ve bilge değildir.⁵⁶ Bu bakımdan insan, insana muhtaçtır. Bu da bir arada yaşamamanın gerekçesidir. Yiyecek, barınma ve ihtiyaçların paylaşımı insanı bir arada yaşamaya sevk eder.⁵⁷ Bu bir arada yaşama serüveninde insanın birbirine muhtaç çalışan bir varlık ve eğitilebilir bir canlı olması önemli bir boyuttur.

Platon'a göre çocukların eğitimine masallarla başlanır. Müzik ve jimnastikle de insanın düzeni ve dengesi sağlanır. İyi insan yetiştirmek için çocukluk çağına önem verilmeli ve çocuk iyi insanların elinde yetişmelidir.⁵⁸ Çünkü çocuklar haz ve acı üzere hayata başlar. İlk erdem ve kötülük budur.⁵⁹ İnsanın iyi veya kötülüğünde eğitimi önemli bir etkidir. Bu da iyi ve doğru yaşamın anahtarıdır. Haz ve acının eğitimle doğru şekilde işlenmesi insanın ahlaki kötülüğünün sınırlarını belirler.

Mitolojik anlatıları eleştiren ve olumsuz etkilerinden insanı korumak isteyen Platon için iyi, sadece iyi olanın nedenidir. İyi, Tanrı'dan gelir. Kötü, Tanrı'dan değildir. Kötülük Tanrı'dan gelmez. Platon'a göre "*İyi şeyleri de kötü şeyleri de Zeus dağıtır.*" diyenlerin yaklaşımları kabul edilemez.⁶⁰ Tanrı'yı kötü veya kötülüğün kaynağı olarak gösteren anlatıların engellenmesi gerektiğini ifade eden Platon, bu tür anlatıların insanların ahlakını bozduğunu ve kötülük yapmasına gerekçe olduğunu belirtir.⁶¹ Tanrı hakkında konuşurken ya da mitolojik anlatılar sunarken Tanrı'yı kötü göstermenin olumsuz etkisi insan hayatında kendini gösterecektir. Bu bakımdan

⁵⁴ Platon, **Gorgias**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 467e, 468a-b-c-d.

⁵⁵ Platon, **a.e.**, s. 479c-d-e.

⁵⁶ Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, s. 353c-e.

⁵⁷ Platon, **a.e.**, s. 369a-d.

⁵⁸ Platon, **a.e.**, s. 377d-e.

⁵⁹ Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, s. 653b-c.

⁶⁰ Platon, **Devlet**, s. 379c-d-e.

⁶¹ Platon, **a.e.**, s. 391a-b-c-d.

anlatıların kapsamı insan için iyimser ve örnek içerikte olmalıdır. Kötülüklerin sebebini ve kaynağını Tanrı'ya izafe etmek bu yaklaşıma göre insanın eğitime olumsuz etki yapar.

Platon *Yasalar* diyalogunda mitoloji eleştirisini teolojiye bağlar. Üç konu ve problem üzerinden bir teolojik yasa tartışmasına girer: Tanrı'nın mutlak var olduğunu, insanlarla ilgilendiğini ve kandırılmadığını teolojik bir yasa olarak ele alır. Platon teolojisinde Tanrı'ya inananlar teolojik yasaya aykırı davranıp Tanrı aleyhine konuşamaz. Buna karşılık üç gerekçeyle Tanrı aleyhine iddiada bulunabilirler: Birincisi o kişinin Tanrı'ya inanmaması, ikincisi Tanrı'nın insanla ilgilenmediği sanısı, üçüncüsü ise Tanrı'nın kolaylıkla yatıştırılabildiği düşüncesidir.⁶² Platon'un din felsefesi, mitolojiden kopuşun izi olarak Tanrı-insan ilişkisinin teolojik yasasıdır. Bu çıkarım Orta Çağ teolojisinin önemli bir zeminidir.

Platon'a göre insanın, Tanrı'ya benzemesi zorunludur. Kötü insanın ruhu kirlenmiştir, iyi insan ise temizdir.⁶³ İnsanın Tanrı'ya benzeme yönelimi, kötülükten uzak durmaya yönelik varoluşsal bir eğilimdir. Kötülük tamamıyla yok edilemez. Kötülüğün Tanrı için oluşuna olanak yoktur; kötülük diğer varlıklar içindir. Tanrı adaletlidir ve hiçbir kimse adaletli olmada ona benzeyemez. Zira insanın bilgisi, bilgelik ve fazilettir; bilgisizlik ise kötülüktür.⁶⁴ Platon teolojisinin epistemik zemini, **bilgelik-erdem bütünlüğüne** dayanır.

Evren, iyilik ve kötülükle vardır. Kötülük, iyilikten daha çok değildir. İyi-kötü savaşımı sonsuzdur. İnsanı kötüleştiren adaletsiz tutum, aşırılıktır; adalet ve ölçülülük ise insanı iyi kılar. Kusur bedende hastalık, mevsimlerde afet, devlet düzeninde adaletsizliktir. Hastalık, afet ve adaletsizlik birbirini dengeler.⁶⁵ Dengenin bozuluşu kötülüktür. Platon merkezli bu yaklaşım insanın otoriteye başkaldırısını onaylamaz. Başkaldırı bir tür aşırılıktır.

⁶² Platon, *Yasalar*, s. 885b.

⁶³ Platon, *a.e.*, s. 716c-d-e.

⁶⁴ Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Yayınları, 2019, ss. 447-540, s. 494, 495.

⁶⁵ Platon, *Yasalar*, s. 906b-c.

Kötüler, istemeden kötüdürler.⁶⁶ Kötü şeylerin kötü olduğunu bilmeyen insan, kötü de olsa aslında iyi şeyleri ister. Bilgisizliklerinden dolayı kötü ve iyi şeyleri birbirine karıştıran insan temelde iyi şeyleri ister. Kötüden zarar geleceğini bilirse ve onu isterse zarar göreceğini de bilir. İnsan kötü olanı istemez. İnsan iyi şeyleri ister ki bu da erdemdir.⁶⁷ Bu bağlam, Platon felsefesinin epistemik bağlamını ontolojiye bağlar. Bu kapsam Aristoteles'in ahlak felsefesinin zeminidir.

Timaios diyalogunda kötülüğün mahiyetine ve türlerine yönelik tartışmalarda Platon, bedenî ve ruhî hastalıkların nedenlerini açıklayarak ruhun hastalığının nedeni olarak bedeni tespit eder. Bu yaklaşıma göre insan bilerek kötülük yapmaz. Kötülerin kötü olmalarının nedeni bedenlerinin özelliği ve kötü eğitim almalarıdır. Acı için de durum benzerdir. Ruh-beden ilişkisi ve dengesi bağlamında bir temellendirme süreci olan bu diyalogda Platon, “*Doğuştan gelen bazı kötülükler ile toplumda ve çevreden öğrenilen kötülüklerle küçüklüğümüzden itibaren yapımızdaki kötülüğü ortadan kaldırmaya yönelik mücadele edilmediyse kötülükler giderek artar.*” iddiasındadır.⁶⁸ Bu yaklaşım ahlaki kötülük sorununun mahiyetini açığa çıkarır. İnsan doğasında kötüye eğilim vardır. Bu eğilim çevresel ve toplumsal şartlara bağlıdır. Bunun için kötüyle mücadele hem kişisel hem de siyasal zeminde ele alınır.

“*En kötü hastalık bilgisizliktir.*” ve “*İnsan bilerek kötülük yapmaz.*” görüşü Platon'un birçok diyalogunda görülebilir. Bilgi – ahlak ilişkisi sorunu bağlamında kötülük konusunu epistemolojinin alanına taşıdığı iddia edilebilir. Ayrıca bilgelik-ahlak ilişkisi bakımından ahlaki kötü sorunu, siyasal kurgunun da bir problemi olmuştur. Siyasal olanın kurgusunda bilgi, merkezîdir. Bilgelik, erdemdir. Bu da ilk başta kendini bilmedir. Erdemli oluştta bilgiye konu olan alan, iyi ve kötüye ilişkin bilgidir. Kötülük ve iyilik ruhtandır. Bu süreçte bilgelik ile insan iyi olur. Bilgelik ise iyilik yapmaktır. Bilgelik, Delphoi yazıtında belirtildiği gibi “*Kendini tanı!*” ve “*Bilge ol!*” sözleri ile karşılık bulur. Bilgelğin insanın kendini bilmesi olduğu da

⁶⁶ Platon, **a.e.**, s. 860d.

⁶⁷ Platon, **Menon**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 78b-c-d-e.

⁶⁸ Platon, **Timaios**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 86-89.

belirtilir.⁶⁹ Platon'da erdem-bilgelik bütünlüğü ve uyumu ahlaki iyinin, erdem-bilgelik bütünlüğünün bozulması ise ahlaki kötülüğün zeminidir.

2.1.1.2.Aristoteles'de “Kendine Hâkim Olamama”

Aristoteles için kötülük, “*Kaçınılması gereken şeydir.*” ki bunlar: Kötülük etmek, nefesine hâkim olamama ve canavarlıktır.⁷⁰ Ahlak ve erdemin teşekkül edeceği yer iradedir. Sokrates ve Platon, onu bilgiye bağlamıştı. Ahlaki erdem, özgür kararın iradeye bırakılmasına ilişkin bir problemdir. Bu bakımdan iradenin niteliği, ifrad ve tefrid arasındaki “**orta yolu**” muhafaza ettiği zaman ahlakidir. Aristoteles, ahlaki ilkeleri ve ideali imperatif yani buyurgan bir etik sistemden ziyade deskriptif yani betimleyici bir etik sistem üzerinden inşa etmeye çalışır.⁷¹ İnsanın orta yol üzere olması ölçülülüktür. İfrat ve tefrit ise kendine hâkim olamama olarak ölçsüzlüktür. İyi yaşam ölçülülük üzeredir.

Bilimleri teorik, pratik ve poetik olarak üç kısma ayıran Aristoteles için teoloji teorik; siyaset, ahlak ise pratik bir bilimdir.⁷² Pratik alana ilişkin felsefi konu ve problemleri *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinde ele alan filozof için temel problem iyi (*agathon*) sorunudur. Bu durum daha eserin ilk cümlelerinde belirir: “*Her eylem ve tercih, iyiyi arzular.*”⁷³ İyi, amaçlanan ve istenen şey olarak tanımlanır. İnsanın amacı iyiye ulaşmaktır. En üstün iyi de mutluluktur. Bunun yolu da erdemli yaşamdır. Mutluluk, erdeme uygun yaşam pratiğidir.⁷⁴ Aristoteles ahlak ontolojisinde erdem-mutluluk ilişkisi bir iyi yaşam etkinliğidir. Anahtar kavram ise erdemdir. Erdemleri de ikiye ayırır: Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri. Düşünce erdemleri zihinsel faaliyetler bağlamındadır. Bilgelik ve aklı başındalık buna örnektir. Karakter erdemleri ise davranışa dönüktür. Bunlar, cömertlik ve ölçülülük gibi erdemlerdir. Karakter erdemleri, alışkanlıkla ede edilir.⁷⁵ Aristoteles ahlak

⁶⁹ Platon, “Kharmides”, *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Yayınları, 2019, s. 157a-b-c, 165a, vd.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1153b5-20, 1149a5-35.

⁷¹ Zeller, *a.g.e.*, s. 267, 282, 283.

⁷² Aristoteles, *Metafizik*, s. 1025b20-25.

⁷³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1094a1-5.

⁷⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 1219a5-1219a35.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1103a1-20.

felsefesinde teori ile pratik bir bütündür. Bu bütünlük iyi yaşam gereğidir. Bu bütünlüğün bozulması ahlaki kötülüğe geçişin zeminidir.

Ahlaki kötülüğün yapılma gerekçelerinden birisi olarak haddi aşmanın karşıtı ölçülü olmaktır. Bu yönelimde insan orta yolu arar. Aristotelesçi ölçülü olma kuramı uçlarda yaşamayı değil orta olmayı önerir. Bu durum mutluluğun ve erdemli yaşamın kaynağıdır. Bu mutlu yaşam önerisi haddi aşmama üzerinedir.⁷⁶ Erdemli olma, orta olmadır. Erdem, ölçülülüktür. Kötülük ölçüsüzlük, eksiklik ve aşırılıktır.

Erdemli yaşam için ölçüt **altın ortadır**. Bu da aşırılık ile noksanlık arası orta yoldur. (*mesotes*) Dengeli yaşamdır. Bu ise ahlaki yaşam için ideal olandır. Örnek olarak korkaklık ve gözü karalık her ikisi de erdemden uzak oluştı. Bu iki halin ortası olan ise cesarettir. Bu da erdemli olma halidir. Erdem (*arete*) ölçülü olmaktır.⁷⁷ Erdem biri eksiklik diğeri aşırılık olarak iki ucun ortasıdır. Kötülük, aşırılık veya eksikliktir. Erdem, ortayı aramadır.⁷⁸ Kötü olan aşırı uçlardır. Eylemler ölçü ve erdem odaklı ise iyidir. Hasetlik, kıskançlık, cinayet ve hırsızlık gibi durum ve eylemler ise doğası gereği kötüdür.⁷⁹

İnsan doğası gereği sosyal bir varlıktır.⁸⁰ Aristoteles'in felsefesi de insanın toplumsal doğasını anlamaya yöneliktir. İnsanın bu doğası toplumda inşa edilir. İnsanın eylemleri ve ölçülüğü toplumda belirginleşir. Eylem odaklı sınırlı gücü veya güçsüzlüğü de bu kapsamdadır. Öyle ki Ross'a göre Aristoteles, insanın kendine hâkim olamaması olarak irade zayıflığı ve taşkınlığını birbirinden ayırır.⁸¹ Bu eksiklik kötülüktür. İnsanın kendisine hâkim olması övülecek, kendine hâkim olmaması (*akrasia*) yerilecektir. Ölçülü insanlar kendilerine hâkim olan insanlardır.⁸² Erdemli olma kendine hâkim olmanın sonucudur. Bu kapsamda insanın gücü erdemli olmaya uygundur. Erdemin bilgisine sahip olmak yetmez erdemli de olunmalıdır.⁸³

⁷⁶ Lezek Kolakowski, **Neden Hiçbir Şey Yok da Bir Şey Var?**, Çev. Suat Kemal Angı, İstanbul, Jaguar Kitap, 2016, s. 48, 49.

⁷⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 1106b1-1107a1-25.

⁷⁸ Aristoteles, **a.e.**, 1107a1-5.

⁷⁹ Aristoteles, **a.e.**, s. 1107a5-15.

⁸⁰ Aristoteles, **a.e.**, s. 1097b10-15.

⁸¹ David Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2014, s. 344, 349, 350.

⁸² Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 1145a15-35, 1145b10-20.

⁸³ Aristoteles, **a.e.**, s. 1179a30-35.

Kendine hâkim olamama iradesizliktir. İrade eylemle bütünleşir. Bilgi-eylem bütünlüğü bir yaşam pratiğidir. Tercihlerimiz de Aristoteles’e göre, iyiye ve kötüye yöneliktir. Akledemezsek tercih de edemeyiz. İstek ve tutku bu süreçte etkindir. Kötülük iradi bir eylemdir. Platon düşüncesinde ise bu sorun bilgisizliktir. Bu kapsamda kendine hâkim olma ve orta yol iyiliktir. Bu düşünce yapılanmasında iyilik ölçülülüktür, asıldır, kötü aşırılıktır. İnsanın kendisine egemen olamama durumu (*akrasia*) bir güçsüzlük ve irade eksikliğidir. Bu da Aristoteles ontolojisinde ahlaki kötünün zeminidir. Erdem- ölçülülük bütünlüğü toplumsal düzlemde ifşa olur ve pratik hayat, yaşam bilgeliğinin (*phronesis*) uzantısıdır.

2.1.1.3.Epiküros’da “Haz ve Acı”

Pratik yaşamda seçilmesi ve kaçınılması gereken şeyler konusunda görüşleri süren Epiküros (ö.m.ö.270) için, insanlar arasında kötü davranışlar üç nedenledir: Nefret, kıskançlık ve küçümseme. Ölüm ise insan için hiçbir şeydir. İyi ve kötü duyularla vardır. Ölüm duyulardan yoksunluktur. Kötülükler için de ölüm hiçbir şeydir: “*Biz varken ölüm yoktur, ölüm varken biz yokuz.*” Epiküros, kötülük-ölüm ilişkisini acı-haz ilişkisi sorununa dönüştürür. Şunu ifade eder ki bazıları ölümü en büyük kötülük olarak değerlendirirken bazıları da kötülüklerin sonu diye ölümü yeğler. Bununla birlikte erdemler haz için seçilir. Haz erdemlerden ayrılmaz. Kötülük, acı ve üzüntüdür. İyilik, hazdır.⁸⁴ Bu yaklaşım Antik Dönem bilgelik odaklı yaşam felsefesinin bağlamsal kayışını yansıtır. Bilgelik odaklılık, hazza dönüşmüştür. İyi-haz bütünlüğü ahlaki iyi ve erdem, acı-haz bütünlüğü ise ahlaki kötüdür. Bu haz odaklı yaşam felsefesi modern dönem kötülüklerinin kaçınılmaz bir izleğidir. Bununla birlikte Tanrı-insan ilişkisini kötülük sorunu bağlamında değerlendiren ve sorgulayan ilk filozoflardan Epiküros, Tanrı inancı ile kötülüklerin varlığını uzalaşamaz olarak tartışır. David Hume, (ö.1776) “*Doğal Din Üzerine Diyalog*” isimli eserinde, Epiküros’un kötülük probleminin içeriğini yansıtan sorularını aktarır: “*Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde Kâdir değildir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü*

⁸⁴ Laertios, a.g.e., s. 515, 517-518, vd.; Ayrıca bkz.: Epiküros, *Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar*, Çev. Genim Renas, İstanbul, Arya Yayıncılık, 2014, s. 22, 26, vd.

yetiyor hem de önlemek istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?’’⁸⁵ Bu çıkarım, kötülük sorununun kadim düğümüdür. Bu düğümü çözme girişimleri Tanrısal haklılaştırma bağlamında genellikle analitik kapsamda ele alınmıştır. Kötülük sorununun çözümüne bir katkı olarak bu çalışmada teklif edilen varoluşçu teodise ise pratik yaşam etkinliğidir.

Antik dönemde insana odaklanılırken Orta Çağ düşüncesinde Tanrı merkezli bir sistem benimseneceğinden ahlaki kötülüğün temel tartışma güzergahı da bu düzlemde inşa edilmiştir. Ahlaki kötülük insana aittir. Tanrı kötülüklerden münezzehtir. Bu görünümün varoluşçu boyutu çalışmamızda detaylıca incelenmiştir.

2.2.Orta Çağ’da Kötülük Sorunu

Orta Çağ’da ahlaki kötülük olgusu, teodise odaklı ve teolojik kapsamda kutsal kitaplar bağlamı ele alınmıştır. Bununla birlikte, Batı düşüncesinde kötülük probleminin başka bir tartışma zemini de gnostisizm uzantıdır. Temel sorun kötülüğün nereden geldiğidir. (*Unde malum*) Bu tartışmada Augustinus (ö.430) ve Pelagius’un (ö.418) kötülüğün kaynağına yönelik farklı değerlendirmeleri, daha sonra yapılan tartışmalarda referans olması bakımından önemlidir. Augustinus, kötülüğü iyiliğin yoksunluğu olarak belirtip asli günah öğretisini ortaya atar. Bu durum bireysel iradede üstün bir güçtür. Buna karşılık, Pelagius günah ve ahlaki kötülük konusunda Augustinus’un muhalifidir. İnsanın kötülüklerinin bedelini çocuklarının ödemesini reddeder. Tanrı, her varlığı kendi sorumluluğuyla özgür bırakmaktadır. Augustinus ve Pelagius, ahlaki kötülük ile ilgili iki farklı versiyonu sunar. Acıya karşı isyan ve başkaldırıyı olumlamazlar. Augustinus insanın kalıtsal olarak kötülüğünü iddia edip insanı sessizliğe mahkûm eder. Pelagius da acıya ve kötülüğe karşı başkaldırıyı cevapsız bırakır. İnsanın kötülükle eğitildiği görüşünü savunur. İnsanın kötülüğünün kaynağına yönelik farklı bir tutum içinde olsalar da insanın kötülükle mücadelesi ve kötü karşısında başkaldırısını olumlamazlar. Sorumluluk konusunda etik bir kaygı içindedirler.⁸⁶ Orta Çağ Hristiyan felsefesinde kötülüğün mahiyeti ve kökeni asli günah merkezlidir. Bu da kötülük sorunun teodise odaklı tartışılmasının başlangıcıdır.

⁸⁵ David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, Ankara, İmge Yayınları, 2016, s. 231.

⁸⁶ Ricoeur, *Evil: A Challenge to Philosophy And Theology*, s. 48, 49.

2.2.1. Teolojik Boyut

Orta Çağ Hristiyan felsefesi açısından kötülük sorunu ele alınırken klasik dönem bitimine doğru antik dönem mitsel teolojisinden ziyade rasyonel teoloji merkezli bir teodise sistemi kurulmak istenmiştir. Bu durumun oluşmasında Hristiyanlığın başta olmak üzere dinlerin etkisi nettir. Kutsal metinler aracılığıyla gelen teolojik yansıma ve yeni felsefi dayanaklar, kötülük sorununun tartışıldığı bağlamı da etkilemiştir. Asli günah, düşüş, şeytan, kurtuluş, cennet ve cehennem gibi teolojik kavramlar buna örnektir.

Erken dönem (*Patristik Dönem*) Orta Çağ felsefesinin bir Hristiyanlık felsefesi olduğu tespit edilebilir. Bu bakış açısında, Orta Çağ Hristiyan Batı felsefesinin gelişimi dikkate alındığı görülse de aynı dönemde İslam felsefesinin altın çağını yaşadığı verilen eserlerden ve etkisinden bellidir. Bu kısımda hem Hristiyan felsefesi hem de İslam felsefesi açısından bazı önemli filozofların gözünden kötülük sorununun nasıl tartışıldığı, özellikle ahlaki kötü sorununun nasıl değerlendirildiği eleştirel olarak modern döneme geçiş süreci açısından ele alınmıştır.⁸⁷

Orta Çağ, teistik dinlerin kurumsallaştığı ve etkisinin her alanda hissedildiği bir dönemdir. Bununla birlikte erken dönem Hristiyan felsefesinin oluşum sürecinde özellikle Platon'un ve Yeni Platoncu düşüncenin katkısı bulunmaktadır. Bu etki sadece Hristiyanlık açısından değil İslam felsefesi ve Orta Çağ Yahudi düşüncesi açısından da kısmen geçerlidir.

İskenderiyeli Yahudi filozof Philon, Yahudi teolojisi ile Antik Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu aynı zamanda din-felsefe ilişkisi uzlaştırma girişimidir. Philon için Tanrı, aşkındır, Bir'dir. Philon, Tanrı ile maddi varlıklar arasında aracı varlıkları kabul eder. Evrendeki kötünün varlığı da bu aracı varlıklara bağlanmıştır. Bu güçler kötülüğün evrendeki kaynağıdır. Kötülüğün mahiyetini açıklayan şey ise Tanrı'dan altta olan güçlerin varlığını gösterir ki bu da gnostiklerin görüşlerini hatırlatır. Tanrı kötünün kaynağı değildir. İnsanın asıl mutluluğu ve

⁸⁷ Ortaçağ felsefesi hakkında bkz.: Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.

kurtuluşu, Tanrı'ya benzeme çabasıdır.⁸⁸ Tanrı'ya benzeme çabası kötülükten uzak olmanın da yoludur. Bu düşünce sistemlerinde kötülüğün açıklanma boyutu, dünya-ahiret bütünlüğünü de olumlar. Bu yaklaşım Platon felsefesinin teolojik yansımasıdır.

Kötülük ve günah bağlamında nihai iyinin akıbeti cennet iken nihai kötünün ise cehennemde lanetlenmedir. İnsanı bu nihai duruma götüren ise dünyadaki erdem veya kusurlarıdır. İnsan erdemli bir hayat sürerse nihai olarak cennette iyiliğe, erdemsiz olup kusurlarla dolu bir hayat sürerse de cehenneme sürüklenmiş olur.⁸⁹ Buradan insanın akletmesine ve insan hayatının gelişim dönemleri ve görevlerine vurgu yapıldığı gözlemlense de Abelardus'un (ö.1142) ahlaki kötülük sorununa yaklaşımı dünya hayatı ile ahiret hayatını bütünler. Ahlaki kötülüğün karşılığı, günah kapsamında nihai kötülük olan cehennemde acı çekmedir. Bu da Orta Çağ teolojik düşüncesinin en belirgin yönlerindendir. İnsanî kötülük, günah sorunu bağlamında ele alınır.

2.2.1.1. İbn Meymûn'da "İnsanî Kötülük"

İbn Meymûn (ö.1204) (Maimonides) kötülüğü ve kaynağını teolojik bağlamda tartışır. Kötülüğün zemini ve kaynağı sorununa Yahudi kutsal metinleri açısından, Yunan düşüncesi etkisinde ve İslam filozoflarının görüşlerinin yansımaları doğrultusunda bir öneri getirir: "*Tüm kötülükler yokluktur.*" önermesini doğru kabul ederek ölümü hayatın olmaması, yokluk (*adem*) olarak görür. Hastalık, fakirlik ve cahillik durumları da sahip olunan yeterlilik ve yetilerin yokluğudur. Sağlık itidal durumudur ve bu itidalin yok olması kötülük halidir, hastalıktır.⁹⁰ Böyle bir yaklaşımda, Tanrı'nın şer olanı yapması muhaldir. Tanrı'nın fiillerinin hepsi iyidir. Doğal kötülükler konusundaki bu açıklaması ahlaki kötü konusundaki açıklamasına ve kötülük türlerine ilişkin görüşlerine metafiziksel ve ontolojik bir temel sunmaktadır.

⁸⁸ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 26, 27, 28.

⁸⁹ Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar**, s. 92, 93.

⁹⁰ İbn Meymûn, **Delâletu'l-Hâirîn**, Çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2019, s. 437, 438.

Amaç, arzu, fikir ve inançlardan kaynaklanan insanların birbirlerine karşı yapmış olduğu kötülükler de bir yokluğa tabidir; bunlar ilim yokluğu ve cehalettir. Öye ki körlük, görmekten yoksunluktur. İnsan ve toplum da rehber eksikliğinde kötülük yapıp kötülüğe maruz kalabilir.⁹¹ Bu yaklaşım ahlaki kötülüğün teorik ve pratik analizidir. Yeterli ve yetkin oluştan yoksunluktur. Görme ile ilim sahibi olunması arasında bir bağlam oluşturarak insanın hakikati bilmesinin düşmanlığı ve nefreti ortadan kaldıracığını net olarak ifade eden İbn Meymun, bu görüşünü temellendirirken referansı teolojiktir. Düşmanlık, nefret ve şiddetin ortadan kalkmasının sebebi Tanrı'nın hakikatinin bilinmesidir.⁹²

İbn Meymun'a göre halk nazarında âlemdeki kötülük, iyilikten fazladır. Bu ise bir yanılgıdır, yanlış bir çıkarımdır. İnsan kendi varoluş sürecinde en iyi varlıktır. İnsan âlemin sadece kendisi için varolduğunu düşünmemelidir. Evrendeki değerinin farkında olan bir varlık olarak kutsal metinleri ve insana uyarı niteliği taşıyan bu anlatıları bilmelidir.⁹³ İnsan, kötülüklerin çoğunun sebebidir. Kötülükler insanın eksik yönlerinin ürünüdür. Bu noksanlıklarla kişi acı çeker ve yardım ister. Kendi ihtiyaçları ve istekleri nedeniyle yapmış olduğu fiillerin kötülüğü gerekçesiyle acı çeker ve sonuçta bu, Tanrı'ya nispet edilir ki Tanrı bundan münezzehtir. İnsana isabet eden kötülükler şu üç türden herhangi birine uyarlanabilir: Oluş-bozuluşa bağlı kötülükler olarak felç ve sakat olma, hava bozulması vs. birinci türdendir.⁹⁴ Bu tür, doğal kötülük kapsamında değerlendirilebilir. İnsanların birbirine yaptığı kötülükleri ikinci tür olarak görür ki bu da ahlaki kötülük kapsamındadır. Sosyal kötülük ya da kötülüğün sosyolojik boyutu kapsamında değinilen kötülüğün bu türü birinci tür kötülükler olan doğal kötülüklerden daha çoktur. Bu kötülüklerin kaynağı insandır. İbn Meymun bu tür kötülüklerin de çok yaygın olmadığını ancak savaş ve kargaşa zamanlarında artacağını ifade eder. Bu kötülükler durumsaldır. Kötülüğün üçüncü türünü ise insanın kendisine verdiği kötülük olarak görür. Ona göre en yaygın kötülük bunlardır. Çok az insan kendisine kötülük yapmaz. Bu kötülüklerin sebebi insanın rezilliklerinin sonucudur. Bunlar, insanın yeme içme ve cinsellik

⁹¹ İbn Meymûn, a.e., s. 439.

⁹² İbn Meymûn, a.e., s. 439.

⁹³ İbn Meymûn, a.e., s. 439.

⁹⁴ İbn Meymûn, a.e., s. 441.

konusundaki **aşırılığın** ve bunları düzensiz olarak elde etme bozukluğuna bağlıdır. Bu aşırılık, bedensel hastalıklara sebep olabileceği gibi nefsin hastalanmasına da sebep olabilir: Nefsin ahlakı, beden mizacına tabidir. İhtiyaç olmayan şeylere duyulan aşırı arzu, buna örnektir. Sınırsız kötü istekler insanı ahlaki kötülüğe sürükler.⁹⁵ Burada İbn Meymun, insanın aşırı istek ve arzuları ile temel ihtiyaçları arasında bir ayrım yapar. İnsanı kötü eylemleri yapmaya götüren sebep aşırılığdır. Tüm bunlar Tanrı'nın rahmeti ile çelişmez.⁹⁶ Bu kapsamda iyinin ve kötünün Tanrı'dan olduğunu savunmak⁹⁷ bütüncül bir yaklaşımdır. Ahlaki kötülük sorununun teolojik bağlamı bakımından önemli bir eksen olan bu yaklaşımlar çalışmamızın varoluşçu çerçevesi bakımından da kayda değerdir. Öyle ki insanın ahlaki kötülüğünün aşırılığından kaynaklandığını öne sürmesi bu süreci insan odaklılığa evirir. Çünkü varoluşçu teodise sadece başkaldırı olgusuna dayanmaz.

Erken dönem Hristiyan felsefesinde kötü ve kötülük sorunu Antik Dönem Yunan düşüncesinden tamamen bağımsız olarak ele alınmasa da kilise babaları tarafından Kutsal metinlerin yorumlanması ve temelde “asli günah” anlatısı bağlamında tartışılmıştır. Burada ahlaki kötülük sorunu ekseninde Augustinus ve Boethius'un (ö.524) görüşleri tartışılacaktır. Çünkü bu filozofların felsefi ve teolojik yaklaşımları varoluşçu bir iz ve uğraktır.

2.2.1.2. Augustinus'da “Aşırılık”

Augustinus, “kötü” sözcüğünü, kötülüğün ahlaki türüne atfen kötülük yapmak ve kötülüğe uğramak anlamında soruşturur. Kötülüğün kaynağı Tanrı değildir. Tanrı ona göre iyidir ve hiçbir kötülük yapmaz. Adildir ki ödüllendirir ve cezalandırır. O zaman, Tanrı kötülüğün nedeni değilse kötülüğün nedeni nedir, kimdir?⁹⁸ Kötülüğün tek bir nedeni yoktur. Kim kötülük yaparsa nedeni de kendisidir. Kötü eylemler de cezaya tabidir. O halde kötülük ve günah nasıl öğrenildi? Bu sorunu tartışan Augustinus, kötülüğün öğrenilip yapılan bir şey değil kaçınılması gereken şey olarak öğrenildiğini ifade eder. O halde kötülük yapmak öğrenilmediğine göre “Kötülük

⁹⁵ İbn Meymûn, a.e., s. 442, 443, 444, 446.

⁹⁶ İbn Meymûn, a.e., s. 445, 446.

⁹⁷ Tevrat, Eyüp, 2/9-10

⁹⁸ Aurelius Augustinus, **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**, Çev. Metin Topuz, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 7.

yapmanın kaynağı nedir?” sorusuna muhatap olunur. Soruna ve çözümüne öncelikle “Kötülük yapmak nedir?” sorusuyla başlar. Augustinus, **kötülük yapma sorununu** kötü eylemleri örnekleyerek detaylandırır. Augustinus zina, cinayet ve dine saygısızlık özelinde konuyu tartışır ve kendisine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma mottosuna da katılmadığını ifade eder. Kötülükleri yapmaya götüren şey libidodur, aşırı arzudur. Bu da günahtır. Günah da aşırılıktır. Haddi aşmadır. Kurala uymamadır. Aşılık bir yaşama arzusudur. Cinayette bile yaşama arzusu ağır basmıştır. Bu tartışma odağında eylemin neden kötü olduğunu tam olarak çözemediğini öne sürerek kötülük yapmanın suçlamaya değer aşırı arzudan kaynaklandığı için kötü olduğunu kabul eder.⁹⁹ Bu sorunu da özgür istenç öğretisi ile aşmaya çalışır.

İnsanı toplumsal bir varlık olarak niteleyen Augustinus, insan ile hayvan arasında bir ayırım yaparak insanı, akıl ve kavrama yetisi olan bir canlı olarak niteler. İnsanı üstün kılan şey, ruh ve zihin sahibi bir varlık oluşudur. Bazı özellikleri bitkilerle bazı özellikleri ise hayvanlarla ortak olan insan, ruhunun isteklerini aklıyla yönettiği zaman düzenli olur.¹⁰⁰ Ruhun isteklerinin akılla yönetilememe durumu ahlaki kötülüklerin nedenidir.

Açgözlülük, insanı egemenliği altına aldığı anda ahlaki kötülükler insanı esir alır. Korku, kaygı, ıstırap, arzu, savurganlık, kıskançlık vs. tüm kötülükler libidoyu doldurur. Bunlara rağmen, insanın mükemmel şekilde yaratıldığını savunan Augustinus için bu kötülükler insan, kendi istenciyle düşmüştür. O halde insan istence sahiptir. Sadece kötü istenç mi vardır? Öyle ki iyi istenç, dürüst ve onurlu yaşamayı, en üstün bilgeliği arzulayan istençtir. İnsan bu güce sahip bir varlıktır. Aynı zamanda ölçülülük ise arzulanan günah şeyleri denetlemedir.¹⁰¹

Özgür irade kavramının ve bu kavramın yorumuyla ilişkili olmak üzere Orta Çağ Hristiyanlığında teolog ve skolastik düşünürlerin kötülük probleminin çözümüne yönelik karşılaştıkları güçlüklerin etkisinden kurtulmak için insanın özgür iradesine sıklıkla vurgu yapıldığı görülmektedir. İnsanı yaratan Tanrı yasalar koymuş, bu

⁹⁹ Augustinus, **a.e.**, s. 7-20.

¹⁰⁰ Augustinus, **a.e.**, s. 23-26.

¹⁰¹ Augustinus **a.e.**, s. 30-36.

yasalar ile birlikte insana, iradesi sınırlı da olsa verilmiştir. İnsan seçme gücüyle donatılarak yaratılmıştır. Bu bakımdan özgürlük, akletme ve seçme gücü birbirinden ayrı düşünülemez.¹⁰² Gerek asli günah doktrini gerek ahlaki kötü sorununu gerekse de kurtuluş konusu bu temelde tartışılmıştır. Asli günah bir itaatsizliktir. Bu da aşırı oluşu nedenlemiştir. İnsanın gücü ve özgürlüğü bu bağlam üzeredir. Bu doğrultta Boethius'nin ahlaki kötü ile ilgili görüşlerine yer verilebilir.

2.2.1.3.Boethius'de “İnsanın Zayıflığı”

Erken dönem Hristiyan düşüncesi ile Antik Çağ Yunan felsefesi arasında bir Orta Çağ filozofu Boethius için **kötülük yapma arzusu**, “İnsanın zayıflığının bir sonucudur.”¹⁰³ Öyle ki “Tanrı varsa kötülük nereden kaynaklanır? Tanrı yoksa iyilik nereden kaynaklanır?” sorularına Boethius, yanıt arar. Burada Boethius'un trajik hayat hikâyesinin bir yansımasını da görebiliriz. Çünkü bu filozof, kendine göre asılsız suçlamalarla zindana atılmış ve idamını orada bekleyen bir mahkûmdur.¹⁰⁴ Acı çeken ve kötülüğe maruz kalan bir filozof nazarında ahlaki kötülüğün mahiyeti varoluşsalıdır.

Tanrı'nın mutlak kudreti her şeye yeter, bu gücü yetenin yapamayacağı bir şey yoktur. O halde “Tanrı kötülük yapabilir mi?” sorusuna yanıt olarak “Öyleyse yapamayacağı hiçbir şey olmayan Tanrı, kötülük yapamıyorsa kötülük yoktur.” Çünkü Tanrı en yüce iyidir, Tanrı iyilikle evreni yönetmektedir. Bunları kanıtlamak için dışsal bir delile ihtiyaç yoktur. Bunun için içsel bir kanıt yeterlidir ki bu da Tanrısal özdür.¹⁰⁵ Boethius'un Tanrı'nın mutlak iyiliği ve Tanrı'nın her şeye gücünün yettiğini dışsal bir kanıtlama yöntemiyle değil de içsel/içeriden bir kanıtlama ile açıklamaya çalışmasında her ne kadar Parmenidesçi, Platoncu ve Yeni Platoncu bir etki sezilse de Boethius'un din felsefesinin özgün bir girişim olduğu vurgulanmalıdır. Tanrı'nın varlığını ve Tanrı-evren ilişkisini bu bağlamda

¹⁰² Etienne Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2005, s. 273, 274.

¹⁰³ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 68.

¹⁰⁴ Boethius'un yaşamı ve felsefesi hakkında bkz.: Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Ortaçağ Felsefesi**, Çev. Şeyma Yılmaz, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 33-40.

¹⁰⁵ Boethius, **a.g.e.**, s. 175, 176.

değerlendiren filozof için doğal kötüyü reddetmesi delilin tutarlılığı bağlamında anlaşılabilir bir iddiadır. O halde bu filozof, ahlaki kötülükleri nasıl izah etmektedir?

Boethius kişisel tecrübesi ve yaşadığı olumsuzlukları, üzüntülerini aktararak “Evrenin iyi bir yöneticisi varsa kötülük olabilir mi ya da kötülük cezasız kalabilir mi?” sorusu ile ahlaki kötünün mevcudiyetini tartışmaya açarak, kötülük (*malum*) yani ahlaki kötü ile ilgili temellendirmede bulunur: Her şeyi bilen her şeye gücü yeter. Boethius, Tanrı’yı ev sahibi babaya; yeryüzünü, evreni de eve benzetip şu tespitte bulunur: Ev sahibi evinde değersiz vazolara önem verirken en değerli olanlara özen göstermemesi düşünülemez.¹⁰⁶ Tanrı sayesinde iyiler güçlü, kötüler zayıftır. Kötülükler cezasız, iyilikler ödüksüz bırakılamaz. Çünkü iyi ve kötü birbirine zıt olduğuna göre iyinin güçlü, kötünün de güçsüzlüğü ortaya çıkacaktır. Bu bakımdan insanın eylemlerinin sonucu iki şeye bağlıdır: istenç ve güç. İstenç olmazsa güç, güç olmazsa istenç eksiktir. İyi ya da kötü her insan, niyeti ne olursa olsun her zaman iyiye ulaşmak için çaba sarf eder. İyiye elde ederek iyi olunur. İyilerin güçlü olduğundan kötülerin ise güçsüz olduğundan şüphe edilemez. Çünkü ayakları üzerine yürüyen biri ile elleri üzerinde yürüyen birinin gücü aynı değildir.¹⁰⁷ Bu temellendirme yöntemi varoluşçu bir teodise anlatımını andırmaktadır. Özgürlük ve güç talep eden konumu bağlamında iyiye ulaşma çabası ile insanın kötülükten uzak durma gayreti, varoluşsal yaşamı ve yapısında içermelidir.

İnsan doğal yetilerini kullanınca daha güçlü olur. En yüce iyi hem iyi hem kötü insanın amacıdır. İyiler erdemle buna ulaşırken kötüler tutkularıyla buna ulaşamaz. “İyiler güçlü, kötüler güçsüzdür.” önermesini kanıtlamaya çalışan Boethius, günahkâr insanları zayıf ve içgüdülerine yenik olarak niteler. Öyleyse insan niçin erdemi bırakıp kötünün peşine gider? İyiye bilmedikleri için mi? Bu bir cehalettir. İnsan kendine hâkim olamadığı için başarısızdır ve kötüyle mücadele edemez. Bilerek isteyerek iyiye terk edip kötü olabilir. Bunu yaparak güçlü olmaktan vazgeçerler. Boethius, kötü insanın kötü olduğunu reddetmek yerine onların saf ve yalın olduğunu ileri sürer. Nasıl ki kadavraya insan yerine ölü insan denir, ahlaki kötü olanları da kötü insan olarak tanımlamak gerekir. Ama bu, mutlak olarak var

¹⁰⁶ Boethius, a.e., s. 181, 182.

¹⁰⁷ Boethius, a.e., s. 185-188.

değildir. Düzenini yitirmeyen, doğasını koruyan varlığını korur. Çünkü var olması doğası gereğidir. “Kötü insanlar da bir şeyler yapma gücüne sahiptir.” önermesine muhatap olan Boethius, bu iddiayı reddetmez. Onların gücü, güçlerinden değil zayıflıklarından kaynaklanır. İyi işler yapmayı alışkanlık edinselerdi kötülük yapacak güçleri olmazdı. Bu kötülük yapabilme gücü aslında onların güçsüzlüğünü, güçten yoksun olduklarını gösterir. Kötülük hiçbir şeyse kötüler sadece kötü işler yapabildiğine göre, demek ki onların hiçbir gücü yoktur.¹⁰⁸

Boethius doğal kötülük ile Tanrı’nın gücü ve iyiliği arasında kurduğu ilineği ve ilişkiyi ahlaki kötü sorununda da kurar ve akla gelebilmesi mümkün olan paradoksu aşmaya çalışır. Ona göre en yüce iyi, kötüyü başaramaz. Keşke insanlar kötülük yapmasa diye serzenişte bulunan filozof, o halde sadece iyiyi gerçekleştirebilen Tanrı her şeyi yapabilir, kötüyü yapabilenler daha az güce sahiptir. Her türlü güç arzulanır. Arzu edilen her şey kendi doğasıyla, iyiyle ilişkilendirilir. Kötülük yapma olanağı iyiyle ilişkilendirilemez. Çünkü kötülük yapma yeteneği bir güç değildir. Bu da iyinin gücünü, kötünün güçsüzlüğünü gösterir.¹⁰⁹ Ahlaki kötünün gücü yoktur. Bu bir güçsüzlük halidir.

Var olan her şey iyidir. İyiden kopma, yokluk halidir. İnsan kötülüğe yönelerek asli doğasını kaybeder. Kötülük yüzünden başkalaşmıştır. Doğasını yitirmiştir. Ahlaki kötülük yapan bu güçsüzleri Boethius, açgözlülüğü ile kurda, saldırganlık yapanları köpeğe, sinsî ve hileci olanları tilkiye, aşırı öfkeliyi aslana, korkak olanları geyiğe, tembelleri eşeğe, ilgileri sürekli değişenleri kuşlara, aşırı arzu sahiplerini domuza benzetir.¹¹⁰ Ahlaki kötüler asli doğasından uzaklaşmıştır.

“*Takatsizlik beden hastalığıysa kötülük de ruhun hastalığıdır.*” iddiası ile güçsüzlük ile hastalık arasında bir ilişki kuran Boethius, Tanrısal öngörü, özgür irade ve kader konusu ile birlikte ahlaki kötü konusunu bir arada tartışır. Her şeyin bir sınırı vardır. Aslen her şey iyiye yöneliktir. Hiçbir şey kötü olsun diye yapılmaz.

¹⁰⁸ Boethius, a.e., s. 185-191.

¹⁰⁹ Boethius, a.e., s. 191.

¹¹⁰ Boethius, a.e., s. 196-197.

Kötüler iyiyi ararken yanılgıya düşmüşlerdir. Yoksa en iyi şekilde başlamış düzen, başlangıcından asla sapmaz.¹¹¹

İnsanların başına hem iyilik hem de kötülük gelmesi olanaklıdır. Buna rağmen iyilerin başına kötülük, kötülerin başına istediklerinin gelmesi görünürde bir adaletsizlik gibi olsa da özünde böyle değildir. Çünkü bu sorunsalın mahiyetini herkes anlayamaz. Sağlığın ve hastalığın özünü doktorun bilmesi gibi. Öyle ki ruhun sağlıklı oluşu erdemdir. Ruhun hasta oluşu kötülük. İyilikleri koruyan, kötülükleri savan Tanrı'dır.¹¹² Bu yaklaşım insanın idrak sınırlığını olumlar. Bu olumlama, varoluşçu teodisenin kavramsal ve ontolojik çerçevesinin zeminidir.

Kötülükleri iyiye dönüştüren Tanrı'nın gücüdür. Bu Tanrısal öngörüye de uygundur. Her kader iyidir ama kötülükte ısrar edenlerin kaderleri baştan sona kötüdür. Bundan korunmak için erdem yani ölçülü olmak gerekecektir.¹¹³ Her şey Tanrısal bir düzen içinde en yüce iynin mükemmel sisteminde işler. Bu mükemmel sistemde doğal kötülüklere yer olmadığı gibi ahlaki kötülük de insanın zayıflığıdır, güçsüzlüğüdür.

Yahudi ve Hristiyan felsefesi açısından önemli bazı filozofların ahlaki kötü ile ilgili görüşlerine değinilmiştir. Kuşkusuz başkaca filozofların görüşlerine yer verilebilirdi. Konumuz açısından ve çalışmanın kapsamı bakımından İslam filozoflarının kötülük sorununun mahiyetine yönelik bazı görüşleri kısaca tartışılmıştır.

İslam filozofları ve düşünürleri açısından da kötü ve kötülük sorunu ele alınmış ve kötülük birçok tartışmanın odağını oluşturmuştur.¹¹⁴ Fârâbî (ö.339/950), sudur teorisi bağlamında ele aldığı iyi ve kötü sorununda kötülüğü hayrın yani iyiliğin eksikliği olarak değerlendirip iyiliği de varlığın kemali, düzeni olarak tasvir eder. Kötülük arızidir. Zıddı iyiliktir. Kötülük, mutsuzluktur ve mutsuzluğa ulaştıran

¹¹¹ Boethius, a.e., s. 206-214.

¹¹² Boethius, a.e., s. 215.

¹¹³ Boethius, a.e., s. 219-225.

¹¹⁴ İslam felsefesinde kötülük sorunu ile ilgili bir çalışma için bkz.: Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001; **Din Felsefesinin Ana Konuları: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler 3**, Ed. Rahim Acar, M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2023.

şeydir ki bu da iradeli fiillerdir.¹¹⁵ Temel erdemler teorisine atfen Fârâbî, ahlaki kötü ile insan fiilleri arasında bir ilişki kurar. Nasıl ki doktor bedende bir hastalık bulgusuna ulaştığında tedavi için ne gerekiyorsa yapar aynı şekilde insan da iyi ahlakını muhafaza edip varsa kötü ahlakını gidermek için gerekeni yapmalıdır. Bunun için insan ifrat ve tefritten uzak olup orta olanı eylemelidir.¹¹⁶

İbn Sînâ (ö.428/1037), *Metafizik*'in "*İnayet ve İlâhi Takdire Kötülüğün Nasıl Girdiğinin Açıklanması*" faslında kötü ve kötülük ile ilgili tanımlamada bulunur. Öyle ki kötülük, bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki kötürümlük, eksiklikler, yokluktur, yerilen fiillerdir.¹¹⁷ Endülüslü Müslüman filozof İbn Rüşd, (ö.595/1198) iyiyi ve kötüyü (hayır ve şer) değerlendirir. İbn Rüşd'e iyilik; hayır ve adalettir; kötülük ve şer ise zulümdür. İyilik, kötülüğe üstündür. Kötülük umumi değil ferdidir.¹¹⁸ İyilik tamlıktır. Kötülük eksiklik olarak ele alınır.

Orta Çağ islam filozoflarına göre kötülüğün varlığı Tanrı'nın yokluğuna delil olamaz. Tanrı mutlak güçtür. İyidir ve adildir. Her şeyi bilendir. Kötülüğün yaratılmasında/olmasında bir hikmet vardır. Esas tartışma ise bu hikmetin ne olduğu ve kötülüğün anlamının neyi ifade ettiğidir. Ahlaki kötülük ise imtihan vesilesidir, ibrettir. Mücadele ve gelişimin gerekçesidir. Keza kötülük, yoksunluk ve eksiklikler. Ahlaki kötülük eleştirilen ve istenmeyen fiillerdir. İnsan, kötü ve kötülükle aktif mücadele etmelidir. Bu kapsamda İslam filozoflarının ahlaki kötü sorununa yaklaşımı, Kur'an-ı Kerim referanslıdır. Bu teolojik zemin, kötülük sorununu teodiseyle bütünler.

2.3.Modern Felsefede Kötülük

Modern felsefî düşüncenin teşekkülünde öncelikle Rönesans düşüncesinin etkili olduğu belirtilebilir. Bu dönem bir yandan Orta Çağ'dan kopuş iken bir taraftan da Yeni Çağ düşüncesini oluşturacak ilke ve düşünceleri başlatacak bir tartışma ortamı olması bakımından modern felsefeyi hazırladığı ile sürülebilir. Modern

¹¹⁵ Fârâbî, "Fusûlü'l Medenî", **Farabi'nin İki Eseri**, Çev. Hanifi Özcan, İstanbul, MÜİF Vakfı Yayınları, 2014, s. 99-102.

¹¹⁶ Fârâbî, **a.e.**, s.157, 158.

¹¹⁷ İbn Sînâ, **Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 384-392; İbn Sînâ, **en-Necât**, Çev. Kübra Şenel, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018, s. 284-290.

¹¹⁸ İbn Rüşd, **el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004, s. 257-263; Bkz. Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, MÜİF Vakfı Yayınları, 1997.

düşüncenin oluşmasında doğu düşüncesinin ve İslam filozoflarının da katkısı olmuştur. Haçlı seferleri, coğrafi keşifler ve reformasyon hareketleri de modern düşüncede etkilidir. Siyaset, sanat, bilim ve felsefede yeniden bir aydınlanma süreci içinde olduğu söylenebilir.¹¹⁹ Bu dönemde insan merkezli düşünce algısının belirginleştiği, hümanizm akımı ve insanın hürriyeti meselesi, doğal din tartışmaları, toplumsal ve siyasi sorunlar, bilim ve sanattaki ilerlemelerle beliren yeni sorunlar ve mezhep çatışmaları gibi hususlar yeni dönemin temel problemleri olmuştur. Bu sorunlar bağlamında, insanın merkezi konumda olduğu varsayıldığında ahlaki kötülüğün tartışıldığı zeminde de bir kaymanın olacağı tahmin edilebilir.¹²⁰ Bu dönemde kötülüğün tartışılma sahaları genişlemiştir. Yine temel felsefi uğrak metafizikseldir. Bununla birlikte antropolojik ve varoluşçu bir felsefi tutumda gelişim seyrindedir.

2.3.1. Metafiziksel Tartışmalar

Modern dönemde felsefenin bir konusu olarak kötülük problemi, dönemin içinde bulunduğu sosyal, siyasal ve ekonomik şartlar bağlamında filozofların gündemine gelmiştir. Bu kapsamda modern dönemin kurucu filozofu olarak kabul gören ve din felsefesinde Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtlamasının bir savunucusu olan Descartes (ö.1650) için kötülük, “İnsan doğasının zayıf yönlerinin ürünüdür.”¹²¹ Kraliçe Elisabeth'e yazdığı bir mektubunda ise Tanrı'yı bir hükümdara benzetir. Ona göre Tanrı gücü verdiği hakkı da verir. Hükümdar ise gerektiğinde tilki gerektiğinde kurt gibidir.¹²² İnsanın zayıflığının ürünü olan kötülüğün metafizik boyutu pratik olarak siyasal alana taşınır. Buna rağmen temel yaklaşım teolojik ve metafizikseldir.

Spinoza, (ö.1677) *Etika* isimli eserine “*Tanrı Hakkında*” başlığıyla başlar ki bu da felsefesinin odağında Tanrı kavramının ve Tanrı inancının olduğunu

¹¹⁹ Rönesans düşüncesi ve bu dönemde meydana gelen önemli gelişmelerin değerlendirmesi için bkz.: Kasım Küçükalp, “Rönesans Felsefesi”, **Felsefe Tarihi**, Ankara, Bilay Yayınları, 2019, s. 317-343.

¹²⁰ Modern çağda kötülük tartışmaları ile ilgili bkz.: Susan Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, Çev. Ayhan Sergüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

¹²¹ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 126.

¹²² Rene Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, MEB Yayınları, 1992, s. 81.

gösterir. *Casum sui* (kendi kendisinin nedeni) tanımıyla başladığı bu eserinde Tanrı, sonsuz, ezeli, her şeyin özü, zorunlu olarak var olanıdır.¹²³ Tanrı her şeyin içkin nedenidir. Onun bütün sıfatları ezelidir. Varlığı ve özü aynıdır. Tanrı'nın varlığı özü itibari ile ezeli hakikattir.¹²⁴ Spinoza'ya göre, irade, zihin, arzu, sevgi gibi şeyler yaratılmış tabiata nispet edilir. İradeye hür denemez. Zorunlu nedendir. Tanrı'ya eksiklik izafe edilemez. Keza Tanrı'nın gücü kendi özüdür.¹²⁵

Spinoza'nın doğal kötülük olarak sayılabilecek olan her türlü olumsuzluğu reddettiği görülür. Ahlaki kötülükle ilgili görüşlerinde ise farklılık vardır. Ruh ve ruhun halleri konusunda tartışmasında iyiliği, sevince götüren şey olarak belirtir. Kötülüğü de nefrete götüren şey olarak ifade eder. Bu bakımdan herkes kendi duygulanım durumuna göre neyin iyi ya da en iyi, neyin kötü ya en kötü olduğuna hükmeder. Korkma da kötülükten kaçınmadır.¹²⁶ Duygulanışlarda iyi ve kötüyü göstermeye çalışan Spinoza için insan kendine sahip değildir. İyi ve kötü kendi başlarına düşünme tarzlarında oluşan kavramlardan başka şey değildir. Bu nedenle bir şey hem iyi hem kötü hem de ne iyi ne kötü olabilir. İyilik, insana faydalı olanıdır, kötülük ise iyiliğe sahip olanın önünde engel olduğu bilinen şeydir. Erdem ve güç ise aynı şeydir.¹²⁷ Bu bakımdan iyi ve kötü, şuur sahibi olunması bakımından sevinç ve keder duygulanımıdır. Spinoza'ya göre insanın gücü sınırlıdır. Öyleyse insanın mutlak gücü yoktur. Bunu çok iyi bilirse insan ilahi düzen ile uyur.¹²⁸ Spinoza felsefesindeki **güç** kavramı bütün felsefi sistemini örür. Kötülük konusu da bu kavram dolayımında açıklanır.

Kötü ve kötülük sorununu sistemli bir tartışmaya dönüştüren iyimser filozof Leibniz, (ö.1716) kötülüğü Orta Çağ felsefesine atfen varlıktaki eksiklik ve noksanlık¹²⁹ olarak belirtir. Bunu da “mümkün dünyaların en iyisi” teorisile

¹²³ Benedictus Spinoza, **Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2009, s. 31-50.

¹²⁴ Spinoza, **a.e.**, s. 50-54.

¹²⁵ Spinoza, **a.e.**, s. 62-67.

¹²⁶ Spinoza, **a.e.**, s. 161.

¹²⁷ Spinoza, **a.e.**, s. 199-200.

¹²⁸ Spinoza, **a.e.**, s. 262.

¹²⁹ Leibniz, **Theodicee**, s. 127.

temellendirir.¹³⁰ Karşıtı olan Fransız filozof Voltaire (ö.1778) ise ironik bir söylemle kötü (*mechant*) ve kötülüğün insani boyutunu ahlaki kötü olarak insana bağlar ki ona göre kötülük insanın sonradan kazandığı bir durumdur.¹³¹ Bir başka Fransız filozof Pascal (ö.1662) ise “*Düşünceler*” isimli eserinde kötüyü, akıl ile tutkular arasındaki savaşa bağlar. Kötülük, sefalet halinde olma ve bencilliktir.¹³² Pesimistik felsefenin modern dönemdeki ismi Schopenhauer, (ö.1860) kötüyü kendi yaşam görüşü etkisinde tanımlar:¹³³ Kötülük, “İstencin tatminsiz bırakılması durumudur.”¹³⁴ Çağdaş felsefenin önemli bir başka filozofu Kant (ö.1804) için kötülük, insan odaklı ahlaki kötü bağlamında değerlendirilir ki ona göre kötü, insan doğasına bağlı olarak mevcut olan eğilimin/meylin özgür bir tercihle insanın zayıflığından kaynaklanan kalbin bozulmuşluğudur.¹³⁵ Alman aydınlanmasının önemli filozofu Hegel (ö.1831) ise iyi ve kötü ayrımına vurgu yapar. Tanrı’nın dünyadan, özellikle insandan ayrımı ile beraber kötülük ortaya çıkar.¹³⁶ Bu yaklaşım ile Spinozacı görüş eleştirilir. Ahlaki kötülüğün kaynağı duygu ve kalp olarak görülür.

Bu teorik amaç ve sınırlamaların yanında felsefi akımlar yönünden de ahlaki kötülük sorunu ele alınmıştır. Ahlaki kötü, farklı bağlam ve teorilerin temellendirilmesinde de bir dayanaştır. Bu, kötülüğün tanımlanmasında farklı süreçleri yansıtır. “*İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*” isimli eserinde kötü ve kötülüğü özgürlük temellinde tanımlamaya çalışan Schelling (ö.1854), insanın özgür seçiminin bir ürünü olarak kötülüğün bencil ve karanlık bir zeminin olduğunu belirtir ve insanın hem iyi hem de kötü olduğunu tanımlamalarına ekler.¹³⁷ İskoç aydınlanmasının önemli filozofları arasında bulunan Francis Hutcheson (ö.1746) da

¹³⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, **Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Atakan Altınörs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 35-46.

¹³¹ Voltaire, “Kötü”, **Felsefe Sözlüğü II**, Çev. Lütfi Ay, İstanbul, MEB Yayınları, 2001, s. 198-202.

¹³² Blaise Pascal, **Düşünceler**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 50, 163, 183, 184, 239.

¹³³ Arhur Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2009, s. 244.

¹³⁴ Arhur Schopenhauer, **Merhamet**, Çev. Zekai Kocatürk, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 36.

¹³⁵ İmmanuel Kant, **Salt Akılın Sınırları Dahilinde Din**, Çev. Lokman Çilingir, Aslı Avcı, Ankara, Elis Yayınları, 2017, s. 62.

¹³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Din Felsefesi Dersleri**, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016, s. 146, 158, 215, 219.

¹³⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, **İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine**, Çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 55, 67, 68, 69, 71, 89.

kötülüğün iyiliğe göre evrende daha baskın olduğunu öne sürer ve kötülük ben sevgisidir ki o eylem kötü niyetle de yapılabilir. İyi, ise iyilikseverliktir.¹³⁸ Metafizik bağlamdan kopmadan Jeremy Bentham (ö.1832) ise faydacılık ilkesi çerçevesinde kötü ve iyiyi temellendirir ki ona göre iyi hazdır, kötü de ıstıraptır. İyi mutluluktur, kötülük acı, fena, zarar, suç ve mutsuzluktur.¹³⁹ Mill'e (ö.1873) göre ise kötülük, erdemsizliktir.¹⁴⁰ Bu dönemde yapılan kötülükle ilgili tartışmaların kaynağı metafiziksel olsa da kötülüğün kaynağı problemde teolojik yaklaşımlardan kopmadan daha seküler bir perspektifin benimsendiği görülür. Modern felsefede ahlaki kötülüğün politik zeminde yoğunca tartışıldığı tespit edilebilir.

2.3.2. Politik Tartışmalar

İçinde yaşadığı kötü sosyal ortamın ortadan kaldırılması ve ülkesindeki siyasal karışıklara çözüm önerisi olarak *Prens* isimli eserini yazan Machiavelli (ö.1527), bu eserinde insan doğasına ilişkin de değerlendirmelerde bulunur. Eserinde insanın kötü doğasıyla mücadele etmesi bakımında savaşmanın iki yolu olduğunu önerir: Kanun ve kuvvet. Bunlardan birincisi insana, diğeri hayvanlara özgüdür; kanun yeterli gelmediğinde kuvvete başvurulur. Bu nedenle kötülüğü önlemek için hem tilki olmaya hem de kurtları yok etmek için aslan olmaya gereksinim vardır.¹⁴¹ Machiavelli, teoloji ve metafizik temelden uzak bir yöntemle, çağdaş siyaset felsefesinde otoriter devletin gerekliliğini savunur. İnsanın kötü bir doğasının olduğunu kabul eder.

Coğrafi keşiflerin devam ettiği dönemde, çalkantılı bir Avrupa siyasi yapısının bulunduğu ve yaşanılır bir dünya umuduyla Campanella (ö.1639), ütopyası *Güneş Ülkesi*'ni yazmıştır. Bu ütopyasında insanlar, iki metafizik ilke kabul etmiştir: Varlık, Tanrı'dır ve bütün varlıkların ilkidir. Diğeri Yokluk'tur ki o da hiçliktir. Kötülük, Yokluk'a yöneliştir.¹⁴² *Ütopya* isimli eserinde Thomas More (ö.1535), iyi

¹³⁸ Francis Hutcheson, **Güzellik ve Erdem: İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma**, Çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, İstanbul, Say Yayınları, 2020, s. 168, 172, 176, 177.

¹³⁹ Jeremy Bentham, **Ahlak ve Yasama İlkeleri**, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 39, 165.

¹⁴⁰ John Stuart Mill, **Din Üzerine Üç Deneme**, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2017, s. 106.

¹⁴¹ Niccolo Machiavelli, **Prens**, Çev. Gökhan Asan, Ankara, Nilüfer Yayıncılık, 2015, s. 110.

¹⁴² Tommaso Campanella, **Güneş Ülkesi**, Çev. Selahattin Bağdatlı, 5. bs., İstanbul, 2018, s. 105.

ve kötü ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. İyi ve kötülüğü tartışırken dinin ve felsefenin etkisindedir. İnsanın iyiliğini isteyen Tanrı, insanı mutlu olması için yaratmıştır. Ölümünden sonra iyi insan da kötü insan da hak ettiğini görür. Erdem, Ütopyalılara göre, yaradılışa uygun yaşamaktır.¹⁴³ Ütopyalarla daha iyi bir dünya tasarlanmıştır. Modern felsefe öncesi Rönesans döneminde içinde yaşanılan çağdaki Avrupa özelinde yaşanan siyasi kargaşalar dönemin siyaset filozoflarını arayışlara yöneltmiştir. Mevcut kilise yönetimlerine gösterilen tepki ve ideal bir devlete duyulan özlem, bu arayışlara temel olmuştur. İşte bu dönemde insanın sebep olduğu sosyal ve kişisel kötülüklerin üstesinden gelmek için ideal bir devlete ihtiyaç vardı. Bu ideal siyasal tutum mevcut politik ve toplumsal yapıya başkaldırıdır.

Modern dönem siyaset felsefesinin önemli filozoflarından olan Thomas Hobbes (ö.1679), *Leviathan* isimli eserinin birinci kısmı olan *İnsan Üzerine*'de iyi ve kötü kavramlarını tanımlar: Bir insanın isteğinin yöneldiği şey iyidir. Kişinin nefretinin yöneldiği şey, nesne ise kötüdür. İyi ve kötü kişinin bakış açısına göre değişir. İyi ve kötü ayrımını yapacak olan insan için iyi ve kötü, insanın öznel tanımlama ve tavsifidir. İnsanın gücü ya da devlet otoritesi ve kurallarıyla iyi ve kötünün ne olduğu bilinebilir.¹⁴⁴ Haz ve hoşlanma iyiliğin, rahatsızlık ise kötülüğün algısıdır. Ayrıca insan, bir şeyi istediğinde o şeye sevgi besler. Kaçındığında ise o şeyden nefret eder. Bu iki kavram arasındaki fark, arzuda nesnenin yokluğu, sevgide nesnenin varlığıdır.¹⁴⁵ Hobbes, ahlakın bir sorunu olarak iyi ve kötünün kaynağını, insanın öznel algısı ve doğal arzularına gönderme yaparak belirlemeye çalışır. İyi ve kötü, insanla vardır. İyi ve kötüyü ayırtıran otorite ise devlettir.

“*Din insana özgüdür.*” önermesiyle dinin kökenine ve dine duyulan ihtiyacı temellendiren Hobbes, dinin ilk nedeninin bilmek amacıyla ortaya çıktığını öne sürer. Din insan doğasına hastır. Gelecek korkusu da dinin doğal nedenindendir. Bu aynı zamanda insan politikasının bir ürünüdür. Ancak, ikinci bir din ise ilahi politikadır ve Tanrı'ya itaati içerir.¹⁴⁶ Hobbes, felsefesini bir **siyaset teolojisi**

¹⁴³ Thomas More, **Ütopya**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, vd., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 62-63.

¹⁴⁴ Thomas Hobbes, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 50.

¹⁴⁵ Hobbes, **a.e.**, s. 51.

¹⁴⁶ Hobbes, **a.e.**, s. 87-91.

eleştirisi üzerine konumlandırmıştır. Bunu yaparken Aristoteles ve Platon'un siyaset ile teoloji arasında kurduğu ilişkiselliği eleştirerek devlet-insan ilişkisini insanın doğa(l) durumu ve doğa(l) yasası bağlamında ele alır. Devlet ve devlete duyulan ihtiyacı, metafiziksel ve teolojik temelinden kurtarıp Rönesans ve aydınlanma düşüncesinin bağlamına uygun olarak inşa etmeye çalışır.

Eşitsizlikten güvensizlik, güvensizlikten ise savaş ortamı oluşur. Devlet yoksa herkes herkese karşı savaş halindedir. Bu nedenle insan doğasında üç temel kötülük sebebi vardır: Güvensizlik, rekabet ve şan, şeref. Sırasıyla ifade edilirse rekabet kazanç elde etmeye, güvensizlik güvende olmaya, şan ve şeref ise insanı şöhret kazanmaya iter.¹⁴⁷ İşte felsefe tarihinde “*İnsan insanın kurdudur.*”¹⁴⁸ (*Homo homini lupus.*) önermesinin temellendiği bağlam bu doğal ortamdır. İnsan doğal ortamıyla doğal durumda kötülük içindedir. Bu savaş durumundan insanı kurtaracak güç ise devlettir. Aydınlanma karşıtı olarak sosyal sözleşme kurmanın bir başka düşünürü Fransız filozof Rousseau (ö.1778), Hobbes'un insanın doğal durumunda kötü ve erdemi bilmediği için ahlaksız olduğu düşüncesini, doğadaki savaş halinin zıddını iddia ederek reddeder.¹⁴⁹

Rousseau'nun Hobbes'a karşıt görüşleri odağında geliştirdiği insanın doğal olarak kötü değil iyi olduğu görüşünü “*İnsan hür doğar, fakat her yerde zincire vurulur.*” iddiası izinde değerlendirdiği söylenebilir. Devletin oluşumunu toplumsal bir örgütlenmede aramasına rağmen bu durumun insanın iyiliğine olup olmadığını da tartışır. Sosyal bir varlık olan insan için güce boyun eğmek iradî değil ihtiyatidir. O halde güce boyun eğilmelidir. Her türlü kuvvet Tanrı'dan gelir. Her türlü illet de. Ama bu böyledir diye “*Doktor çağırmaya gerek yoktur.*” denilemez.¹⁵⁰ Bu söylem,

¹⁴⁷ Hobbes, a.e., s. 100, 101, vd.; Ayrıca Thomas Hobbes'un siyaset felsefesi ile yaklaşımları ve insanın doğa durumuna ilişkin görüşleri için bkz.: Thomas Hobbes, **De Cive (Yurttaşlığın Felsefi Temelleri)** Çev. Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul, Belge Yayınları, 2018.

¹⁴⁸ Arhur Schopenhauer, kötülük sorununa ilişkin felsefesini temellendirirken buraya sıklıkla vurgu yapar. Örnek olarak bkz.: Schopenhauer, **Merhamet**, s. 66.

¹⁴⁹ Jean Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 115-119; Jean Jacques Rousseau, **Siyasal Fragmanlar**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 35, 36 vd.

¹⁵⁰ Jean Jacques Rousseau, **Toplum Antlaşması**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, MEB Yayınları, 1992, s. 1-16.

siyaset felsefesinin varoluşçu boyutunu açıklar. İnsanın Tanrı'ya olan itaati olumlanır. Tanrıya karşı itaatsizlik ve başkaldırı reddedilidir.

Rousseau'ya göre toplumsal bir bozulma söz konusudur, bilim ve sanat geliştikçe, ilerledikçe insan ruhu bozulmuştur: “*Bu sorun, sadece bizim çağımızın bir felaketi midir?*” diye sorulabilir. Aksine insanın neden olduğu kötülüklerin tarihi, bir başlangıcı imler. Ahlak da gelişim ve dönüşüme bağlıdır. Bilimin gelişimiyle erdem kaybolmuştur. “*Sokrates bizim aramızda yaşasaydı baldıran zehrini içmezdi ama daha ironik bir üslupla bizi eleştirirdi.*” diyen Rousseau, insanların giderek bozulduğunu çarpıcı bir aktarımla dile getirir. İnsan bozulmuştur, bilgili doğma felaketiyle karşılaşmış olsaydı daha da kötü olacaktı.¹⁵¹ Buna rağmen Rousseau, kötülüğün o kadar zararlı olmadığını iddia eder. Tanrısal öngörünün zararlı otlar yanında yararlı otları da yarattığını itiraf eder.¹⁵² Bu siyaset kuramında **politik teoloji** olumlanır.

Liberal siyaset felsefesinin İngiliz öncü filozofu John Locke, (ö.1704) *Hükümet Üzerine İkinci Tez Üzerine* isimli eserinde devletin kaynağını ve yapılanmasını, özgürlük, mülkiyet ve yasa gibi dönemin tartışmalı konuları bağlamında değerlendirir. Burada kötülük konusuna ilişkin çıkarımlarda da bulunur. Özgürlük, Locke'a göre serbestlik demek değildir. İnsan doğa durumunda doğa yasasına itaat eder. Bu durumda insanlar eşitti. Onlar, birbirine zarar vermeden ve haklarını çiğnemediği insanlığın iyiliğini ve huzurunu ister. Bu durumun korunması ve insanı savaş durumuna düşürmemek için bir otorite gereklidir.¹⁵³ “*Yeryüzünde bir adalet makamı yoksa başvuruyu Tanrı'ya yaparız.*” diyen Locke, mülkiyet sorunun teolojik bir temeline vurgu yapar ve ekler: “*Tanrı yeryüzünü insana ortak olarak vermiştir.*” Yeryüzünden payına düşeni nasıl mülk edindiği konusunda, dünya insana yaşam olarak nasıl verildiyse en uygun şekilde kullanılması için akıl da verilmiştir. İnsanın benliği, kişinin kendi mülküdür, aynı zamanda emek verilen şeyi Locke, mülk olarak kabul eder. Bu da Tanrı'nın iradesine uygundur.¹⁵⁴ Mülkiyet sorunu bir

¹⁵¹ Jean Jacques Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 51-57.

¹⁵² Rousseau, **a.e.**, s. 69.

¹⁵³ John Locke, **Hükümet Üzerine İkinci Tez**, Çev. Aysel Doğan, İzmir, Atlantis Yayınları, 2015, s. 27-40.

¹⁵⁴ Locke, **a.e.**, s. 45-49.

ahlaki kötülük sorunu olarak da sunulmuştur. İnsan güven içinde yaşarken mülkiyet edinme sorunu insanın korkunç kötülükler yapabilen bir varlığa dönüşme sürecini hızlandırır.

Görüşleri tartışılan siyaset filozoflarında ahlaki kötü sorunu, genel olarak devlet-insan ilişkisi bağlamında temellendirilmektedir. Hobbes için insan, doğası gereği kötüdür. İnsan savaş halindedir. Bundan kurtulmak, barış ve güvenlik içinde yaşamak için kişiler yetkilerini devrederek bir otoritenin oluşmasına rıza gösterirler. Bu yolla insan güvendedir. Güveni veren de devlettir. Bu durum ilahi yasaya da uygundur. Locke ise insanın doğa durumunda özgür olduğunu bu bakımdan eşit ve iyi olduğunu öne sürer. Tanrı'nın yeryüzünü insana bahşettiğini bu durumun doğa durumuna uygun olduğunu belirtir. İşte insan doğa durumunu korumak, savaştan uzak olmak ve özel mülkiyeti korumak için otoriteye ihtiyaç duyar. Her iki filozofun görüşleri, burada kötülük sorunu konusuna politik zemin bağlamında değerlendirilse de başka diğer önemli siyaset filozoflarının görüşleri de bu zemin kapsamında değerlendirilebilir. Değinildiği üzere Rousseau, insanın özgür ve iyi doğduğunu sonradan bilim ve sanatın gelişmesi ile yani medenileşmesi ve uygarlaşması ile kötü bir doğaya sahip olmaya başlayarak gittikçe kötüleştiğini belirtir. Özünde iyi olan insan zamanla bozulmuştur.

Kötülük probleminin politik zemini bakımından görüşlerini tartışacağımız Spinoza'nın fikirleri, dönemin farklı bir bakış açısını yansıtmaları bakımından kayda değer görülmüştür. *“İnsanlar gerçekte öyle bir yaradılıştadır ki ortak bir yasa olmadan yaşayamaz.”* deyişiyle bir siyaset felsefesi ve teorisi ortaya koyan bu filozof için devletin erdemi güvenliktir. Bu durum, insan doğasına uygun bir siyasal yapılanmayı gerektirir.¹⁵⁵ Buna rağmen Spinoza'nın din felsefesinin odak kavramı Tanrı'dır. Doğal hakkın, doğal hukukun kaynağında Tanrı düşüncesi yer alır. Öyle ki ona göre Tanrı'nın her şey üzerinde hakkı vardır. Tanrı, mutlak güçtür. İnsan doğanın bir parçasıdır ve eylemde bulunmasının nedeni doğanın gücüdür. İnsan, doğal yasalarıyla varolduğunda özgürdür ve eyleme gücüyle hürdür. Mutlak özgür

¹⁵⁵ Benedictus Spinoza, **Politik İnceleme**, Çev. Murat Erşen, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2018, s. 31-34.

olan Tanrı'dır.¹⁵⁶ Bu monistik yaklaşımda siyasal ve teolojik olan bir bütündür. Spinoza insanın güven içinde yaşaması ve doğaya uygun yaşamını devam ettirmesi için devleti gerekli görür. Bu ayrıca Tanrı'nın yasasına da uygun bir organizasyondur.¹⁵⁷

Schopenhauer felsefesinde, dünyada iyiliğin mi yoksa kötülüğün mü daha fazla olduğu konusunun pratik ve teorik bir anlamı yoktur. Çünkü kötülüğün sadece var olması bunun yanıtı için yeterlidir. Dünya bir cehennem gibidir. İnsan, şeytan olmaya yatkındır. Öyle ki adaletsizlik, insafsızlık gibi ahlaki kötülükler insanın davranışlarını şekillendirir. Bu sebeple yasalara ve devlete ihtiyaç vardır. Yasanın ve devletin olmadığı bir alanda ahlaki kötülük veya umarsızlık çoğalır. Bunun nedeni insanın bencilliği ve kötülüğüdür.¹⁵⁸ Bu kötümser yaklaşım, insanı karamsarlığa yönlendirebilir. Dünya kötülüklerle anlamlı bir bütündür. Bununla birlikte ahlaki kötülükler sadece toplumsal ve politik bir zeminde değerlendirilemez.

2.3.3. Antropolojik Tartışmalar

Kötülük sadece siyasal bir alanın sorunu değildir. İnsan öncelikle hem anlam arayışı içinde olan hem de kim olduğu anlaşılmak istenen karmaşık bir varlıktır. İnsan çevresinde olup-biteni anlamaya çalıştığı gibi kendi özel ve özgün yapısını da anlamaya çalışır. Bu süreçte insanın bir kutsal varlığa inanma gereksinimi de hep var olmuştur. Kişi inandığı dinin ilkeleri ile kötülüklerin varlığını da çözümlemeye çalışmıştır. Bu bakımdan dinin kökenine ve doğasına yönelik çağdaş sayılabilecek yeni bazı yaklaşımlar kötülük sorunun anlaşılmasında bir zemin oluşturabilir. Bu yaklaşımlardan biri de antropolojik zemindir.

Kötülüğün kavranması ve insanın rolüyle ilişkisi, kötülük sorununun insana bakan yönünü açığa vurur. Batı felsefesi temel alındığında kötülük mevzusu dört farklı söylem ve zeminde (mitolojik söylem, kutsal kitap kaynaklı söylem, metafizik söylem ve antropolojik söylem) ele alınabilir olduğu vurgulanmıştır. Burada, kötülük

¹⁵⁶ Spinoza, **a.e.**, s. 35-39.

¹⁵⁷ Ayrıca bkz.: Benedictus Spinoza, **Teolojik Politik İnceleme**, Çev. Musa Kazım Arıcan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 83.

¹⁵⁸ Schopenhauer, **Merhamet**, s. 16, 19.

sorununun en önemli boyutunu oluşturduğunu düşündüğümüz insana bakan yönü, varoluşçu-antropolojik zemin bağlamında değerlendirilmiştir.

Dinin kökenine yönelik soruşturmalardan biri de insanların Tanrı'ya inanma noktasına nasıl geldiğidir. İnsan, belli bir çevre ve kültürün üreticisi olarak toplumun bir üyesidir. Burada din üzerine teistik çıkarım ve yorumlar yapılırken bir yandan da antropolojik zeminden uzaklaşmadığı da görülür. Dinin doğuşuna ilişkin semavi dinlerin açıklamasının aksine dinin oluşumuna ilişkin, insan kaynaklı başka bir unsur ya da sebep de gösterilmiştir. Bazı düşünürler dinin kökenini toplumsal ihtiyaca, bazıları doğadaki gizil güçlerin varlığına, bazıları korkuya bazıları da başka bir güce ya da sebebe bağlamıştır.¹⁵⁹ Burada teodise ya da Tanrı'nın adaleti savunusu yerine bir tür antropodise sorunu oluşturulduğu da iddia edilebilir.

Felsefi antropoloji ile dini antropolojinin ortak sorunlarından biri de kötülük – insan ilişkisi bağlamının açıklanmasıdır. Bu sebeple dinin antropolojik yorumuyla ilgili konumuz açısından Feuerbach'ın (ö.1872) yaklaşımlarını kötülük sorununu ele alışı bağlamında kısaca irdeleyebiliriz.

Alman filozof Feuerbach, kötülüğü kaçınılmaz olarak tasvir eder ve iyilik olmadan kötülük olmaz, görüşünde kötülüğün doğasını betimlerken kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığını bağdaştıramaz.¹⁶⁰ Tanrı, insanın dilemesi ve isteğidir. İyi ve inayet sahibi bir Tanrı, insanın ahlaki ve fiziksel kötülük olmayan dileğidir. İnsanın istemesinin bir ürünü olan Tanrı inancı ile kötülüklerin varlığını da uzlaştırmaz gören filozof, şunu iddia eder: İnsan hangi nedenle olursa olsun Tanrı'yı güçsüz duruma düşürmeden kötülük olmayan bir dünyanın ya da bir hayatın imkânsızlığıyla birlikte Tanrı'nın da olanaksızlığını delillendirmeden kötülüklerin varlığını nasıl savunabilir?¹⁶¹ Feuerbach'ın bu yaklaşımının önemi, Tanrı'nın varlığını insani bir

¹⁵⁹ Dinin Antropolojik yorumu ile ilgili bir çalışma için bkz.: Brian Morris, **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, Çev. Tayfun Atay, Ankara, İmge Kitabevi, 2004; James George Frazer, **Günah Keçisi**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019; Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Şekilleri**, Çev. İzzet Er, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018; Sigmund Freud, **Totem ve Tabu**, Çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2012. Ayrıca bkz.: Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017.

¹⁶⁰ Ludwig Feuerbach, **Tanrıların Doğuşu: Klasik, İbrani ve Hristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre**, Çev. Oğuz Özügöl, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 244-245.

¹⁶¹ Feuerbach, **a.e.**, s. 245.

dileğe bağlamanın yanında kötülüğü de insana mahsus bir eylem ya da doğaya has bir olay olarak görmesidir: “*Tanrısal güç, insanın istemesini ve dileğini aşamaz.*”¹⁶² Bu bakımdan Tanrı’nın yasası, insanın yasası gibi yerine gelmez dileklerdir. Ahlaki kötülüklerin önlenmesi çabası sadece bir istektir. Eğer Tanrı mutlak gücünü kullanırsa insan özgürlüğünü kaybeder. Feuerbach’a göre insan; her şey Tanrı’ya bağılmış ve doğa yokmuş gibi Tanrı’yla konuşur. Tanrı yokmuş gibi davranır. Yani insan dilek ve duasında teisttir, eylemlerinde ateist.¹⁶³ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü* isimli eserinde insanın mutlak özünün Tanrısal kendi özü olduğunu belirterek insanın akıl, irade ya da bilinç olarak kendi özünün farkında olduğunu vurgular.¹⁶⁴ Ona göre insan Tanrı’sını kendi içinde taşır. Bu bağlam elbet teistik dinlerin Tanrı ve hakikat anlayışı ile örtüşmez.

Kant’ın felsefesi, kötülük sorununa yönelik “antropolojik söylem” içinde değerlendirilebilir. Kant’ın rasyonel teoloji eleştirisi ve Kant’ın kötülüğe ilişkin teorik bir izahtan daha pratik bir temellendirmeye geçme gereksinimi antropolojik sistem bağlamındadır. Kötülüğü metafizik, teolojik ve kozmolojik bir zorunluluktan ziyade zorunsuzluk meselesi haline getirmeye çalışarak insanı sorumlu bir varlık olmakla baş başa bırakır. Bu bağlamda Kant, kötülüğü dışsal bir demon ya da Tanrı’nın özelliği değil antropolojik duruma bağlı derinden bir fenomen olduğunun görülmesini sağlamıştır, denilebilir. Bunu ortaya koymaya çalışırken aklın pratik sınırlarının farkındadır.¹⁶⁵ Kant felsefesinin odağında, insan ve insanın numen ve fenomenal alanla olan irtibatının boyutları bulunur. Kant felsefesini salt bir antropoloji olarak değerlendirmek de eksik bir yaklaşımı gösterebilir. Kant’ın kötü ve kötülük ile ilgili görüşleri insanın gücü ve sınırı bağlamında ayrıca değerlendirilmiştir.

Kötülük probleminin çağdaş dünyadaki önemli analisti Hannah Arendt (ö.1975), o dönemde birçok Yahudi’nin toplama kamplarında ölüme yollanmasını ve bu olaylardan sorumlu olanların yargılandığı duruşmaları raporlaştırırken kötülük sorunun modern dönemdeki bir boyutu olarak “kötülüğün sıradanlığını” ele alır.

¹⁶² Feuerbach, a.e., s. 246.

¹⁶³ Feuerbach, a.e., s. 247, 250, 251.

¹⁶⁴ Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 39, 40.

¹⁶⁵ Kearney, a.g.e., s. 111, 112.

Kötülük sıradanlaşmış bir olgudur.¹⁶⁶ Döneminin zulüm ve korkunç kötülüklerini deneyimleyip gözlemleyen Arendt, insanın kötülük yapmasının gerekçelerini modern hayatın dinamikleri çerçevesinde araştırıp sunarken aynı zamanda ele almış olduğu problemin kökeni ve zeminini Antik Yunan ve kutsal metinlerde de araştırır. Kötülüğün sıradanlığı kavramı ile *vita activa* (etkin yaşam) kavramı çerçevesinde insanın konumunu pratik hayatı kapsamında değerlendirir. *Vita activa*, emek, iş ve eylemi ifade etmek için kullanılır. Bu üç temel insani etkinlik, insan yaşamının yeryüzündeki asli koşullarındandır.¹⁶⁷ Bu bakımdan Arendt'in bu kuramı da antropolojiktir. Postmodern felsefe üzerine çalışmalar yapan Jean Baudrillard (ö.2007) ise lanetli pay teoremi bağlamında kötülüğü tartışır ki ona göre kötü ile iyi ayrılmaz. Kötülük olgusunu anlamak için kötülüğün ve iyiliğin bütünlüğü kabullenilmelidir.¹⁶⁸ Bu modern/postmodern kötülük anlayışı, modern çağın insanının kötücül yönünü açılar.

2.1.1. Varoluşçu Tartışmalar

Varoluşçuluk felsefesinde varoluşun anlamı, insanın kendini gerçekleştirmesi, güvensizliği, güçsüzlüğü, hiçliği ya da hiçliği karşısında varoluşu, özgürlüğü ya da toplum içinde kayboluşu, insanın kendi ve sahici oluşu gibi bütün sorunlar tartışılır. Öyle ki insan İlk Çağ'da evrenin bir parçası, Orta Çağ'da kendini Tanrı'ya adayan biri iken, Yeni Çağ'da aklın gücüne odaklanan iyimserliği içinde evrenin büyüğü bozulmuş, Tanrı yitirilmiş, neticede insan evrenin ekseni ve kendisinin sorunsalı olmuştur.¹⁶⁹

Evrenin merkezine kendini yerleştiren insanın kendi kendini sorun ilan etmesi, modern çağın ulaştığı krizi göstermesi bakımından önemlidir. Dünya savaşları, Avrupa'daki siyasal kargaşalar, atom bombaları, insanlığa yapılmakta olan zulümler, insanın bunalımına, yeni anlam arayışlarına ve insana yönelik yeni

¹⁶⁶ Hannah Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te**, Çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 258.

¹⁶⁷ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 35.

¹⁶⁸ Jean Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 109-114.

¹⁶⁹ Bedi Akarsu, **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1994, s. 186,187; Teolojik bir yaklaşım için bkz.: Latif Tokat, **Varoluşçu Teoloji**, Ankara, Elis Yayınları, 2013.

sorgulamaların yönelmesine neden olmuştur. Sokrates'in kendini bil buyruğu, Augustinus'un ilk günah öğretisi, Descartes'in *Düşünüyorum o halde varım*'ı, Pascal'ın imancılığı, Nietzsche'nin (ö.1900) yaşam felsefesi, Schopenhauer'un kötümserci hayat düşüncesi, Kierkegaard'ın insan anlayışı vs. birçok düşünür 20. yüzyılda bir akım haline gelecek olan varoluşçuluğun hazırlayıcıları olmuştur. Popüler bir felsefi akım haline gelen varoluşçuluk Karl Jaspers, (ö.1969) Jean-Paul Sartre, (ö.1980) Albert Camus ve Gabriel Marcel (ö.1973) gibi birçok filozof tarafından temsil edilmiştir. Bu akımın etkisi sadece felsefede değil bütün sosyal bilimlerde etkisini göstermiştir.

Varoluşçuluğun ateist temsilcilerinden Sartre, kötülük ile ilgili tartışmalarını insanın özgürlüğü, sorumluluğu ve ahlaki durumları özelinde değerlendirirken insanı “hiçbir şeye yaramayan bir çile” olarak betimler.¹⁷⁰ *“Bulantı”* isimli romanında insanın dünya içindeki konumunu sorgular. İnsan, bu dünyada nasıl bir varlıktır? Dünya, insan için ne anlam ifade eder? Öyle ki insan için dünya düzenli değildir, düzensizdir. İnsan ile uyumlu değildir. Dünya insana düşman gibidir. Acımasız ve düşmandır.¹⁷¹

“Varoluş özden önce gelir.” önermesi, varoluş felsefinin odağını oluşturur. Sartre varoluşçuluğunda insan önce dünyaya gelir, var olur, sonra özünü ortaya koyar.¹⁷² İnsan, olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir. Fakat insan sorumludur ve insan kendi kendini seçer. Tanrı'nın olmadığı evrende her şey mubahtır. Bu evrende hiçbir şey yasak olamaz. İnsan kendi başıdır. Burada insan özgür ve seçimlerinden sorumludur.¹⁷³ Böylesi bir insan tanımı ve insanın dünyadaki konumunda, insanın ahlaki kötülüğünün anlamı var mıdır? İnsanı; seçen, eylemde bulunan özgür bir varlık olarak tanımlayan ama bunaltı, bulantı, suçluluk, bırakılmışlık ve yabancılaşma durum ve olgularıyla birlikte niteleyen Sartre için ahlaki kötülüğün sorumluluğu insana ait olmak zorundadır. Çünkü sisteminde Tanrı'ya yer yoktur.

¹⁷⁰ Jean Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009, s. 720.

¹⁷¹ Jean Paul Sartre, **Bulantı**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2019.

¹⁷² Jean Paul Sartre, **Varoluşçuluk**, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 39.

¹⁷³ Sartre, **a.e.**, s. 40-47.

Varoluşçuluk felsefesinin bir başka önemli filozofu Albert Camus için dünya anlamsız ve kayıtsız bir yapıdadır. İnsanın ihtiyacı ile dünyanın anlaşılmasız sessizliğinin karşı karşıya gelmesinden saçma doğar. Arzu ile düş kırıklığı oluşturan dünya doldurulamaz. Bu kapsamda insanın saçmada ikamet ettiği ortaya çıkar. Bu durum Tanrı'nın yokluğunun doğal sonucudur.¹⁷⁴ Bu saçma felsefesi, mutsuz insana başkaldırmayı ve duygudaşlık etiği teklif eder.

Albert Camus “*Başkaldıran İnsan*” isimli felsefi denemesinde insanda mevcut olduğunu düşündüğü başkaldırı olgusunu ve değerini soruşturur. Dünyanın anlamsız yapısına başkaldırımı bir değer olarak betimler: “*Başkaldırıyorum o halde varım.*”¹⁷⁵ “*Kimdir başkaldıran insan?*” sorusunu Camus, “*Hayır diyen birisi*” olarak yanıtlar.¹⁷⁶ Neye, kime başkaldırır insan? Başkaldırının sebebi nedir? İnsanın Tanrı'ya bir başkaldırısından söz edilebilir mi? gibi sorularının yanıtı çalışmamızın ilgili kısımlarında ortaya konulmuştur.

Adorno'ya (ö.1969) göre ise varoluşçu öğretinin amacı, ontik olanın ontolojikleştirilmesidir. Bunun içindir ki insan bir meydana gelmişliği ifade eder ve onun koşullara bağlılığı özne oluşunu mutlaklaştırmaz. Böylece varoluş bir uğraktır. Bu uğrakta güçsüzlük ve iktidarsızlık kötülüğün özneye üstün gelmesine neden olur.¹⁷⁷ Yalıtılmışlığa itilen veya engellenen kişiler özne olarak itaati ve boyun eğmeyi içselleştirip toplumsal uyumu yakalamış olsa da başkaldıran insan durumuna da dönüşebilir. İnsanın bu konumlanması bir özne olarak korkunç ahlaki kötülükler karşısındaki tutumunu yankılar.

Varoluş felsefesinin önde gelen bir başka ismi Karl Jasper, kötüyü koşullu olanın içinde kalan insan yaşamı olarak ifade eder. Ona göre, eğilimlere, güdülere, zevke ve mutluluğa karşı **sınırlandırılmamış bağlılık** kötüdür.¹⁷⁸ Unamuno'nun varoluşçu felsefi söyleminde ise kötülüğün özü **geçiciliğindedir**. Kötülük nihai ve kalıcı bir amaca yönelmez. Geçiciliklerini kaybederek kötülüklerini de kaybeden

¹⁷⁴ Celal Türer, “20. Yüzyıl Felsefesi”, **Felsefe Tarihi**, Ed. Celal Türer, Ankara, Bilay Yayınları, 2019, s. 576, 577.

¹⁷⁵ Albert Camus, **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2020, s. 33.

¹⁷⁶ Camus, **a.e.**, s. 21.

¹⁷⁷ Theodor W. Adorno, **Negatif Diyalektik**, Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis Yayınları, 2019, s. 119-121.

¹⁷⁸ Karl Jasper, **Felsefe Nedir?**, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Say Yayınları, 1986, s. 82, 83.

kötü şeyler, ebedileşmeyi hak eder.¹⁷⁹ Burada kısaca değinilen veya diğer bazı varoluşçuların görüşleri de ayrıca değerlendirilmiştir.

İnsan yaşamının süresi, sınırlıdır. İnsan bu dünyada mükemmelliğe ulaşamaz. İnsanlar sonlu varlıklardır. Bunun için insandaki kötülüğün de sonu vardır. Sadece saflık sonsuzdur. İnsanın bu dünyadaki yaşam süresi sonsuz olsaydı kötülüğü yok edebilirdi. Bunun yolu sevgidir. Bununla birlikte insan kötülüğü içinde hisseder. İnsanın dışında kötülük iki farklı biçimde görülür: İstirap ve günah. Kötülüğün bu dışsal görünümü insanda kök salmıştır.¹⁸⁰ İnsanın içindeki bu kötülük çevreden uyarlanmıştır. Bu da insanın kötücüllüğünü artırır.

İnsanın insanlığı, özünü sürdürmesindedir. İnsan kendisini bu sayede bulmuştur. Onun içindir ki insan diğer varlıklar karşısında sınırlanır. Var olanlar arasında bir varolan olarak kalır. İnsan varoluşçu otantik yapısıyla, sınırlandırılmışlığı ve fırlatılmışlığı ile özünü sürdürür.¹⁸¹ Heidegger için düşmüşlük ve fırlatılmışlık, Dasein'in ontolojik yapısını açığa çıkarır. Düşmüşlük ontolojik hareketliliği ifade eder. İnsanın ontolojik var olması sürecinde insanın karanlıkta kalan yüzü fırlatılmışlığıyla kabul görür. İnsanın fırlatılmışlığı dünya içinde var olma olanağını gösterir. Bu sayede insan, varoluşsal belirlenimi olarak dünyaya düşmüşlüğüyle ayartıcı bir huzura ermiştir.¹⁸²

İnsan fani bir varlıktır. İçindeki kötülük de sonludur. Öyledir ki insan kötülüğü hisseder, ondan kaçınmak ister. Dışsal olarak günah olarak bilinen kötülük, insanı acıya sürükler. Acı ve ıstırap, kötülüğü taşır. Bu bağlamda kötülük, ıstırap ve günahın melez bir görünümüdür.¹⁸³ Varoluşçu teolojiden öte bir varoluşçu teodise denemesi, teklifi ve önerisi olan bu çalışmada insanın sınırlı ve sonlu doğası kendi kötücüllüğü kapsamında temellendirilmiştir. Bununla birlikte evrendeki ahlaki

¹⁷⁹ Miguel de Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, Çev. Mehmet Sait Şener, İstanbul, Divan Kitap, 2017, s. 277.

¹⁸⁰ Simone Weil, **Tanrı Sevgisinin Örtük Biçimleri**, Çev. Cihat Toker, İstanbul, Mecaz Yayınları, 2021, s. 67.

¹⁸¹ Martin Heidegger, **Hümanizm Üzerine**, Çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2020, s. 15-19.

¹⁸² Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018, s. 269-276.

¹⁸³ Simone Weil, **Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler**, Çev. Orkun Elmacıgil, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2018, s. 10.

kötülüklerin varlığı, farklı teolojik yaklaşım ve bağlamlarda gerekçelendirilmiştir. Ateizmin temel dayanağı da kötülüklerdir.

2.1.2. Ateistik Yaklaşımlar

Kötü ve kötülüklerin varlığı sorunu, her dönemde önemli bir sorun olmuştur. Modern felsefenin bir sorunu ve konusu olarak kötülük ve kötülüğün varlığı Orta Çağ'daki gibi genel olarak teolojik, teistik temelde tartışılmamış ateistik perspektiften de tartışılmaya başlanmıştır. Daha doğru bir ifade ile kötülüklerin varlığına ilişkin teist teologların yorumlarının yerini ateist, deist hatta agnostik filozofların görüşleri almaya da başlamıştır. Değişen ve gelişen toplum yapıları, bilim ve sanatta ilerleme, felsefi ve dini düşüncenin seyri bir yana kitleleri etkileyen toplumsal ve doğal olayların yeni yorumları, teistik düşüncenin karşısındaki ateistik, deistik ve agnostik konumları güçlendirmeye başlamıştır.

Kötülük ve kötülük problemi ateizm için önemli bir dayanak olmuştur. Voltaire'nin *Felsefe Sözlüğü*'nün *Her Şey İyidir* maddesinde Leibniz'i hicvederken Lactantius'tan aktararak: “Tanrı şu dünyadan ya kötüyü atmak istiyor, atamıyor ya atabilir atmak istemiyor yahut ne atabiliyor ne de atmak istiyor ya da hem atabiliyor hem de atmak istiyor, atmak istiyor da atamıyorsa bu güçsüzlüktür.” iddiasını ortaya atar. Voltaire, kötülükler ile Tanrı'nın gücü arasındaki uzlaşmazlık görünümünü mantıksal seviyeye taşır. “Dünyadaki kötülük Tanrı'nın özüne aykırıdır, kötülüğü atabiliyor da atmak istemiyorsa kötülük ediyor demektir ki bu da Tanrı'nın özüne aykırıdır, ne atabiliyor ne de atmak istemiyorsa bu hem kötülük hem de güçsüzlük demektir.” Bu yaklaşımıyla Voltaire, kötülüğü önlemeyen Tanrı'nın kötücüllüğünü tartışır. Kötücüllük ise güçsüzlüktür. Kötülüğün dünyaya nereden ve nasıl geldiği¹⁸⁴ sorunu, Leibniz özelinde tüm teistlere yöneltilmiştir. Bu eleştiri kötünün varlığı bağlamında Tanrı'nın gücünü tartışmaya açmaktır. Kötülüklerin önlenememesine isyan eden Voltaire, Leibnizci iyimserciğe başkaldırır. Benzer bir aktarımla Hume, (ö.1776) “Doğal Din Üzerine Diyalog” isimli eserinde, “Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde Kâdir değildir. Gücü yetiyor da istemiyor mu?

¹⁸⁴ Voltaire, “Her Şey İyidir”, *Felsefe Sözlüğü I*, Çev. Lütfi Ay, İstanbul, MEB Yayınları, 2001, s. 100, 101.

*O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem de önlemek istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?”*¹⁸⁵ soru ve iddiaları benzer şekilde ilerleyen dönemlerde sorulmuş, bu soru ve sorunların açmazları ve paradoksları ateizm açısından teizme bir meydan okumaya varmıştır. Bu analitik meydan okuma kötülük sorununu çözümlenemez ve kavranılmaz bir düğüme odaklamıştır. Bu sorunun güç-kötülük ilişkisi bağlamında ele alınışının varoluşçu boyutu ile problem, bu çalışmamızda pratik seviyeye taşınmıştır.

Modern dönemde hem Voltaire’in hem de Hume’un teistleri hedef alarak ya da kötülüğün kaynağına ilişkin yapmış oldukları bu soruşturmanın aslında Tanrı-insan-evren ilişkisinin mahiyetine yönelik bir anlama sorunu olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda kötülüklerin varlığı ile Tanrı kavramının ya da Tanrı düşüncesinin uzlaştırılmaz boyutta olduğu ileri sürülmektedir. Bu durum da kötülük problemine yaklaşımda tutarlılık sorunu olarak çağdaş din felsefesinde “kötülük probleminin mantıksal versiyonu” olarak bilinmektedir. Bununla birlikte kötülük problemine yaklaşımda mantıksal yönelimin Tanrı’nın varlığını reddetmek için yeterli olmadığını ileri süren bazı ateist filozoflar, “kötülük probleminin delilci versiyonunu” benimsemişlerdir. Her iki versiyonda da ortak nokta tutarlılık ve kanıt sınamasıdır. Kötülüğün izahına yönelik bu iki versiyonun yanında bir de “kötülük sorununun varoluşsal versiyonu”nun olduğuna da değinilebilir. Bu yaklaşımda mutlak ateizm söz konusu değildir. Dünyadaki korkunç kötülüklere isyan vardır.¹⁸⁶ Çalışmamızın bu bağlama odaklandığı görülecektir.

Çağdaş din felsefesinde ateistik perspektifin önemli bir ismi olan J.L. Mackie (ö.1981) analitik bir çözümlemeyle mantıksal bir tutarsızlık içinde gördüğü geleneksel teistik çözümlemeleri eleştirir. Ona göre iyi ve kötülük geleneksel teizm açısından açıklanamaz. Bu durum **kudret paradoksunu** da beraberinde getirmektedir. Teizme göre, Tanrı’nın gücünün sınırı yoktur. İnsanın gücü ise sınırlıdır. Sonuçta Mackie kötülük probleminin doğasını açıklarken Tanrı’nın varlığının aleyhinde bir metot takip ederek kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığını

¹⁸⁵ Hume, *Din Üstüne*, s. 231.

¹⁸⁶ Ayrıca bkz.: Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, s. 18-22.

özellikle güç olgusu bağlamında bağdaştıramaz.¹⁸⁷ J. L. Mackie'nin "*Evil and Omnipotence*" isimli çalışmasının teist teologlarda ve filozoflarda bir etki oluşturduğu, ona verilen teistik yanıtlarda aşikârdır. Bu yanıtlardan biri analitik din felsefesinin çağdaş isimlerinden olan Alvin Plantinga'dan gelmiştir. Plantinga, *God, Freedom and Evil* isimli eserinde kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığını, insanın özgür iradeye sahip olması bakımından uzlaştırmaya çalışır.¹⁸⁸

Görüleceği üzere kötülük sorunu inanan olsun inanmayan olsun ya da herhangi bir dini görüşe sahip olsun olmasın tüm insanlığın, insanın önemli bir sorunudur. Çünkü doğal afet ve ahlaki kötülükler insan ayrımı yapmaksızın herkesin başına gelebilmektedir. Bu bağlamda kötülük problemi bir tutarlılık ya da delillendirme sorununun da ötesinde çağımızda tepkisel ve politik bir sorundur. İnsanın sınırlı gücü ve sınırlı anlama yetisi ile kudret paradoksunu çözümlemenin kolay yolu ise ateizm değildir.

Kötülük Sorununa Teistik Bakış

Tanrı'nın bahsettiği dünyayı kirleten hatta yer yer yaşanmaz kılan, bilim ve teknolojinin gelişmesine bağlı olarak tüm insanlığı etkileyebilecek korkunç ahlaki olumsuzluklara sebep olan hayvanlara ve diğer canlılara acımasızca zarar veren insan, önce kendi sorumluluğunun farkında olmalıdır. Kötülüklerin varlığından Tanrı'nın yokluğu kolaycılığına başvurulmasının felsefi bir tutumun ötesinde bir değeri yoktur. Bunun içindir ki insanın varoluşsal doğası bu yönelimi onaylar. Ahlaki kötülüklerimizin teolojik zeminde haklılaştırılması insanı kayıtsız bir varlığa dönüştürmemelidir. İnsanın var kalması kötüyle mücadelesine bağlıdır. Teodise ve ilahi adalet arayışı da bu mücadele odağındadır.

Kant, felsefi teodise denemelerinin başarısızlığını göstermek bakımından teodisenin kavramsal analizini ortaya koyar. Tanrı'nın hikmeti ve gayesinin savunusu olarak teodise, "Tanrı'nın avukatı" değildir. Felsefi teodise denemeleri;

¹⁸⁷ Mackie, "Evil and Omnipotence", *God and Evil: Readings on the Theological of the Evil*, s. 46-60.

¹⁸⁸ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 12, 13, vd.

evrendeki kötülük ile Tanrı'nın varlığı, ilahi gayelilik, Tanrı'nın iyiliği ve hikmeti arasındaki ilişkiyi kavranabilir şekilde çözümleyememiştir.¹⁸⁹

İnsan, kendi kapasitesinin düşünsel sınırlarının farkındadır. İnsanın kuramsal aklı, fiziksel bir teoloji geliştirebilir. Pratik akıl, dünyada fark edilebilen ahlaki hikmet kavramını verir. Kişi ahlak ve sanatsal yapı arasında bir uyum yakalayamayabilir. İnsan bir mahlûk olarak Tanrı'nın kanunlarına itaat edip özgür davranabilen bir varlık olarak sorumluluğunun da farkındadır. Bunun içindir ki dünyanın yaratıcısının ahlaki hikmetinin delili, bu bilgiye dayanır.¹⁹⁰ Kantçı teodise eleştirisi, analitik ve kuramsal içeriğedir. Kant teodise eleştirisinde yeni bir teodise önerisi sunmuştur. Bu da pratik felsefesinin tamamlayıcı konumudur.

Ricoeur'a göre, şu üç önermeyi aynı anda, çelişkisiz bir şekilde doğrulamak güçtür: Tanrı her şeye muktedir, Tanrı mutlak iyidir fakat kötülük vardır. Bu durumda teodise, bu önermelerden yalnızca ikisinin uyumlu olduğu, hiçbir zaman üçünün bir arada olmadığı itirazına yanıt veren bir “**tutarlılık mücadelesi**” gibi görünmektedir.¹⁹¹ O halde kötülüğün kökeni ve nedeni üzerine yapılan felsefi ve teolojik tartışmaların kapsadığı teodise özelindeki tutarlılık çabasının ahlaki kötülük sorununun çözümünde analitik bir tespitin ötesinde bir yaklaşım getiremediği görülmektedir.

Ricoeur'a açısından teodise, bir onto-teoloji sorunsalıdır. Öyle ki teodise, onto-teolojinin **amiral gemisi**dir. Teodise en az kusurla en fazla mükemmelliği içerir. Lizbon depreminden sonra Voltaire tarafından alay konusu edilen tüm olası dünyaların en iyisi modellemesi buna örnektir.¹⁹² Bu gibi doğal ya da ahlaki kötülüklerin varlığının rasyonelleşmesi ve kabulü teodiseler ürünüdür. Bu nedenle kötülükler ile Tanrı'nın varlığının kabulünün bir çelişki oluşturmadığı savunu ve yaklaşımların karşılaştırmalı eleştirisinin yapılması varoluşçu teodisenin imkânının tartışılması bakımından önemlidir.

¹⁸⁹ Immanuel Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, **Doğu Batı: Avrupa**, Çev. Muhsin Akbaş, C. IV, No: 14, 2001, ss. 195-208, s. 195, 199.

¹⁹⁰ Kant, **a.e.**, s. 202.

¹⁹¹ Ricoeur, **Evil: A Challenge to Philosophy and Theology**, s. 33, 34.

¹⁹² Ricoeur, **a.e.**, s. 49, 50.

Kötülük öğretisi, sanayi ve teknolojinin ilerlediği toplumlarda felaketlerin habercisi olduğu gibi iyinin de maskesi olmuştur. İyi olan kötüye aktarılmıştır. Kötü, kötülüğünü yapabilmek için iyiliği kendi safına katmıştır ve böylesi bir geçiş, güç merkezli bir sistem kurmuştur.¹⁹³ Korkunç ahlaki kötülüklerin etki gücü, doğal kötülükleri ve onun ortaya çıkardığı hasarı önemsiz kılabilmektedir. Sanayi ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte ortaya çıkabilecek korkunç ahlaki kötülüklerin boyutları, insanın metafizik yetilerini kötürümleştirmiştir. Korkunç kötülüklerin ve aşırılıkların deneyimlendiği, teknolojinin çok ileri boyutlara ulaştığı bir dönemde insanın yapabileceği kötülüklerin neredeyse sınırı da kalmamıştır. Yapay zekânın hayatın her alanında kullanılmasına yönelik gelişmeler insanı her yönden güvensizlik ve anlamsızlık girdabına düşürmüştür. Çağdaş insanın bu özne konumundan uzaklaştırılış süreci analitik düşünce merkezli ortaya konulan teodiselerin de sonudur. Bu kurgusal teodiseye insan ikna olamaz. Çünkü insanı anlamaktan uzaktır. Buna rağmen kötülüklerin teolojik gerekçelendirilmesi kaçınılmazdır. Bu gerekçelendirme doğrudan değil dolaylı olmak durumundadır.

2.2.İyinin Eksikliği

Kötülük sorununun çözümüne yönelik birçok teori ve teodise geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımlarda Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin nasıl uzlaştırılacağı konusu temel dayanak olmuştur. Bu **uzlaş sorunu**, kötülük probleminin zeminini oluşturmaktadır. Kötü ve iyi kavramlarının tanımlarını ve izahını yaparken, insan eylemlerinin mahiyetini tartışırken ve acı, ıstırapları açıklamaya çalışırken ya insan odaklı bir yaklaşım ya da Tanrı merkezli bir savunı yolu tercih edilmiştir. Bu nedenle denilebilir ki kötülük sorununa bakış açısında odaklanılan merkez, çözüm formülü veya önerisinin sonuçları bakımından da yönlendiricidir.

Felsefe ve teoloji açısından kötü ve kötülüğü açıklama girişimlerinde içinde yaşanan sosyal çevre ve dini algılar da etkilidir. Sorun bazı dönemlerde metafizik temelde tartışılırken çağdaş dönemde sosyal ve politik sorun olarak da tartışılmaya başlanmıştır. Hangi bağlamda ve etki altında tartışılırsa tartışılsın kötülüğün bir sorun olarak varolduğu görülmektedir. Bu sorunun mahiyeti farklı dayanaklar etrafında

¹⁹³ Theodor W. Adorno, **Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2021, s. 98.

gündemden düşmemiştir. Bu çerçevede kötülük sorununa çözüm önerilerinden biri de iyiliğin yokluğu yaklaşımıdır. Bu yaklaşım en geleneksel yaklaşımlardandır. Burada Plotinos, Augustinus ve İbn Sînâ'nın görüşleri tartışılacaktır.

Kötülük probleminin çözümüne yönelik “iyiliğin eksikliği” açıklaması ya da savunusu Platon ve Yeni Platoncu akımda belirmiştir. “Kötülük bilgisizliktir, bilgi eksikliğidir.”¹⁹⁴ şeklinde bir Platoncu açıklama ve savunusu sadece epistemolojik bir zeminde gelişim göstermemiş metafiziksel bir dayanakla da etkisini göstermiştir. Bu etki Yeni Platoncu Plotinos'ta kendisini net olarak göstermiştir. Plotinos için de kötülük, “iyilik yokluğudur.”¹⁹⁵

Plotinos, kötülüğün doğasının nasıl bilinebileceğini *Dokuzluklar* isimli eserinin farklı bölümlerinde tartışır. Ona göre iyinin bilgisi kötünün de bilgisidir. Kötülüğü bilmek için iyiliğin doğası bilinmelidir. O halde iyilik varlıkların bağlı olduğu, arzu ettiği, muhtaç olunan realitedir. O her şeyin ölçüsü ve sınırır. Kötülüğün doğası ve realitesi ise kötülük, varlıkların dışındadır. İyilik ile kötülük arasında bir oran ve ilişki de vardır. Kötülük belirsizdir. Pasiftir, tatmin edilememiştir ve tam yoksunluktur.¹⁹⁶ İşte kötülüğün ilineksel doğası budur. İyiliğin bulunmaması olarak kötülük, karanlığın nedeni olan eksikliklerdir. Ruh için iyiliğin bulunmaması, ilk kötülüktür. Kötülük, iyiliğin tamamen bulunmamasıdır. İyiliğin toplam yokluğu kötülüktür. Varlığın karşıtı yokluktur. İyiliğin doğasının karşıtı, kötülüğün doğası ve ilkesidir.¹⁹⁷

Plotinos, Tanrı-evren-insan ilişkisinde sudur teorisini benimseyen bir filozoftu. Tanrı **Bir** olandır ve evren Bir olandan taşmıştır. Bu teorisinin bir parçası olarak kötülüğü genelde maddeye ait bir ilinek kabul ettiği düşünülebilir. Tanrı'dan gelen her şey iyidir. Evren ise zorunlu olarak karşıt öğelerden yaratılmıştır. Kötülüğün yok olmayacağı da söylenebilir. O halde kötülükten nasıl kaçınılmalıdır? O, Platon'un erdem öğretisine burada katılmaktadır. Erdemi kazanarak kötülükten kaçınılabilir. Maddeye ait bir son hal olan kötülük artık iyilikten pay alamaz:

¹⁹⁴ Platon, *Şölen-Dostluk*, s. 218a.

¹⁹⁵ Plotinos, *Dokuzluklar I*, s. 249, 256.

¹⁹⁶ Plotinos, *a.e.*, s. 245-246.

¹⁹⁷ Plotinos, *a.e.*, s. 246-251.

Baltanın biçimi demir olmadan kesmez.¹⁹⁸ Kötülüğün metafizik temeline ilişkin teolojik bir yorum getiren Plotinos, Platon'un erdem teorisini geliştirerek kötülük sorununu çözümlemeye çalışır. Bu bakımdan ilk kötülük ölçsüzlüktür, ikinci kötülük ölçsüzlüğe benzeme ve katılmayla yüklem olarak kazanılmadır. Kötülük karanlıktır, karanlığı kabul etmektir.¹⁹⁹

Plotinos felsefesinde Tanrı her şeyin kaynağıdır. Her şey Tanrı'dandır. Sudur teorisi bağlamında mutlak iyiden yoksun olan, Tanrı'dan en uzak olandır. Madde yoksunluk halindedir. Bu da kötülük ilkesidir.²⁰⁰ Platonculuğun ve Yeni Platonculuğun önemli filozofu Augustinus da kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığını uzlaştırmak için metafiziksel olarak kötülük sorununu değerlendirdiği gibi problemi bir özgür irade sorunu olarak da ele almıştır. Onun kötüyü ve iyiyi tanımlama yöntemi sonraki dönemde kötülüğün ve teodisenin tartışılma metodunu etkilemiştir. Leibniz de teodise sorununu ele alırken Augustinus'tan etkilenmiştir.²⁰¹

Augustinus'a göre dünyada mutlak kötülük yoktur. Kötülük pozitif bir şey olarak açıklanamaz. Kötülük, iyi ya da iyiliğin yoksunluğudur.²⁰² Augustinus, *İtirafklar* isimli eserinin özellikle *Yedinci Bölümünde* kötülüğün doğasına ilişkin izahlarda bulunur. Tanrı her şeyin iradesidir. O halde kötülüğün kaynağı nereden gelmektedir? diye sorarak kötülüğün bir yoksunluk olduğunu ifade eder. Kötülük bir araz ve bozulma halidir.²⁰³ Bir başka eseri, *City of God* 'ın bazı bölümlerinde de kötülük ve kötülüğün doğasını tartışır. Kötülük bir eksiklikler. Tanrı asla kusur içermez. Kötülük eksik iradedir.²⁰⁴

Birçok İslam filozofu kötülük ve kötülüğün varlığının değerlendirirken kötülüğü eksiklik durumu olarak niteler. Bu filozoflardan biri de İbn Sînâ'dır. Müslüman bir filozof olarak İbn Sînâ, *Metafizik* isimli eserinin "*İnayet ve İlâhi Takdire Kötülüğün Nasıl Girdiğinin Açıklanması*" başlıklı kısmında kötülüğün

¹⁹⁸ Plotinos, **a.e.**, s. 252-253.

¹⁹⁹ Plotinos, **a.e.**, s. 254.

²⁰⁰ Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 165-166.

²⁰¹ Leibniz, **Theodicee**, s. 132.

²⁰² Cevizci, **a.g.e.**, s. 203, 204.

²⁰³ Aurelius Augustinus, **İtirafklar**, Çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007, s. 139-156.

²⁰⁴ Aurelius Augustinus, **City of God**, Trans. Henry Betterson, London, Penguin Books, 2003, s. 479, 480.

mahiyetini, imkânını ve anlamını tartışır. Kötülüğün çeşitli şekillerde nitelendirildiğini ifade eder ki ona göre kötülük bilgisizlik, zayıflık, kötürümlük vs. eksiklik demektir. İyiliği engelleyen onun yoksunluğunu gerektiren sebep de kötülüktür.²⁰⁵ İdrak edilen şey, kendiliğinden değil bir şeye kıyasla kötüdür. Yetkinliğin ya da esenliğin olmayışı bir karşılaştırma gerektirir. Kötülük yokluktur fakat her yokluk kötülük değildir. Yetkinliğin engellenmesi kötülüktür. Kötülük doğasında bilkuvve bulunan bir şeye eklenir. Kötülük bu anlamda maddeye ilk başta ilişen bir durumdur.²⁰⁶ Beğenilmeyen ve istenmeyen şeyler kötülüktür. Elem, üzüntü gibi şeyler de kötülüktür. Yetkinsizlik kötülüktür. Elem ve acı da yoksunluktur. İbn Sînâ, kötülük problemini ele alırken özellikle nefis teorisi ve sudur teorisini çağrıştıran nitelemelerde bulunur. Eksiklik yaklaşımı bu teori üzerine konumlanır.

Zulüm galip gelmeyi arzu eden bir güçten meydana gelir, bu da gazap gücüdür, galip gelmek gücün yetkinliğidir. Bu fiil ise özünde iyiliktir ama natık nefis için kötülüktür. Öyle ki yakmak ateşin yetkinliğidir.²⁰⁷ Maddenin özüne uygun olan kötülük içermez. Bu durum sorunun ontolojik eksenidir. Oysaki kötülük, etkisi bakımından pratik ve yüzeyseldir. Kötülük “çoktur”, “çoğunluk” değildir. Hastalık çoktur, çoğunluk değildir. Kötülük, türleri bakımından da çoğunlukta değildir.²⁰⁸ Kötülüğün azlığı etkisini azaltmaz. Az miktar kötülük, etkisi ve zararı bakımından çoğunluk etkisi üretebilir. Buna rağmen kötülük, genel değil istisnaidir.

Kötülüklerin varlığını iyiliğin eksikliği ya da yokluğu olarak açıklayan filozoflar kötülüğün varlığını ve etkisini reddetmemişlerdir. Aslolan iyiliktir. Kötülükler ise ademîdir, nisbîdir.²⁰⁹ Burada ahlaki kötülüklerin fiilî varlığı reddedilmez. Kötülük bir yokluk değil eksikliktir. Bu öneride kötülüğün çözüm formülü, eksiklik nitelemesi üzerine kurulmuştur.

2.3.Kötünün Yokluğu

Kötülük sorunu birçok bağlamda tartışılmıştır. Bu tartışma şekillerinden biri de kötülüğün varlığının reddidir. Kuşkusuz bu reddedişin kaynağında Tanrı'nın

²⁰⁵ İbn Sînâ, **Metafizik**, s. 385.

²⁰⁶ İbn Sînâ, **a.e.**, s. 386, 387.

²⁰⁷ İbn Sînâ, **a.e.**, s. 389.

²⁰⁸ İbn Sînâ, **a.e.**, s. 392.

²⁰⁹ Murtaza Mutahhari, **Adl-i İlâhî**, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, Kevser Yayınları, 2014, s. 138-144.

mutlak gücü ve iyiliği savunusu vardır. Kötülüklerin varlığı ile Tanrı kavramının ve inancının uzlaştırılmasını imkânsız gören teist bir filozofun seçeneği kötüyü reddetmek olabilir. Bu filozoflardan biri de Spinoza'dır.

Spinoza, “kötülük mektupları” olarak bilinen birkaç mektubunda kötülük probleminin mahiyetine yönelik tartışmada bulunur. Günah veya kötülüğün bir varlık olarak var olabileceğini kabullenmez. Kötülüğün varlığını kabul etmek Tanrı'nın iradesine aykırıdır. Metafizik kötülüğün varlığını olumlamazken ahlaki kötülüğün insani boyutunu ise onaylar. İnsanın Tanrı'ya karşı kötülük işlemesi veya Tanrı'ya karşı isyan etmesi ahlaki kötülük bakımından olumlanır.²¹⁰ Spinoza'ya göre Tanrı, bir varlığın özüne ait her şeyin nedenidir. Kötülüğün, hatanın veya suçların birer öz olduğu kanıtlanırsa Tanrı'nın bu kötülüklerin kaynağı olduğu kabul edilebilir. İnsanın ahlaki kötülüğü, kusurları veya suçluluğu bir öz ifade etmez.²¹¹ Mektuplaşmada Blyenbergh, Spinoza'nın kötülükle ilgili görüşlerinin çoğunu kabullenmez. Blyenbergh, metafizik kötülük ve ahlaki kötülüğün ilk günah öğretisi bağlamında Spinoza'ya verdiği cevabî mektubunda günahın ve ahlaki kötülüğün Tanrı ile olan ilişkisi, insanın ahlaki kötülüğünde Tanrısal iradenin etkisinin odağını belirginleştiremediği hususlarında Spinoza'ya karşı çıkar. Spinoza'nın ahlaki kötülüğün temellendirilmesindeki **olumsuzlama** metodunun, problemi açıklamaya yetmediğini ortaya koyarak bu noktada insan iradesinin ve insanın yetkinliğini tam olarak ortaya konulamadığını savunur. Bu çerçevede insanın kötülük ve hatadan sakınma iradesi varsa, insanın Tanrı'ya o kadar da bağımlı olmadığı sonucu çıkar ki kötülüğün veya iyi bir durumdan yoksun kalmanın Tanrı katında bir olumsuzlama olmasının imkânsızlığı da tespit edilmiş olur.²¹²

Tanrı her şeyin hür nedenidir ve her şey Tanrı'dadır. Tanrı her şeyi bir irade hürlüğüyle değil Tanrı'nın kendi sonsuz gücüyle önceden yaratılmıştır. Bu bağlamda Spinoza'ya göre iyi-kötü, sevap-günah, düzen-düzensizlik, güzellik ve çirkinlik birer sanıdır. Bu sanılar, nedenler üzerine olan bilgisizlikten kaynaklanır.

²¹⁰ Benedictus Spinoza, Blyenbergh, **Kötülük Mektupları**, Çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2008, s. 53, 54.

²¹¹ Spinoza, Blyenbergh, **a.e.**, s. 96, 97.

²¹² Spinoza, Blyenbergh, **a.e.**, s. 65-74.

İnsan kendini hür zanneder.²¹³ Spinoza'nın özgürlüklük algısı deterministtir. Bu düşüncenin nedeni ise insanın anlamsız ve faydasız istekleridir. Deprem, fırtına, hastalık ve diğer kötülüklerin insanların günah ve hatalarından olduğu iddiası ve Tanrı'nın insanlardan intikam aldığını tasarlamak da bir önyargıdır, yanlış bir akıl yürütmedir. Çünkü kötülükler ile iyilikler hem dindarların hem de dinsizlerin başına eşit olarak gelmektedir. Bu yanlış ise başa gelen bu işleri iyi ve kötü olarak tanımlamalarına yol almıştır ki bu bir yanılgıdır, bilgisizliktir.²¹⁴ Bu da Tanrı'yı yetkinlikten alıkoymaktır. Gaye-neden doktrini Tanrı'nın mutlak gücüne ve yetkinliğine aykırıdır. Spinoza bu açıklamasını başına kiremit düşen insan örneği ile temellendirmeye çalışır.²¹⁵

İnsanın bilgisinin sınırlılığına yapılan vurgu bağlamında kötülük sorununa ilişkin Spinoza şu sorunun getirdiği sonuçların da farkındadır: “*Var olan her şey Tanrı'nın yetkinliğinin zorunlu bir sonucu ise, doğada bu kadar çirkinlik ve çarpıklık, yetkinsizlik ve eksiklik, fesatlık, kötülük, günah vs. niçin var?*” Bu sorun, insanın bilgisizliğine bağlanır.²¹⁶ İyi ve kötü, akla ait varlıktır ki gerçekliği yoktur.²¹⁷ Kötülüğü olumsuzlamak ve yetkinsizlik durumu olarak temellendirmek, sorunu insanın idrak kapasitesine havale etmektir. Kötülüğün önyargı veya yanılgı olduğunu ifade etmek, Tanrı'nın gücü ve özüne yapılan özgün bir vurgudur.

2.4.İlahi Adalet Vurgusu

Teodise yani **ilahi adalet** konusu felsefi ve teolojik düşüncede Leibniz ile özdeşleşmiştir. Felsefi iyimserliğin en önemli temsilcisi olarak Leibniz, bu bakımdan içinde yaşanılan evren için “**mümkün dünyaların en iyisi**” önerisini getirir ve bu önerisini temellendirir. Leibniz'in böyle bir teoriyi ortaya koymasının nedeni ise Tanrı'nın iyiliğiyle kötülüklerin varlığı arasında uzlaştırılamaz bir çelişki olduğunun iddia edilmesidir. Bu çelişkinin çözülmesi Leibniz'den istenir. Bu süreçte kötülük

²¹³ Spinoza, **Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan**, s. 68-69.

²¹⁴ Spinoza, **a.e.**, s. 70-71.

²¹⁵ Spinoza, **a.e.**, s. 72-73.

²¹⁶ Spinoza, **a.e.**, s. 75-76.

²¹⁷ Benedictus Spinoza, **Kısa İnceleme**, Çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015, s. 65-66.

probleminin çözümüne yönelik kapsamlı bir çalışma ve sonucunda etkili bir savunu ortaya çıkmıştır: Bu dünya bütün olası dünyaların en iyisidir.²¹⁸

Spinoza'nın mutlak sayılabilecek bir iyimserlik ve Tanrı'yı merkeze alan düşüncesinde kötülük ve iyiliğin mevcudiyetine yer yoktu. Yani iyi ve kötü ona göre birer önyargıdır. Leibniz için Spinoza'nın reddettiği yeter-sebep ve amaç ilkesi temelinde kötülük sorununa bir çözüm aranabilir. Kötülüğü reddetmenin veya yok saymanın ötesinde bir çözüme kavuşturmak önemli bir yönelimdir.

Leibniz için Tanrı mutlak surette mükemmel bir varlıktır. Bu mükemmellik metafiziksel ve ahlaken de vardır. Bu nedenle en iyisini yaratan Tanrı için “Kötünün azına iyi, iyinin azına kötü karışır.” iddiasını da reddeder. Öyle ki Tanrı'nın evreni daha iyi yaratabileceğini ima etmek onda kusur ve eksiklik bulmaktır.²¹⁹ Tanrı'nın her zaman mümkün olanı en mükemmel yarattığı hakikati, ona duyulan sevginin temelidir. Her şeyi en iyi adına yaptığı ve hiçbir şeyi onu sevenlerin zararına yapmayacağı hususunda Tanrı'ya güvenilmelidir.²²⁰ Leibniz için varlıklar uyum halindedir. Bu varlık alanı biriciktir. Yaratılan dünya en büyük çeşitliliği en büyük düzenle içerir. O halde kötülükler nasıl izah edilmelidir? Leibniz kötülüğü reddetmeden onunla yüzleşmeyi seçip kötülüğün kaynağını göstermeye çalışmıştır.²²¹

Dünyada fiziksel (acı)ve ahlaki (suç) kötü olduğu, acı ile günahın ya da suçun doğru oranda dağıtılmadığı inkâr edilemez. O halde Tanrı nasıl oldu da kötülöklere izin verdi? Nasıl oldu da günahkârlar mutlu, iyiler mutsuzdur? Leibniz'e göre bu bir karşı çıkıştır ve karşı çıkışlar şeylerin eksikliğini ve kusurlu olduğunu gösterir. İnsan düzeni ve uyumu anlayabilmelidir. Böyle yapılısa idi Tanrı'nın yaptığıının en iyisi olduğuna hem inanacak hem de onun öyle olduğu görülecektir. Dolayısıyla Tanrısal iyi ve lütufla aydınlatılan aklın zaferi aynı zamanda inanç ve sevginin zaferidir.²²² Leibniz, iyi-kötü uyumunu evrendeki düzen için gerekli görmüştür. Bu uyum metafiziği **en iyi** olumlar. Leibniz, “*Eylem kötü diye Tanrı'ya daha az bağımlı*

²¹⁸ Charles Werner, **Kötülük Problemi**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, s. 29.

²¹⁹ Leibniz, **Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma**, s. 35-38.

²²⁰ Leibniz, **a.e.**, s. 38-41.

²²¹ Werner, **a.g.e.**, s. 30, 31.

²²² Leibniz, **a.g.e.**, s. 79-80, 81.

değildir.” önermesiyle iyi ile kötünün kaynağına yönelik ayırım yapan Manicilerin düalist görüşünü reddeder ve monist bir yapıyı savunur. Bu durum asli günah problemi ile de uyumludur.²²³

“Mümkün dünyaların en iyisi” şeklinde öne sürülen teodise kuramına karşı itiraz ve yadsımlar da olmuştur. Bu iyimser teolojik öneriye ironik bir eleştiri Voltaire’den gelmiştir. Voltaire, *Candide* isimli felsefi romanında aslında Leibniz’e yanıt verir. Bu romanda Pangloss Leibniz’i temsil eder. O dönemde meydana gelen büyük Lizbon depremi, toplumsal ve siyasal kargaşalıklar, uğranılan zulümlerin tecrübesi gibi olay ve olgular romanda etkili bir üslupla anlatılmıştır. Öyle ki tüm bu doğal ve ahlaki kötülükler Pangloss’un ağzından mümkün dünyaların en iyisi savunusu olarak kabul görürken Candide tarafından ise ironileştirilmiştir. “*Olabileceklerin en iyisi, her şey bu haliyle iyi çünkü insanın suç işlemesi ve küfre düşmesi ister istemez mümkün dünyaların en iyisine dâhildir.*” şeklinde Leibniz’e gönderme yapılarak felsefi bir hikâye kurgulanır.²²⁴ Candide’nin ağzından, kötülüklerin varlığına ve yaşadıkları acı ve zulümlere yönelik kendi itirazını öne süren Voltaire “*Eğer bu mümkün dünyaların en iyisi ise o zaman diğerleri nasıl?*” sorusunu yöneltir. Hikâyenin sonunda Voltaire, kötülükleri konuşmanın faydasızlığına dikkat çekip ahlaki kötülüklerle mücadele edilmesi gerektiğini söyleyecektir. Pangloss, “*Mümkün dünyaların en iyisinde bütün olaylar birbirine bağlıdır, şatodan kovulmasaydınız, engizisyona çıkarılmasaydınız, kılıç darbesi almasaydınız, koyunları kaybetmeseydiniz burada limon şekeri ve fıstık yiyemezsiniz.*” ifadeleriyle iyimserliğini eserin sonunda yine ironik bir dille ifade ederken son cümle Candide aittir: “*Doğru söze ne denir ama şimdi bahçemizi biçmemiz lazım.*”²²⁵ Bahçe metaforu iyiyi ve tanrısal olanı temsil eder. Doğal ve ahlaki kötülüklerle mücadelede herkes kendi **bahçesi** özelinde mücadele eder. İyimser ve kötümser yaklaşımların uyumsuzluğu, insanın idrak sınırlılığına havale edilebilir. İyi ve kötü birbirine bağlıdır ve daha iyi bir dünyanın kopmaz ikilisidir.

²²³ Leibniz, a.e., s. 113.

²²⁴ Voltaire, *Candide yahut İyimserlik*, Çev. Gülşah Ünal, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 29.

²²⁵ Voltaire, a.e., s. 31, 144.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nün *Her Şey İyidir* maddesinde de Leibniz'in iyimser yaklaşımını tutarsız bulur. Mümkün dünyaların en iyisi savunusuna yönelik “*Bir elmayı yedik diye zevk ülkesinden sürülmek, yoksulluk içinde yaşamak, hastalıklara yakalanmak, zulümlere uğramak mı payımıza düşenin en iyisi? Bu hiç de o kadar iyi değil, Tanrı için iyilik bunun neresinde?*” diye sorar Leibniz’e. Mümkün dünyaların en iyisi önerisini reddeder. Dünya yeteri kadar iyi değildir. Kötülüğün kaynağı bir uçurum gibidir. Birçok toplum ve milletin kötülük algısından örnek verir. Hatta canlıların birbirini yiyerek hayatta kalmasını bir düzen diye aktaranları da eleştirir. Voltaire için iyi ve kötü sorunu, bir kördüğüm ve zekâ oyunudur.²²⁶ Bu yaklaşım kötülük sorununun hem analitik hem de varoluşsal bağlamına eleştirel bir vurgudur. Voltaire kötülüğe isyanı olumlar. Bu yaklaşımda kötülük, Tanrı’nın varlığının aleyhine bir delildir.

Tanrısal inayete ve akla uygun olan bu seçim için “*Dünya günahsız ve acısız yaratılabilirdi.*” itirazına yönelik Leibniz, “*Eğer böyle olaydı en iyi ilkesi yadsınırdı.*” diyerek evrenin tümünü bir okyanusa benzetir. Buradan da “*Dünyada olan en küçük kötülük yok olsa dünya artık bu dünya olamazdı.*” sonucuna varır. Tanrı dünyayı bu şekilde kurmuştur.²²⁷ Hep iyiliğin olduğu bir dünyayı ütopya olarak gören filozof, kötülüğün genelde bir iyilik getirdiği ve o iyiliğe kötülük olmadan ulaşamayacağını ileri sürer. Öyle ki acı ve mutluluğun bazen birbirine bağlı olduğunu öne sürerek hastalık olmadan sağlığın kıymetinin bilinemeyeceğini, iyiliğin daha iyi ayırt edilebilmesi için “azıcık” kötülüğün olması zorunludur. İyilikten ziyade kötülüklerin daha çok olduğu ileri sürülürse bu iddia bir yanılgı ve **dikkat eksikliğidir**. Bu dikkat kötülüğedir.²²⁸ Leibniz, kötülüğün dikkat çekici olduğunun farkındadır. Bu yöntem ve bakış açısından iyi şeyler ile evrendeki kötü şeyler karşılaştırıldığında kötülüklerin neredeyse yokluk olduğu kabul edilecektir. Buna rağmen “*Tanrı varsa kötülük nereden gelir, yoksa iyilik nereden gelir?*” sorusu da cevap beklemektedir. Metafiziksel kurgusallık ürünü bu sorunsal aşılmalıdır. Kötülüğün kaynağı Tanrı’dan bağımsız bir madde ya da töz de değildir. Her şeyi Tanrı’ya bağlayan filozof için kötülüğün kaynağı nerededir? Yanıt ise Tanrı’nın

²²⁶ Voltaire, “*Her Şey İyidir*”, *Felsefe Sözlüğü I*, s. 99-109.

²²⁷ Leibniz, *Theodicee*, s. 117-118.

²²⁸ Leibniz, *a.e.*, s. 118-121.

yarattığı evren ve insan doğasında aranmalıdır. Çünkü yaratılmış olarak varlık özü itibarıyla sınırlıdır. Bu bakımdan kötülük yoksunluktan olup kötülüğün biçimsel özelliği etken neden değildir.²²⁹ Gerek metafiziksel kötülüğü gerek fiziksel kötülüğü gerekse de ahlaki kötülüğü açıklayıp tanımlayan Leibniz için en iyi olanın, az da olsa kötülük içermesi zorunludur. Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi mümkün müdür? Buradaki "izin" ile kastedilen nedir? Bu ise Tanrı'nın istemesi ile açıklanır ki Tanrı önce iyiyi sonra da en iyiyi ister. Kötülüğe gelince Tanrı ahlaki kötülüğü istemez. Fiziksel kötülüğü hiç istemez. Fiziksel kötülükler, günah ve suça bağlı bir cezadır. Amacın aracıdır. Kötülük, iyiliği yetkinleştirir. Tohumun yeşermesi için öncelikle bozulduğu gibi.²³⁰ Kötülük bozulmuşluktur, iyilik oluşturmaz. İyi ve kötünün bir aradalığı Tanrısal hikmet gereğidir. Fiziksel kötülük, ahlaki kötülüklerin sonucudur. Ahlaki kötülük fiziksel kötülüğün kaynağıdır. Bu kaynak net olarak ifade edilmese de şeytana bir gönderme yapıldığı söylenebilir.²³¹ Bu yaklaşımda kötülük dışsal bir kaynağı imler.

Leibniz'in optimist felsefesinin, kötülüğün varlığı, kötünün kaynağı ve Tanrı-alemin-insan ilişkisi bağlamında özgürlük sorunu gibi birçok konuda açmazlarının olduğu ileri sürülmüştür. Yeter-sebep ilkesi gereği determinizmi çağrıştıran ve kötülüklerin varlığını açıklamaya yönelik geliştirdiği mümkün dünyaların en iyisi felsefi öğretisi Schopenhauer tarafından reddedilmiştir. İyimser bakış açısına karşı kötümser yaklaşımı benimseyen Schopenhauer, kötülüklerin mevcut etkisi ve kendi hayat tecrübesi gereği hayatın acı ve kötülükle dolu olduğunu iddia edecektir.

"Dünya benim tasavvurumdur." önermesiyle başladığı *"İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya"* isimli eserlerinde Schopenhauer, mümkün dünyaların en iyisi öğretisini reddeder. Ona göre bütün yaşam için ıstırap aslidir. İnsan kendi varlığını, fani ve içine fırlatılmış olduğu zaman ve mekânın sınırsızlığında bulur. İnsanın buradaki yeri ve süresi, sonsuz ve sınırsız olanın parçasıdır ve birey sadece şimdidedir. İsteklerin kaynağı ihtiyaçlardır, eksikliklerdir ve acıdır. İnsan, acı

²²⁹ Leibniz, a.e., s. 126-127.

²³⁰ Leibniz, a.e., s. 129-130.

²³¹ Leibniz, a.e., s. 130-131.

tarafından ele geçirilmiştir. Birey acıya bağlı ve bağımlıdır.²³² İnsan istemenin ve ihtiyaç duymanın cisimleşmiş halidir. O, bu şekilde dünyadadır. Bu durumda kendini korumak isteyecektir çünkü hayat bir mücadele alanıdır. Bu mücadeleyi de insan kaybedecektir ve sonuç ölümdür. Yaşamın kendisi kayalık ve girdaplarla dolu bir deniz gibidir.²³³ Hayatın insana bir mutluluk ve kutsanmışlık sağlamayacağı aşikârdır. İnsan hayatı, pek çok yönüyle acı çekmekten ibarettir ve trajiktir. Hayatın doğasında bulunan ıstırap kaçınılmazdır. Öyle ki hayatın en çok şikâyet edilen yönü olarak belirtilen kısalığı, onun aslında en iyi özelliğidir. Çünkü hayat sefalet ve çile doludur: “*En inatçı iyimsere, hastaneleri, revirleri, ameliyathaneleri, hapishaneleri, işkence odalarını, savaş ve infaz yerlerini, açlık ve sefalet yerlerini göstersek anlar olası en iyi dünyayı!*”²³⁴ Dünyanın acı ve ıstıraplarla dolu olduğunu ileri süren Schopenhauer, iyimserliği “boş lakırdı” olarak değerlendirir.²³⁵ Bu karamsar ve metafizik yaklaşım varoluşçu teodiseyi olumsuzlamaz. Bu kötücül dünyada insanın iyi kalışı imkânsızdır. Bu öneri, dünyayı daha yaşanılır kılamaz. Bu varoluşçu karamsarlık, iyimser teolojiye bir reddiye ve başkaldırıdır. Schopenhauer, olabilecek en iyi evren kuramına isyan eder. Bu dünya kötüdür ve acı doludur.

Evrenin ve evrensel düzenin mükemmel ve asla düzenin bozulamayacağını belirten Gazzâlî, (ö. 1111) bu mükemmel düzene bir sineğin kanadı kadar ekleme ve çıkarma yapılamayacağını belirtir. Bu yaklaşım, dünyanın kötü olduğu düşüncesini reddeder. Evrende bir kusur ve eksiklik bulunamaz. Gazzâlî, “*Evrende şu anda olan şeklinden daha güzelinin, daha tamının ve daha mükemmelinin olması mümkün değildir.*”²³⁶ ifadesiyle bu yaklaşımını belirginleştirir.

Leibniz ve Gazzâlî’nin evrenin mükemmelliği konusundaki benzer sayılabilecek görüşleri bağlamında insanın konumu ve insanın ahlaki kötülük karşısındaki tutumu da bu mükemmel sistem içinde değerlendirilmiştir.²³⁷ Bu

²³² Schopenhauer, **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, s. 452-454.

²³³ Schopenhauer, **a.e.**, s. 454-455.

²³⁴ Schopenhauer, **a.e.**, s. 469-470.

²³⁵ Schopenhauer, **a.e.**, s. 471.

²³⁶ İmam Gazzâlî, **Muhtasar İhyâ-u Ulûmî’-d-Dîn Tercümesi IV**, Çev. Mustafa Çağrırcı, İzmir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, s. 387, 388.

²³⁷ Konuyla ilgili bir çalışma için bkz.: Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu (Teodise): Gazzâlî’nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfadesi Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001.

yaklaşımlar varoluşçu teodise için önemli referanslardır. İnsan içinde bulunduğu imkân ve şartlarla var olur. Bu konumuyla özgür bir fail olan insanın eylemlerinin belli niyet ve sonuçları insanın fiillerinin iyi da kötü oluşunu betimler. Bu kapsamda, bu dünya ki olabilecek en iyi evrende insanın eylemlerinin en iyideki görünümü ontolojik ve felsefi bir yaklaşımla irade ve eylem özgürlüğü sorunu kapsamında ele alınabilir. Ahlaki kötülükler ile insanın eylem ve irade özgürlüğü arasında kurulması muhtemel ilişkide Tanrı'nın gücü ve iyiliğinin insanın özgürlüğüne olan etkisinin teolojik bağlamda değerlendirilişi teodise odaklı olmuştur.

2.5.Özgür İrade Savunusu

İnsana pek çok kötülük atfedilebilir. Özgür bir insanın, hür bir failin var olması gerekiyorsa onlar için ahlaki kötülüğe sebep de olmalıdır. Bu engellenirse özgürlük de olmayacaktır. O bakımdan şu iddia edilecektir. Ya ahlaki kötülüğün olmadığı bir dünya olacaktır ya da kötülüğün olabileceği bir dünya var olacaktır. Birinci seçenekte özgürlük olmayacak ve insan bir robot olacaktır. İkincisinde ise özgürlükle kötülüklerin birlikte var olduğu bir dünya var olacaktır. Tanrı ikincisini yaratmıştır, seçmiştir. Zira özgür faillerin bulunmadığı bir dünyadan yerine onların var olduğu bir dünya daha iyidir.²³⁸

Kötülük problemi çağdaş din felsefesinde de teist ve ateist filozofların en önemli sorunlarından olmuştur. Kötülük probleminin çözümüne yönelik ateistik perspektif kötülüklerin varlığının Tanrı'nın varlığını mantıksal olarak gerektirmediğini hatta kötülüklerin varlığının delili olarak da Tanrı'nın var olmadığını ileri sürerek teistik yaklaşımları reddetmeye yönelir. Teist bir filozof ise özellikle ahlaki kötünün varlığı ile insanın özgürlüğü ve seçimleri arasında bir ilişki kurarak bir teodise ya da savunma geliştirir.²³⁹ Ahlaki kötülük, insanın özgürlüğünün gereğidir. Bu savunmanın en eski örneklerinden biri de Augustinus'a aittir.

Kötülük, istencin özgür tercihi ile yapılır. Öyle ise özgür tercih, insana günah işleme yeterliliği verir. Bu yeti, insana Tanrı tarafından verilmiştir. Bu özgür istençten yoksun olsaydık günah yani ahlaki kötülük işlenmezdi. Bu yaklaşımla

²³⁸ Brian Davies, **Din Felsefesine Giriş**, Çev. Fatih Taştan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011, s. 47.

²³⁹ Tanrı ve kötülük ilişkisi ile ilgili bir çalışma için bkz.: Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Ankara, Elis Yayınları, 2003.

Tanrı, kötü eylemlerin nedeni haline gelme tehlikesiyle suçlanabilir, iddiasına karşılık Augustinus'un vermiş olduğu "*Endişelenmeyin!*" ve "*Takdir-i ilahiye sığın.*" önerisi²⁴⁰ ikna edici değildir. Bu yanıt bütün teistlerin açmazıdır. Bu paradoks görünüm varoluşçu bir yaklaşımla aşılabılır. İnsanın ahlaki kötülüğü sadece özgür bir fail oluşuna bağlanamaz.

"*Tanrı neden insanlara istencin özgür tercihinin verdi?*" sorusuna yanıt arayan Augustinus, var olmanın Tanrı'dan geldiğini, Tanrı'nın iyi ve adil olduğunu, iyi olan her şeyin Tanrı'dan olduğunu varsayarak insanın iyi olduğunu, isterse iyiyi yayabileceğini dile getirir. İnsan özgür istencini günah işlemek için kullanabilir fakat bu durum, insana günah işlesin diye bahşedilmemiştir. Özgür istenç olmadan yaşanamaz, bu da Tanrı'nın lütfudur. Ödül-ceza açısından da Tanrı'nın özgür istenç vermesi tutarlıdır.²⁴¹ Bu yaklaşım, imtihan ve telafi teodisesi bakımından ilk örneklerdendir. Özgür irade ve tercih, imtihan oluşun apriorik gereğidir. Bu da telafi teodisesini olumlar. Eylemlerinden sorumlu olan insan yapıp ettiklerinin veya maruz kaldıklarının ödül-cezasını cennet ya da cehennemde alacaktır.

El, göz ve ayakların insandaki yaratıcısı Tanrı'dır. İnsan sahip olduğu organları aracılığı ile iyiliği de kötülüğü de yapabilir. İnsan, organları aracılığı ile kötülük yapmasından Tanrı sorumlu tutulamaz. Nasıl ki bedeniyle iyiyi yapanları över yanlış yapanları kınarız aynı şekilde özgür istencin de iyi ve kutsal bir armağan olduğu kabul edilip bunu bahşedenin kötülük vermemesi gerektiğini söylemek yerine verilen iyiyi yanlış kullananların yerilmesi gerektiği hususu teolojik olarak savunulmalıdır.²⁴² İnsan verilen yeti ve donanımı kötüye kullanmıştır. Ahlaki kötülük bu kapsamda verilen güç ve yetiyi kötüye kullanma sonucudur.

"*Tanrı insanın günah işleyeceğini bildiği halde istenç nasıl olurda özgür olabilir?*" sorusuna muhatap olan Augustinus, ilahi önbilgi ile özgür irade sorununu "*Tanrı'nın istenci benim zorunluluğumdur.*" önermesi ile aşmaya çalışır. Her ne kadar Tanrı gelecekte olanları önceden bilse de bu, istençle istemediği anlamına gelmez. İsteddiğimiz bir şey varsa o şey gücümüz dâhilindedir. Eğer gücümüz

²⁴⁰ Augustinus, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, s. 44, 45.

²⁴¹ Augustinus, *a.e.*, s. 47-49.

²⁴² Augustinus, *a.e.*, s. 96-97.

dâhilinde değilse istenç, istenç olmayacaktır. Gücümüz dahilinde olmayan şeyi istemekte özgür değiliz. Bu gücü de Tanrı önceden bilir. Onun önceden bilmesi gücümüze gölge düşürmez. İnsanın gücü ve istenci dâhilinde olmak üzere Tanrı ilahi önbilgisi ile günahları bilir. Bu da asla bir paradoks oluşturmaz.²⁴³ Bütün kötülüklerin nedeni sapkın istemedir. Günahın sebebi istençtir. Bu bakımdan günahın sorumluluğu günahkâra aittir. Başkasına yüklenemez. Günah vardır ve ona karşı koyma olasılığı da vardır. Bu da özgür istençle açıklanabilir.²⁴⁴ Kötülüğün bu kökensel doğası insanı mutlak kötü yapmaz. İnsanın özgür irade ve eylem hürriyetine sahip olması korkunç eylemleri yapmasını ödünlemez. Bu bir imkândır. Bu imkânı mümkün kılan da zaman ve mekân şartlarıdır.

Çağdaş teolog Plantinga, kötülük meselesini özgür irade savunusu kapsamında işler ve Tanrı'nın kötülöklere müsaade etmesine yönelik teistik bir bakışı geliştirir. *God, Freedom And Evil* isimli çalışmasında **Özgür İrade Savunusunu** özgürlük-ahlaki kötölük ekseninde temellendirir. Ona göre “*Tanrı ahlaki iyilik içeren ama ahlaki kötölük içermeyen bir dünya yaratabilir miydi*” sorusu, ahlaki olarak kötölükleri barındırmayan bir evren ve varlık yaratmadan iyiliklerin olduğu bir âlem yaratmanın Tanrı'nın mutlak gücü arasında olmamasının imkân dâhilinde olduğu şekilde yanıt bulur.²⁴⁵ İnsan özgür bir varlık olarak yaratıldığı için ahlaki kötölüğün varlığı anlamlıdır.

Bir dönem ateizmin etkin bir savunucusu olarak A. Flew (ö.2010) kötölüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığını kabul eden teist düşünürlerin iddia ettikleri özgür irade savunusunun tutarsız olduğunu, mükemmel Tanrı fikri ile dünyadaki kötü ve acıların uyuşmadığını ifade eden biriydi.²⁴⁶ Flew, ateizmden vazgeçip deist oldu. Dini ve dünyevi olarak özgür irade ile ilgili yaptığı çalışmalarının çoğunun gözden geçirmesi gerektiğini belirtti.²⁴⁷ Bu süreç sonunda deist Flew için, her şeye

²⁴³ Augustinus, *a.e.*, s. 112-115.

²⁴⁴ Augustinus, *a.e.*, s. 150-151.

²⁴⁵ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 12, 29, 45, 55.

²⁴⁶ Konuyla ilgili bkz.: Antony Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, *New Essays in Philosophical Theology*, Ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, London, SCM Press, 1972, s. 166, 167, 168, vd.

²⁴⁷ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?*, Çev. Hasan Kaya, Zeynep Ertan, İstanbul, Profil Yayınları, 2016, s. 69.

kadir bir güç vardır.²⁴⁸ İlahi güç, insanın iradi ve eyleme özgürlüğünü gerekler. Bu nedenle kötülük-özgürlük ilişkisi deist bağlamda ele alınmıştı. Ateizmden deizme ahlaki kötü sorununun değerlendirilişi, özgürlük meselesi kapsamında tartışılmıştır.

İnsanın özgür iradeye sahip olduğu kabul edilirse onun sorumlu bir varlık olduğu ortaya çıkacaktır. O kendi kişiliğini oluşturacak şekilde yaratılmıştır. Bu bakımdan insanın ahlaki kötülüğü mümkündür, zorunlu değildir. Çünkü özgürlük kötülüğü zorunlu kılmaz. Bu durum, insanın korkunç kötülük yapmasına olanak tanır.²⁴⁹ Özgür insan kötülük yapma olanağına sahiptir. Bu, insanın varoluşsal koşuludur. Özgürlük-sorumluluk bütünlüğü bu koşulu imler.

2.6.Ruhun Olgunlaşması (Kemale Erme)

Kötülüklerin varlığının insan için önemli sonuçları vardır. Kötülük acı verir. İnsan kötülükten zarar görür. Bütün bu olup bitenin bir amacı ve hikmeti olmalıdır. “Kötülüklerin varlığının insan için anlamı nedir? Kötülükler insan için bir eğitim ve gelişim unsuru mudur? Kötülüklerin var olmasında Tanrısal hikmet nedir?” soruları bu kapsamda açıklanabilir. Bu sorular kötülüğün varlığını önsel olarak kabul eder ve kötülüklerin insan yaşamındaki olumlu etkisini vurgular. Bu bakımdan kötülükler, insan için başta ahlaken olmak üzere bir ilerleme ve gelişim vesilesidir. Bu gelişim teodisesi, imtihan teodisenin bir aşamasıdır. Bu yaklaşım, önerisini sunduğumuz varoluşçu teodisenin insanın kendini gerçekleştirme dolayımını kurgular.

Çağdaş din felsefinde teistik perspektifin önemli isimlerinden John Hick, kötü ve kötülük sorununa ilişkin yaklaşımını, Necip Taylan’ın ifadesiyle **eğitim teodisesi**²⁵⁰ çerçevesinde açıklar. Hick, evrendeki kötülükleri İrenaeus’a atfen açıklama girişiminde bulunarak kötülüklerin varlığını teizmin aleyhinde görmez ve kötülükleri doğal ve ahlaki olarak ayırıp kötülüğü insanın gelişimi ve eğitimi bakımından da rasyonel bulur.²⁵¹ Erken dönem Hristiyan düşünürü İrenaeus’a izafe

²⁴⁸ Flew, a.e., s. 194.

²⁴⁹ Swinburne, **Tanrı Var mı?**, s. 88-89.

²⁵⁰ Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2015, s. 214.

²⁵¹ John Hick, **Evil and the God of Live**, London, Macmillan Press LTD, 1985, s. 12, 13; John Hick, “An Irenaeon Theodicy”, **Encountering Evil: Live Option in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davis, Atlanta, John Knox Press, 1981, s. 36, 48. Ayrıca John Hick’in kötülük anlayışının ele alındığı bir çalışma için bkz.:

olarak Hick tarafından öne sürülen eğitim ve gelişim teodisesi, kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığını uzlaştırma girişiminin yanında kötülükle mücadele ve kötülüklerin idrak edilmesine yönelik bir teşebbüstür.

Bir teodise ve savunu olarak insanın manevi gelişimi teodisesi, insanların ahlaken yetkinleşmesine yardımcıdır. Bu gerekçe Tanrı'nın hikmeti ve bilgisi kapsamındadır. Ahlaki gelişim ve yetkinleşme açısından kötülüklerin varlığı ve imanı göstermek için bazı olumsuzlukların olması daha olasıdır. Bu dünyada kötülüklerin olmasıyla ilgili Tanrı'nın yokmuş gibi görünmesi de anlaşılır bir durumdur. Dünyada kötülüğün varlığının anlaşılmasına yönelik Tanrı ile insan arasında bir "epistemik mesafe" olduğunu iddia eden Hick,²⁵² imanın gerekliliğine ve tevekküle vurgu yapmıştır, denilebilir. Epistemik mesafe veya sınırlılık yaklaşımı gelişim teodisesini varoluşçu teodiseye bağlar.

İlerleme ve gelişme açısından kötülüklerin anlam ve anlatımı varoluşçu teodise kapsamında ayrıca değerlendirilmiştir. Kötülüklerin varlığı ile iş ve meslekler arasındaki ilişki bu süreçte ele alınmaya değerdir. Kötülükler tembelliği önleyebilir. İlerleme ve gelişim, sektörel iş sahaları ve mesleki gelişmeler genellikle kötülükleri önleme girişimleridir.

2.7.Bilme Eksikliği

İnsan, doğası gereği sınırlı özelliklere sahip bir varlıktır. Duyusal olsun aklî olsun insanın bir idrak sınırlılığı vardır. Gözün o şeyi idrak etmekteki zayıflığı, eksikliği ve sınırlılığı gözün o nesneyi idrak edememesinden dolayı değil o nesnenin, şeyin gözün idrak alanının dışında olmasındandır.²⁵³ İnsan, **idrak alanı** içerisine giren şeyleri anlayabilir. Bu durum insanın anlama ve kavrama kapasitesinin de sınırlarını oluşturur. İdrak alanının dışında olan bir alan varsa bu şeyler nasıl idrak edilebilir, idrak edilebilir mi? İnsanın neden ve niçin kötülüğü yaptığının açıklanması bu idrak sınırlılığında nasıl kavranabilir?

Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, s. 215, 216, vd.

²⁵² Peterson, vd., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s. 200, 201.

²⁵³ İbn Meymûn, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 93.

İnsan aklı, doğası itibari ile idraki mümkün olan şeyleri anlayabilir. İdraki mümkün olmayan şeyler ise insanın anlama kapasitesine kapalı olabilir ya da bazı hallerde idrak edebilirken bazı durumlarda idrak edemeyebilir. Bedensel güç bağlamında insan belli bir ağırlığın üzerini kaldırmadığı gibi bireysel farklılıklar olsa da insanın idrak kapasitesi de belli bir ölçü ile sınırlandırılmıştır.²⁵⁴ İnsanın idrak etmesini engelleyen hususlar da vardır ki galip gelme arzusu, konunun kapalılığı ve zorluğu, idrak mümkün olsa da kişinin kusuru ve cahilliği, alışkanlıkları ve eğitimi bunlardan bazılarıdır. Bu gibi özellikleri ve sınırlılıkları kapsamında insan hakikati idrak etmede yeterli bilişsel idrake sahip olamayabilir.²⁵⁵ Bu sorun Tanrı-insan ilişkisinde pratikleşir.

Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de Tanrı-insan-evren ilişkisini ele alır. Bununla birlikte kötülük problemine yönelik tartışmalarda bulunur. Bu eserde çoğunlukla diyalog yöntemi benimsenir. Farklı karakterler üzerinden sorun temellendirilir. Tanrı'nın varlığı ve gücüyle ilgili tartışmalarda bulunurken sorunun Tanrı'nın varlığında değil Tanrı'nın doğasına ilişkin olduğunu tespit eder. İnsan kendi kusurlarıyla, kavranılamaz ve bilinemez olan Tanrı'nın doğasına ilişkin temellendirme girişiminde bulunamaz. İnsanın sonlu, zayıf ve eksik doğasıyla sonsuz yetkinlikte Tanrısal olanın doğasına ilişkin çıkarımlarda bulunması Tanrı'ya saygısızlıktır.²⁵⁶ Tanrı sonsuz ve sınırsızdır. Bunun aksine insan sonlu ve sınırlıdır.

“Bu sınırlılık, bir kusur mudur? Tanrı, mutlak gücü, bilgisi ve iyiliği ile insanı sınırlamış mıdır yoksa insanın idrak alanının dışında bir şeyler mi insanı sınırlamaktadır? Ahlaki kötülüklerin anlaşılması ve mahiyeti bilişsel idrakin dışında bir problem midir? İnsanın niçin kötülük yaptığı hususu bu idrak alanının dışında bir konumu mudur? İnsan kendi yaptığı kötülükleri kavrayamaz mı?” gibi birçok sorun ve soru etrafında, insanın bilişsel sınırlılığı argümanı ile kötülüklerin varlığı, zemini, bağlamı ve etkisi açıklanabilir. Bu bakımdan Stephan Wykstra'nın görüşleri değerlendirilebilir. Onun “İdrak Sınırlılığı Savunusu”²⁵⁷ (*cognitive limitation*

²⁵⁴ İbn Meymûn, a.e., s. 91

²⁵⁵ İbn Meymûn, a.e., s. 92, 93.

²⁵⁶ Hume, *Din Üstüne*, s. 164.

²⁵⁷ Stephen J. Wykstra, “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’ The Problem of Evil”, Ed. Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams,

defence) bağlamında insanın kötülüğü açıklanabilir. Tanrı, insanın sınırlı ihata gücünün ötesindedir. Tanrı'nın maksadı da bilinemez. Bu durum makul bilişsel kavrayışın uzağındadır. Bu da kötülüklerin anlaşılmasında ve kötülüklerin varlığındaki hikmetin anlaşılmasında makul bir öneri olarak kabul edilebilir. Bu bir ilahi adalet savunusudur. Tanrı'nın gücünün sınırlanması veya Tanrı'ya bir güç yeterliliği atfetmek, insanın güç ve yeteneklerini sınırlamaktan daha olası değildir. Olup bitenin iç yüzünün veya hikmetinin anlaşılabilmesi²⁵⁸ ve olması muhtemel olanın her zaman öngörülemezliği insanın ahlaki kötülüğünün mahiyetini anlayamamasını olumlar.

İnsanın sınırlı idrake donatılması, kötülük sorununun izahında bir ipucu sunar. Tanrısal inayet ve hikmet ile ahlaki kötülüklerin varlığı insan üzerinden açıklandığında bu sınırlı ve sonlu idrak savunusu varoluşçu bir seviyeye kaymış olacaktır. İnsanın sınırlı idrak kapasitesi ile sınırlı gücü de bu varoluşçu yaklaşımın odağını oluşturur. İnsanın kötüye isyanı da bu sınırlılığı aşma çabasıdır. Bir kişinin bilme ve kavrama kapasitesinin sınırlılığı olumsuz bir yeti değildir. Tanrı'nın insana sunduğu imtihan oluşun teolojik hikmetidir.

2.8. Gücün Sınırlı Olması

Tanrı mutlak güçtür. Her şeye gücü yeten (*omnipotence*) mutlak kudret sahibidir. Bu gücü sonsuzdur. Bunun anlamı “*Tanrı her şeyi yapabilir.*” demektir. Tanrı, gücü, bilgisi ve adaleti gereği kendi mahiyeti ile tutarlı her türlü fiili yapabilir.²⁵⁹ Tanrı'nın mutlak gücü, insanın sınırlı bir güce sahip olmasının nedeni midir? İnsanın sınırlı güce sahip olması, insanın Tanrısal olana başkaldırısını nasıl mümkün kılmaktadır? Bu bakımdan Tanrı-insan ilişkisi bağlamında insanın gücü sorunu, ahlaki kötülükler açısından önemli bir problem sahasıdır.

İnsanın gücü, “*Tanrı'nın mutlak kudretinin bir parçasıdır.*” Tanrı'nın gücü kendi özünün gereğidir. Bu noktada Spinoza'nın *conatus* öğretisi ve *causam sui* kavramı teolojik kaynaklıdır: “*Her şey, kendi varlığında devam etmek için elinden*

New York, Oxford University Press, 1990, s. 138-160; Wykstra, “Rowe's Noseeum Arguments from Evil, *The Evidential Argument from Evil*, s. 126-150.

²⁵⁸ İnsanın idrak sınırlılığı ve kapasitesi için bkz.: Kehf 18/60-82.

²⁵⁹ Peterson, vd., *a.g.e.*, s. 87.

*gelen bütün çabaları yapar.*²⁶⁰ İnsanın varlıkta sürüp gitmesine sebep olan gücü sınırlıdır.²⁶¹ İnsanın gücü, sınırlı ve sonludur. İnsanın var kalması, çabası ürünüdür. Bu yaklaşım varoluşçu bir uğraktır.

Spinoza ahlaki kötülüklerin mahiyetini yetkin olmama ve iyiliklerin eksikliği olarak görmesinin yanında ahlaki kötülükleri **zehir metaforunu** örnek vererek açıklar. İnsanın doğal anlama gücüne uygun bir durum olarak Tanrı'nın Hz. Âdem'e yasak meyveden yememesini açıklaması, buna rağmen yasak meyveden onun yemesi örneğini vermesi ve Spinoza'nın insanı yetkin kılmak için Tanrı'nın bu açıklamayı yaptığını öne sürmesi "insanın iradesini anlama yetisi sınırlarında tutması"²⁶² bakımından önemli bir gerekçedir. Keza insanın hata yapma ve hatadan sakınma gücü vardır. Bu yaklaşımda insanın bilişsel ve ontolojik doğasına ait ahlaki gücü sınırlandırılmıştır. Güç, var kalma çabasıdır.

Tillich'in (ö.1965) ortaya koyduğu gibi güç kavramı Nietzsche'de **güç isteği** olarak bir hayat felsefesidir. Güç isteği ya da güç istenci, kişinin eylemleri ile kendini kontrol etmenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilecekken Nietzsche'ye göre güç isteği hayatın dinamik olarak kendini kabul etmesinin göstergesidir. Güç isteği, her canlının kendini gerçekleştirme güdüsüdür. Bu anlamda güç insanların başkası üzerinde elde etmeye çalıştığı bir istek değil hayatın kendisini doğrulamasıdır. Güç, yokluğa üstün gelmedir. Bu durum güç fenomenolojisi bağlamında ortaya konabilir. Hayat, dinamik bir süreçtir. Bu kendisini güç ilişkilerinde gösterir. Eysemsel ilişkiler varlığın gücünü ortaya çıkarır.²⁶³ Bu ilişkisel süreç sınır ve mesafe olgusunu gerektirir. Evrenle olan ilişkisinde insan, tasavvur edilebilir bir sınırı aşabilir. İnsanın belli bir sınırı vardır. Bu sınır, insanlarla olan ilişkisinde de geçerlidir. Adalet, güç ilişkilerinin gereğidir.²⁶⁴ Gücün bu ontolojik ve epistemik serüveni toplumsal ve siyasal sahnede bütünlenir.

²⁶⁰ Spinoza, **Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan**, s. 137.

²⁶¹ Spinoza, **a.e.**, s. 203.

²⁶² Benedictus Spinoza, **Mektuplar**, Çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitabevi, 2014, s. 136-160.

²⁶³ Paul Tillich, **Aşk, Güç ve Adalet**, Çev. Ruhattin Yazoğlu, Bozkurt Koç, İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2004, s. 48-52.

²⁶⁴ Tillich, **a.e.**, s. 88, 89.

İnsanın gücünün sınırlılığı ve ölçüsü varoluşsal özünü açılar. Farklı anlam ve kapsamda kullanılsa da insanın gücü ve güce duyduğu ihtiyaç hayatidir. İnsanın bu sınırlı gücü ve şartları ile ahlaki kötülüğü arasında bir ilişki vardır. İnsanın bu yönü felsefi ve varoluşsal bağlamda ele alınmıştır. İnsanın sınırlı ve sonlu doğasının ontolojik boyutu varoluşçu bir sentezle değerlendirilmiştir.



İKİNCİ BÖLÜM

GÜÇ VE KÖTÜLÜK YAPABİLME SORUNU

Toplumsal, siyasal, ekonomik ve ahlaki olarak kötülüklerin olgusal varlığı, insanın niçin kötülük yaptığının sorgulanmasını beraberinde getirmektedir. Görüleceği üzere insan ahlaki olarak kötülük yapabilen bir türdür. İnsanın kötücüllüğünün kapsamı ve kötülük yapabilmesinin gerekçesini anlayabilme kapasitesi, neden/niçin kötülük yaptığını açıklar. Niçin kötülük yaptığının farkında olsun ya da olmasın insan, sosyal süreçlerde kötülüğün bir parçasıdır. Olup biten bütün ahlaki kötülükleri anlamak ve açıklamak için tarihsel süreçte yaşanmış zulüm ve haksızlıklara odaklanır. Toplumsal yapı ya da sosyal iletişim araçlarının gelişimi ile bütün dünyayı etkisi altına alabilen ahlaki kötülüklerin varlığının anlamını ve kötülüklerin önlenibilme imkânını tartışan insan, kendisine yönelir. Bununla birlikte birey neden kötülük yaptığını içinde bulunduğu imkân ve şartlara da bağlayabilir. Gerek insanın doğal yapısı gerekse kişinin içinde bulunduğu imkân ve şartlar, insanın kötülük yapabilme potansiyelini belirler. İnsanın sosyal hayatta konumlanması kötülük yapabilme veya kötülüğe maruz kalma olanağı dolayımındadır. Bu bağlamda çalışmamızın bu bölümünde, insanın güç ve yetileri ile ahlaki kötülüğü arasındaki ilişki varoluşçu bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu nedenle insanın ahlaki kötülüğü varoluşçu aşamada değerlendirilmiştir. İnsanın kötülük yapabilen, kötülüğe maruz kalan ve kötülükle mücadele eden toplumsal bir varlık oluşu, insanın sonlu ve sınırlı gücü kapsamında tartışılmıştır.

Yeryüzünde çok farklı toplulukların varlığı, insanın ve toplumların alışkanlık ile karakterlerinin farklı olması ahlaki kötülüklerin oluşumunda çeşitli seviyelerde yansımıştır. Bu ahlâki ve toplumsal kurulumun yanında yeryüzünde insanın temel ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik gereksinimlerin dünyanın her yerinde eşit derecede olmadığı da malumdur. İnsanın temel ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik iktisadi ve ekonomik gereklilikler bazı coğrafyalarda yeterliyken bazı coğrafyalarda yetersiz olabilmektedir.²⁶⁵ Bu durum da kötülük probleminin başka bir bağlamını

²⁶⁵ Joost Hengstmengel, *İktisat ve Tanrı: Erken Modern İktisadi Düşüncede İlahi Takdir*, Çev. Hüseyin Burgazoğlu, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2023, s. 316, 320, vd.

oluşturabilir. İnsanlar kendi temel ihtiyaçlarını karşılamak için belirli bir mücadeleye girer. Bu süreç korkunç ahlaki kötülüklerle de sonuçlanabilir.

Bu çalışmada odaklanıldığı üzere insanın kötücül yönü ve ahlaki kötülüğünü anlama kapasitesi yine insanın varoluşsal otantik yapısıyla her bakımdan ilintilidir. Biricik ve özel yapısıyla insan, kendi kötülüğünü ve kötülük yapabilme gerekçesini kendi kaygısal potansiyeli kapsamında anlamlandırır. İnsanın gücü ve potansiyeli kapsamında iyi ve kötü kavramları, zevk alma ve acı çekmeyi, mükemmellik ve kusuru, refah ve sıkıntıyı ifade eden terimler kümesine aittir.²⁶⁶ Bu kavramsal küme özelinde eğilimler, acının ve hazzın deneyiminden önce bir etkiye sahiptir. Eğilimler bedensel ya da rasyoneldir. Ferguson'a (ö.1816) göre bedensel eğilimler haz odaklı iken rasyonel eğilimler insanın kendini koruması dolayımında bir toplum düzeni içinde yaşamasını sağlamaya yöneliktir.²⁶⁷ İnsanın güce olan eğilimi ile kötücüllüğü arasında bir serüvenin olduğu dikkate alındığında insanın iyiye ve kötüye yönelimi de gücüyle ilişkisi bakımından olumlanmış olacaktır.

İnsanın doğası ve gücü, ahlaki kötülüğünün tartışılmasında varoluşsal bağlamdır. İnsanın bu yönü de gücüyle ilgilidir. Güç yasaya uygun olarak yapılandırılmalıdır. Seneca, insan-güç-itaat ilişkisini doğal süreçlerle açıklar. Doğa, kral/yönetici ideasını üretmiştir. Özellikle kraliçe arı örneği bu konumdadır. Kendisi çalışmaz, çalışanları kontrol eder. Kraliçe arı kovanından giderse kovan dağılır, onun birden fazlası kovanda bulunamaz. Bu arı diğerlerinden daha güçlüdür, iridir. İşçi arılar hırçındır. Kraliçe arının kendi iğnesi yoktur. Bu durum güç sahibi otorite için bir benzetimdir. Bu canlıların doğası ve hayatı, insan için örnektir. Başkasına zarar verme gücü ve imkânı varken insan, gücünün sınırlarında kalmalıdır.²⁶⁸ Her birey kendi sınırlarını belirler. Sınırlar, otorite ve güçle çizilir. Kişinin toplumsal konumu bu sınırlarla belirginleşir. İnsanın bu gücü, ahlaki iyilik ve gücünün varoluşsal bağlamını oluşturur. İnsanın iyiliği veya kötülüğü, sadece çift kutupluluk söylemiyle

²⁶⁶ Adam Ferguson, **Ahlak Felsefesi Kurumları**, Çev. Caner Birdal, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2022, s. 68.

²⁶⁷ Ferguson, **a.e.**, s. 34.

²⁶⁸ Lucius Annaeus Seneca, **Acıma Üzerine**, Çev. Ayşenur Yüksel, Bursa, Biblos Yayınevi, 2022, s. 40, 41.

yani insanın hem iyi hem de kötü olabileceği yaklaşımıyla temellendirilemez. Çünkü insan toplumsaldır. Çünkü o, ne iyidir ne de kötü.

“İnsan niçin kötü bir eylemde bulunur?” soruna, cevap: “Çünkü o kötüdür.” ise bu açıklama yetersizdir. İnsan eylemleri çok boyutludur ve failerin yaptıkları eylemlerin nedenleri ve bağlamı farklı sorunları doğurur. Ahlaki kötülükleri açıklayan teorilerin kapsamı hep sınırlıdır. İnsanın korkunç kötülükler yapma kapasitesinin mahiyeti ve derinliği kötülüğün tatmin edici bir açıklamasına ihtiyacın varlığını gösterir.²⁶⁹ Eylem-bilgi-tercih bütünlüğünde insanın yapıp etmelerinin teorisi de bütüncül içerikli olmalıdır.

İnsan özel ve özgün bir varlıktır. İnsan yapısı ve doğası gereği beslenen, barınan, üreyen bir canlı olduğu gibi arzu eden, bilen, seçen, eyleyen de bir varlıktır. Bu ihtiyaç ve yetileriyle insanın bu konumu, ahlaki kötülüğüyle ya da iyi oluşuyla bağdaştırılabilir. İnsanın kötülük ve iyilik yapma imkânına sahip oluşu, insan doğasının ahlaki yönünün değerlendirilmesini gerektirir. İnsan bu yönüyle doğa, çevre ve içinde bulunduğu toplumda da kendi doğal özellik ve yetilerini yansıtan bir türdür. İnsanın bu durumu, ahlaki ve teolojik bağlamda antropolojik ve varoluşsal bir detaylandırmayı gerektirir.

Kant, insan doğasındaki iyiye yönelik asli yapıyı üç kısma ayırmıştır: İnsanın hayvani yapısı; insaniliği, yükümlülük taşıyan bir varlık olarak kişiliği.²⁷⁰ İnsanın hayvani yapısı, mekanik ve fiziksel olarak akli şart koşmayan ben sevgisi başlığı altında üç yönlüdür: Kendini muhafaza, kendi türünü geliştirme ve zürriyetini koruma, toplumsallaşma dürtüsü. İnsanın bu yönlerine kötülüğün her türlü eklenebilir. Bu, “hamlığın kötülüğü” olarak isimlendirilir. İnsanın bu yönlerinin doğal amaçlarından saptırılması hayvani kötülük, oburluk, şehvet ve kanunsuzluk olarak belirir.²⁷¹ Canlı ve akıllı bir varlık olarak insanilik, ben sevgisi başlığı altında toplanır. Bu eğilim kötülük tohumları oluşturabilir. Bu durum, insanın başkası üzerinde egemenlik kurmasına yönelik eğilimlerdir. Bunlar insanın kendi güvenliği

²⁶⁹ Garrard, “Does the Term “Evil” Have any Explanatory Power?”, *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, s. 197, 198, 200.

²⁷⁰ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 51.

²⁷¹ Kant, *a.e.*, s. 51, 52.

için oluşturduğu tedbir araçlarıdır. Bu eğilimde ortaya çıkan kötülük, kültürel kötülüklerdir. Bu kötülükler haset, nankörlük, başkalarına zarar verme olarak şeytani kötülüklerdir.²⁷² Akıllı ve yükümlülük taşıyan bir varlık olarak insanın kişiliği, ahlak yasasına duyulan saygıyı içerimler. Bu da özgür kişisel tercihin onu maksim olarak kabul etmesiyle mümkündür. Sözü edilen üç yapının sadece üçüncüsü tek başına koşulsuz yasak koyucu pratik akıl içeriklidir.²⁷³ Kant'ın bu açılımı antropolojiktir.

İnsan doğasında kötüye yönelik bir meyil vardır. Bu meyil, eğilim imkânının öznel bir sebebidir. Bu gerekçeyle, insan doğasında ahlaki kötülüğe bir meyil olduğu görülebilir. İnsanın kötüye yönelik doğal olan bu meyli, özgür kişisel tercihin belirlenimi olarak mümkündür. Bu meyil, fiziksel ya da ahlakidir. Bir doğa varlığı olarak insanın fiziksel tercihine aitse fiziksel, ahlaki biri olarak insanın kişisel tercihine aitse ahlakidir. Birinci anlamda ahlaki kötüye meyil yoktur. Çünkü ahlaki kötülük özgürlükten kaynaklanır. Bu bakımdan kötülüğe meyil, tercihin ahlak yetisiyle irtibatlandırılır. Ahlaki kötülük, sorumluluk taşıyan birisi olarak insanın kendi edimidir. Bu kötüye meylin üç aşaması vardır: insanın zayıflığı veya insan doğasının kırılğanlığı, insanın hilekârlığı ve insan kalbinin kötülüğü.²⁷⁴ İnsan doğasının zayıflığı, insanın isteğinin olduğu ancak icraat için gücünün olmadığı en eksik güdüsel yönüdür. İnsanın özgür kişisel tercihinin ve ödevinin buyurduğu şeyi belirlemesi için başka güdülere ihtiyaç duyduğu düşünüldüğünden iyi olan yasa ahlaki olarak saf değildir. İnsan kalbinin hilekârlığı burada ortaya çıkmaktadır. Ödevine uygun fiiller, saf şekilde ödevden dolayı yapılmazlar. Üçüncü aşama ise insan kalbinin kötülüğüdür, bozulmuşluğudur. Bu aynı zamanda insanın sapkın yönüdür. Özgür, kişisel tercih güdülerine bağlı olarak ahlaki düzeni tersine çevirir. Bu aşama bağlamında denilebilir ki kötüye meyil, insanın en iyi olanında bile etkilidir. Bu da kötüye meylin evrenselliğini ortaya koymada insan doğasıyla iç içe geçmişliği kanıtlamak için gereklidir. İnsan iyi eylemlerine rağmen kötüdür.²⁷⁵ İnsan kötücül bir doğaya sahiptir. Kant'ın bu yaklaşımında insanın kötücüllüğünün varoluşsal boyununun izlerini de bulmak mümkündür.

²⁷² Kant, a.e., s. 52.

²⁷³ Kant, a.e., s. 53.

²⁷⁴ Kant, a.e., s. 54-56.

²⁷⁵ Kant, a.e., s. 55, 56.

“Dünya kötülükler içindedir!” yakarışı her çağda etkili bir yakınmadır. Bu karamsar görüşün karşısındaki iyimser yaklaşıma göre ise dünya daha iyiye doğru ilerlemektedir. Kant’ta göre bu iki yaklaşım göstermektedir ki insan; türü itibarıyla ne iyi ne de kötüdür. Hem iyi hem de kötü veya kısmen iyi kısmen kötüdür. Öyledir ki insan kötü eylemlerde bulunduğu için kötü sayılmaz, bu eylemlerde kötü maksimleri kabul ettiği için kötüdür. Bir insanı kötü olarak nitelemek için kötü bir eylemin gerekçesi, ahlaken kötü olan sebepleri öznede içermesi gerekir. Böylece kötülüğün sebebi, insanın kendi tercihinde içgüdüsel olarak değil özgürlüğünün kullanımı olan kuralda, maksiminde bulunabilir.²⁷⁶ İnsanın bu konumu, insanı niyeti ve ödevi pratiğinde kötü yapar. İnsanın ahlaki doğası, iyiliğe ve kötülüğe verilidir.

1. İyilik ve Kötülüğün İmkânı

İnsan açısından bazı şeyler iyi, bazı şeyler kötü, bazı şeyler de ne iyi ne kötüdür, yani “farksız”dır. Bu Stoacı yaklaşım bağlamında insanın ahlaki doğası olarak iyi erdemler şunlardır: Sağduyu, ölçülülük, adalet yiğitlik ve erdeme götüren her türlü iyilik. Kötü şeyler ise şunlardır: Düşüncesizlik, ölçsüzlük, adaletsizlik, korkaklık ve ahlaki kötülüğe götüren her davranış. “Farksız” olan (*adiaphoron*) şeyler ise şunlardır: Yaşam, ölüm, iyi şöret ve kötü şöret, acı ve zenginlik, fakirlik, hastalık, sağlık ve haz.²⁷⁷ Farksızlık, doğaya ne uygun ne de aykırı olandır.²⁷⁸ Bu kavramsal sistem, insanın bu özel doğasını ve onun iyicil ve kötücül yönünün kapsamını kurar. Bu ontolojik ayrım pratik alana taşınabilir. İnsanın kötüye olan duyarsızlığı da bu **farksızlık öğretisi** bağlamında değerlendirilebilir.

Seneca’ya (ö.m.s.62) göre ahlaki kötü olarak insanın kusurlarının iki nedeni vardır: Birincisi, insanın hata yapmaya uygun doğası, ikincisi de insanın kötüye doğru yönlendiren eğilimidir. İnsan bu durumuyla mücadele için öncelikle zihnini iyileştirmeli ve kusurlarından arınmalıdır. Kötüye eğilimli yönünü eğitmelidir. Böylece kötüden kurtulan insan başkasını da kurtarabilir.²⁷⁹ Görülecektir ki insanın

²⁷⁶ Kant, **a.e.**, s. 45, 46.

²⁷⁷ Zenon, Kleanthes, **Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021, s. 77, 79.

²⁷⁸ Marcus Tullius Cicero, **İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2022, s. 188.

²⁷⁹ Lucius Annaeus Seneca, **Ahlak Mektupları**, Çev. Türkân Uzel, 3. bs., İstanbul, Jaguar Kitap, 2019, s. 370-372.

bu eğitilebilir doğası onun iyeye yönelik aslî yönünü yansıtır. İnsanın bu doğası, kötüyü mücadelesinin de imkânını anlamlandırır. İnsanın bu kötücül ve eğitilebilir doğası, doğa ve çevresine uyumlu olarak referans oluşturur.

İnsanın yapısının doğayla olan ilişkisi, bazı hayvanlara referansla çözümlenmeye çalışılmıştır. Şöyle ki bazıları, insanı kuzuya, bazıları kurda benzetir. Bu temellendirme ve kanıtlamada bulunurken insanın bir arada yaşama süreci de dikkate alınmaktadır. Toplumsal bir yapılanmaya ihtiyaç duyan insan, içinde bulunduğu sosyal yapıda bir yöneticiye itaat edebilir. İnsanın itaatkâr oluşu ve toplumsal yapıya uyması bazı düşünürlerce onun bir koyuna benzetilmesine neden olmuştur. Bu durumda insanın içinde bulunduğu aksi bir duruma itiraz etmesi veya karşı çıkması bir istisnadır. O bakımdan insanın kötülöklere direnç gösterip başkaldırması istisna halidir. Öyle ki Erich Fromm'a (ö.1980) göre insan bir koyuna benzetiliyorsa nasıl oluyor da bu kadar kötölük vardır? İnsanlık tarihi kanla yazılmış gibidir. İnsanın tarihi şiddetin tarihidir. Tarihte büyük kötölöklere neden olan figürler ise bir kurda benzetildiğinde insanın kötücüllüğüne vurgu yapılmış olacaktır. İnsanın hem iyicil hem de kötücüllüğüne yapılan bu vurgulama göstermektedir ki insan hem kurttur hem de kuzu veya ne kurttur ne de koyun. Denilebilir ki insan kötü karşısında özel bir varlıktır.²⁸⁰ İnsanın bu özel doğasının anlamlandırılması onun kötü karşısındaki tutumunun da yansımaları sunar. İnsan itaatkâr yönüyle ve gerektiğinde itaatsiz oluşuyla ahlaki kötücüllüğünün farklı boyutlarını aktarır. Bu nedenle insanın itaatkâr doğası aslî olup isyankâr yapısı istisnaîdir. Bu da insanın varoluşsal yapısı gereğidir.

Dostoyevski varoluşçu felsefi düşüncenin önemli temsilcilerinden birisi olarak insanın toplum ve evrendeki konumunu tüm özellik ve yönleriyle değerlendirmiştir. Bütün eserlerinin merkezinde insan vardır. Felsefi antropolojisi, varoluşçu karakterlidir. Onun felsefesinde insan, mikro kozmostur. Her şey insandır ve onun içindir. Bu felsefede insan doğasını çözümlmek, Tanrı-insan-evren münasebetini açıklığa kavuşturmadır. Doğadaki bütün sorunların odağında ve

²⁸⁰ Erich Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, Çev. Yurdanur Salman, Nalan İçten, İstanbul, Payel Yayınları, 1979, s. 15-17.

çözümünde insan vardır.²⁸¹ Dostoyevski toplumdaki her bireyin farklı yönlerini farklı özellik ve yapısını çok yönlü olarak değerlendirir. İnsan evrende ve toplumda özel bir güçle vardır. Bu varoluşçu felsefe, kötülük probleminin çözümünde de önemli bir uğraktır.

İnsan doğasının varoluşsal derin çelişkili yönleri, insanın kendi özsel yazgısı ve sınırlılığında tartışılır. Dostoyevski'nin bu özel varoluşçu felsefî metodu dolayımında insana doğru bir yönelimin yanında insandan çevreye doğru da bir geçiş söz konusudur. Toplumun bir ferdi olarak insan, tüm doğallığı ile değerlendirilir. Bütün eserlerinde insan hem iyidir hem de kötü. İnsanın sadece bir yönüne odaklanma söz konusu değildir. Kişi bu dünyada iyi, kötü, acı ve felaketi deneyimler ve kendi günahının kefareti de öder. Tanrı ve şeytan bile insan merkezli bu dünyanın dışsal gerçekleridir.²⁸²

Dostoyevski insan doğasına yönelik varoluşçu felsefesini “*Yeraltından Notlar*” isimli eserinde insanın kendine has biricikliğini, kendi iç çekişmelerini ve can sıkıntısını, iyiliğini ve kötülüğünü özgün bir şekilde ortaya koyar. Eserine “*Ben hasta bir adamım, kötü bir adamım, suratsız bir adamım, benim galiba karaciğerimden zorum var. Doğrusu hastalığımın ne olduğunun da farkında değilim. Neremin ağrıdığını bilemiyorum*”²⁸³ ifadeleri ile başlarken insanın muamma yapısına odaklanıldığı görülecektir. Bu eserinde bir varoluşçunun kendi kişiliği ve karakteri özelinde, her insanın kendi itiraflarını sunar. Bu eserde, insan bazen iyidir bazen de kötüdür, bazı yerlerinde bir hiçtir bazı pasajlarında ne iyi ne kötüdür. Onun felsefesi, “*İnsan sadece insandır.*” şeklinde formüleleştirilir.²⁸⁴ Varoluşçu bir söylemle insan, ne kadar ve hangi yönlerden anlatılırsa anlatsın bir yönünün eksik kalabileceğinin de farkında olarak varoluşçu duruşunu belirginleştirir. Öyle ki diş ağrısından, acıdan bile zevk alabilen, can sıkıntısı içinde olan insanın Dostoyevski'ye göre kötülük yapmasının bile kendine göre bir tadı olup insanın kalbinde bir **kötülük nüvesinin**

²⁸¹ Nikolay Aleksandroviç Berdyaev, **Dostoyevski'nin Dünya Görüşü**, Çev. Kasım Müminoğlu, Ankara Hece Yayınları, 2021, s. 39.

²⁸² Berdyaev, **a.e.**, s. 43, 45.

²⁸³ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, **Yeraltından Notlar**, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, s. 3.

²⁸⁴ Dostoyevski, **a.e.**, s. 4, 5.

olduğu savunulur.²⁸⁵ Her kişide bir kötülük tohumunun da bulunması onu mutlak kötü yapmaz. Bu çerçevede insanın kötülüğü ile çıkar ilişkileri arasında bir tartışmada bulunur. Bireyin kötülük yapmasının gerçek çıkarlarını bilmemelerinden ileri geldiğini iddia etmek de yaptığı eylemlerde çıkarının sadece iyilik etmek olduğunu düşünmenin de bir uydurma olduğunu ortaya koymaya çalışır. İnsan sadece kişisel çıkarlarının peşinde değildir. İnsanın kendisi için sadece iyilik arzulamaz. Kötülüğü de arzulayabileceği bunu yapmaya bazen mecbur olabileceği unutulmamalıdır. Ayrıca insanın iyi ya da kötü, bütün çıkarları istatistiksel olarak tek tek sayılamaz.²⁸⁶ Bu kapsamda, insan doğası ve insanın içinde bulunduğu doğal ortam buna uygundur, denilebilir.

Birçok düşünürre göre insan doğasının kötücüllüğü dolayımında insanın ötekine zulmetme kapasitesinin bir sınırı yoktur. Bununla birlikte bütün insanlar sosyopat veya sadist de değildir.²⁸⁷ İnsanın kötücül bir doğasının olduğunu düşünmeye yönlendiren çok korkunç ahlaki kötülüklerin olduğu görülmektedir. Çağdaş dünya, savaşlar, soykırımlar ve terörizm çağıdır. Bununla birlikte gelişen teknoloji ve imkânlarla insanın kötülük yapma olasılığı daha da artmıştır. Sıradan bir insanın her an kötülük yapabilecek bir pozisyona gelmesi insanın doğasında sadistçe zulmetme dürtüsü olduğunu gösterir mi? Hangi eğitim imkânları ve yöntemleri insanın böylesi bir canavarca tutumunu yönlendirebilir? Sıradan bir insanın ahlaki olarak korkunç kötülükleri yapma potansiyeli, insandaki saldırganlık dürtüsünün açığa çıkmasıdır. İnsanın ahlaki kötülüğünün açığa çıkma süreci çevresel etkilere bağlanmıştır. İnsanın bu saldırgan ve ahlaki kötülük yapabilme doğası kendisini koruma dürtüsüyle ortaya çıkabilir. Buna rağmen bu kötülüğü bazen sadece başkasına zarar verme kapasitesi ile ortaya çıkar.²⁸⁸ İnsan kendi davranışlarını kontrol etmek istese de bunu çoğu zaman başaramamıştır. Birçok deney de bunu göstermektedir. İnsan nasıl olur da yıkıcı bir varlığa dönüşebilir? İçinde bulunduğu topluma korkunç zararlar verebilir? İtaat-otorite, itaat-güç, şiddet-güç, saldırganlık-edilgenlik gibi ilişki kümelerinin deneyimlenip insanın saldırganlığını ve

²⁸⁵ Dostoyevski, a.e., s. 18, 37.

²⁸⁶ Dostoyevski, a.e., s. 23, 24.

²⁸⁷ İnsan doğasının kötülüğü ile ilgili bir çalışma için bkz.: Anthony Storr, **İnsan Yıkıcılığı: Soykırım ve İnsan Zulmünün Kökenleri**, Çev. Mehmet Gürsel, İstanbul, Alfa Yayınları, 2022, s. 12, 13, 15, vd.

²⁸⁸ Storr, a.e., s. 14, 15.

yıkıcılığının gerekçelerinin anlaşılmasına yönelik bu deneyler bir bütün olarak insanın kötü doğasını açıklamaya yetmemektedir.²⁸⁹ Çünkü insanları bir yönüyle değerlendirmeye tabi tutan bütün deneysel yaklaşımlar muhakkak eksik kalacaktır.

İnsanın kötücül yönü Apolloncu düzen ve bilgelik üzerine inşa edilirken Dionysoscucu yönü kaos ve zevk düşkünlüğü üzerine konumlandırılmıştır. İnsanın bu Apolloncu bağlamı arzularının sınırlandırılmasını ve bastırılmasını işlevselleştirirken Dionysoscucu tarafı sınırsız rahatlık ve şehvet uyandırır.²⁹⁰ İnsanın bu iki yönünün çarpışmasından da ahlaki kötülükler vuku bulabilir. İnsan doğası iyiye ve kötüye verilidir. Ahlaki kötülük sorunu bağlamında insanın kötülüğü, iyiliği, kötülüklerle karşı tutumu, kötülüklerle mücadelesi ve kötülüğün üstesinden gelme pratiği kendi gücü başta olmak üzere içinde yaşadığı imkân ve şartlarla da yakından ilişkilidir.

2. İnsanın Doğası ve Kötülükle Yüzleşmesi

İnsan kötülük yapabilecek doğaya sahiptir. Bu doğası, bir eksiklik değil yetkinliktir. Seneca'ya göre insanın kusurluluğu doğuştan değildir. İnsanın hayatındaki kötülük ve kusurlar daha sonra insana ilişmiştir. Kötülüğe meyilli yaratılmamıştır, temiz ve özgür yaratılmıştır.²⁹¹ Bu Stoacı iddiada kötülükler sonsaldır, insan hayatına sonradan eklenmiştir. Keza insan, evrenin en önemli canlısıdır. Evrenin bir parçası, koruyucusu ve tamamlayıcı varlığıdır. Aynı zamanda parçası olduğu, muhafaza ettiği ve bütünlediği evrene zarar veren bir canlıdır; bu durum insanın doğasıyla da ilgilidir. Çünkü insan doğadaki bir canlı olarak hem iyilik hem de kötülük yapma yetisine sahip konumdadır. Bununla birlikte teolojik olarak ahlaki kötülüğü ile günah arasında bir ilişkisellik de söz konusudur. İnsan aslen iyi bir fıtrata sahiptir. Mükemmel bir yaratılışı vardır. Bu çıkarım onun kötülük yapabilme olanağını da içerir. Bu durum, insanın özgün doğasını ve yaratılışının gereğidir. İyilik ve kötülük yapabilme olanağına sahip, iyiyi ve kötüyü eylemekle

²⁸⁹ Stanford Hapishane Deneyi olarak bilinen kapsamlı çalışma bunun bir örneğidir. İnsanın niçin kötülük yaptığı ve kötülükler karşısında nasıl kayıtsız kalabildiği ile ilgili bu çalışma için bkz.: Philip Zimbardo, **Şeytan Etkisi: Kötülüğün Psikolojisi**, Çev. Canan Coşkan, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 468, 469, vd.; Konuyla ilgili başka bir çalışma için bkz.: Stanley Milgram, **İnsanın Doğasını İfşa Eden Deney**, Çev. Melis Olçum, K. Uğur Tüfekci, İstanbul, Kafekültür Yayıncılık, 2015.

²⁹⁰ Zimbardo, **a.g.e.**, s. 479.

²⁹¹ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 381.

kalmayıp onun bilgisine de hâkim yetkinliği olan insanın bu durumu ilahi mesajın da insan tanımlamasıdır.²⁹² İnsanın bu verili doğası eğitimle ve çevresel şartlarla iyiye veya kötüye doğru ahlaki ve dini seviyede gelişir. Bu durum da insanın güç ve yetileri dolayımındadır. İnsanın kötülüğü ve günahkârlığı, eğitimle ve mücadelesiyle temizlenir. İnsanın bu özgün doğası, onun varoluşsal ve ontolojik özelliğiyle bütünlenir.

Abelardus, “*Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar*” isimli eserinde Orta Çağ Hristiyan felsefesinin ahlaki kötülük ve asli günah öğretisinin çerçevesini sunar. Tanrı nihai iyidir. Mutlak adildir. Kutsal yasanın kendisidir. İnsan ise Tanrı’ya itaat eden bir kul olup ilahi yasa ve güce tabidir. Bunun için insan dünyada erdemli bir hayat sürer ve ahlaki kötülük ve kusurlarına karşı savaşıır.²⁹³ Bu bakımdan asli günahın insanın ahlaki doğasında verili olduğu düşüncesi kötülük sorunun kadim bağlamını sarar. Ahlaki kötülüğün teolojik veya mitolojik kökeninden ziyade pratik ve antropolojik bağlamına odaklanmak gerecektir. Bu da sorunun varoluşçu boyutuna önemli bir katkı olacaktır.

Tüm iyi insanlar birbiriyle eşit olmadığı gibi bütün kötüler de birbiriyle eşit değildir. İnsanlar arasındaki ahlaki davranış asimetrisinin ve iyi-kötü kategorisin değerlendirilmesi, insan davranışlarının irade-eylem ilişkisinin kaynağını oluşturur. İrade, eyleme neden olur. Zarar verme gücüne ahlaki olarak sahip olan bir kişi, ötekilere, başka kişilerden daha fazla zarar verebilir. Aynı şekilde bir insan her zaman iyi olmadığı gibi bütün insanlar da aynı derecede iyi bir eylemde bulunmaz.²⁹⁴ Bu Tanrı’nın iradesine de uygun bir akıştır.

İnsan, başka yaşamların ötesindedir. Bu yönüyle doğayı aşar. Buna rağmen insanın aynı zamanda doğanın bir parçası oluşu, onun kendisinin farkında oluşuyla, doğayla bütünleştirmiştir. Doğası ve doğal durumuyla eksik ve yetersiz olan insan, araç yaparak ürettiği ürünleri geliştirip artırarak, maddi gereksinimlerini tamamlayarak yaşamda güçlü bir varlık haline gelmiştir. Bununla birlikte akıl, zekâ ve özgürlüğü ile de doğayı aşmıştır. İnsanın bu varoluşsal güçsüz yönü ve koşulları

²⁹² Bkz.: Kur’an-ı Kerim, Şems 91/7, 8, 9, 10.

²⁹³ Abelardus, *Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar*, s. 84, 85.

²⁹⁴ Abelardus, *a.e.*, s. 90.

gereği güce ulaşma çabası kuramsal yanıtlarla çözüme kavuşturulamaz. İnsan sadece bir özden ibaret değildir, varoluşu gereği özel ve özgün bir varlıktır. Bu yönü iyiliği ve kötülüğü ile ilgili çelişkili ve çatışmaya yol açan biricik özelliğidir. İnsanın hem iyi hem kötü olabilirliği, mahiyeti gereğidir. İnsanın özü çelişkilerden oluşur. Bu çelişkiler, yeni çözümler üretmeyi gerektirir. Çözümler yeni çelişkileri ortaya çıkarabilir. İnsanın bu durumsal ikilemi, çelişkili kendi doğası, doğal güçleri, toplumsal koşulları ve çevre şartlarına göre belirlenir. Sonucuna göre de insan, iyi ya da kötü, ne iyi ne de kötü hem iyi hem kötü bir özellik kazanabilir.²⁹⁵

Kötülük, insana özgü trajik bir olgudur. Kötülük, insani alanın dışına taşma olarak belirlense de insana aittir. İnsan kötülük yapma yetisine sahiptir. Kötülüğün her türlü olanağını düşünmesini sağlayacak ve onu gerçekleştirecek bir güç ve irade onda vardır. Her iki yatkınlıkta belli bir denge oluşur. Bu durumda insan içinde bulunduğu ortamla belirlenen opsiyonlar arasında bir seçim yapmada hürdür. Bu durumun aksine insan alışkanlıkları etkisiyle karar vermede etki altındadır. İnsanın özgür seçimine yol açan olaylar silsilesinin sonucu, neden-sonuç ilişkisi bağlamında olayın sonunu seçme zorunluluğu olduğundan onu mutlak hür kabul etmek oldukça güçtür. Bu davranış ve eylemde bulunma zinciri sürecinde ilk kararı verirken kararının farkındaysa iyiliğe gidecek yolu da seçmekte özgürdür, denilebilir.²⁹⁶ Bu nedenle insanın ahlaki kötülüğünün sonucu istemli olarak yıkıcı olabilir.

Fromm'a göre insandaki yıkıcılık, kendisinden çeşitli kötülüklerin doğduğu bir kaynaktır. Bu çıkarıma göre yıkıcılık insan doğasında gizli bir güçtür. Çekirdeğin ağaca dönüşmesi için uygun koşul ve ortamın olması gibi insanın yıkıcılığının oluşması için de zorunlu koşulların oluşması gerekir. Bu nedenle insanın kötücüllüğü koşula bağlanmıştır. İnsan zorunlu olarak kötü değildir. Birey, büyümesi ve gelişmesi için uygun yaşama koşulları sağlanamadığından kötüleşir. Kişi biyolojik ve fizyolojik, psikolojik ve toplumsal yetkinleşmesini tamamlayamadığında başarısızlık, işlevsizlik ve mutsuzluk duyar. Bu da insanın yıkıcılığına zemin hazırlar. Bu bağlamda insanın kötülüğü doğuştan bir özellik değil, çevreye ve koşula bağlı bir

²⁹⁵ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 102-129.

²⁹⁶ Fromm, **a.e.**, s. 157-159.

kazanımdır. Bu nedenle kötünün kendine özgü bağımsız bir varoluşu yoktur.²⁹⁷ Burada insanın kötülüğü dışsal gerekçelerle temellendirilmiştir. İnsanın kötülüğü sadece dışsal nedenlere bağlanamaz. Teolojik yaklaşımlarda insanın kötülüğünün kaynağı da dışsal bir nedene uyarlanır. Dışsal bir kaynak olarak Şeytan, insanı ayartan bir konumdadır ve varlığı çoğunlukla olumlanır.

İnsan, kendi idrak ve irade sınırlılığında sorunlu ve sonlu bir varlıktır. İnsan, olabileceği en iyi seviyede bu dünyada konumlanması gerekir. Olup bitenin farkında olması istenir. İstenmeyen ve insana zarar verecek olan şeylerle mücadele etmesi beklenir. Ahlaki kötülükleri oluşturabilecek her türlü zemini ortadan kaldırması talep edilir. Bunu gerçekleştiremediğinde bir hata yaptığının farkına varıp üzgün olduğunu, affedilmesini ve özür dilemesinin bilincinde olduğunu fark etmesi gerekir. Ayrıca insan küçük diye tabir edilen kopya çekme, yalan söyleme, dedikodu yapma, alay etme gibi suçlardan kaçınmalıdır. Bu küçük suçlar korkunç ahlaki kötülüklerin sıçrama tahtaları olabilir. Bunlar çevremizdeki insanlara farkında olarak veya olmayarak zarar vermenin küçük adımlarını oluşturur.²⁹⁸ Bu nedenle ahlaki kötülükler, kötü alışkanlıkların ve hataların toplamı olarak belirebilir. İnsanın bu durumu kendi doğası ve çevresel olanaklarla ontolojik seviyeden pratik alana taşınır.

Görüleceği üzere kötülüğün mahiyeti, farklı metot ve çözümlemelerle ele alınagelmıştır. İnsana ait kötülükler ya insanın cahilliği ya da insanın zaafılarıyla onun belli şart ve olanaklarda ayartılmaya yatkın bir varlık oluşuyla açıklanmıştır. Öyle ki insan kendiliğinden ne iyilik yapabilir ne de kötülük. İnsan kötülük yapmaya ayartılmıştır. İyilik yapmak için de mücadele etmesi gerekir. İnsanın iyilik yapmaya yöneliminin verili oluşu ve kötülüğe olan yönelimin de farklı bir kaynak tarafından yazgılı hale getirilmiş olması geleneksel dini bir açıklamadır. İnsan doğasına yönelik yapılan bu açıklamaların aksine insanların çoğu zaman iyilik yapmaktan kendilerini alamamaları ve kötülük yapabilmek için mücadele vermek zorunda kalmaları tersi kadar geçerli olabilir.²⁹⁹ Değindiği gibi insanın ahlaki kötülüğünü de içeren doğasının anlamlandırılması varoluşsal bir çözümlemeyi gerektirir. Bu bağlamda

²⁹⁷ Erich Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, Çev. Necla Arat, 13. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2022, s. 231-233.

²⁹⁸ Zimbardo, **a.g.e.**, s. 688-696.

²⁹⁹ Hannah Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, Çev. Müge Serin, İstanbul, Sel Yayınları, 2019, s. 76, 77.

insanın verili yetilerinin ahlaki kötülük olgusu ile olan doğrudan ve dolaylı ilişkiselliği, kötülük sorunun varoluşçu perspektifinin açıklığa kavuşması için önemli bir uğraktır.

İnsan aklından bir şey geçerken gönlünden farklı bir şey geçen yegâne varlıktır. Bu bağlamda onun varlığı simetrik bir düzenden ibaret değildir. Çelişkiler içerisinde yaşar. Hayatını birleştiren ve insana pratik bir varoluş amacı sağlayan bu iç çelişkisidir. İnsanı yaşatan, eylemlerini birleştiren, varlığına anlam katan şey bu çatışma ve belirsizliktir.³⁰⁰ Bu içsel çatışma hali onun varoluşsal bütünlüğünü imgeler. Bu yapısı, insanın var kalmasını onaylar.

Evrendeki bütün canlılar hayatta kalma gereksinimiyle başkasına üstünlük sağlamaya yönelir. Tavşan kaçıışı, yılan zehri, tilki kurnazlığı, mürekkep balığı etrafı karartıp kaçtığı mürekkebi ile ayakta kalır. Bu da doğal bir yasadır. Bununla birlikte kaplana yırtıcılık, pençe ve çene veren Tanrı, tavşana ayak, yılan zehir, sivrisineğe küçüklük, mürekkep balığına mürekkep, tilkiye kurnazlık vermiştir. Bu nedenle iyilik ve kötülük, kullanılan silahlarla değil sahip olunan silahların nasıl kullanıldığı ve kullanım amacıyla belirlenir.³⁰¹ Bu da insan için kendi gücü ve yetileriyle mümkündür. İnsan beslenen, hareket eden, arzu eden, düşünen ve eyleyen özel bir varlık olarak doğası gereği biriciktir. İnsan ve insanın doğası üzerine düşünce üreten bütün filozoflar **fail-fiil ilişkisinin** boyutlarını temellendirmeye çalışmışlardır.³⁰² Bu girişim, insanın “İyi mi, kötü mü yoksa hem iyi hem kötü ne iyi ne kötü mü? olduğunu anlamının zeminidir. Bu soru, insan doğasının bir bütün olarak onun kötülüğüyle ilişkisini anlamaya yöneliktir. Bu nedenle insanın kötülük yapmasında arzu, bilme, özgür seçimleri ve gücünün etkisini tartışmak varoluşçu teodisenin imkanının anlaşılmasında ehemmiyetli bir başlangıçtır.

³⁰⁰ Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, s. 273.

³⁰¹ Unamuno, **a.e.**, s. 296.

³⁰² İslam ahlak filozoflarının fiil-fail, eylem-güç ilişkileri kapsamında ortaya koydukları teoriler özgün ve varoluşçu uzantıları içerse de çalışmamızın sınırları bakımından bu filozoflara çokça atıf yapılamamıştır. İslam felsefesinde insan doğası için için bkz.: Yahya İbn Adî, **Tehzîbü'l Ahlâk**, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 4-24; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l Ahlâk**, Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 21-34; Taşköprizade Ahmet Efendi, **Şerhu'l-Ahlâki'l Adudiyye**, Çev. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 34-174. Ayrıca insanın yaratılış hikmeti ve doğası için bkz.: Bakara 2/30.

2.1.Arzu Sorunu

İnsan bir duygu varlığıdır fakat sadece duyguları ile var kalmaz. İnsanı iyiye veya kötüye yönlendirebilen bir yeti olarak arzu varoluşsalıdır. Hayatında olup biten şeylerin bir kısmı insanın elindedir, bir kısmı elinde değildir. Elinde olanlar düşünmesi, yaşantısı, arzusu, eğilimi, nefreti yani iradî olan eylemleridir. Elinde olmayanlar mal, mülk, şöhret, mevki yani iradesinin dışında olanlardır. Elinde olan şeyler hususunda doğası gereği hürdür. Buna hiçbir şey engel olmaz. İnsanın ulaşamayacağı şeyler hususunda gücü zayıftır.³⁰³ “İnsanın elinde olanın mahiyeti ile elinde olmayanın içeriği nasıl ayrılmıştır?” sorusu bu Stoacı yaklaşımda net olarak açıklanmamıştır. İnsanın arzusu istençli bir yetidir. İradî bir eylemi içeren arzuları onun ahlaki kötülüğü işleminde ve kötülüğünün anlaşılmasında belirir. İnsanın mutlu ya da mutsuz yaşamında arzu edilgin değil etkindir. Mutlu yaşam, kötü durumdan kaçınma değil; iyi duruma ulaşma gayesinde olmalıdır. Acı, kötü bir şeyse kötünden uzak durmak iyi yaşam için gereklidir.³⁰⁴ Kötünden uzak durma da arzu ile mümkündür. Keza insanın arzusu, Antik dönem Yunan düşüncesinde itidal düzeyinde erdemi ifade eder. İtidal düzeyinde değilse aşırılık veya eksiklik olarak kötülüğü andırır.

İnsan yaşamında mutluluğu arar. Doğaya uygun ve doğru davranarak mutlu yaşayabilir, bu insanın elindedir: Bunun için insan iyiyi isteyip arzularını sınırlandırmalıdır.³⁰⁵ Bu Stoacı vurgulama, insanın arzularının sınırlı düzeyde tutulmasını ve doğaya uygun olarak işlevselleşmesini içerir. Kişi arzularını, ihtiyaç, sağlık ve gücüne göre düzenlemelidir. Bu bakımdan insanın güç yetirebilirliği farklıdır: Bazı insanlar bedensel olarak iyi koşabilir, bazıları güreşe uygundur. Bu bakımdan insan, gücü ve aklına göre yükümlüdür. O halde herkes doğal yeteneğini bilmeli, iyi ve kötü yanlarını tam olarak tartmalı, benzer şekilde insanın kendisinde olmayan bir yetisini ya da yeteneğini elde etmek için aşırı çaba göstermemelidir. Çünkü insan farklı koşullarda, zamanda ve mekânda vardır. Bu

³⁰³ Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, Çev. Cemal Süer, 4. bs., İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2010, s. 11, 12.

³⁰⁴ Cicero, **İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine**, s. 123.

³⁰⁵ Marcus Aurelius, **Düşünceler**, Çev. Şadan Karadeniz, 10. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 77.

bakımdan insanın kendi doğası, doğaya uygun olarak değerlendirilmelidir.³⁰⁶ İnsanın arzuları da bu doğal yapısında şekillenir. İnsanın kendi gücü, çevresi ile uyumu oranında arzuları eyleme dönüşür. Bu varoluşsal bağlam insanın kötülük yapabilme imkânını da olumlar.

İnsan sadece bir akıl varlığı değildir. Tutku ve arzuya sahiptir. İnsan iyinin ve kötünün doğru ve yanlış bilgisine sahip olabilir. Bununla birlikte insanın eğilimlerinin ve ayartılmasının kaynağında duyguları ve arzusu baskındır. İnsanın tutkularının ve eğilimlerinin izinden gitmesi onun doğasına ait radikal kötünün olduğunun ipucunu verir. Buna göre insan kötüyü, kötü olduğu için isteyebilir. Bu durum asli değildir, istisnaidir. Öyle ki kimse kötücül olmak istemez. Buna rağmen kötücül davrananlar ahlaki anlamsızlığa düşebilir. Kötülük içinde bulunan kişi, kendi özü, akli ve aslı ile çelişki halindedir.³⁰⁷ Arendt'in bu yaklaşımı akıl-arzu ilişkisinin mahiyetini açıklar. Bu bakımdan ahlaki kötülükler, insanın arzu gücünün etkisindedir. İnsanın heves ve arzusu, mal ve mülk edinme uğraşısı, güç istemi ve geleceğini kurma girişimi dolayımında var kalma çabası insanı kötülük yapmaya yönlendirebilir. Bu etki ve gerekçe mutlak değildir. Bu sebeplerle insan daha iyi birisine de dönüşebilir. İnsanın bu varoluşsal doğası, teolojik ve antropolojik bir açıklamayı bütünler.

İnsan sadece arzu eden bir varlık değildir. Arzularından da tamamen arındırılması da imkânsızdır. Beslenme ve barınma, üreme ve çoğalma arzusu da bu kapsamdadır. İnsanın ayakta kalması için bu yeti ve gücü hayatidir. Aşırılığı kötülük üretir. İnsanın ahlaki kötülüğünün açıklamasında bu bağlam önemli bir aşamadır.

2.2.Anlama ve Bilme Çabası

Her canlı kendine mahsus yeti ve özelliği ile var kalır. İnsan, kendine özgü yetkinliği ile kıymetlidir. Köpeğin en belirgin niteliği koku almasıdır, iz sürmesidir ve koşmasıdır. Bir meyve ağacının değeri verimliliğidir. İnsanın en önemli yetkinliği ise akli ve bilme kapasitesidir. Bu, insandaki en iyidir. Keza insan, akıyla canlıların

³⁰⁶ Marcus Tullius Cicero, **Yükümlülükler Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, 5. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 47-51.

³⁰⁷ Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, s. 61.

önünde Tanrı'nın ardındadır.³⁰⁸ İnsanın bilme ve anlama kapasitesi akıl sahibi olmasıylaadır. İnsanın bu idrak kapasitesi Tanrısal bir armağandır ki iyi ve kötünün bilgisi, iyiyi ve kötüyü eyleme yetileriyle donatılmıştır. İnsanın bu bilişsel yapısını, sınırlı ve sonlu varoluşsal doğası ile ahlaki kötülüğünün ontolojik ve antropolojik alanını sarmalar.

Kötülük, kötülüğü üretir. İnsan ötekine zarar vermeye karşı sosyal ve ahlaki sınır ve bariyerlere sahiptir. İnsan başkasına karşı olan sosyal sınırlama ve bariyerleri ahlaki ve hukuki olarak ihlal ettiğinde kötülük yapmayla karşı karşıya gelmiş olabilir. Bu nedenle insanın ahlaki kötülüğü, insanın zarar verebilme sınırını aşması ve yaptığı eylemin kötü kategorizasyonunun içerisinde yer almasıdır. Korkunç kötülükler ve durumlarla karşılaşıldığında bunların arkasında her zaman korkunç gerekçelerin ve faillerin olduğu aranır. Ahlaki olarak korkunç kötülük yapanlar kurbanlarının yapısını hak ettiğini ve onların tehlikeli “ötekiler” olduğunu düşünürler ve kendi kurbanlarına kötü sıfatını yakıştırmışlardır. Bu yüzden kötülük üzerine her inceleme dikkatli ve özenli şekilde felsefi bağlama yerleştirilmelidir.³⁰⁹ İnsan sadece iyilik ve kötülük yapabilen bir özne değil kötülüğün ne olduğunu, etkisini ve sonuçlarını kavrayabilen bir varlıktır. Bu bir ayrıcalık olmasına rağmen kötülükten uzak kalamaması ise onun varoluşsal doğası gereğidir. Bu bağlamda kötülüğün anlam ve anlatımı insanın anlama ve kavrayış yetisi ile doğrudan ilişkilidir. Ahlaki kötülüğün felsefi olarak anlaşılmasında Morton'a (ö.2020) göre üç koşul esastır: İdrak, sıradanlık ve dönüşlülük. İnsanın ahlaki olarak kötülüğünün motivasyonları tek bir sebebe indirgenemez. İnsanın kötü davranışlarda bulunmasının gerekçelerinin çeşitliliğini anlamaya çalışmak, ahlaki kötülüğün idrak ve kavranmasında ilk aşamadır. Bununla birlikte dünyayı bile etkileyen korkunç olayların failleri sıradan kişilerdir. Ayrıca bir ahlaki kötülük teorisi, kişinin nasıl kötü olarak görülebileceğinin anlaşılmasına katkı sunar. İnsan kendisini vatansever ya da dinine hizmet ettiğini düşünüp kötülüklerinin farkına varmayabilir. Başkalarının kendisini kötü olarak değerlendirilmesini kabullenmez.³¹⁰ Ahlaki kötülük teorisinin temellendirilmesinde insanın niçin kötülük yaptığının idraki, kötülüğü yapabilecek

³⁰⁸ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 269, 270.

³⁰⁹ Morton, **Kötülük Üzerine**, s. 13, 14.

³¹⁰ Morton, **a.e.**, s. 15, 16.

failin sıradan olabileceği ve insanın nasıl kötü olabileceğinin değerlendirilmesinin anlaşılması oldukça etkilidir. Bu nedenle korkunç kötülüklerin birçok gerekçesi veya bir durumun korkunç olabilmesi için çok farklı neden olduğu var sayılmalıdır. Bu sebep ve durumlar arasında da birçok bağlantı kurulması gerekir. Burada ihtiyaç duyulan temel ayrım neyin kötülük sayılacağı neyin kötülük sayılmayacağı üzerine ince bir kavrayıştır. Bu noktada neyin “kötü” olduğu neyin “yanlış” sayılabileceği problemin anlaşılmasında önemli bir ayrımdır. Bütün yanlış eylem ve davranışlar kötü kabul edilemez. Kötü kavramı yanlış davranışlar ve onların kötü sonuçları için kullanılır. Bir davranış, kötü ya da yanlış sınırında olabilir. Her durumda bir davranışı kötülüğe yakınlaştıracak olan şey, vermiş olduğu zararın etkisi ve gücüdür. Bu çerçevede kötülüğü diğer türdeki hata ve yanlışlardan ayırmaktaki amaç, bu durum ve olgulara verilen farklı tepkilerdir. İnsan kötülük ve yanlışlar karşısında dehşete düşmeye, öfkelenmeye ve buna mukabil kötülüğe kötülükle karşılık vermeye meyillidir. Bu, ortalama bir tepki ve göstergedir. Kötülüklerle ve kötü olarak değerlendirilemeyecek yanlışlara karşı insanların verdiği tepkilerin kaynağında farklı motivasyonlar vardır. Birinin, kötülüğü neden yaptığını anlamaya çalışmak insanın zihninde o kötülüğün provasını kavramaya çalışmasının bir izahıdır. İnsanın kötülük yapma kapasitesi insanın kötücülüğünün anlaşılmasının ipuçlarını sunar.³¹¹ Bu kapasitesi varoluşçu bir karakteri haizdir. Kötünün bilgisi kötünden uzak kalışı zorunlu kılmaz fakat daha bilinçli olunmasını sağlar. Akıl ile arzu birlikte etkin olabilir.

Varoluş felsefesinin önemli filozoflarından Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu* isimli eserinde kendi tabiriyle “etten kemikten insan”ı³¹² düşüncesinin merkezine alır. Felsefi sisteminde insan hem özne hem de nesnedir. İnsanın hayatı ve dünyayı anlama süreci insanı birlik ve süreklilik ilkesi kapsamında kendisi yapar. Bu nedenle insan, evrenin de kendisi için yaratıldığını bilir. İnsan bir karınca olsaydı, “Evren karınca için yaratılmıştır.”³¹³ derdi. Evrende insan için bir bütünlük ve daimilik vardır. İnsanın bu anlama ve bilme durumunun varoluşçu bağlamı kendine haştir. Unamuno, Aristotelesçi bilme istenci ile Tekvin’de anlatılan ve insanı günaha

³¹¹ Morton, a.e., s. 17, 27.

³¹² Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu*, s. 17.

³¹³ Unamuno, a.e., s. 28.

düşüren merak, yasağa uymama veya bilme arzusu benzer bir bağlamda değerlendirir.³¹⁴ İnsanın bilme arzusu ve iştahı, hayatın devamlılığı açısından gereklidir. Bu süreç, Spinozacı güç söylemine de uygundur. İnsan hayatını devam ettirebilmek için bilmeye ihtiyaç duyar. Hayatta kalmak için algılar. Var kalmak ve yaşamak için insan, bilmesi gerektiğini deneyimler. Bu bilme gereksinimi, doğuştandır.³¹⁵ Bilme gereksinimi ve bilgi, insanın kendisini korumasına içgüdüsel olarak katkı sağlar. İnsan, varlığını korumak için görür, tadar, koklar, duyar, dokunur. Bu duyularından birisi zayıfladığında ya da işlevselliğini kaybettiğinde kişiyi çevreleyen kötülükler artar. Bir toplulukta felaketler kötülükler artmıyorsa her birisi doğal yetilerini yerine getiriyordur.³¹⁶ İnsanda ve diğer canlılar kendi özgün varlığı, özellik ve şartları bağlamında kötülüklerle mücadele eder ve evrende yaşam sürekli hale gelir.

Görüleceği gibi insanın bilen bir varlık oluşu kendisini koruma güdüsüne hizmet eder. Bununla birlikte insanın yalnız bir varlık olmayışı ve onun toplumsal bir varlık oluşu, hayatının devamı ve sürekliliğine katkıdır. Bireyin bu daimiyet içgüdüsü ve kendini koruma güdüsü, insanı toplumda ve evrende şekillendirir. Toplumun bir parçası olan insan, süreklilik ve bilme güdüsüyle Tanrı'nın varlığının da toplumsal bir önemi olduğunun farkına varır.³¹⁷ Bu yaklaşım kötükle mücadelede teori-pratik bütünlüğünü yansıtır. İnsanın bilen bir varlık oluşu ile toplumsal bir varlık olarak var kalma mücadelesi Tanrı'nın inayetine uygundur.

Spinoza teolojisinde, kötülük probleminin ele alınışı, “yoksunluk” değerlendirmesinden ziyade bir “olumsuzlama” yöntemidir. Yoksunluk, kötülüğün doğasına ait olduğu sanılan herhangi bir şeyin yadsınması iken, olumsuzlama bir şeyde herhangi bir şeyin onun doğasına ait olmadığı nedeniyle yadsınmasıdır. Hz. Âdem, ilk günah bağlamında kötülüğü işlemesi insanın anlama yetisine göre kötü olup ilahi bilgi anlamında bir kötülük sayılmaz.³¹⁸ Bu nedenle anılan kutsal anlatı çerçevesinde temellendirilebilecek bir ahlaki kötülük probleminin mahiyeti

³¹⁴ Unamuno, **a.e.**, s. 39.

³¹⁵ Unamuno, **a.e.**, s. 40.

³¹⁶ Unamuno, **a.e.**, s. 41.

³¹⁷ Unamuno, **a.e.**, s. 43, 45.

³¹⁸ Spinoza, Blyenbergh, **Kötülük Mektupları**, s. 80, 81.

yoksunluk veya eksiklik yöntemi ile değil olumsuzlama yöntemi ile değerlendirilir. Bu da iradenin, anlama yetisi sınırlarında tutulmasını sağlamış olur. Tanrı, insana belirlenmiş bir anlama yetisi vermiştir. İnsanın özgür iradesi sınırlarında gerçekleşen eylemleriyle olan ilişkisi ahlaki kötülüğün gerekçesini oluşturur.³¹⁹ Anlama ve bilme yetisine sahip insanın iyi ve kötünün ayrımının farkında olması, idrak sınırlılığı ve aklının gücünün bilincinde olan insanın eylemlerinin kötülükle sonuçlanması ve irade ve fiil özgürlüğüne sahip bilmeye meyilli bir varlık olarak insanın bu özel konumu varoluşsal doğasını inşa eder.

Bilişsel bir yeti olarak hatırlama ve unutma, insan doğasında ahlaki kötülüğünün anlamına yönelik önemli iki güçtür. Her ikisi de insanı hem kötülük yapmaya hem de kötülükten uzak tutmaya yönlendirebilir. Akleden ve bilen bir varlık olarak insan hem geçmişi anımsar hem de geleceği planlar. İnsanın bu iki unutma ve hatırlama yetisi ile onun sınırlı yeti ve akli gücü, ahlaki kötülükleriyle olan ilineğinin bağlamının kurulmasında etkindir. İnsanın kötülüğünün epistemik ve ontolojik zemini, Platon ve Aristoteles felsefesi özelinde tartışılmıştı. Erdem-ahlaki kötü ve ölçülülük-ahlaki kötülük ilişkisi, insanın bilme ve arzu gücü özelinde incelenmişti.

İdrak eden, düşünen, doğruyu yanlış ayırt edebilen ve hakikati arayan bir varlık olarak insanın anlama ve bilme kapasitesi onu evrenin biricigi konumuna erdirtir. Böylesi özel ve özgün bir konumlanışa sahip insanın bu yetileriyle donatılması ile ahlaki kötülüğü arasında nasıl bir ilişkinin olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Keza insan sadece bilen, düşünen ve idrak eden bir varlık da değildir. Bu ilişkisel süreç, insanın özgür iradesi ve eyleme gücüyle açılanır.

2.3.Seçme Özgürlüğü

İnsanın iyiliği ve kötülüğü sorunu, sadece insanın iyiliği seçme özgürlüğü bağlamında değerlendirilemez. Bu, problemi daha da karmaşık bir hale getirmiştir. İnsanın kötülüğe karşı iyiliği seçmesi daha geneldir. Oysaki iyilikle kötülük arasında seçim diye bir şey mutlak değildir: İyi ve kötü doğru tanımlanır ve sınırlandırılırsa insanı iyiliğe götüren somut ve özel eylemlerden oluşan farklı yollar vardır. Seçme

³¹⁹ Spinoza, Blyenbergh, a.e., s. 82, 83.

bağlamında ahlaki çatışma genel olarak iyilikle kötülük arasında bir seçim yapmaktan ziyade karar verme zorunda kalındığında ortaya çıkmaktadır.³²⁰ İnsanın kötüyü seçtiği de malumdur. Bunu varoluşsal olarak da temellendirmek mümkündür.

Schelling, özgürlük-kötülük bağlantısını varoluşçu teoloji bağlamında temellendirmişti. Özgürlük, iyiliğe ve kötülüğe yetkin oluşla anlam kazanır. Tanrı'nın varlığı ile insanın özgürlüğü arasındaki ilişkinin açıklanmasında ahlaki kötülük probleminin kapsamı önemli bir yer tutar. Tanrı'nın şeylerdeki içkinliği kabul edildiğinde kötülük gerçek anlamda kabul edilmiş olsa da kötülüğün varlığı kaçınılmaz olarak Tanrısal olanın iradesinde yer alacaktır. Burada kusursuz varlık kavramı kaybolur. Ya kötülüğün gerçekliği yadsınanacak ya da insanın özgürlüğünün anlamı ortadan kalkacaktır. Bu bağ, Tanrı-insan ilişkisinin kurulumunda önemli bir düğümü oluşturur. Tanrısal olan, kötülüğün sorumluluğunu paylaşmak durumunda olamayacağına göre Tanrı kendisine tamamen bağımlı bir varlığın kötülük yapmasına izin verebilir. **Kötülüğe neden olmaktan ziyade kötülük yapılmasına izin vermek daha iyidir.**³²¹ İnsanın kötülük yapmaya verili olması onun korkunç kötülükler yapmasını olumlamaz. İyilik ya da kötülük kişinin kendi kararındadır.³²² İstenç, özgür kararlardaki iradedir. Karar ise isteğe bağlı olduğu yerde özgürdür. Bununla birlikte güdüler insanın özgürlüğünü yok etmez. Bu çerçevede eyleme geçildiğinde insan seçtiği kısımdan sorumludur.³²³ İnsan sadece iyi ya da kötü değildir.

İnsan ne iyi ne de kötüdür. İnsanın tek gücünün iyilik olduğu benimsendiğinde bunun aşırı bir iyimserlik olacağı aşikârdır. İnsanın öteki uç yönüne odaklanıldığında bu da kötümserlik olacağından insandaki iyi özellikler tartışma konusu olacaktır. Bu olasılıkların ikisini de gerçekleştirme olanağına sahip insan için uygun koşullarda bu durum onun özgürlüğü ile de yakından ilgilidir. Doğal yapısı, toplum şartları, Tanrı inancı, kişinin özgürlüğünün mahiyeti, iyi ya da kötü yönünü öne çıkarma ya da değiştirip dönüştürmesine etki eder.³²⁴ İnsanın özgürlüğü ile

³²⁰ Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, s. 135.

³²¹ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, s. 47, 48.

³²² Fromm, *a.g.e.*, s. 20.

³²³ Ferguson, *a.g.e.*, s. 38, 39.

³²⁴ Fromm, *a.g.e.*, s. 129-131.

iyiliği ya da kötülüğü seçmesi arasındaki bağıntı, birbirini bütünler. İnsan, her zaman seçim hürriyetine sahip olmayabilir.

Seçme özgürlüğü insanın elinde olan ya da olmayan bir yeti değildir. Bu durum daha çok kişilik yapısıyla ilişkilendirilir. Birçoğunun elinde iyiyi seçme özgürlüğü yoktur. Bu kişiler, yapıları yüzünden ya da başka engellerden dolayı iyi davranma yetilerini kaybetmiştir. Bazı insanlar da kötülüğü seçme yetilerinden yoksundur. Çünkü o insanlar da doğaları gereği ya da kişisel ve toplumsal şartları bağlamında kötülüğe karşı bir istek kalmamıştır. Bu iki uçurumun insanlardaki farklı “güç dengeleri”nden kaynaklandığı ortaya konabilir. İnsanların çoğunda çatışan bu yönler dengelenmiş olup bir seçme söz konusu olabilir. Seçme edimi, insanın kişiliğinde çatışan bu güçlerinin birinin veya öbürünün ağır basması sürecinde temellenir.³²⁵ İnsanın iyiyi ya da kötüyü seçme iradesi eylemlerinin ölçütünü belirler. İnsanın sınırlarını ve gücünü fark etmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu süreçte kişinin aklı da faaldir. Bu sayede tercih ve seçimde bulunur.

Kendine hâkim olamama durumu, kişinin etkisi altındaki şeye duyduğu arzu gücü kapsamındadır. Burada pratik akıl gelecekteki sonuçlarından dolayı etkilidir. Bu durum Aristoteles felsefesi kapsamında da açıklanabilir. Öyle ki insan eylemlerinde akıl ile arzu arasında bir ilişki tesis edilmiştir. Alternatifler arasında seçim yapmak, birini diğerine tercih etmek (*proairesis*) bir akıl-arzu dikotomisi oluşturur ki burada seçmenin konumu bu ikisi arasında ortanca yetidir. İşte *proairesis*, bu dikotomiden çıkışın yoludur. Kendine hâkim olamama, kötü ve arzulanmaması gereken şeydir. Kendine hâkim olamama durumunda, akıl ile arzunun kadim çatışması görülür. İnsan gerek aklın gerekse de arzunun sürekli taleplerinden varoluşsal bağlamda sıkılır. Kendine hâkim olduğunda arzularından, arzularına yenik düştüğünde ise akıldan uzaklaşmaya başladığı neticesine varır. Aslında böyle bir zorlama da yoktur. Arendt’e göre burada seçme özgürlüğü sınırlıdır. *Proairesis*, çeşitli olanaklar arasında bir ölçüdür. Bu durum Orta Çağda *liberum arbitrum* olarak kavramsallaştırılır.³²⁶ Bu yaklaşım insan özgürlüğünün kavramsal kurulumunu

³²⁵ Fromm, a.e., s. 139.

³²⁶ Hannah Arendt, **Zihnin Yaşamı**, Çev. İsmail Ilgar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 307, 309, 311. Aristo1139a31,1139b4-5.

yansıtır. Bu süreç varoluşçu bağlama evrilebilir. Kişinin özgürlüğü ve özgür eylemleri, kötülük yapabilmesini ve kötülükle mücadelesini varsayar. Özgürlük sorumlulukla bütünlenir.

Berdyayev'e göre ise insanın ahlaki hayatı, iyilik ve kötülüğün iç içe geçtiği paradokslardan oluşur. İnsan hayatının bu trajik ve paradoksal karakteri ilahi olan ile insanî özgürlük arasındaki problemi ifşa eder. Özgürlük kişiyi kötülüğe de sürükleyebilir. Öyle ki insan yalnız özgür iradesi ile eylemde bulunur. Kötülükte özgürlük yoksa insanın ahlaki hayatı da anlamsızdır. Bu da ahlaki hayatın trajedisidir.³²⁷ Dostoyevski felsefesinde de özgürlük ve kötülük, varoluş düşüncesinin birer kavramı olarak belirirken özel olarak ahlaki kötülük özgürlük olgusuna bağlanır. Kötülük ve iyilik özgürlük olmadan açıklanamaz. Kötülüğün özgürlükle bir bağlantısı söz konusudur. İnsani özgürlük olmazsa kötülüklerden Tanrı sorumlu olur. Bununla birlikte özgürlüğün, kötülüğü farklı seviyelerde üretebildiğini savunmak özgürlüğü reddetme olarak değerlendirilebilir. İyilik özgürce seçildiğinde iyidir. Özgürce seçilmeyen iyilik başka bir bağlamda ahlaki kötülük olarak da insanın karşısına çıkar. Özgürlük, keyfilik değildir. Keyfilik kötülüğe ve suça yol açabilir.³²⁸ Bu varoluşçu teodise çözümlemesinde insan doğasının sınırları ve bu sınırların incelenmesi, ahlaki kötülüğün doğasının belgelenmesi açısından etkili bir tartışmadır. Bu çerçevede yapılan felsefi değerlendirmede kötülüğün insanın doğal sınırlarını aştığı tespit edilse de ahlaki kötülük dışsal değil içsel bir olgudur. Dostoyevski, varoluş felsefesi kapsamlı çalışmalarında suç, kötülük, özgürlük ve ceza gibi kavramları birbiriyle ilintili olarak analiz eder. Bu süreçte metot, analitik değil varoluşçudur. İnsanın kötülüğünü ve suçluluğunu dışsal şartlara ve bağlamlara yüklemeyiz. İnsanın suçluluğu ve ahlaki kötülüğü kendi doğasının derinliklerinde kayıtlanmıştır.³²⁹ İnsanın kötülüğü ya da iyiliği sorunsalında çözümün dışsal metotla oluşması muhaldir. İnsanın kötülüğünün ya da iyiliğinin sebeplerini çevrede veya dış koşullarda aramak insanı kuklaya dönüştürür. Bu da insan onuruna varoluşsal olarak aykırıdır. Bu felsefi perspektiften

³²⁷ Nikolay Aleksandroviç Berdyayev, **İnsanın Yazgısı**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2020, s. 38, 39.

³²⁸ Berdyayev, **Dostoyevski'nin Dünya Görüşü**, s. 79.

³²⁹ Berdyayev, **a.e.**, s. 80, 81.

bakıldığında kötülüğün kişide mündemiç olduğu görülür. Kötülüğün birincil kaynağı insanın kendisidir. İnsan bu süreçte kötülüğünün cezasını ve iyiliğinin ödülünü alarak ya da suçunun kefaretiyle ödeyip acısını çekerek kendi özünü oluşturur.³³⁰

Dostoyevski'nin kötülük sorununa yaklaşımı yasacı değil antinomik düzlemde. Kötülüğün doğası, sosyal ve dışsal değil içsel ve metafiziksel. Bu gerekçe dolayısıyla özgür bir varlık olarak insan kötülükten sorumludur. Kötülük sorununun varoluşçu çözümlemesindeki bu içkinci anlayış, insanın ahlaki olarak kötülüğünün anlaşılabilir izdüşümünü sunar. Bu yaklaşım insan doğasının kötülükle olan deneyimini açıklığa aktarır.³³¹ İnsan kötülükten dolayı acı çeker. Kendi kötülüğü nedeniyle ceza görmesi ya da cehennem ateşinden korkması insanı bilinçli bir varlığa büründürür. Bu nedenle kötülük can sıkıntısı ve acı çekme ile yakından ilişkilidir. Bu süreçte özgür irade etkindir. Ahlaki kötülük, insanın özgürlüğünün bir sınırlanışıdır. Bu odakla tartışıldığında özgürlüğün insanı kurtuluşa yönlendirdiği de idrak edilebilir. Bu temellendirme aynı zamanda insanın gücünün de sınanmasını gerektirir.³³² İnsanın eylem ve seçme özgürlüğünün sınanmasının yanında insanın gücünün sınırlarının da sınanması, Dostoyevski'nin varoluşçu felsefi söyleminde ahlaki kötünün açılması olarak önemli bir merkezdir. Varoluşçu felsefede önemli sorunlardan olan Tanrı-insan arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik problemi, Dostoyevski'de antropolojik bağlamda çözülmeye çalışıldığından ahlaki kötülük sorunu bütün boyutlarıyla içselleştirilir. İnsan hem merhametli hem acımasız hem de acı çeken birisi olarak tasvir edilir.³³³ Dünyadaki doğal ve ahlaki kötülüklerin insan üzerindeki korkunç etkisi ve Tanrı'nın gücü ve adaletiyle ilişkisini eserlerinin kahramanlarına farklı farklı bağlamlarda sorguladır. Özellikle bir çocuğun veya masum birinin gözyaşlarını Tanrı'nın varlığı ile bağdaştıramaz. Mutlak merhamet sahibi bir Tanrı'nın varlığına isyan eder. Tanrı'nın varlığını olumlayan ve onun mutlak iyiliğini savunan teodiselerin imkânsızlığını ortaya koyar.³³⁴ Bu isyan çağırısı ve başkaldırı söylemi, insanın varoluşsal seviyede korkunç kötülüklerle maruz

³³⁰ Berdyaev, a.e., s. 81.

³³¹ Berdyaev, a.e., s. 83.

³³² Berdyaev, a.e., s. 83.

³³³ Berdyaev, a.e., s. 93, 94.

³³⁴ Berdyaev, a.e., s. 94.

kalmasındır. Bu varoluşçu serzeniş kötülükler ve acı karşısında insanın çaresiz kalmasındır. Tanrı'ya yönelik bir yardım çağrısıdır.

Başkaldırı özgür bir seçimdir. Bununla birlikte karar verme ve eyleme geçmedir. Güç ve otorite gerektirir. Bilinç ve idrak sahibi toplumsal bir canlı olan insan, kendi varoluşsal koşul ve imkânları etkisinde eylemde bulunur ve harekete geçer. Bir özne olarak insanı eylemeye götüren sürecin teorisinde anahtar kavram insanın özgürlüğüdür. Akleden ve özgür bir fail olarak insanın eylemleri zaman-mekân bütünselliği zemininde anlam bulur. İnsanın iyi ve kötülüğü bu bütünsellikte varoluşsal bir anlama bürünür.

2.4.Eyleme Gücü

İnsan yeteneği, isteği ve gücü kapasitesiyle eylemde bulunur. Gücünü aşan bir rolü oynamayı üstlendiğinde rolünü iyi yapamayacağı gibi yapabileceği bir rolü de yapamamış olur.³³⁵ İnsanın bu durumu kişisel ve toplumsal düzlemde belirir. İyiliği ve kötülüğü, iyiyi ya da kötüyü seçimi bu kapasitesi sınırlılığındadır. İnsanın otoriteye itaatsizliği de bu sonluluk ve sınırlılık dolayımındadır.

İnsan, eylemlerinin öznel ilkesidir. Çünkü kendi öz varoluşunu zorunlu olarak bu şekilde tasarımılar. Bunun içindir ki her birey araç olarak değil amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulunur.³³⁶ Bu kategorik buyruk, Kant'ın pratik felsefesinin özünü yansıtır. İyi ve kötü kavramları, dilin sınırlılığından dolayı bir anlam belirsizliği içerir. Bununla birlikte iyi ve kötü eylemlerle ilgilidir, kişinin duygu durumu ile ilgili değildir. Bu bağlamda, kötü ya da iyi diye eylemde bulunan kişinin kendisidir. İyi beğeninin kötü de tiksinden nesnesidir. Bu çerçevede, yasa istenci belirler. Yasaya uygun eylem, kendiliğinden iyidir. Bu yüzden koşulsuzdur.³³⁷ Tanrı'nın dünyayı yaratmasındaki amacı insanın mutluluğu değil onun en yüksek

³³⁵ Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, s. 39.

³³⁶ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s. 46.

³³⁷ Immanuel Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 95-99.

iyiliğidir. Bunun içindir ki insan, ahlak yasasının ve kendi başına kutsal olanın öznesidir.³³⁸

İnsan iradesinin genel anlamda iyiliğe yönelip kötülükten kaçınması beklenir. Kişiyi buna yönlendirmenin önünde arzu ve iştahı engeldir. Pufendorf'a (ö.1694) göre iyilik ve kötülük insanda saf şekilde belirmez. İyi ve kötü ayrılamaz bir karmaşıklığı barındırır. İyi ve kötü neredeyse her eylemle ilgili olarak insana izlek olarak kendisini sunar. Beceri, imkân ve akıl seviyesi farklı olan insanlar, bunlar arasındaki farkı idrak eder. Birisinin kaçındığı bir eylemi başka birisinin yapması bu çerçevede makul olarak değerlendirilebilir.³³⁹ İnsanın eylemlerinin oluşum süreci, bir denge halini belirtmez. İnsan genellikle dış etkiler ve unsurlar nedeniyle belirli bir yöne eğilir. Bireyin davranışlarının bu kurulumunda doğal çevresi, beslenme şekilleri de etkilidir. İnsanın organlarının kusursuzluğu da bu süreçte etkisini belirginleştirir. Bu biyolojik, psikolojik ve doğal yapılandırma kötülük eylemlerinin üretilmesinin önüne geçilmesinde önemli bir bariyeri oluşturur.³⁴⁰ Bu süreçte insan iradesi, eylemlerine eğilimli hale getirdiği alışkanlık eğilimini üretir. Alışkanlık belirli bir eylemin memnuniyetle ve kolayca yapılmasıdır. İyi ya da kötü bir alışkanlığı edinmek, kişinin gücü ve kabiliyeti dâhilindedir. Bunun içindir ki insanın kontrolü altında bulunabilecek işlediği her eylemin kendi iradesi olması bakımından o eylemin sorumluluğu o kişiye atfedilir. Aksine eylemin başlangıcı ve sonuçları itibarıyla kendi gücü dâhilinde bulunmayışı insanı, o davranıştan sorumlu tutmaz. O, kendi davranışlarını kontrol edebilen ve davranışlarının mükellefi olabilen bir varlıktır. İradesi ve idraki ile yapabileceği eylemler insanın gücü ve kabiliyeti sınırlarındadır. Ahlaki olarak kötü eylemlerinin sorumluluğu da kendisine aittir.³⁴¹

İnsanın ahlaki eylemi, idrakin sınırları çerçevesinde iradenin etkisinde bir harekettir. Muhakeme ve kavrama yetisi, idraktır. Bunun için birey, aldığı eğitim ve öğretimle aklını kullanma doğasına uygun olarak yaşar. Aynı şekilde irade yoluyla kendisini eyleme geçirir. Kendisine hoş geleni tercih ederken hoş gelmeyi tercih

³³⁸ Kant, **a.e.**, s. 184, 185.

³³⁹ Samuel Pufendorf, **Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi**, Çev. Reha Kuldaşlı, İstanbul Timaş Yayınları, 2023, s. 56.

³⁴⁰ Pufendorf, **a.e.**, s. 56.

³⁴¹ Pufendorf, **a.e.**, s. 59.

etmez. İnsanın bu eylemlerinde belirli bir amacı ve anlamı aradığı da belirtilir. Bu yönüyle insan eylemleri denetimle yönlendirilmeye tabidir.³⁴²

İnsan eylemlerinin kaynağı irade ve idraktır. İnsanın eylemleri kendi içinde tutarlı olmayabilir. İrade farklı istikametlere meyillidir, bir düzenle uyumluluğunu kurabilmesi için iradenin de uyacağı bir kural ve yasa olmalıdır. Aksi takdirde kişi özgür iradesi, eğilim ve arzularıyla aklına gelen her şeyi yapar. Bunun sonucu da korkunç ahlaki kötülöklere ortam hazırlayan kaos ve anarşidir. Bu nedenle insan eylemlerinin yörüngesini oluşturacak bir yasaya ihtiyaç vardır.³⁴³ Bu yasa çerçevesinde insan özgürlüğü dizginlenir ve yükümlölükleri çerçevesinde eylemlerini yerine getirir.

İnsanın bütün bu yapıp ettiğı ahlaki eylemleri bir yasa çerçevesinde tanımlanır ve ahlaki ilkeye dönüştürölür. Genelde yasaya uygun fiiller iyiirken yasaya uygun olmayan eylemler kötü olarak değeriendirilir. Bir eylemin ahlaki olarak iyi sayılabilmesi için bütünölyle ahlak yasasına uygun olması kötü olarak değeriendirilmesi için ise tek bir noktasının kusurlu olması yeterlidir. Fail tarafından kasıtlı bir tasarım ve kötü niyet, ahlaki kötölüğünün etkisini belirler. Kötü niyet yokluğunda, ötekine verilen zarara **kabahat** adı verilir ki kabahatin şiddeti, öteki tarafın uğradığı zarara neden olan ihmalkârlık ve dikkatsizlik derecesine bağılıdır.³⁴⁴ Eylemin ahlaki olarak kötü olarak değeriendirilebilmesinde eylemin belirli bir niyet ve tasarım çerçevesinde yapılması ön kabuldür. Bu durumun nedeni de insanların birbirine olan zarar verme kapasitesidir.

Kötü eylemleri tanımlamaya yönelik çeşitli girişimlerin incelenip değeriendirilmesi elzemdir.³⁴⁵ Kötü bir kişinin yaptığı şeylerin çoğı kötü eylemler değildir ve her kötü eylem kötü bir kişi tarafından yapılmaz. Örneğın, kötü bir kişi, belirli sayıda kötölük yapan veya kötü eylemleri bilinçli ve düzenli olarak yapan biri olarak tanımlanabilir. Kötü biri, belirli koşullarda kötü eylemlerde bulunmaya kararlı

³⁴² Pufendorf, **a.e.**, s. 53, 55.

³⁴³ Pufendorf, **a.e.**, s. 63.

³⁴⁴ Pufendorf, **a.e.**, s. 66, 67.

³⁴⁵ Kötü eylemlerin felsefi tanımlamaları ile ilgili bir çalışma için bkz.: Luke Russell, "Defining Evil Actions: Different Approaches", **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019, s. 245.

olan biri olabilir. Bununla birlikte tüm kötü eylemlerin ahlaki olarak yanlış eylemler olup olmadığıyla ilgili açmazlar da vardır. Bazen iki kötülükten daha zararsızı seçilir. Bu durumda kötülük yapmak ahlaki açıdan doğru olabilir.³⁴⁶ Bir başka tanımsal sorun, kötü eylemlerin aşırılığı ile ilgilidir. Teröristin bir intihar bombasıyla masum sivilleri öldürmeye yönelik girişimi korkunç ahlaki kötülüğü içerir. Yanlışlığın, kusurun ve aşırılığın mahiyeti belirlendiğinde kötü eylemin tanımsal eksenine ortaya konur. Kötü eylemler, aşırı derecede kusurlu yanlışlardır.³⁴⁷ Bu anlatıma göre, nefret suçları, seri katiller tarafından işlenen cinayetler ve eşlerin eşleri tarafından öldürülmeleri gibi pek çok “aşırı” yanlış, kötü niyetle yapılır ve bu nedenle, kötü eylemler olmaya adaydır. Bu kötülükler, özgür tercih ve kararlar eyleme geçirilir.

İnsan, ilişkili olduğu bir olayın faili sayılabilmesi için kişinin en azından yaptığı şeye niyetlenmiş olması gerekir. Faillik sadece niyetler temeline açıklanamaz. Bu nedenle faillik, bir şey yapma niyetinin ötesinde öncelikle yapabilme/eyleme kapasitesini barındırır. Böylelikle insan yapmaya niyetlenmediği ya da yapmak istemediği bir eylemin de üreticisi olabilir.³⁴⁸ Eylemlerinin üreticisi olarak bir failin kontrol alanı, eylemin gerçekleştiği veya etkileşim içerisinde olduğu bağlamla sınırlıdır. Bu çerçevede eylem ile güç arasında mantıksal bir bağlantının olduğu belirir. İnsanın başka türlü de **davranabilme kapasitesi**, eyleme gücüne bağlıdır. Kişi, güç uygulama kapasitesini yitirdiğinde fail olmaktan çıkar. İnsan, gücünü kendi kararları üzerinde uygulayıp eğilimlerini harekete geçirir.³⁴⁹ Bu süreç, kurallar öbeğini oluşturur. Bu kurallar, gücün uygulanma potansiyeli ile pratiğe dönüşür.

Yapmayı isteyip de yapamama durumu, insanın iradesindeki çatallaşmayı gösterir. İrade içerisindeki bu ayrılma, insanın iyi yönü ile kötülüğü arasındaki diyalogun, ilişkinin ve mücadelenin de habercisidir. İradenin acizliğinin ve bu çatallaşmanın insanda güç istemine dönüşümü de bu görünümün farklı bir boyutudur. İradenin bu fenomenolojik varoluşsal çatallaşması, insanın ikili doğasının da zeminini oluşturur.³⁵⁰ İnsan iradesindeki bu çatallaşmanın bir yönü de insanın kısmen

³⁴⁶ Russell, a.e., s. 248.

³⁴⁷ Russell, a.e., s. 250, 251.

³⁴⁸ Anthony Giddens, **Toplumun İnşası**, Çev. Ümit Tatlıcan, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2020, s. 43-45.

³⁴⁹ Giddens, a.e., s. 49, 50.

³⁵⁰ Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, s. 112.

iyi kısmen de kötüyü isteme sorunudur. Öyle ki insanda karşıt iki prensibin mücadelesi vardır. İnsan bir savaş alanı gibidir. Bazen sinemaya bazen bir futbol maçına gitmek ister. Belki de bir kişinin evini soyup hırsızlık yapmak ister, fırsatı olmadığında da başka bir kötülüğe yönelir. Her iki istek de kötü olduğunda yine kötülük gerçekleşmemiş olabilir. İnsan doğası ve insanın yapılandırılışı, onun bir bölümüyle çatıştığı için değil, “*Bir içinde iki*” olarak algılandığında bu durum, onun özü olarak ikiye ayrılmış olarak dışa vurur.³⁵¹ Bu varoluşçu fenomenolojik insan tasarımı insanın niçin kötülük yapabilecek bir konumda olduğunun zeminini oluşturur. Bu yaklaşım “varoluşçu teodise” modeli önerisinin gerekçesini da hazırlar.

Unamuno suç ve ahlaki kötülüğü, insanın bilinçli olarak eyleme geçtiği niyetinin mahiyetinde arar. İyi niyetle erdemli bir iş yaptığını düşünen kişi, zararlı bir iş yapıyorsa o kişi ahlaken suçlu sayılmaz. Buna karşılık kişi eylemlerinde kötü niyet taşıyorsa veya yararlı bir eylemi kötü niyetle yapıyorsa o kişi ahlaken kötüdür. Çünkü eylem geçicidir, niyet kalıcıdır. İnsan, bir eylemini kötü niyetiyle kötüleştirebilir. Bilerek kötülük işleyen kişi bunu alışkanlık haline getirir ve bilinci kararır. Kötülük yapmakla kötü olmak aynı şey değildir. Bilinci karartan şey kötüdür. Bilinci genişleten ve yücelten şey iyidir.³⁵² Bu yaklaşım eylem-bilinç ilişkisinin varoluşsal bir uğrağıdır.

Spinoza-Blyenbergh’in kötülük problemi üzerine yazışmaları değinildiği üzere oldukça ilgi çekicidir. Deleuze, (ö.1995) bu yazışmaları değerlendirir ve Spinoza’nın kötü olanı bir zehirlenme olarak değerlendirilmesini açıklığa kavuşturur. Spinoza’nın metafizik kötülük bağlamındaki kötülüğün varlığının yanılısama olduğunu belirtmesi ile kötünün özellikle ahlaki kötünün varlığını olumlamasını karşılaştırır. Ahlaki kötülük problemini de insanın doğa ve toplumsal süreçlerdeki ilişkisine bağlar. Ahlaki kötülüklerin kaynağındaki ahlaki bileşenler, insanın kurduğu ilişkiler ağı ürünüdür. İnsanın bir şeyin zararlı veya zehirli olduğunu bilmesinden dolayı sonuçlarını kabullenmesi onu ahlaki kötülüğe götürür. Spinoza’nın **zehirlenme modeli**, sadece insanın kötülüğe maruz kalmasına değil kötülük yapmasında da geçerlidir. İnsan sadece zehirlenmez aynı zamanda da zehirler.

³⁵¹ Arendt, a.e., s. 114.

³⁵² Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, s. 303.

İnsanın eylemleri hem bir toksin hem de bir zehir olarak değerlendirilir. Eylemleri başkasına zarar verdiğinde zehirleme, kendisine bir eylem zarar verdiğinde de zehirlenme gerçekleşir. Bu durum öze ait değildir. Öze ait olma kötülüğü dışlar. Bu bağlamda ahlaki kötülük iki ilişki arasındaki bağlantıyla ilgilidir.³⁵³ Bu Deleuzecü yaklaşım, ahlaki kötülüklerin teolojik ve ontolojik derinliğini pratik seviyeye açılar. Ahlaki kötülüğü bir zehirlenme modeli bağlamında insan ilişkileri zemininde eylem odaklı detaylandırma girişimi, varoluşçu teodisenin de imkânını olumlar. Bu varoluşçu teodise öneri ve teklifi, insan ilişkilerinin teolojik görünümünün eylem-pratik odaklılığını açığa çıkarır. Bu da eylem-güç bütünlüğünün metafizik zeminini oluşturur.

2.5.Güç İstenci

Var olması bakımından varlığın betiminde güç kavramı merkezi konumdadır. Gücün ontolojik betimlemesinde Aristotelesçi gelenekten Nietzsche'ye kadar güç kavramı farklı sorun ve konular bağlamında ele alınagelmıştır. Öyle ki Aristoteles ontoloji ve metafizik kurgusunda güç olgusu etraflıca tartışılmıştır. Güç; yetenek, hareket veya değişimin ilkesidir. Güçsüzlük, güçten yoksun değildir.³⁵⁴ Güç olgusu bu zeminden de hareketle var kalmanın ilkesine dönüşmüştür. Tillich'in de ortaya koyduğu gibi güç kavramı, Nietzsche'de "güç isteği" olarak bir hayat felsefesidir. Güç isteği ya da güç istenci, kişinin bilinçli eylemleri ile kendini kontrol etmenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilecekken Nietzsche'ye göre güç isteği hayatın dinamik olarak kendini kabulünün bir göstergesidir. Güç isteği, her canlının kendini gerçekleştirme güdüsüdür. Bu anlamda güç, insanların başkası üzerinde elde etmeye çalıştığı bir istek değil hayatın kendisini doğrulamasıdır. Bu anlamda varlık, varlığın gücüdür.³⁵⁵ Bu seviyede güç, güçsüzlüğü de imgeler.

İnsanın kötülüğü ve yıkıcılığının sebeplerinden biri de canlı üzerinde denetim sağlama dürtüsüdür. Bu durumda zayıflık, kötülüğü ödünler. Bu ödünleyici

³⁵³ Gilles Deleuze, **Spinoza: Pratik Felsefe**, Çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2019, s. 37-43, 48, 49; Gilles Deleuze, **Spinoza ve İfade Problemi**, Çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2021, s. 217.

³⁵⁴ Aristoteles, **Metafizik**, s. 1019a15-35, 1019b5-35.

³⁵⁵ Tillich, **Aşk, Güç ve Adalet**, s. 48-50.

kötülüğün çözümü insanın üretici yetilerinin geliştirilmesinde saklıdır.³⁵⁶ Yaşama eğilimi, yaşama isteği ve yaşamseverlik her canlıda mündemiçtir. Canlı kalma isteği, güdüsü, dürtüsü ya da özelliği her canlının, canlılık vasfıdır. Bu temel özellik Spinoza felsefesinde *conatus* öğretisi olarak belirir. Bu, yaşamını koruma ve ölüme karşı mücadele eğilimi insanı bir arada yaşamaya yönlendiren başka bir koşuldur. Bu belirleyici özellikler insanı bir arada tutan, var kılan belirleyici varoluşsal sıfatlarıdır. Bu çevre ve mekânda kötülük en aza inebilir.³⁵⁷ İnsanın bu tehlikeden uzak kalma isteği gücünün sınırlarını belirler. Bu da kendini korumayı imler.

Cicero'ya (ö.m.ö.43) göre doğa başlangıçtan beri bütün canlılara kendisini, yaşamını, bedenini koruma; kendisine zarar verecek şeyleri geri çevirme, beslenme ve barınma, yaşamda kalması için gerekli her şeyi arama ve tedarik etme eğilimini vermiştir. Birlikte yaşama, kendinden doğan canlıyı koruma canlıların ortak özelliğidir. İnsan, aklının gücüyle toplumsal bir canlıya dönüşür. Bu sayede akıl, insanın insanı sevmesini yönlendirir.³⁵⁸ Kendini koruma ihtiyacı, insanın gücünü ve güç isteğini varoluşsal seviyede olumlar.

Oikeiosis öğretisi kapsamında stoacı filozof Seneca'ya göre, her canlı doğar doğmaz kendine yakınlık duyup, kendini korur. Ölümden kaçınır. Ölümüne neden olabilecek şeylerden de uzak durur. Bunu da şöyle delillendirir: Yavrular haz ve acı hissetmeden sağlıklarını koruyan şeyleri ister, tersinden kaçınır. Onların hayatında; mevcut durumlarını sevmekten ve ölümden korkmaktan başka bir şey yoktur. Bu canlıların öz farkındalıkları olmadan ve buna bağlı olarak kendilerini sevmeden bir şey istemeleri olanaksızdır. Burada bilinmesi gereken en önemli şey canlının kendisini sevmesidir. Kendi öz sevgisidir.³⁵⁹ İnsanın temel yükümlülüğü kendi doğal durumunu korumasıdır. Sonra doğaya uygun olan şeyleri koruyup doğaya aykırı olan şeyleri kendisinden uzak tutmasıdır. Seçme ve reddetme bu şekilde konumlanır. İnsanın eğilimi doğaya uygun olan şeylere yöneliktir.³⁶⁰ *Oikeiosis* ve *conatus* öğretileri insanın gücü ve gücünün kapsamını örüntüler.

³⁵⁶ Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, s. 30, 31.

³⁵⁷ Fromm, *a.e.*, s. 36-58.

³⁵⁸ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, s. 8.

³⁵⁹ Cicero, *İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine*, s. 171.

³⁶⁰ Cicero, *a.e.*, s. 173.

İnsan var olmak, var kalmak, çoğalmak ve yayılmak isteyen bir varlıktır. Bu yönelimleri için gerekli kabiliyet, güç ve imkânlar kendisinde yazgılıdır. Ancak insanın bu yeti ve olanakları belirli bir sınırlılık ve kapsam dâhilindedir. Güç ve yeteneklerinin sınırlarını aşmak ister. Ötekinin sınırlarına varıldığında güç asimetrisini deneyimler. İnsanın bu güç isteği ve var kalma çabası içinde bulunduğu otoriteye de başkaldırma olanağı sağlar. Fakat bu durum mutlak değildir. İnsan bireysel veya kolektif, iktidar olmayı veya iktidarın bir parçası olmayı arzu eder. Bu arzu, insanın doğası bakımından olasıdır.

Muktedir olma güdüsü, her insanda mümkünken bu durum herkeste eşit tezahür etmez. İnsan bu gücü ya onaylar ya da güce karşı mücadele eder. Güç isteği, başka bir otoritenin gücüne itaat ile bütünleşebilir. Bu çerçevede insan için iktidar arzusu biriciktir.³⁶¹ Güç istenci kavramsallaştırması ve üstinsan tasavvuru bağlamında bir yaşam felsefesi kurgulayan Nietzsche için yaşam daha fazla güç için çaba göstermektir. Canlının olduğu yerde güç istenci vardır, iradesinde de efendi olma arzusu. Her canlı varlık kendini korumak için değil daha fazlası olmak için elinden geldiğini yapar.³⁶² Bu da güç istencidir. Nietzsche'ye göre kötülüklerin kökeni, köle ahlakının zafer kazanmasıdır. İnsan doğasının kötülüğü Nietzsche'nin tesellisi olup kötülük güç istencini olumlar. Burada, içinde yaşanılan dünya güç istencidir. Başka bir şey de değildir.³⁶³ Nietzscheci varoluşçu felsefede güç olgusu kurucu bir zemini örüntüler. Bu hayat felsefesi özelinde güç istenci, var kalmanın ötesinde daha fazlası olmayı içselleştirmektir. Buna mukabildir ki insanın gücü sınırlı ve sonludur.

2.6.Sınırlı Gücü

İnsan bir yönüyle kurulu ve bir yönüyle inşa ettiği dünyada kendi anlamını arayan yegâne varlıktır. Sınırlı bir mekânda ve zamanda kendi anlamını arar. Ömrü ve mekânı sınırlanmış ve belirlenmiş olan insan, kendisine verilen kabiliyet ve imkânlar ölçüsünde içinde bulunduğu toplumsal düzenin bir parçasını oluşturur. Bu

³⁶¹ Bertrand Russell, **İktidar**, Çev. Mete Ergin, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1967, s. 13.

³⁶² Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları 2020, s. 440, 441; "Tanrı öldü." Sloganının içeriği ile güç istenci kuramının ortaya konuluşu için bkz.: Friedrich Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 35, 137.

³⁶³ Nietzsche, **Güç İstenci**, s. 552, 570, 651.

düzenin kurulumunda özgür iradesi ve yaptığı bilinçli kötülükler ile yerini alır. Kendi ahlaki kötülüğünün farkında olan özgür birey, ötekine verdiği zararın da farkındadır. Bu süreçte ahlaki kötülüğü eyleyen bir fail olarak kişi ile ahlaki kötülüğün zararına uğrayan öteki, hayatın anlamlandırılmasında farklı pozisyonda olacaklardır.

Seneca'ya göre insan sınırlı ve sonludur. Kader, insana iyi ve kötü için mekân, zaman ve olanak sağlar. İyi veya kötüye dönüşecek olan şeylerin ham maddesini verir.³⁶⁴ Buna rağmen insan, her şeyi koşullarına göre değerlendirir, duygu ve eylemlerini sınırlar.³⁶⁵ Birey, doğal ve toplumsal güçlerin nesnesi konumunda olsa da sadece koşulların nesnesi değildir. Belli sınırlar içinde insanın dünyayı değiştirecek ve dönüştürecek istem, yetenek, özgürlük ve aklı vardır. Bu etkinliklere ve amaca yönelik çaba gösterme yetisi de vardır. Onun bu hali güçlülüktür, yaşama isteğidir. Herhangi bir sebeple eyleme geçemiyorsa zayıftır, güçsüzdür, yetersizdir. Bu durum herkes de acı ve ıstıraba neden olur. Böylesi bir durumda insan bir güce boyun eğebilir. Hatta insanda yok etme gücü ortaya çıkabilir. Bu da insanın yıkıcı yönüne geçiş olarak kabul edilebilir.³⁶⁶ Birey, sınırlı gücü ve imkânıyla evrene anlam katar. Bu sürecinde doğal konumunu muhafaza eder. İyiliği de kötülüğü de bu sınırlarında anlam kazanır. İnsanın bu kötücül doğasının imkânı varoluşsal otantik sınırlılığındadır.

İnsan mutlu yaşamak ister. Bunu eylemelerine yansıtır. Doğasıyla ve evrenle uyumlu olan mutlu olur. Uyumsuzluk ise mutsuzluktur. Bu da güçsüzlük halidir. Her kötülük ise güçsüzlükten doğar.³⁶⁷ İnsanın uyumsuzluk ve güçsüzlüğü ahlaki kötülük için gerektirir. Bu stoacı terapi bağlamında insanın doğaya uygun mutlu yaşama ve eyleme modeli, insanın varoluşçu doğasına da uygun tasarıdır. İnsan eylemlerinde iyi şeyler övülür. Kötü şeyler yerilir. Kişi sınırlı hareket ve eyleme gücüne sahiptir. Bu sınırlı gücünü kendine zarar vermek için kullanmamalıdır.³⁶⁸ İnsanın yapabileceklerine yönelik belirlenmiş bir sınırı ve sınırlılığı vardır. İnsanın ömrü kısadır. Birçoğu için bu bir kötülüktür. Keza ömrünün kısa ve sonlu olması,

³⁶⁴ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 411.

³⁶⁵ Seneca, **a.e.**, s. 436.

³⁶⁶ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 29, 30.

³⁶⁷ Lucius Annaeus Seneca, **Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamanın Kısıtlılığı Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 3, 7.

³⁶⁸ Seneca, **a.e.**, s. 39, 40; Cicero, **Yükümlülükler Üzerine**, s. 93.

kötülüğünün açıklamasına bir neden oluşturabilir. Hâlbuki insanın, iyi bir yaşam için yeterli zamanı vardır. Kişi, yaşamını huzursuzlukla ve kötülüklerle kısaltır. İnsan zamanı ve yaşamını doğru yönetmeli ve yönlendirmelidir. Yaşamını doğru düzenlerse yaşamı iyi olur. Bu, insanın asıl iyiliğidir.³⁶⁹ Kişi, imkân ve şartlarında bu verili doğasının sınırlılığıyla hayatını aşar.

İnsan dünyada sonsuza kadar yaşayabilecek bir canlı değildir. Bu zayıflık ve sınırlılıktır. Ölüm bu sonu ve sınırlılığı imler. Seneca'ya göre hayat üç önemli döneme ayrılır: geçmiş, gelecek ve şimdi. Şimdi kısadır, gelecek şüphelidir, geçmiş kesindir. İnsanın geçmiş üzerinde kontrolü yoktur. Geçmişi geri getiremez. Buna gücü yetmez. Şimdiki zaman, insanın mutlu yaşamı için en önemli aşamadır.³⁷⁰ İnsanın zamanda olan yolculuğunda varoluşçu endişesi ve korkusuyla sınırlılığını deneyimler. Kişinin zamana müdahalesi kısıtlıdır.

İnsan, çekici olan çok şeye sınır koyar ve buna ölçü koyarak ahlak seviyesini korur. Bu ölçü ve sınırlılık kişinin mülkünü edinmesinde de geçerlidir. Her insan kendi payına düşenle yetinebilir. İnsan burada ötekine bir sınır koyar. Dünyadaki her şey bu sınırlılık içinde insan içindir. İnsan bile birbirlerine yararlı olsun diye vardır. Burada doğa da bir rehberdir. Böylece insan birbirini gözetlemiş ve denetlemiş olur. Bununla birlikte insan mesleği, uzmanlığı ve yeteneklerini doğru sergileyip başkasından da o derece faydalanmalıdır.³⁷¹ Böylece insan, içinde yaşadığı toplumu bütünler. Bu bağlamda ahlaki kötülüklerin önlenmesi yönünde de önemli bir atılım gerçekleşmiş olur.

İnsan zamansal, mekânsal şart ve imkânlarıyla kendi farklılığının ayırdımında olan bir varlıktır. Doğadan ve ötekinden ayırır, kendisinin ayırdımındadır. Güçsüzlüğünün, bilgisizliğinin varacağı sonun da farkındadır. İnsan doğanın bir parçası olmakla birlikte fiziksel yasaların egemenliğinin de altındadır. Çoğu zaman onları değiştiremez. Kendi sınırlarının farkında olan insan güçsüzlüğünü ve varoluşunun getirdiği kısıtlamaların da bilincindedir. Bu bakımdan insan doğada

³⁶⁹ Seneca, **Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısıtlılığı Üzerine**, s. 46.

³⁷⁰ Seneca, **a.e.**, s. 59, 60.

³⁷¹ Cicero, **a.g.e.**, s. 10, 11, 12.

kendini evinde gibi hissetmeyip Cennet'ten kovulmuş hissine kapılan bir canlıdır.³⁷² Bu yönüyle insanın doğa koşulları, toplumsal ve siyasal uyumunun bozulması, yeni varoluşsal sorunların oluşmasını etkiler, yeni denge biçimleri ortaya çıkar. Yeni bir uyum ve denge insanın ilerleme yönünü belirler. Bu bakımdan insan sürekli bir denge bozukluğu durumundadır. Bu da insanın varoluşsal konumundan kaynaklanır. İnsanın özü ve doğasının varoluşsal çatışması farklı varoluşsal gereksinimler üretir. Güçsüzlüğünün bilincinde olan insan kendini doğaya ve topluma bağlayacak yeni varoluşsal gereksinimler bulma çabası insanın varoluşsal kaygısındanır. Bu varoluşsal koşullarda insan sevgi, bağımsızlık, nefret, zarar verme, kötülük yapma, yıkıcılık gibi tutkulara kendini açığa çıkarır.³⁷³

İnsan tüm sınırlılığıyla doğada, toplum ve siyasal yapılanmada etkin ve etki yaratma gücüne sahiptir. Bu konumunda insan; edilgin, boyun eğip itaat eden etkiye maruz kalan bir rolü üstlenir. Bu varoluşsal şartlarda insan kişisel toplumsal ve doğal sınırlarına ulaşma yönünde etkin bir failken bazen çöküntüler ve can sıkıntısı gibi varoluşsal durumlarda güçsüzlüğünü de edilginliğini de idrak edip deneyimler.³⁷⁴ Bu varoluşsal doğası insanın ötekiyle kurulan bağının çerçevesini sunar. Bu yapısı da insanın kötülük yapabilme olanağını ödünler.

İnsanın ahlaki kötülüğü ahlaki bir müphemliği de ifade eder. İnsan bu kötülüğünün farkında olabilecek şekilde konumlanır. Bu kapsamda insan kendi sınırlı doğasını fark eder. Bu sınırlar dışarıdan belirleneceği gibi insanın kendisi de bu sınırları belirleyebilir. Bu sınırlar kendisine ve topluma, içinde bulunduğu çağa göre de değişebilir. İnsan bu sınırlılığı içerisinde kötülükle yüzleşirken “dur ve düşün” ilkesine müracaat etmelidir.³⁷⁵ İnsanın bu konumu, kendi benliğini kurar.

İnsan, kişisel ilişkilerinde kendini var kılmıştır. İnsan kendi amaçları içindir. O kendi sınırlı oluşuyla sınırlandırılmıştır. Gücünün sınırının nereye vardığını bilemez. Evrenle olan ilişkisinde insan, tasavvur edilebilir bir sınırı aşabilir.

³⁷² Erich Fromm, **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri: Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 289, 290.

³⁷³ Fromm, **a.e.**, s. 290, 291.

³⁷⁴ Fromm, **a.e.**, s. 303; İyi ve kötünün anlaşılmasında insanın sınırlı gücü ve idrak kapasitesi için bkz.: “Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” Bakara 2/216.

³⁷⁵ Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, s. 95, 99.

İnsanın belli bir sınırı vardır. Bu sınır insanlarla olan ilişkisinde de geçerlidir. Adaletin de gereği bu bağlamda düğümlenir.³⁷⁶ Altın kural olarak bilinen “*Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan sen de öyle davran!*” tezi bir ahlaki ilke ve normdur. Burada güç ve gücün ötekiyle bağı vurgulanır.³⁷⁷

Her türlü ihtiyacın sınırsızca tatmin edilme girişimi cazip bir yaşam biçimi olarak görülse de bu durum insanı acıya yönlendirebilir. İnsan mutlu olmaya ve acıdan kaçınmaya eğilimli bir varlık olarak dünyanın tasarımını sınırlı olarak yansıtır. Öyle ki insan doğaya tam olarak hâkim olamaz. Kendisi de bu doğanın bir organizmasıdır. Bu süreçte insan kültür ve medeniyetler kurar. İnsan kötülüğünü ve sefaletini uygarlık denilen düzey ve düzenden almıştır. İnsan, ilkel koşullara dönünce daha mutlu olur. İnsanın ahlaki kötülüğünde kullandığı araçların ve yöntemlerin çoğunluğu uygarlığa aittir.³⁷⁸

İnsanî deneyimin inşasında ve anlaşılmasında yaşantının zaman-mekân birlikteliği birincil faktördür. Zaman-mekân birlikteliği içinde konumlanmış olan insan, kendi doğası gereği sınırlı zamansal ve mekânsal kaynakları kullanır. Zamana ve mekâna sığma güçlüğü ve sınırlılığında insan, kısıtlayıcılık gücüne sahiptir. Bu güç, bir şeyleri yapma aracı olduğu gibi bir şeyleri mümkün de kılar. Gücün kısıtlayıcılığı, şiddeti veya kötülüğü onaylamaz. Bu süreç, rıza veya itaat olarak gücün doğasına katılır.³⁷⁹ Bu mümkün kılıcı nitelikler, farklı koşullara bağlıdır. Bu koşullar çerçevesinde güç, kontrollü ve dönüştürücü bir sonuca ulaşır.

İnsan, gücüne zaman ve mekân üzerinden erişmiştir. Sınırlı zaman ve mekân üzerinde hayatını devam ettiren insan gözlükle gözünün hatalarını düzeltir, teleskop ile uzağı gözlemler, mikroskop ile çok küçük varlık alanını görür. İnsanın sadece görme sınırlılığını ifade eden bu örnekler insanın sınırlı doğasının bir yansımasıdır. Teknolojinin ve bilişimin gelişmesi ile birlikte insan, sınırını aşma girişiminde

³⁷⁶ Tillich, **Aşk, Güç ve Adalet**, s. 88, 89.

³⁷⁷ Tillich, **a.e.**, s. 94

³⁷⁸ Sigmund Freud, **Uygarlığın Huzursuzluğu**, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 46.

³⁷⁹ Giddens, **a.g.e.**, s. 147, 149, 214, 216.

bulunur. Bu süreç, Freud'un deyimi ile söylenirse insanı "protezli Tanrı" haline getirmiştir.³⁸⁰

3. Gücün Arkeolojisi

İnsana yaradılışında birçok olanağa sahip olma yetisi verilmiştir. Bu, insanın varoluşsal yazgısıdır. Bu olanaklar uygun şart ve durumlarda gelişecektir. İnsanın bu olanaklara sahip olması bağlamındaki insanın yazgısal varoluşçu durumu, insan doğasının "**bukalemunsu**" aşkın özgünlüğünü olumlar.³⁸¹ Bu, insanın doğal gücüdür.

Güç, iç ve dış olumsuzluklara rağmen kendini doğrulayabilme olasılığıdır. Güç yokluğa üstün gelmedir. İnsanın gücü, yokluğa üstün gelme imkânına sahiptir. Güç fenomenolojisi bakımından varlığın gücünün nerede meydana geldiği ve nasıl ölçülebileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Varlığın gücü süreç içerisinde ortaya çıkar ve ölçülebilir. Bu bakımdan hayat dinamik bir süreçtir. Bu kendisini güç ilişkilerinde gösterir. Eysemisel ilişkiler varlığın gücünü ortaya çıkarır.³⁸²

Tillich'e göre, gücün zorlama ile bir ilişkisi vardır. Bu durum sosyal alanda kendini daha da belli eder. Gücün dengesi vardır. Canlı varlıklardaki güç, desteğe ihtiyaç duyar. İnsanlar arası iletişimi sağlayan da güçtür. Güç, baskı ve zorlamayla eyleme geçer. Güç, yokluğun tehdidine karşı hareket eder. Güç zorlamaya ihtiyaç duyar.³⁸³ Gücün bu ontolojik zemini, antropolojik bağlamda ahlaki ve politik alanın pratiğini imler. Etik normların geçerlilik nedeni ve temeli Tanrı'dır. Bu durumda ahlaki normlar insan doğası yeterliliğine göre ölçülemez. O halde ilahi emirlere itaat edilmelidir. Tanrı güçlüdür. Bu da teonomdur.³⁸⁴ Gücün kaynağı Tanrısalıdır. Bu kaynak ilahi yasa gereğidir. Bu bağlamda ilahi yasa ile Tanrısal güç bir bütünlük içerir.

Güçler arası mücadelede ilişki içinde olan varlıklardan birinin gücünü göstermesi gerçeğin tezahürü olarak doğaya uygundur. Bu mücadelede üstün güç, daha aşağı olan gücü zayıflatmak için ya da ortadan kaldırmak için kendi gücünü

³⁸⁰ Freud, **a.g.e.**, s. 49, 50.

³⁸¹ Pico Della Mirandola, **İnsanın Değeri Üzerine Söylev**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınevi, 2020, s. 23, 24.

³⁸² Tillich, **Aşk, Güç ve Adalet**, s. 50-52.

³⁸³ Tillich, **a.e.**, s. 57-58.

³⁸⁴ Tillich, **a.e.**, s. 87.

kullanır. Bu, Tillich'e göre otoritedir. Otorite aile, kutsal kitap ve devlettir. Herkes tarafından kabul edilen otorite ise karşılıklı güvenin, insanın sınırlı ve eksik olan yapısının, ayakta kalmasını sağlayan gücünün sınırlarının bir ifadesidir.³⁸⁵ Bu varoluşçu yaklaşım insanın ahlaki kötülüğünün açıklanmasında fenomenolojik bir temeli ihtiva eder. Bu durum varoluşçu teolojinin kurulumunu da etkiler. Bu yaklaşım merkezli varoluşçu teodise modelinin kavramsal örüntülenmesini, insanın ahlaki kötülüğünün anlamlandırılması ekseninde imler. İnsanın bu gücü, güçsüzlüğünü bütünler.

İnsan güç ve yetisini kullanamadığında engellenir. Engellendiğinde gücünün sınırlarını ve zayıflığını deneyimler. İnsanın varoluşu hem kendisi hem de ötekiyle bağlantılıdır. Kendi bütünlüğünü kurup gücünü üretici bir şekilde ortaya koyar. Bu rağmen güçsüzlük duygusu, can sıkıntısı, yetersizlik hissi insanı kendisinden ve çevresinden kaçmaya yöeltebilir. İnsanın yıkıcı ve bencil olduğuna ilişkin yaklaşım, insan doğasını kötücül kabul eder. İnsan kendisinin gözcüsüdür. Bunun için de insan önce kendi kötülüğü ile savaşmalıdır.³⁸⁶ Bu güce ve yeteneğe sahiptir. İnsanın doğası, ahlaki kötülüğünün ve kötülüklere karşı savunucu yapısının bütüncüllüğünü varsayar. İnsan doğası iyi ve kötü yönlerinin mücadele alanıdır.³⁸⁷ Bu mücadele, insan doğasının yapılanışında teolojik ve varoluşsal bir gereksinimdir.

İnsanın kötü ve kıskanç bir doğasının olduğu da savunulmaktadır. İnsanın bu kötücül doğası yasa ve devlet olmadan güven içinde yaşayamayacağının bir göstergesidir. Bunun için insan güç kullanarak kendi güvenliğini sağlar. Güç kullanmadan kendisinin de başkalarının da güvenliğini sağlayamaz.³⁸⁸ Bu bağlamda güç, otoritenin zeminidir. Güç ile kötülükler bertaraf edilir. İnsanın güvende kalma isteği doğası gereğidir.

Güç olgusu çok yönlü bir sorunsala bürünmüştür. Bu kapsamda gücün teolojik tartışması kötülük sorununun ilk aşamalarındandır. Gücün kaynağı Tanrı'dır.

³⁸⁵ Tillich, **a.e.**, s. 98, 99.

³⁸⁶ Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, s. 234-239.

³⁸⁷ İnsanın doğası ve ruhunun biçimlenişi ve kötülüğü ile ilgili bir anlatı ve alegori için bkz.: Platon, **Phaidros**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 253, 254.

³⁸⁸ Niccolo Machiavelli, **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, Çev. Alev Tolga, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 21, 24.

Tanrısal güç, Tillich'e göre sembolik olarak Tanrı'ya atfedilir. İnsan kendi irade ve fiziki eylemlerinde bu gücü tecrübe eder. Bu şekilde bir sembolleştirme ile Tanrı'nın gücünden bahsedilir. Bu "güç" kavramı, literal olarak anlaşılmamalıdır. Kadir-i mutlak, Tanrı'nın her şeyde bulunan gücüdür. Varlığın özel gücünü sınırsız olarak aşan güçtür. Tanrı'nın gücü, diğer güçler tarafından üstün gelinemeyen sınırsız bir güçtür. Öyle ki bu güç nihai gerçekliktir.³⁸⁹ İnsan doğasındaki güç olgusu, Tanrısal gücün insan ve toplumdaki açılması, kötülüğün anlamlandırılması temelinde incelenmiştir.

Tanrı her şeye gücü yetendir. Mutlak güçtür. Gücün yegâne kaynağıdır. Bu ilahi gücün, ahlaki kötülüklerin varlığında bir paradoks oluşturduğu iddiası da malumdur. Bu yaklaşım, teorik bir çıkarım olarak duygusal ve zayıf bir formülasyondur. Kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın gücü arasında insanın eylemlerinin anlamı ve gücü bakımından bir ilişki vardır. Tanrı fiziksel ve ahlaki kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratmamış olsaydı Tillich'e göre bu dünya masumiyetin hayal edildiği bir çocuk cenneti olacaktı. Bu durumda ise ilahi sevgi ve güçten bahsetmek mümkün olmayacaktı. Sevgi ile güç arasında bir gerilim olduğu yüzeysel olarak belirse de sevgi ve güç birdir. Bu yeterli güç, sevgidir, adalettir. Güç, adalet ve sevgi, Tanrı nazarında aynı güçtür.³⁹⁰ Güç ve sevgi insanın kendini koruma güdüsünü önceler. Bu ilişkisel süreç, varoluşçu teodisenin kurulumunda başlangıçsal bir öneme haizdir.

Heidegger, gücün boyutlarını gerek kavramsal gerekse varoluşçu bağlamda Aristoteles felsefesi ile bağlantılı olarak değerlendirir. Güç farklı seviyede de kullanıldığından insana ait varoluşsal bir özellik olarak çok katmanlı bir düzlemde kurgulanır. Bunun içindir ki güç yerine beceri, katlanma ve dayanma, kapasite, yeti, yetkinlik, eğilim, erk, yeterlilik, direnme, değişme, enerji gibi kavramlar farklı alan ve disiplinlerle ilişkisi mahiyetinde kullanılır. İnsana ait bir beceri ve yetenek olarak "-e bilmek" insanın toplam kapasitesini ve yapmaya güç yetirebilirliğini ifade eder.

³⁸⁹ Tillich, **Aşk, Güç ve Adalet**, s. 120.

³⁹⁰ Tillich, **a.e.**, s. 121-124.

Bu bağlamda insanın yapma ve katlanma gücünün birliği, onun ontolojik güç ile ontik gücünün kenetlenmesidir.³⁹¹

İnsanın kendini koruma güdüsü veya yaşama iradesi doğası gereğidir. Bu, iradesinin bir buyruğudur ve zorunludur. İrade ile insan hayatta kalma ve yaşama gücünü deneyimler. İnsan gibi bütün varlık alanında her şeyin her şeye karşı mücadelesi vardır. Bu mücadele var kalma çabasıdır.³⁹² May'e (ö.1994) göre güç, var olanın ve var kalmanın zeminidir. Gücün, canlıların hayatta kalması için gerekli olduğu varsayıldığında bu olgunun biyolojik ve fizyolojik bir temeli ihtiva ettiği görülecektir. Bu biyolojik zemin insanın psikolojik ve sosyolojik yaşam kalitesini de belirler. Bu bağlamda güç, insanın düşmanının ya da ötekine karşı bir istismar aracı değil; asli ve iyi yaşamı için bir motivasyon aracıdır. Bu süreçte güç olgusu, varoluşsal bir anlama bürünerek güçsüzlük olgusunu da içerirler.³⁹³ Çünkü insanın otantik varoluşunu katmanlaştıran güç olgusudur. Varoluşçuluk bağlamında insanın sınırlı gücünün istismarı, ahlaki bir kötülük sorunu olarak deneyimlenebilirken yine insanın güçsüzlüğü de varoluşsal bir kaygı olarak yine ahlaki kötülüğü olarak belirebilir. Güç/güçsüzlük ile ahlaki kötülük arasında bu kapsamda doğrudan bir ilişkinin olduğu varoluşsal bir gerçektir.

İnsanın evrende önemli bir yeri vardır. Kendine özgü otantik varoluşsal sorunsallığı tarihsel süreçte farklı boyutlarda tartışılmıştır. Felsefi ve sosyal tanımlama ve sınırlamalarla insan, cennetten gönderilen bir varlık olarak teolojik bağlamda tartışılırken diğer yandan bir akıl varlığı olarak ortaya konur. Bu durumuyla insan evrenin öznesi konumuna yükselir.³⁹⁴ Öyle ki insan ve onun doğası bütün bilimlerin ortak temel uğrağıdır. İnsanın doğasının bir boyutu olan gücü de bu genellemeye dâhildir.

Latince “*potentia*” anlamına gelen *bilkuve* kavramının Yunanca karşılığı “*dynamis*”tir. Güç, iktidar ve kuvvet gibi değişmeyen her zaman kuvvet halinde

³⁹¹ Martin Heidegger, **Aristoteles Metafizik Ø 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği**, Çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009, s. 66-96.

³⁹² Kolakowski, **a.g.e.**, s. 185.

³⁹³ Rollo May, **Güç ve Masumiyet: Şiddetin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Mihriban Doğan, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 15-17; Ayrıca bir açıklama için bkz.: Rollo May, **Özgürlük ve Kader**, Çev. Ali Babaoğlu, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2021, s. 22.

³⁹⁴ Max Scheler, **İnsanın Kosmostaki Yeri**, Çev. Harun Tepe, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2012, s. 35, 36.

bulunan bir iktidarı ifade eder. Güç, bireyin bir niteliği iken iktidar, insanların bir arada eylemde bulundukları ve dağıldığında yok oluşunu ifade eder. Öyle ki iki insan arasındaki mücadelede belirleyici olan iktidar değil güçtür, kuvvettir. Buna akıl ve beyin gücü de eklenir. Bununla birlikte iktidarın doğuşunda ve yapılanmasında temel şart ve ilke insanların birlikte yaşaması ve örgütlenmesidir. Güç, insan ile sınırlanmış iken iktidar sınırları aşar.³⁹⁵ Gücün bu kavramsal analizi bağlamında iktidar, (*power*) güç, (*force*) ve kuvvetten (*strength*) farklı olarak şiddet, araçlara muhtaçtır. Şiddet ile güç arasında ilişkinin yönü insana bağlıdır. Alet yapan, üreten insan, teknolojinin de yardımıyla şiddete dayalı eylemleri, araç-amaç kategorisine uygun olarak hızlıca yapabilmektedir. İnsan eylemlerinin nihai amacı aletin fabrika üretimindeki amacından farklıdır. Bu yüzden iyi niyetle üretilen bir ürün kötülükte silah olarak kullanılabilir. Öyle ki insan eylemleri, eyleyenin deneyimini aşar.³⁹⁶ Bu seviyede insan ahlaki kötü olarak toplumsal pozisyon alabilir. Güç, insanı varoluşsal kontrolden çıkarabilir. İnsanın kötülük yapabilme gücü, yaşamın devingenliğine katkı sunar.

Tarihte görülen korkunç ahlaki kötülükler, bir başlangıcı da ifade eder. Tarihin trajik anlatılarından olan Kabil'in Habil'i katletmesi, Romulus'un Remus'u öldürmesi, kötülük olarak başlangıç anlatılarıdır. Bu bakımdan kötülük ve şiddet bir başlangıçtır. Başlangıç; kötülük yapmadan, şiddet uygulamadan ve ihlal yapmadan gerçekleşemeyebilir. Bütün bu örneklemeler kötülüğü masum gösteremez. Korkunç kötülükler, unutulmayan başlangıçları betimler.³⁹⁷ Güç ile kötülük arasında bir bağıntı vardır. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı ile bu kötülüklerin varlığının uyumsuz oluşu çıkarımı doyasıyla evrenin ve insanın yaratılışının bir başlangıç ifade etmesi, insanın gücünün kadim kaynağının sorgulanmasını haklılaştırır.

Dünyada kötülüğün varlığı, Tanrı'nın mutlaklığına aykırı bir kanıt olmaktan ziyade Tanrı'yı bütün hakikatiyle ifşa eder. Tanrı bu mutlak varlığıyla insana vermiş olduğu güçle, insanın iyilik ve kötülük edebilmesini mümkün kılmıştır. Güç, iyilik ve

³⁹⁵ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 292-294.

³⁹⁶ Hannah Arendt, **Şiddet Üzerine**, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 10.

³⁹⁷ Hannah Arendt, **Devrim Üzerine**, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 22.

kötülük edebilme yetkinliğidir.³⁹⁸ Doğada, içinde iyiliğin ve kötülüğün de olduğu bir güç dengesi ve ahenk vardır. Sevgi de bu güç dengesinin bir parçasıdır. Ötekine duyulan sevgi Tanrı sevgisindendir. Bu sevgi, insanı kötüyle temastan uzak tutar. İyilik ve kötülük dünyanın denge dişlileridir. Bunu sağlayan güç ise Tanrı'nın örtük sevgisidir. İnsan Tanrısal sevgiyi taklit ederek bu düzenin bir parçası olur. Düzen ve ahenk varoluşun ön koşuludur. Bu bağlamda dünyadaki sevgi odaklı bu düzen, Tanrı sevgisinin bir tamamlayıcısıdır.³⁹⁹ Dünyadaki düzenin sağlanmasında iyilik ve kötülük birer vasıtaadır. Bu bir hakikattir. Bu bağlamda dünyadaki her şey nihai sevgiye bir vesiledir. Dünyadaki bu düzen, pratik ve teorik anlamda formüllerle temellendirilemeyecek derecede metafizikseldir.⁴⁰⁰ Bu kapsamda iyi-kötü-sevgi uyumu ve düzenliliğinin kaynağı, insan doğasındaki gücün mahiyeti bağlamında temellendirilmeye gereksinim duyar. Bu kaynak Tanrı, insan ve toplum olarak belirlenebilir.

3.1.1. Tanrı'nın İyiliği

Tanrı, mutlak iyi ve güçtür. Evrendeki düzenin ve işleyişin yaratıcısıdır. Bu teistik yaklaşım açısından bu gücün ve düzenin kaynağı Tanrı'dır. Epiktetos, (ö.m.ö.135) gerek kozmolojik sistemde gerekse Tanrı-insan-evren münasebetinde bir mükemmelliğin olduğunu ifade eder. “*Tanrı*” der Epiktetos, “*sadece renkleri yaratsaydı onları fark edecek gözleri yaratmasaydı bu renkler neye yarardı. Renkleri ve gözleri yaratıp ışığı yaratmasaydı, renkler ve gözler neye yarardı?*”⁴⁰¹ Bu mükemmel uyum ve birliğin yaratıcısı Tanrı'dır. O halde ilahi bir güç vardır. Bu yaratıcı güç, ilahiliktir. İlahi olan da bu gücün kendisidir. Bu bağlamda ilahilik ve güç ilişkisi ontolojik bir kaynağı ödünler. Bu kaynak Tanrı'dır.

Epiktetos varoluşçu sayılabilecek özgün felsefesinde Tanrı, evrenin yaratıcısı ve idarecisidir. Her insan bu gücün bilincinde değildir. İnsanlardan bazıları bu dünyaya, sanki panayıra gelen bir kişi gibidir. Bazıları bir şeyler satın almaya bazıları da malını, ürününü satmaya gelmiştir. Ama insanlardan pek azı dünyanın

³⁹⁸ Weil, **Tanrı Sevgisinin Örtük Biçimleri**, s. 19, 25.

³⁹⁹ Weil, **a.e.**, s. 33; Ayrıca bir değerlendirme için bkz.: Simone Weil, **Metafizik İçlenmeler**, Çev. Ahmet Zihni, İstanbul, Mecaz Yayınları, 2022, s. 21.

⁴⁰⁰ Weil, **Tanrı Sevgisinin Örtük Biçimleri**, s. 35, 41, 43.

⁴⁰¹ Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, s. 61.

hikmetini ve önemini kavrayabilir. Öyle ki evren bir kudret ve güç tarafından yaratılmıştır. İnsan da Tanrı için vardır.⁴⁰² Evrenin varlığının mahiyeti, Tanrı'nın mutlak gücünü kozmik olarak kanıtlar. Bu dünya bir pazar alanı gibidir. Bu alanda insan, ihtiyaçları oranında kendini var kılmak için çabalar. Otorite bu alanda siyasallaşır.

Bu Tanrısal güç, otoriteye nasıl dönüşür? Otorite kendisine itaat edilmesini ister. Otorite, emreden ile itaat eden arasındaki ilişkidir. Her iki taraf arasındaki hiyerarşinin kendisidir. Otorite, meşruiyetini siyasal alanlarını aşan farklı bir kaynaktan ya da bir dış güçten alır. Bu meşruluk otoriteyi de sınırlandırır. Bu kaynak Tanrı da olabilir.⁴⁰³ Tanrı'nın insana bahşettiği güç ona yeterlidir. İnsan onu doğru kullanmalıdır. Bu bakımdan gücün ve otoritenin kaynağı ilahidir.⁴⁰⁴

Boethius teolojisinde, her şeyin yöneticisi olarak Tanrı iyidir. Tanrı'dan daha iyi hiçbir şey düşünülemez. Bunu akıl da kanıtlar. O mükemmel olarak iyi olmasaydı her şeyin yöneticisi olamazdı. Mükemmel olanın mükemmel olmayana göre önce geldiği bu şekilde kanıtlanabilir. Bu da gerçek mutluluğun yüce Tanrı'da içkin olduğunu gösterir.⁴⁰⁵ Kendine yeterlilik ve güç sahibi olmak, iyi olarak düşünüldüğünde istenir. İyi, istenen şeylerin toplamıdır. İyi olmayan istenmeyendir. Bunlar mutluluk için de istenebilir. Öyle ki bütün değerler mutluluk için istenir. Bu da gösteriyor ki iyi ile mutluluğun özü aynıdır.⁴⁰⁶ Boethiusçu güç olgusunun kaynağı teolojiktir. Bu güç mutlak iyidir.

Deleuze'e göre Spinozacı Tanrı anlayışında Tanrı bir iktidara (*potestas*) değil özüyle özdeş bir güce (*potentia*) sahiptir. Tanrı, bu güç sayesinde kendi özünden kaynaklanan her şeyin nedenidir. Bu kavrayış çerçevesinde **conatus öğretisi**, edim halindedir.⁴⁰⁷ Bu öğreti Spinoza felsefesinin özünü oluşturur. Spinozacı teolojinin odak teorisi ise güçtür. Spinoza'nın güç argümanı hem Tanrı'yı hem de insanın doğadaki konumunu kapsar. Sonlu ve sınırlı bir varlık olarak insanın özü konumunda

⁴⁰² Epiktetos, a.e., s. 104.

⁴⁰³ Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınlar, 2017, s. 137, 143.

⁴⁰⁴ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 458.

⁴⁰⁵ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, s. 157, 158.

⁴⁰⁶ Boethius, a.e., s. 162, 163.

⁴⁰⁷ Deleuze, **Spinoza: Pratik Felsefe**, s. 68, 69; Deleuze, **Spinoza ve İfade Problemi**, s. 84, 85.

olan bir gücü vardır. Buna rağmen insan kendi gücüyle var olmaz. Dışsal bir güç ve nedenle var olur. İnsan bu sınırlı ve sonlu gücü çerçevesinde eyleme, var olma ve bilme gücüne sahiptir. Tanrı bütün güçtür. İnsan da bu gücün bir parçasıdır. Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz var olma gücü vardır. İnsan, bu sonsuz var olma gücünde sınırlı bir var olma gücüne sahiptir. Spinozacı güç argümanında, sonlu bir varlık olarak insan, Tanrı'nın sonsuz gücünün bir parçasıdır.⁴⁰⁸ Spinoza teolojisinde güç, bütün varlık alanını içerir. İnsanın gücü Tanrı'nın gücünün ifşasıdır.

3.1.2. İnsanın Yaşama Çabası

İnsanın varoluşsal yaşama çabası olan *Conatus*, insanın özünü oluşturur. İnsanın ilişkileri de bu öz üzerine konumlandırılabilir. Ahlaki kötülük, bu ilişkiler ve bağlantılar içeriğinde oluşur. Bu eylem ve ilişkiler ağında ötekinin zarar görmesi, ahlaki kötülüğün oluşumunu ifşa eder. Ahlaki kötülük, ilişkinin çözülüp dağıldığı uç bir durumdur. Ahlaki kötülük, kötü bir karşılaşmanın akabinde ilişkinin çözülüp dağılması bakımından insanın bedenindeki zehirlenmeye benzer. Zehirlenme de insan bedenindeki ilişki ve bağlantıları birbiriyle koparır.⁴⁰⁹

Bu ilişki ve dağılma sürecinde değerlendirilen ahlaki kötülük problemi, insan doğasındaki gücün dağılımıyla ilişkilendirilir. Kötülüğün ahlaki olarak varlığı bir olumsuzlama çerçevesinde insanın edilginliğini ve hüznünü sınırlandırır. İnsanın güçsüzlüğünü kuşatır. İnsanın eyleme gücü ile etkileme gücü birbirini bütünler. Edilgin etkilenişler kişinin yapabileceklerini ve ilişkilerini kopartır. İnsanın özünü ilgili bu sınırlılığı gücünün derecelerini oluşturur. İnsan, eylemlerinin düzeninde ve insanlar arası ilişkilerinde bu güce bağlıdır. Birinin bedeni diğerinin bedenine güç ve eylem olarak üstünlük sağlayabilir. Bu durum onun özüne uygundur. İnsanın duygulanımlarını ifade eden *conatus* öğretisi, burada da kendisini belirginleştirmiş olur.⁴¹⁰ Spinozacı güç teorisi bağlamında, ortaya konan ahlaki kötülük probleminde iyi ve kötünün ayrımı ilkesel bir işlevi üstlenir. Kötülük birleşme yasasının ihlali, ilişkiler bileşeninin dağılımıdır ve hiçbir özü ifade etmez. Bu teolojik sistemde

⁴⁰⁸ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 81, 82, 83.

⁴⁰⁹ Deleuze, *a.e.*, s. 213, 217.

⁴¹⁰ Deleuze, *a.e.*, s. 212, 126.

kötülük bir uyumsuzluk, dışlama ve olumsuzlama olarak insanın varoluş uyumluluğuyla orantılı olarak değerlendirilmiştir.

İnsanın gücü ve kudreti, gerektiğinde tutarlılık, katlanılması gerektiğinde cesaret; adalet, seçim ve kaçınma söz konusu olduğunda icradır.⁴¹¹ Bu yönüyle gücün farklı yönlerinin insandaki odağı belirmiş olur. Bu bakımdan insan iyilik ve kötülük içinde bu gücün farklı versiyonlarına ihtiyaç duyar. İnsan farklı yetenek ve imkânlarla sahip olduğu gibi bu yetilerini kullanmada da farklı güç ve şartlara sahiptir. Bu farklılıklar insanın varoluşsal özelliklerinin bileşenleridir. Bu çeşitlilik ilerleme ve gelişimin temeli olmuştur. Bu ilerleme ve gelişme, her zaman iyi sonuçlar üretmez. İlerleme ve gelişme kötülükleri de barındırır. Bu noktada kötülükler, ilerleme ve gelişmenin ilk basamağını oluşturabilir.

İnsanın üstesinden gelmek durumunda olduğu tehdit ve kötülüklerin boyutları genişlemektedir. Toplumların ve ülkelerin işsizlik, ekonomik bunalım, güvensizlik ve savaş gibi içinde bulunduğu durumlar insanın kötülüklerin üstesinden gelme olanağını zorlaştırmıştır.⁴¹² Bu nedenler insanı, güç ve otoriteye yönlendirir. *Potestas* şeyleri üretme kapasitesi olarak sunulurken *potentia* onları üreten kuvvet olarak ifade edilir. *Potentia* varlığın gücüdür. *Potestas* bu gücün yönetimidir.⁴¹³ Spinoza felsefesinde güç ve iktidarın siyaset felsefesi bağlamında kurulumu, bu iki temel kavram üzerinedir. Conatus'un varlığın anatomisindeki kurulumu da bu bağlamsal süreç dolayımındadır. Bu süreç bir yetkinleşmeyi barındırır. Gücün kullanımının ve hayatta kalmanın varoluşsal sürekliliğini olumlar.⁴¹⁴ Ayrıca güç, diğer insanlara emir verebilme yetkisine ve daha üst bir pozisyonda bulunmaya dayanır.⁴¹⁵ Güç, var kalmanın ve yaşamın enerjisidir.

İnsan hem kendini koruma hem de bir toplumda yaşama eğilimindedir. Hobbes'tan itibaren bu eğilim ve güç, insan davranışının temel bir güdüsü olarak görülmektedir. Gücü ve yetkiyi sınırlamaya yönelik hukuki ve ahlaki süreçler, insan

⁴¹¹ Zenon, Kleanthes, **Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları**, s. 135.

⁴¹² Erich Fromm, **Özgürlükten Kaçış**, Çev. Şemsa Yeğin, 4. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 143.

⁴¹³ Antonio Negri, **Yaban Kuraldışılık: Spinoza'da Güç ve İktidar**, Çev. Eylem Canaslan, İstanbul, Zoe Kitap, 2021, s. 328, 329.

⁴¹⁴ Spinoza felsefesinde güç-iktidar ilişkisinin değerlendirilmesi için bkz.: Negri, **a.e.**, s. 269, 270, vd.

⁴¹⁵ Ferguson, **a.g.e.**, s. 49.

davranışlarını kısıtlamış gibi görünse de güç, varoluşsal bir olgu olarak da değerlendirilmiştir. Kötülük yapma gücü, başkası üzerinde iktidar sahibi olmak anlamına da gelebilir. Politik anlamdan ziyade güç tutkusu, güçlülükten değil zayıflıktandır. Bu bağlamda güç kavramının iki farklı boyutta anlaşılabilceği söylenebilir. Birincisi bir başkası üzerinde güç sahibi olma, egemenlik kurma yetisine sahip olmaktır; ikincisi ise bir şey yapabilme gücüne sahip olmak, yapabilir olma, iktidar sahibi olmaktır. Güç kavramının bu anlamı yapabilirlik ve ustalaşmışlığı ifade etmek için kullanılır. Güçsüzlükten bahsedildiğinde güç kavramının bu anlamı çerçevesinde düşünmüş oluruz. Bu da istediğini yapma yetkisinden yoksun olmayı ifade eder. Güç, egemenlik kurma ile iktidar sahibi olma anlamlarında kullanılır.⁴¹⁶

Storr'a (ö.2001) göre, insanın kötülük yapma potansiyeli ortadan kaldırılamaz ama insanın bu durumu kısmen de olsa kontrol altına alınabilir. İnsanın yıkıcılığını ortadan kaldırma çalışmaları için kapsamlı bir plan ve ayrıntılı bir tasarı olsa bile bu ütöpik bir görünümde kalacaktır. İnsanın yıkıcı doğasının kontrol edilebilmesinde **güç asimetrisinin** güç dengesine dönüştürülmesi etkili bir atılım olacaktır. Bunun için insanın onurlu bir varlık olduğunun kabul edilmesi, işsizliklerin azaltılması, mutsuzluğunun hafifletilmesi ve insanın özgüvenini artıracak önlemlerin alınması önemli süreçlerdir.⁴¹⁷ Cezaların büyük ölçüde artırılması gücün asimetrik dağılımını ortadan kaldırmayacaktır. Bununla birlikte insanlardaki çarpık bağlanma görünümleri de insanın yıkıcılığının ve ahlaki kötülüğünün temel bağlamlarından birisini oluşturacaktır. Olumsuz bağlanma modelleri insanın bir gücü olan itaatini de olumsuz yönde etkileyecektir. İtaat ile bağlanma arasında olumlu bir bağ söz konusu olsa da insanın ahlaki kötülüğünde itaatinin ahlaki kötülükleri işlemesi ve önlenmesindeki sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.

Birey, toplumda gücünü nasıl kullanacağını keşfeder. Bu gücünü, güçsüzlüğü bağlamında deneyimlediğinde varoluşsal bir **önem verilmeme** durumuna itilir. Güç veya güçsüzlük, kişiler arasındır. İnsanın **önem verilme ihtiyacı** da bu bağlam üzeredir. Bu süreçte insanın önemli olduğu ve önem verilme ihtiyacına sahip bir

⁴¹⁶ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 173.

⁴¹⁷ Storr, *İnsan Yıkıcılığı: Soykırım ve İnsan Zulmünün Kökenleri*, s. 161.

canlı olduğunun belirmesi, insan doğasının ve yetiştirilme olanaklarının tezahürüdür. Bu iki temel gerekçe, insanın ahlaki olarak kötülük yapabileceğini de mümkün hale getirir. İnsanın öz olumlama ve kendini ortaya koyma yetisi, bu gerekçeyle elinden alındığında şiddet ve saldırganlık imkânı oluşmuş olur. Kötü yetiştirme koşulları, insanın gücünü yıkıcı bir alana kanallize edebilir. İnsanın psikolojik ve sosyal doğası da bu koşulda ahlaki kötülük yapmaya olanaklı hale gelmiş olur. Bu kapsamda May'ın iddia ettiği güç seviyelerinin potansiyel olarak insan yaşamında etkisinin olduğu görülebilir: Birincisi, bebeklik döneminde görülen insanın temel ihtiyaçlarını biyolojik olarak karşılandığı “olma gücü”dür. İkinci aşama, “öz olumlama”dır. Her insan sadece olma değil; kendi varlığını olumlama ihtiyacı da hisseder. Bu süreci, “kendini ortaya koyma” seviyesi takip eder. Sonrasında dördüncü aşama olan “salırganlık” gelir. Doğal olarak bu aşamayı da “şiddet” aşaması takip edecektir. Bu aşamalar ontolojiktir.⁴¹⁸ Bu durumun insan doğası ve yetiştirilme olanakları bakımından olumlu seviyede gerçekleşmiş olması, kişiyi ahlaki kötülüklerden uzak tutacaktır.

3.1.3. Toplumsal Düzen

İnsan bir arada yaşama yasasına uygun fırtattadır. Bu da doğaya uygun yaşamaktır. Toplumdan ayrı ve doğaya aykırı yaşam Aurelius'a (ö.180) göre dünya üzerinde bir apsedir.⁴¹⁹ Bu Stoacı yaşam modeli bağlamında toplum ve doğaya uygun bir hayat tarzını benimsemek insanı kötülükler karşısında güce dönüştürür. Bu da devletin ve toplumun kurumsallaşmasında ilk aşamadır. Devlet ve toplumların düzeninde gücün görünümü ve içeriği bu kurumsal yapılanma ile zuhur eder. Öyle ki adalet görevlere dayanır, görevleri de düzenleyen kurallardır. İyi ve kötü üstüne verilecek karar görevlerin uygulanması ile sağlanır. Bu amaca insanı kurallar götürür. Kuralların işlevselleşebilmesi açısından bir otoritenin varlığı ve bu otoritenin uyarıları da faydalıdır.⁴²⁰

⁴¹⁸ May, **Güç ve Masumiyet: Şiddetin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme**, s. 34-44; İnsanın değersizliği aşağılanmışlığı ve güçsüzlüğüyle ilgili bir araştırma için bkz.: Rollo May, **Kendini Arayan İnsan**, Çev. Kerim Işık, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2021, s. 94, 95.

⁴¹⁹ Aurelius, **Düşünceler**, s. 61.

⁴²⁰ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 376, 377.

İnsan biyolojik olarak zayıf bir varlıktır. Dış dünyaya uyarlama sürecinde bu zayıflığı görülebilir. Öyle ki doğaya uyum gösteremeyen bir canlı ayakta zor kalır. Hayvanlar doğaya uyum sağlayarak ayakta kalır. İnsan da doğaya uyum sağlayan bir canlı olarak yaşamını sürdürse de insanın kendi nitelikleri, algılama biçimi ve özel yetileriyle hayvanlardan farklı olarak doğa üzerinde egemenlik kurma gücüne sahiptir. İşte bu biyolojik zayıflığı, onun gücünün temelini oluşturur. Bu bağlamda insan gücünün, güçsüzlüğünün ve varoluşunun sınırlamalarını algılamış olur.⁴²¹ Yaşamaya mecbur olan insan; canı sıkılan ve hoşnutsuz bir canlıdır. İnsan bu varoluş sorununu kendi başına çözemez. Bireysel ve toplumsal yaşamında, varoluşsal olarak ikiye bölünmüşlüğü deneyimler: Bir yandan yalnız bir varlık iken bir yandan da toplumun bir üyesidir. İnsanın bu durumu onun gücünün ve yetilerinin etkinliği açısından önemli bir temeldir. Bireyin doğasındaki sınırlanmışlığın zemini de bu ekseninde değerlendirilebilir.⁴²² Bu doğal sınırlanmışlık toplumda yasaya dönüşür.

Hobbes için bir insanın gücü, bir şeyi elde etmeye yarayan şu anki araçlarıdır. Bu ya doğal ya da araçsaldır. Doğal güç, bedenin ve zihnin meleke üstünlüğüdür: hitabet, cömertlik soyluluk... Araçsal gücü ise doğal gücü aracılığıyla ve talihi sayesinde elde edilen güç olarak açıklanır: mal, şöhrat arkadaşlık... Güç, çoğalabilir. En büyük güç ise kolektif güçtür. Yani insanların kendi rızasıyla gerçek veya tüzel bir kişiye devrettikleri güçtür. Devletin gücü de böyledir.⁴²³ Doğal güç ile araçsal gücü ayıran Hobbes, insanın güç odaklı çelişkili doğasına dikkat çeker. İnsanı ahlaki kötü yapan, araçsal gücünü kötüye kullanmasıdır. Bu nedenle devlet araçsal gücün kötüye kullanımını engeller. Güç ve güvenlik referanslı devlet modeli seküler teolojinin politik bağlamının temelidir.

Doğa durumu hipotezinde özgürlük, herkesin herkese karşı bir savaştır. Hobbes'un sunduğu paradigmatik kapsam, herkesin herkese karşı doğal gücü, ahlaki veya ontolojik olarak iyi veya kötüden ziyade gücün politik ve toplumsal görünümüdür.⁴²⁴ Bu güç odaklı modelleme tarihsel başkaldırının seküler uzantısıdır.

⁴²¹ Fromm, **Kendini Savunan İnsan** s. 69, 70.

⁴²² Fromm, **a.e.**, s. 70-75.

⁴²³ Hobbes, **Leviathan**, s. 72-73.

⁴²⁴ Simona Sorti, "Evil and Power", **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019, s. 310.

Güç hayatta kalmayı sağladığı için değil kendiliğinden iyidir. Güç, bireylerin ve topluluğun güvenliğini ve refahını elde etmek için bireysel özgürlüğü sınırlamayı amaçlamaktadır.⁴²⁵

Aktif olarak bir şeyler yapmaya (*vita activa*) yönelen insan, toplumun bir üyesi olarak (*animal socialis*) varlığını devam ettirir. Bu durum insani etkinliklerin bir koşuludur.⁴²⁶ Öyle ki burada toplumsallık siyasallığa dönüşür. İnsan kendini toplumda inşa eder. Bu toplumsal süreç, insanı bütün yaşamında ve siyasal alanda eyleme yöneltir. İnsanın bu toplumsal yapılanması Antik Yunan'dan Orta Çağ'a farklı kavramsal ifadelerle temellendirilmişken modern dönemde insanın bir arada siyasal bir yapılanmaya dönüşmesi modern devlet kavramını ortaya koyar. Bu bağlamda insan toplumsal manada gücüne ermiş olur. İnsanın iyiliği ve kötülüğü toplumda anlam kazanır. İnsanların gruplar halinde yaşadığı toplumun mutluluğu için birlikleri oluşturduğu, her birinin kendisini koruması için bir mesleği ve zanaatı icra ettiği genel güvenlikleri için politik formlar ürettikleri ve güçlerini birleştirdikleri görülmektedir.⁴²⁷ Bu durum bir otoriteyi gerekli kılar.

Otorite; kaynağı ve çeşitleri ile insanın güvende yaşamı açısından önemli bir tartışma sahasıdır. Otorite kendini insanlar arası ilişkilerde gösterir. Otorite en az iki kişi arasında bir ilişkidir. Otoritenin kurulumunda otorite sahibi, gücün taşıyıcısıdır. Üst-ast hiyerarşisinde otoritenin kurulumu tamamlanır.⁴²⁸ Otorite belli bir mekân ve zamanda insan ilişkilerinin sürecini belirler. Belirli bir zamanda belirli bir mekânın yönetimi otoritenin varlığını gösterir. Sujesi bireydir. Bu çerçevede her insan en az bir alanda diğeri için otorite olabilir. Bu epistemik otoritedir. Bununla birlikte insanın emir verebilme konumuna geçmesi ise deontik otoritedir. Epistemik otorite ile deontik otorite toplumsal hayatın oluşumunda birbirini bütünler.⁴²⁹ Seküler karakterli bu otoritenin yanında inanca dayalı otoriteler genelde deontik karakterlidir. Burada otoritenin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı, insan için otoritenin kendisidir.

⁴²⁵ Sorti, a.e., s. 311.

⁴²⁶ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 58.

⁴²⁷ Ferguson, a.g.e., s. 127.

⁴²⁸ Joseph Maria Bochenski, **Otorite Nedir?: Otorite Mantiğine Giriş**, Çev. Hilal Görgün, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 14, 15.

⁴²⁹ Otorite çeşitleri ve otoritenin kaynağının tartışıldığı bir çalışma için bkz.: Bochenski, a.e., s. 43, 51, 73, vd.

İnsan, kendisine güven verecek ve yol gösterecek bir otoriteye ihtiyaç duyar. Bu durumun kaynağında güvende olma ve korku vardır. Otorite güvence kaynağıdır. Toplumsal ve siyasal bağları simgesel olarak korur.⁴³⁰ İnsan yeryüzü sahnesinde hem bir düzenin kurucusu hem de kurulu düzenin bozanıdır. Bu süreçte otorite bunalımı kendini gösterir. Otoritenin etkisinin azaldığı ve otoritenin sınırlılığının fark edildiği anlarda emir-itaat düzeneği, özgürlük veya anarşi yönelimiyle bozulur. Sürecin sonunda otoriteden kopuş gerçekleşmiş olur.⁴³¹ İnsanın güven içinde huzurlu yaşam sürmesi toplumun güven içinde olmasını sağlar. Bu da “evrensel huzur”⁴³² arayışının nesnel zeminini oluşturur. Bu durum parça-bütün ilişkisinin toplumsal ve siyasal düzlemdeki yansımasıdır. Bu bütünsellik, insanın huzur içinde yaşamasını temin eden yasalarla mümkündür. İnsanın özgürlüğü de bu şekilde teminat altına alınmış olacaktır.

Toplumsal düzen ve meşru otorite, iyilik sayılırken anarşi ve kaos durumu kötülük olarak değerlendirilmiştir. Toplumsal düzenle meşru otoritenin sağlanması için temel referans teolojik bağlantı olabilir. Tanrı’nın verdiği emir ve yasaklar otoritenin kaynağı olarak gösterilebilir. Çağdaş dönemle birlikte otoritenin kaynağı ve zemini kaymaya maruz kalmıştır.⁴³³ Seküler otorite, dini otoritenin önüne geçmiştir. Gücün teolojik kaynağı, politik zeminde antropolojik ve toplumsal yarılmayı beraberinde getirmiştir. Gücün değişikliğe yol açma veya değişikliği önleme potansiyeli olarak iki boyutu vardır. Birinci boyut, ontolojik düzey iken ikinci boyut eylemsellik alanındadır. Bu çerçevede güç, yaşama sürecinin önemli bir bileşenidir.⁴³⁴ Gücün bu farklı türleri, aynı kişide farklı zaman dilimlerinde kendisini farklı olanlarda gösterir. Gücün bu potansiyel ve pratik kapsamı insanın kötülük yapabilme olanağını belirler.

Gücün dağılımının otantik bağlamı, insanın sorumluluğu ile orantılıdır. Gücün dağılımının yönü, saldırganlık ve şiddetin seviyesini belirler. Gücün de doğru

⁴³⁰ Richard Sennett, **Otorite**, Çev. Kamil Durand, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 27, 31.

⁴³¹ Sennett, **a.e.**, s. 151.

⁴³² Evrensel huzurun gerekliliği tartışması için bkz.: Dante Alighieri, **Monarşi**, Çev. Begüm Yiğit, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, s. 69, 70, vd.

⁴³³ Jean Calvin, **Sivil Yönetim**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 138, 143.

⁴³⁴ Gücün farklı türleri ve açıklaması için bkz.: May, **Güç ve Masumiyet: Şiddetin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme**, s. 107-122.

dağılımı, insanı sorumlu kılar. Bu süreç, insanı kötülükler karşısında kayıtsızlıktan uzak tutacaktır. Gücün doğru kullanımı, sosyal iletişimin seviyesini de belirler. Bu çerçevede gücün doğru dağılımı, şefkat ve merhamet duygularını da derinleştirir. Böylece insan bireysellik ile birlik arasındaki gerilimi olumlu bir düzleme taşır. Kişi, sınırsız olarak nitelenen potansiyelinin sınırlı olduğunu deneyimler. Kendi potansiyelinin sınırlarını keşfeder.⁴³⁵ Bu durum, gelişen ve dönüşen teknoloji karşısındaki insanın da sınırlarını belirler. Bu noktada teknolojik ilerleme, iyiliğin ya da kötülüğün kaynağı olamaz. Çünkü teknoloji de bir güce dönüşmüştür. Teknoloji, iyinin ve kötünün olanaklarını çeşitlendirir. Buna rağmen korkunç olan, insanın zalimliğinin ve kötülük yapma yeteneğinin teknolojik gelişimle birlikte arttığıdır.

4. Sınırlı Güç ve Ahlaki Kötülük

İyilik ve kötülük birlikte varoluşsal bir yapı oluşturur. Bu kurguda insan, yine varoluşsal bir kıskacın eşiğindedir. Böylesi bir anlam kurulumunda ulaşılan sonuç, iyimser olmaktan ziyade kötümserdir. Geleceğin kurgulanmasını da bu odak belirler. Bu süreçte insanın durumu, varoluşsal çaresizliği içerisinde betimlenir. Bu varoluşsal çaresizliği ve güçsüzlüğü, zamansal ve mekânsal açılardan oluşturduğu sınırlılığı ile ilintilidir.⁴³⁶ İnsanın kendi biyolojik, mekânsal ve zamansal sınırlılığının ayırdımına varması amaçsız bir varlık olduğu izlenimini imlemez. Kişi, kendi sınırlılığında anlamını ve geleceğini kurar.

Seneca, kötülüklerin öngörülebilir olduğunu ve zamanı doğru yönetmek gerektiğini vurgular: *Ne kadar beklenmedik olay gelmiştir başımıza. Beklenen ne kadar olay gerçekleşmemiştir. Hem gerçekleşecek olsa bile acına karşı çıkmakla ne kazanırsın? Bu arada kendine daha iyi şeyler vaat et. Ne mi kazanacaksın? Zaman.*⁴³⁷ Kendi sonlu doğasını zaman ve mekânda deneyimleyen insan kötülükleri bir fırsata dönüştürebilir. Kötülüğün her türüsünden kaçınılır. İyi yaşam arzulanır. İnsan doğduğundan daha kötü olarak ölebilmektedir. Burada suç insanındır lakin yaşamını, nasıl başladıysa öyle bitirmelidir. Öyle ki Seneca'ya göre “İyi mi yaşadım

⁴³⁵ May, a.e., s. 274-287.

⁴³⁶ David Benatar, *İnsanın Çaresizliği: Hayatın En Ağır Sorunları İçin Samimi Bir Kılavuz*, Çev. Cansu Özge Özmen, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022, s. 30.

⁴³⁷ Seneca, *Ahlak Mektupları*, s. 65, 66.

diye soran yok, ne kadar yaşadın diye soran çoktur.” İyi yaşamak insanın elinde iken uzun yaşamak insanın elinde değildir.⁴³⁸ Bunun içindir ki ahlaki kötülüğünü bilmeyen ıslah olmayı dilemez. İnsan, kendini cezalandırmadan önce sorgulamalı, kötülüğünü bir erdem saymamalı, kötülüğüne çare aramalı, kendi kendini soruşturmalıdır.⁴³⁹ Dünyada insanın zamanının kısa ve sonlu oluşu, bu sınırlı ve sonlu sahnede kötülüklerle hem mücadele hem de kötülüklerin anlamına odaklanmasını gerektirir. Bu Stoacı tutum, kötülüklerin hayattaki anlamını bireysel ve toplumsal seviyede açığa çıkarır.

İnsan doğada özel bir konumdadır. Hem kendisi hem de herkeştir. Aynı zamanda biyolojik bakımdan özel ve özgün bir canlıdır. Kendine has var oluşuyla doğaya uyma sürecinde hayvana göre daha olumsuz nitelikler taşır. Bu, insanın biyolojik zayıflığının göstergesidir. Bu zayıflık özsel değildir, durumsaldır. İnsan yürüyüp koşması ve doğada var kalması için belli bir süre yaşaması ve olgunlaşması gerekir. Böylece biyolojik güçsüzlüğünü aşabilir. Bunun yanında kendi sınırlarını aşabilecek özel konumuyla olup biteni kavrar. Hayvanların en zayıfı ve güçsüzü gibi görünse de bu zayıflığı onun gücünün temeli, özel varoluşsal insani niteliklerinin gelişiminin ilk nedenidir. Bunun yanında insanın varoluş şartlarından kaynaklanan varlığındaki çatallaşmalar mevcuttur. İnsan doğanın bir parçasıdır. Fizik yasalarına bağlıdır. Çoğu zaman o yasaları değiştirme gücü yoktur. İnsan diğer varlıklarla birlikte yaşadığı dünyayı paylaşır. Kendi bilinciyle güçsüzlüğünü ve varlığının sınırlarını kavramaktadır. Bu nedenle insan nereden geldiğini ve nereye varacağını, sınırlılığını ve sonluluğunu fark eder. Böylece insan, bu özellikteki varoluşsallığını ve bu sınırlılığını problem eden tek varlıktır.⁴⁴⁰ Bu biricik doğası ile insan kendini ve çevresini örüntüler.

Berdyayev’e göre insanın ahlaki hayatı, iyilik ve kötülüğün iç içe geçtiği paradokslardan oluşur. İnsan hayatının bu trajik ve paradoksal karakteri ilahi olan ile insanî sınırlı özgürlük arasındaki problemi ifşa eder. Özgürlük kişiyi kötülüğe de sürükleyebilir. Öyle ki özgür irade ile eylemde bulunulur. Kötülükte özgürlük yoksa

⁴³⁸ Seneca, **a.e.**, s. 97, 98.

⁴³⁹ Seneca, **a.e.**, s. 116.

⁴⁴⁰ Erich Fromm, **Erdem ve Mutluluk**, Çev. Ayda Yörük, 4. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997, s. 57-60.

insanın ahlaki hayatı da anlamsızdır. Bu da ahlaki hayatın trajedisidir.⁴⁴¹ Bu trajik görünümün varoluşsal çerçevesi ve boyutu insanı sınırlı doğasında anlamlandırılır. İnsan gücünün ve sınırlarının farklı boyutlarda haddi aşması, ahlaki kötülük olarak belirebilir. Bu sınırlılık doğamız gereğidir ki sınırın aşılması kötülük olarak yansıyabilir. Çünkü ahlaki kötülükler trajiktir ki insani sınırların ihlali ile başlar.

İnsan, ahlaki kötülükleri oranında insandışlaşmaktadır. Bu durum, insanın insana ettiğini kimse edemez, şeklinde ifşa olur.⁴⁴² Ahlaki kötülüklerin etkisinin geniş olmasında en büyük etken, insanların kayıtsızlığıdır. Öyle ki korkunç kötülüklerin eyleme sahnesinde insanın harekete geçmeyip kayıtsız kalması da bir ahlaki kötülük çeşididir. İnsanın bu silikliği, iyi-kötü ayrımını iyice bulanıklaştırmıştır.⁴⁴³ Çağdaş dünyada kötülükler karşısında eylemsizlik kurumsallaşmış bir kötülüğü açığa vurmaktadır. Ahlaki kötülük sorununu toplumsal bağlamda birkaç **çürük elma analojisi** çerçevesinde açıklamak kayıtsızlığın belirgin bir dışı vurumudur. Bununla birlikte ahlaki kötülüklerin modern dönemde korkunç seviyeye ulaşması kayıtsızlık algısının ötesindedir.

İnsanın ahlaki kötülüğünde kendi doğasının yanında doğal ve çevresel faktörler de kendisini gösterir. İnsan temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için mücadele içerisindedir. Mülk edinme hırsı, açgözlülük, başkalarını geçme güdüsü, kıskançlık, rekabet, şan ve şöhrat gibi kötücül yönlerinin tatmini açısından ahlaki kötülükler müracaat edilebilir. Bu da insanın bir başkasına zarar verme kapasitesini oluşturur. Hem ahlak hem de doğal kötülüklerinin en kötüsü olan can alma bile bu gerekçeyledir.⁴⁴⁴ Bütün bu ahlaki kötülüklerin önlenmesinde doğal hukukun gerekliliği kendini gösterir. Bu çerçevede insanın yasaya ve Tanrısal güce karşı ödevi de bu yasa bağlamında içerimlenir.

İnsanın sınırlılığının ilahi bir kökeni vardır. Bu sınırlılık mutlak olumsuzluk ve insanı küçülten bir yapılanma değildir. Bu sınırlı ve sonlu doğasıyla insan iyilik yapabilir, kötülük yapabilir, kötülükle proaktif mücadele ederek kötülüğü önlemeye

⁴⁴¹ Berdyaev, **İnsanın Yazgısı**, s. 38, 39.

⁴⁴² Zimbardo, **Şeytan Etkisi: Kötülüğün Psikolojisi**, s. 482.

⁴⁴³ Zimbardo, **a.e.**, s. 492, 493.

⁴⁴⁴ Pufendorf, **Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi**, s. 70.

çalışır. Varoluşsal yapımız buna uygundur. Bir mesleği icra ederek dünyada kötülükle mücadelede bir rol üstlenir. Bu durum teolojik akışa da uygundur.

4.1.İyilik Yapabilme Gücü

İnsan hem iyilik hem de kötülük yapabilen akıllı bir varlıktır. İyiliği özseldir. Kötülüğü ise istisnaidir. Kötülük asıl ve genel olursa yaşam olmaz. Bu çerçevede sürekli iyilik yapabilen bir varlık olmaktan ziyade özgür bir varlık olarak yaratılan insanın bu doğası kötülüğe de iyilik yapmaya da meyillidir. Asıl olan iyilik ve iyi yaşamdır. İnsan; idrak kapasitesi, eyleme özgürlüğü ve gücüyle iyiyi yapmaya apriori olarak yazgılıdır.

İnsan iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi kavramları iyice ölçüp tartarak kullanmalı ve hayatında eylemelidir. Bütün ahlaki kötülükler bu kavramların doğru anlaşılmasından ortaya çıkar. İnsanlar bu kavramları hayatlarında doğru yansıtıklarında bir arada daha mutlu ve huzurlu yaşayacaklardır. Epiktetos, iyinin ve kötünün insanın iradesine bağlı olduğunu belirtir. Birisi kötülük yaptığında bu kötülüğüne bir kötülükle karşılık vermek başka bir kötülüktür.⁴⁴⁵ Epiktetos’a göre, Sokrates başına gelen tüm ahlaki kötülükleri kendisinin olgunlaşması, yetkinleşmesi ve güçlenmesinde bir basamak görmüştür. Her insan Sokrates değildir lakin Sokrates olmak isteyen bir kişi gibi yaşamalıdır.⁴⁴⁶ Bu öneri iyiliğe, stoacı ve epistemik bir açıdır. İnsan nasıl yaşayacağını ve hayatını nasıl iyi şekilde devam ettireceğini bilirse o şekilde ilerlemek gücünün sınırlarındadır. Kişi, “Nasıl iyi olunur?” problemi ve idealinin ötesinde artık iyi bir insan olmalıdır. Öyle ki var olan her şey çözülmeye, dönüşmeye, değişime, çürümeye, dağılmaya ve bir anlamda ölmeye mahkûmdur.⁴⁴⁷ Bu bozuluş kötülüktür. Bu yaklaşım, Stoacı bilgelikte doğaya aykırı yaşamdır. İyilik doğaya uygun olandır. İnsanın iyiliğini gayret ve çabası etkinleştirir.⁴⁴⁸ Ölçülü çaba ve gayret her şeyin başıdır, başlangıcıdır. Bütün iyiliklerin kaynağı ölçülülüktür.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, s. 98, 99.

⁴⁴⁶ Epiktetos, **a.e.**, s. 47.

⁴⁴⁷ Aurelius, **Düşünceler**, s. 130.

⁴⁴⁸ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 492, 493.

⁴⁴⁹ Epiküros, **Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar**, s. 58.

Bu ideal kurulum, insanın dünyadaki istenen konumudur. İyi-ölçülük dengesi, metafiziksel ve ontolojik bir derinliği imler. Bu yaklaşım ayrıca Platon ve Aristoteles felsefesinin ahlaki, siyasi ve antropolojik kesişimidir. İyi yaşam, ölçülü olandır.

Tecrübe ile de görülecektir ki insanın gaddarlaşılabileceği malumdur. İnsanın ne kadar gaddarlaşılabileceği çevremizde görülmektedir. Bunun nedeni öfkesi olabilir.⁴⁵⁰ Öfke ortadan kaldırılmak isteniyorsa kötülük olmamalıdır. Bunların ikisini de ortadan kaldırmak mümkün değildir.⁴⁵¹ Bu yaklaşım insanın kötülüğünü de iyiliğini de onaylar. İnsanın kötü duruma gelmesi bir talihsizliktir. Buna rağmen insan yaradılışından ötürü iyiliğe daha yatkındır.⁴⁵² Kişisel veya çevresel imkân ve şartlar ne olursa olsun insan iyilik üzere kalabilir. Bunun içindir ki iyilik asıl, kötülük istisnaidir.

İnsan doğasının, zihinsel ve bedensel kısımlardan oluştuğu kabul edilir. Bedensel doğası bakımından hayvanlarla benzer, zihinsel doğası bakımından ise farklılıklar gösterir. İnsanın bu doğası, karmaşık bir sahneyi andırır. İnsan fiziksel ve ahlaki kötülüğü deneyimler. Fiziksel kötü, nesnelerin insan arzularıyla olan uyumsuzluğudur. Ahlaki kötü, insan doğasının bir kusurudur. İnsanın bu durumu yazgılı değildir. Bu kötülüğünü algılar ve bundan yakınırsa ahlaki iyiye doğru gelişim gösterir. İnsanın bu durumu doğal düzen içerisinde **parça-bütün ilişkisini** yansıtır. İnsanın doğasında bu bağlam Tanrısal buyruktur ki iyilik hoş a giden kötülük ise acı veren şeklinde anlam bulur.⁴⁵³ Toplumun bir üyesi olarak birey, aynı zamanda Tanrı'nın emir ve yasakları, sıfatlarının tecellisi çerçevesinde Tanrı'nın yarattıklarının iyiliği için özel bir araçtır. Kul, bu konumunun bilincinde olması gerekir.⁴⁵⁴ İnsan kendi gücü ve isteğiyle, Tanrı'nın dünyadaki özgün yaradılışı mahlûkudur. İyilik üzere kalıp kötüyle mücadelesi insanın Tanrı'ya karşı görevidir. Bu kapsamda insanın iyi kalması ve iyilik yapıp iyiliği yayması Tanrı'nın insana verdiği özgürlük ve çalışma gücünün karşılığıdır. Buna mukabil insanın kötülük de yapabilmesi onu mutlak kötü yapmaz.

⁴⁵⁰ Lucius Annaeus Seneca, **Öfke Üzerine**, Çev. Cemal Bilge Coşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2020, s. 52.

⁴⁵¹ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 64.

⁴⁵² Seneca, **a.e.**, s. 59, 69.

⁴⁵³ Ferguson, **Ahlak Felsefesi Kurumları**, s. 64, 65.

⁴⁵⁴ Ferguson, **a.e.**, s. 85.

İnsan içinde yaşanan imkân ve şartlar bağlamında hem iyiliğe hem de kötülüğe daha hassas hale gelmiştir. Bu diyalektik süreç insanın yaratıcılığı için zorunludur. Bu süreç çerçevesinde tek boyutlu düşünmek insanın otantik varoluşuyla örtüşmez. İnsanın bu hassasiyeti, sorumluluğu ile örtüşür. İnsanın, iyilik potansiyeli ile kötülük potansiyeli birlikte artıp birlikte azalabilir. Kötülüğünün ontolojik bağlamda derinliğinin göz önüne alınması, iyilik yapabilme potansiyelini olumlar. Bu, hayatın kötülük ve iyiliğin bir karışımı olduğu, mutlak iyilik diye bir şeyin olamayacağı bir potansiyel olarak kötülüğün olmamasıyla iyiliğin de olamayacağı deneyiminin merkezidir. Kişi hayatında amaç, kötülükten ayrı olarak değil kötülüğe rağmen iyiliği başarmaktır.⁴⁵⁵ Bu süreç başkaldırı olarak yansıyabilir.

4.2. Kötülük Yapabilme Olanğı

Kötülük yapabilen bir varlık olarak insanın doğası ve yaratılışı kötü değildir. Kötülük yapabilmesi gerekçelendirilebilir. Seneca felsefesinde insan, doğası gereğı yasak ve tehlikeli olana da eğilimlidir.⁴⁵⁶ İnsanın kötülüğü birçok gerekçe ile açıklanabilir. Ya doğamız ya imkânlarımız ya da anlaşılamaz bazı durumlar insanı kötü yapar. İyilik nasıl ödüllendirilirse kötülük de cezalandırılır. Ahlaki kötülerin, kötülüklerini meydana çıkarmak için imkânları olmayabilir. Öyle ki zehirli bir yılan soğuktan donduğunda tehlikesizdir. O anda da zehri vardır ama uyuşmuştur. Bu bakımdan kişinin kötülüğü ortaya çıkmadıysa bu onların kötüyü yapmaya cesareti ve gücünün olmadığındandır.⁴⁵⁷

İnsanın kötücülüğünün anlaşılması bakımından Platon'a atfen Cicero, Gyges öyküsünü anlatır:⁴⁵⁸ Gyges bir çobandır. Bir yüzük alır, parmağına takar. Parmağındaki yüzüğü ile kimseye görünmez olup kendisi ise her şeyi görür. Yüzüğü çıkarınca görülebilir olurmuş. Yüzüğün kendisine verdiği güçle Gyges, kraliçeye saldırıp yüzüğün gücüyle efendisi olan kralı öldürür. Bu kötülüğü işlerken kimse onu görmez, buna engel olan herkesi ortadan kaldırır, bu şekilde ülkenin kralı olur.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ May, **Güç ve Masumiyet: Şiddetin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme**, s. 292, 293.

⁴⁵⁶ Seneca, **Acıma Üzerine**, s. 48.

⁴⁵⁷ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 147.

⁴⁵⁸ Bu anlatı ve Gyges hakkında bilgi için bkz.: Platon, **Devlet**, Çev. Işık Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2006, s. 359cde-360abc.

⁴⁵⁹ Cicero, **Yükümlülükler Üzerine**, s. 126.

Buradaki yüzük gücü temsil eder. Sıradan bir insan yani bir çoban gücü elde ettiğinde ne kadar kötüleşebilirse o kadar kötüleşmiş olur ve en korkunç kötülüğü yapabilir. İnsan kendi yararını başkasına zarar vermeden gözetmelidir. İnsanın yararını düşünmesi kötü değildir, kötü olan başkasına zarar vermesidir.⁴⁶⁰ İnsanın kötücüllüğü başkasına **zarar** vermeyle ifşa olur. Bu zarar farklı etkilerle görünürlük kazanır ve ahlaki kötülüğün boyutları oluşur.

Kötülüklerin tanımlanma sorunu her çağda değişebilmektedir. 20. yüzyıl düşüncesinde, trajik aşırılıkları ve ötekine verilen zararı tanımlamak için “mutlak kötülük” ve “tarif edilemez kötülük” kavramsallaştırmaları kullanılmıştır. Çünkü çağdaş dünya, kötülükler çağıdır. Etkileri derindir. Bu kötülükler ile güç ve gücün kullanımı arasında nedensel bir ilişki vardır. Ahlaki kötülük ve güç arasındaki ilişkinin felsefi ve kavramsal içeriği farklı boyutlardadır. Ahlaki kötülüğün siyasi kötülük boyutu, hegemonik bir paradigma aracılığıyla ifşa olur. Auschwitz, kötülük ve güç arasındaki iç içe geçmenin statüsünü gösterir.⁴⁶¹ İnsanın kötülük yapabilme kapasite ve gücü, radikalleşmiştir. Bu yönelim insanın korkunç kötülükler yapabilmesine imkân sağlayan aletler üretebilmesinin de sonucudur. Bilim ve teknikteki ilerlemeler kötülüğü korkunç seviyelere ulaştırmıştır.

Her insanda kötülük yapacak güç vardır.⁴⁶² Kötülükler bazı durum ve olayları iyileştirmede etkilidir. Öyle ki bazı hastalıklara ateşlenme iyi gelse de insan bu durumdan uzak durması onun için daha iyidir.⁴⁶³ Kötülükleri yapanlarda iyilik duygusu yok değildir. Kötüler suçlarını gizleyemez.⁴⁶⁴ Kötülük yapabilme olanağı, insanı mutlak kötü yapmaz. İnsan kötülüklerin çok olduğu ortamda daha da kötücül olabilir. Bu da insanı karamsarlığa sürükler.

“İnsan kötüdür.” önermesi, “İnsan doğası itibariyle kötüdür.” şeklinde ortaya konabilir. Kant’a göre, kötüye meyil, her kişide hatta en iyisinde bile öznel bir gereklilik olarak varsayılır. Bu meyil ahlaki kötülük olarak düşünülür ve insana sorumluluk yükleyen bir şeydir. Kötülüğe olan bu meyil radikaldir ve doğuştan gelir.

⁴⁶⁰ Cicero, **a.e.**, s. 127.

⁴⁶¹ Sorti, “Evil and Power”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, s. 306.

⁴⁶² Seneca, **Öfke Üzerine**, s. 8.

⁴⁶³ Seneca, **a.e.**, s. 26.

⁴⁶⁴ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 410.

Bununla birlikte kötülüğün sebebi insanın duygusallığına ve ahlak için yasa koyucu aklın bozulmuşluğuna dayandırılmaz. İnsan doğasının kötülüğü, kalbin bozulmuşluğudur, bu durum insan doğasının zayıflığından da kaynaklanır.⁴⁶⁵ Kant, asli günah teorisini kabul etmez. Ahlaki kötülüğün kalıtsal olamayacağını kabullenir. İnsan doğasında ahlaki kötünün zamansal kaynağını aramanın çelişki olduğunu ifade eder. İnsan özgür bir varlıktır. Bu bakımdan insanın ahlaki kötülüğünün zamansal kaynağı değil akılsal kaynağını sorgular. Kötülüğün kaynağının akılsal olarak insan türünde olduğu tartışmasında insanın kötülüğünden önceki masumiyetine vurgu yapar. Bu noktada insan doğasının salt sınırlılığında değil kötülüğün ancak ahlaki kötülükten kaynaklandığını vurgulamak bakımında gelmiş olabileceğine dair bir kavranılamazlığı söz konusudur: İnsan ruhuna kötülüğün nereden geldiği kavranılamaz. Aynı şekilde bütün kötülüklerin ilk başlangıcı bilinemez. İnsan ancak ayartma yüzünden kötüye düşmüştür. Fakat esas olarak asli iyi yapısından sapmış değildir. İnsan hala iyileşme yeteneğine sahiptir. İyiye yeniden dönme umudunu taşır.⁴⁶⁶ Bu umut insanı yaşama bağlar. Asli yapımızı örер.

Avrupa merkezli ortaya çıkan iyimserlik belirtisi ve iyimserlik paradigması özellikle I. Dünya Savaşı ile yerini karamsarlığa bırakmıştır. Bu iyimser paradigmanın yerini alan karamsar bakış açısı insanın kötülüğü ve geleneksel Hristiyan inancına olan ilgiyi canlandırmıştır. Böylece insanın ahlaki olarak kötülüğüne yönelik çalışmaların sayısı da artmıştır. Kötülük bilimin, siyasetin, sanatın ve dinin problematiği olmuştur. İnsanın kötülük yapma kapasitesi onun yıkıcılığı özelinde tartışılmaya başlanmıştır. Kötülüğü sadece gücü elinde bulunduran otorite değil sıradan bir insan da yapabilir. İnsan için sadece silah vb. aletler yetmez, insanın nefret, korku, yıkıcılık gibi tutkuları da elzemdir. Bu tutkuları harekete geçiren ise koşullardır.⁴⁶⁷ İnsanın kötülüğü olanaklara bağlıdır, koşulsaldır.

İnsanın kötücül bir yönü olan şiddete eğiliminin temellerini soruşturan Fromm açısından çocuğun erken yaşlardaki oyun anındaki saldırgan ve şiddete olan eğilimi, kazanma odaklı ve becerisini göstermeye yönelik de olsa bir şiddet çeşididir.

⁴⁶⁵ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din**, s. 57, 58, 60, 62.

⁴⁶⁶ Kant, **a.e.**, s. 64-69.

⁴⁶⁷ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 20.

Onun yanında insanın yaşamını hürriyetini, şahsiyetini, malını muhafaza etme uğruna kullandığı bir şiddet türü de vardır ki bu tepkiseldir. Burada insanın yaşama iradesi ve koruma güdüsü ağır basar. Amaç yıkım değil hayatı devam ettirmedir. Bu şiddet sarmalında tehdit ve tehlikenin ortadan kaldırılması esastır.⁴⁶⁸

Bir çocuğun oyun oynamasının anne baba tarafından engellenmesi, oyun oynamasının yasaklanması tek başına çocuğun saldırganlığı için yeterli bir neden görülme de anne babanın çocuklarına karşı tutumu ve yaklaşımı bakımından çocukların oyun oynamadan mahrum bırakılması haksızlık ya da reddedilme güdüsü zemininde çocuğun saldırganlığının anlaşılmasında etkilidir.⁴⁶⁹ Salırganlık ve şiddet, insanidir. İnsana hastır. İnsanın engellenmişliğı saldırganlığında etkindir. Bu da anlaşılır bir durumdur. Tanrı'nın insana bahşettiğı özgürlük burada ifşa olur. Kişinin iman, ahlaklılık ve dindarlığında da bu bağlam belirgindir.

İnsan acıktığında, bir bölgeye sahip olması gerektiğinde, evini ve yavrularını koruması gerektiğinde, özgürlüğü ve mülkü tehdit edildiğinde, yaşamsal çıkarları zarar görmeye başladığında, saldırı ya da geri çekilme güçleri harekete geçer. Temel ilke, zararı ve tehlikeyi bertaraf etmektir. Bu durumda insan ya kaçar ya da saldırır. Burada amaç yaşamın korunmasıdır. İnsanın bu savunucu saldırganlığı doğaldır. Ahlaki ve dini inançları bu halini biraz dizginleyebilir.⁴⁷⁰ Bu saldırganlık türünü ortadan kaldırabilmek için tehdidin ve kötülüklerin yok edilmesi gerekir. Herkesin temel ihtiyaçları mutlak olarak karşılanırsa, üretim, mülkiyet ve tüketim sistemi ile ilgili problemler ortadan kaldırılırsa, bu saldırganlık kaybolabilir. Bütün bunlar toplumsal sistemin parçalarıdır.⁴⁷¹ İnsan meydana gelebilecek tehdit ve zararlara karşı önlem alır. Bu bakımdan insanın tehlikeleri önceden kestirebilme yeteneğı onun saldırgan güdülerini artırabilir. Ayrıca insan, içinde bulunduğu toplumsal koşullar ve siyasal otorite tarafından da gelecekte olabilecek tehditlere karşı ön alıcı bir savunma geliştirir. İnsan sadece bedensel varlığını korumak için değil aynı zamanda manevi dengesini sürdürmesi gerektiğini fark eder. Bu nedenle insan değerleri, ülkesi, dini

⁴⁶⁸ Fromm, a.e., s. 25.

⁴⁶⁹ Fromm, **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri: Şiddet ve Salırganlık Üzerine Bir İnceleme**, s. 105-107.

⁴⁷⁰ Fromm, a.e., s. 254, 255.

⁴⁷¹ Fromm, a.e., s. 279, 280.

ile ilgili olgulara zarar verici saldırılara karşı da tepki gösterir.⁴⁷² Bu noktada savunucu saldırganlık araçsaldır, amaçsal değildir. İnsanın zalimce saldırganlığı kendiliğinden değil koşulsaldır. Engellenmişlik ahlaki kötülük üretir.

Kötülüğün çeşitli görünüşleri, insanın bireysel ve sosyal şartlarında gelişebilen saldırganlığı, yıkıcılığı ve zalimliğinden kaynaklanır. İnsanın kötülüğü ve yıkıcılığı ile iyiliği insan doğasında bir “olanak” olarak bulunabilir mi sorusuna cevap bulma çerçevesinde “olanak” kelimesinin manasını tartışmak elzemdir. Bu bakımdan bir şeyin olanak olarak var olduğunu iddia etmek sadece gelecekte varlığını değil gelecekteki varlığının şu anda hazır olduğunu kabul etmek demektir. Geleceğin şimdiki zamanda bir güç ya da imkân şeklinde var olduğunu açıklamak mümkündür. Bu durum zorunlu değildir. Bir bitkinin olanak olarak tohumda var olduğunu iddia ederken her tohumdan zorunlu olarak bir bitkinin ortaya çıkacağını söylemek kastedilmez. Bu imkânın gerçekleşmesi birtakım koşullara bağlıdır. Tohum için elverişli toprak, su, hava ve ışık gibi şartların var olması gerekir. Bu olanaklılığın gerçekleşebilmesi için gereken şartlar birlikte düşünülmelidir. Bitkinin imkân olarak tohumda varlığı, tohumun gelişebilmesi için gerekli koşullar sağlandığı takdirde gerçekleşir. Uygun şartlar ve ortam bulunmadığında tohum bitkiye dönüşmez. Aynı şekilde bir canlı uygun ortam ve gelişme imkânı bulunmadığında ölecektir. Bu sebeple tohumun da herhangi bir canlının da iki farklı imkâna sahip olduğu ve bu olanakların gelecekte farklı sonuçlar ortaya çıkaracağı mümkündür. Elverişli şartlar sonucunda ortaya çıkan imkân, birincil imkândır. Uygun şartlar oluşmadığında ortaya çıkan imkân, ikincil imkândır. İkinci derecede imkân uygun şartlar olmadığında ya da oluşmadığında ortaya çıkan imkândır. Bu bağlamda insanın yıkıcılığı ikinci derecede bir imkân durumu olup birinci derece imkânların gerçekleşmediği durumda ortaya çıkar. Bu nedenle insan zorunlu olarak kötü değildir. İnsanın ahlaki gelişimini ve kendi bireysel güç ve olanaklarını gerçekleştirmesinden yoksun kaldığında kötülük yapması mümkün olmaktadır. Bu bakımdan insanın kötülüğü ve kötücüllüğü kendi başına var olan bir şey değildir, iyiliğin bulunmamasıdır. Kendini gerçekleştirememenin sonucudur.⁴⁷³

⁴⁷² Fromm, **a.e.**, s. 255-258.

⁴⁷³ Fromm, **Erdem ve Mutluluk**, s. 248, 249.

İnsan bir canlı olarak hareket etme gücüne sahiptir. Bu gücü kullanamadığında sağlık sorunlarına ve mutsuzluğa sahip olabilir. Aynı zamanda konuşma ve düşünme becerileriyle donatılan insanın bu özellikleri engellenirse zarar görür. Sevme gücüne sahip olan insan, bu gücünü kullanamadığında acı çeker. Görüleceği üzere insan kendi varoluşsal güçlerini kullanamaması durumunda zarar verici bir varlığa dönüşebilir. İnsan, kendi varoluşsal çatışkı ve çatallaşmalarıyla vardır ve toplumsal olduğu kadar kendi özel güçlerini de kullanan bir varlıktır. Bu uyumu sağlayamayan insan, zayıflık duygusuna kapılır. Bu süreç insan kötücüllüğünde önemli bir geçiştir.⁴⁷⁴

İnsanın kendini kötülüklere karşı sürekli denetim altında tutması erdemli oluş için yeterli değildir. İnsanın kendi kötülüğünü bilmesi, doğasından mütevellit kötülüğünü kavraması ve bu kötücüllüğü ile mücadele etmesi irade gücünün bir göstergesidir. İnsan bu durumuyla kötülüğünü bastıracak, aksi halde kötülüğüne kapılacaktır. Fromm'a göre bu irade gücü, pratikte yeterli değildir. İnsanın kötülüğünü baskılaması, ahlaki kötülüğünü baskı altında tutması, kötülüğe karşı bir güvenlik önlemi olduğu kabul edilse de bu çıkarım insanın engellenmişliğini dışa vurabilir. Kötülük bağlamında yapılması gereken seçim kötülüğünü bastırmak ya da kötülüğe kendini kaptırmak değil insanın doğasında bulunan birinci derecede olanakların yaratıcı biçimde kullanılmasını sağlamaktır.⁴⁷⁵

İnsan güce ve kudrete varoluş şartlarından kaynaklı bir yönelim içerisindedir. Varoluş imkânları gereği insan, doğa gücüne ve toplum gücüne bağımlıdır. Tehdit ve kötülük karşısında insanın güce boyun eğmesi itaat etmesi doğal bir durumdur. Bir başkasının gücüne boyun eğmesi kendi etkinliğinin azalmasının bir sonucudur. Bu durum karşısında insanın sahip olduğu yeti, güç ve imkânları geliştirmesi kişisel özgürlüğüne bağlıdır. İnsanın bu özgür olma hali, güce karşı kendi bütünlüğünü korumasını sağlar. Bu durum insanın kendisine karşı duyarlılığını da gösterir. İnsanın kayıtsız olma durumu bir ahlaki kötülük halidir. Bu durumun temelinde kişinin kendi önemini ve biricikliğini kaybetmiş olması yatar. İnsan, bir nesne haline dönüşür,

⁴⁷⁴ Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri: Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme*, s. 250, 251.

⁴⁷⁵ Fromm, *a.e.*, s. 257-261.

güçsüz hisseder, güçsüzlüğünden ötürü de edilginleşir.⁴⁷⁶ İnsanın kayıtsız kalışı ve güçsüzlüğü, kötülükleri sıradanlaştırır.

Kötülük “sıradan” bir eylem olabilmektedir. Arendt, bu durumu kötülüğün sıradanlığı olarak tanımlar. Kötülüğün bu sıradanlığı, kötülük eyleminin önemsiz olmasından değildir. Bu kötülük, Şeytani bir niyet olmadan, çoğunlukla düşünememe ve kayıtsız kalma sonucu ortaya çıkar. Arendt, Adolf Eichmann’ın yargılama sürecini takip etmiş ve bu süreci raporlaştırmıştır. Burada gözlemlediği hususu radikal kötülük bağlamında değerlendirip kötülüğün sıradan bir durum alabileceğini deneyimlemiştir. Öyle ki Eichmann’ın suçu ve kötülüğü, rejime sorgusuz itaatinden kaynaklanmıştır. Arendt’e göre Eichmann, itaatın kurbanıdır.⁴⁷⁷ Bu kişi özelinde geliştirmiş olduğu kötülüğü çözümleme formülasyonunda Arendt, kötülüğü hem sıradan hem de sık bir eylem olarak isimlendirir. Bu açıklama ve tanımlama, kötülüğü herhangi bir köken ya da güdüye dayandırmaz. Kurbanın yapması gereken, kötülük emreden içeriklere karşı gelmesi olacaktır. Eichmann’ın yaptığı düşüncesizliktir.⁴⁷⁸ Eichmann gözlemi üzerinden kötülüğün doğasını ve fenomenolojisini raporlayan Arendt açısından bütün kötü olay ve olgular, varlıklarını düşünsel dikkate borçludur. Bu nedenle ahlaki kötülükte esas olan düşünce ve sorumluluk yoksunluğudur. Bu düşünce yoksunluğu, insanı ihmal ve sorumsuzluğa yönlendirir. Herhangi bir neden veya çıkar olmadan insanın kötülük yapması mümkün müdür? Kötülük nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kötü kalplilik üzerine midir? Bu bağlamda iyilik ve kötülük, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi ve düşünme gücüyle bağlantılı olabilir mi? Bu sorular özelinde insanın iyiliği ve kötülüğü sorununu, ahlak bağlamında tartışılmasını sınırlar. Buradaki düşünce yoksunluğunun, ahlak ya da etiğin konusu kapsamında değerlendirilmesi sık bir yaklaşımdır. Bu nedenle insanları kötülük yapmaktan korumaya yönelten, kötülüğe karşı çıkmaya iten şartlar arasında düşünme etkinliği ve olup bitenleri dikkatlice irdeleme alışkanlığı olabilir.⁴⁷⁹ Arendt, Eichmann örneği üzerinden “kötülüğün sıradanlığı” kavramına ulaşır. İlaveten burada tartışma konusu edilen hususlardan

⁴⁷⁶ Fromm, **a.e.**, s. 279-282.

⁴⁷⁷ Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te**, s. 251, 258.

⁴⁷⁸ Arendt, **Zihnin Yaşamı**, s. 21, 22.

⁴⁷⁹ Arendt, **a.e.**, s. 23, 24.

birisi de itaattir. Konusu kötülük ve suç teşkil eden bir emir ve talimatın yerine getirilmesinin de bir kötülük olduğu sonucunu kabul eder. Çünkü insan eylemlerinden sorumludur. İnsanın bu durumundan sorumlu olmasının en önemli gerekçesi de doğruyu yanlış ayırt edebilecek seviyede düşünmesidir.

İnsanın kötülüğü kadim ve kapsamlıdır. İnsanın kötülüğü sadece mahkeme salonlarının mevzusu değildir. İnsanın kötülük ve kusurları kutsal kitaplarda da belirtilmiştir. Kötü, bütün alanların konusu olmuştur. Kötü ve kötülük bazen bir hikâyenin bazen bir romanın konusu ve karakteri olabildiği gibi bazen de dini anlatılarda ve metinlerde önemli bir yer tutar. Kabil-Habil olayı bu durumun bariz bir örneğidir.⁴⁸⁰ Bu izlek, modern dönemde kötünün radikal oluşunun prototipini oluşturur. Arendt'in, kötülüğün mahiyeti ve insanın kötülüğünün açıklanmasına yönelik yaklaşımının merkezinde ve kökeninde “kötülüğün sıradanlığı” olgusu yatmaktadır. Kötülük fenomenal bir olgudur. Fiiller korkunç olsa da fail korkunç ve şeytani olmayabilir. Kötülüğün sığ ve sıradan olabilmesi insanın doğal yapısı gereği olabilir. Bu durum bir düşünme yetersizliği sorunudur. Kötülük, bir eylem gerektirir. İnsan hiçbir kötü dürtü bulunmadan da kötülük yapabilir. Kötücüllük kendini bir zalim olarak kanıtlamaya karar vermek değildir.⁴⁸¹ Korkunç kötülükler, daima kötü kalpliliği gerektirmez. Kötülüğü engellemek için de düşünmeye, aklı kullanmaya gerek vardır. Bu nedenle herhangi bir eylemde bulunmadan sadece düşünme etkinliğiyle kötülüğün engellemesini beklemek kolaycılıktır. Bununla birlikte kötülük bir eylem olduğu gibi kötülükle mücadele de sonuçta bir fiilde bulunmayı gerektirir. Düşünme yeteneği ya da yeteneksizliğiyle kötülüğün mahiyeti arasında hem içsel hem de dışsal bir bağın olduğu hususunun açıklanması ve temellendirilmesi önemli bir sorundur.⁴⁸² Kötü eylem ve suç, teolojik bağlamda günah olandır. Günah da kötülük yapabilme potansiyeli dolayımındadır.

“Hiç kimse isteyerek kötülük yapmaz.” önermesindeki belirgin ve tehlikeli yanılgının örtük bir sonucu, *“Herkes iyilik yapmak ister.”* ilkesidir. Bu durum, düşünmeyi reddetme ile kötülük yapma kapasitesinin bir ilişkisi olarak tezahür

⁴⁸⁰ Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, s. 71.

⁴⁸¹ Arendt, **a.e.**, s. 147, 148.

⁴⁸² Arendt, **a.e.**, s. 152, 154.

edebilir. Olup bitenleri ön görerek insanın düşünme etkinliği yetisi, onu kötülük yapmaktan uzak tutup kötülüğe karşı aktif mücadele etmesini sağlar. Bu aynı zamanda teolojik olarak günah işlemekten uzak olmayı da aktive eder. Abelardus, kötülük, kusur ve günah arasındaki ayrımlara odaklanır. Günah ile insanı ahlaki kötüye yönlendiren kusur arasında görülen bu farklılıkta kusur, insanın günaha meylidir. Günah ise kusurun kabul edilmesi olarak Tanrı'ya ve ilahi buyruklara karşı işlenen kabahattir, Tanrı'nın hoşnut olmadığı eylemlerdir.⁴⁸³ Tanrı'nın insanı sınamasının deneyimlendiği bu teolojide günahın üç aşamada gerçekleştiği değerlendirilir: **Telkin, haz ve kabul**. Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın cennetten gönderiliş anlatısından şeytanın yasak meyveyi yenmesi konusundaki telkini bunun akabinde alınan haz ve bu haz sonucunda gerçekleşen günahın kabul edilmesi günahın oluşum aşamalarını gösterir. İnsan gücünü ve sınırını aşan biçimde ayartılmayla günah işleyemez.⁴⁸⁴ Abelardus'un din felsefesi sisteminde günah probleminin merkezî önemi vardır. Bu kapsamda asli günah problemi de üç aşamada değerlendirilir. Bu söylem ve görüşler odağında insanın ahlaki kötülüğünün de bu aşamada gerçekleşebileceği imkânı sunulmuş olur. İnsan ötekine zarar verici bir telkin almış olabilir. Bu telkin akabinde işlemiş olduğu kötülükten haz duyar ve sonuçta suçu işlediğini kabul eder. Böylece ahlaki kötülük de vuku bulmuş olur. O halde günah bir başkaldırı nesnesi olabilir mi? Bu aşamada isyan ve başkaldırı, tersine çevrilebilir mi? Bu durum bir isyan olarak değerlendirilse de insanın **ayartılışı** da dikkate alınmalıdır. Bu nedenle insanın kötülüğünün mitolojik zemini bir ayartı sorunudur. İnsanın bir hata, suç, günah veya kötülüğe yönelmesinde teolojik bir bağlamsallık vardır. Bu durum insanı mutlak kötü yapmaz.

Camus'nün başkaldırı felsefesinde insan suçludur. Türünün tamamı kötücüdür. Bazısı az kötüdür bazısı daha fazla kötüdür. İnsan her zaman biraz da olsa suçludur. Bu dünyada hiç kimse masum değildir. Dünya iyilik ve kötülüklerin muammaya döndüğü bir yerdir. Dünya insana yeterli değildir. Bu dünyada özgürlük sanıldığı gibi bir özgürlük değildir. Bu dünya bir hiç oluşur.⁴⁸⁵ Camus'ye göre insan

⁴⁸³ Petrus Abelardus, **Etik: Kendini Tanı**, Çev. Fırat Çelebi, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2024, s. 21, 22.

⁴⁸⁴ Abelardus, **a.e.**, s. 39.

⁴⁸⁵ Albert Camus, **Caligula**, Çev. Ayberk Erkay, İstanbul, Can Yayınları, 2020, s. 134, 135; Albert Camus, **Yabancı**, Çev. Ayça Sezen, İstanbul, Can Yayınları, 2020, s. 25.

dehlizdedir. Bu dehlizde varoluşsal olarak güçsüz yanını paylaşan insanlarla bir aradadır. İnsan bu dehlizde kendisini düzeltmeyi ve iyileştirmeyi istemeyebilir. Bununla birlikte suçlu olmaktan kurtulmayı ve kendini arıtmak için çaba sarf etmeyi ister. Bu bağlamda insan iyilik ve kötülük yapabilme enerjisine sahip görünmemektedir.⁴⁸⁶ Bu muamma ve dehliz içindeki insanın güçsüzlüğü, insanı değer ve anlam üretmekten uzak tutar. Hâlbuki insanın gücü ve kapasitesi kötülük yapmaya ve maruz kalınabilecek kötülüğü önleme donanım ve potansiyeline sahiptir.

4.3.Kötülüğü Önleme Gücü

Kişi, muhtemel kötülüğü ve tehlikeyi sezecek yetidedir. Tehlike ve kötülükten korunmak için önlem alır. İnsanın iradesinin dışında yer alan fiilleri, denetimin ötesinde ve kaçınılmazdır. Tıpkı insanın üzerine dökülen soğuk suda titrediği gibi. İnsan kötü bir haber duyunca ürperir, yüksekte aşağı bakınca başı dönebilir, insanın bunları önleyecek gücü yoktur, akılla bu durum ortadan kaldırılamaz.⁴⁸⁷ Bu nedenle insan gücü ve imkânları oranında kötülükle mücadele eder.

Kötülük insanla ilgili bir mesele olduğu içindir ki kötülüğün açıklanması ve kötülüğü önleme de insanla ilgili bir problemdir. İnsanın iyi bir yaşamı seçerek kötüyle olan kişisel ve toplumsal mücadelesi esastır. En iyi insan için en uygun koşul ve kurumu bulmak amaçlanır. İyi yaşamla ilgili bu değerlendirmeler, toplumsal ve politik incelemeler, kötülükle mücadelenin felsefi programını tasarlar. Burada Tanrısal olan değil iyi yaşam programı irdelenir.⁴⁸⁸ İyi yaşam, kötülüğün olmadığı bir hayat değildir.

Evrende kötülüklerin bir anlamı ve önemi vardır. Kısmen de olsa kötülük üretmeyen genel bir yasa yoktur. Bu bağlam, Tanrı-insan-evren ilişkisi bakımından bir gerekliliktir. Bu nedenle insan, Tanrı'ya ilişkin Tanrı'nın yarattığından başka bir şeyle hüküm veremez. Tanrı'dan doğaya doğru akıl yürütmeyi düşünmektense doğadan Tanrı'ya doğru bir akıl yürütmek daha da zorunludur. Tanrı hem zihnin hem

⁴⁸⁶ Albert Camus, **Düşüş**, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Can Yayınları, 2020, s. 60.

⁴⁸⁷ Seneca, **Öfke Üzerine**, s. 46, 47.

⁴⁸⁸ Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, s. 63.

de bedenın yaratıcısıdır. Kötülüklerin ve acının varlığı, zihni ve bedeni harekete geçirir. Zihnin ilk uyarıcıları bedenın istekleridir. Açlık ve soğuk insanı uyuşukluğundan uyandırır. İhtiyaç olarak beliren beslenme ve barınma için gösterdiği çaba insanı ayakta tutar.⁴⁸⁹ İnsan bu temel ihtiyaçlarını karşılamak için daimî olarak çaba göstereceğinden tembellikten kurtulup acıdan kaçınmış olacaktır. Kötülükten kaçınmak ve iyiyi aramak, insanın büyük bir görevidir. Burada çaba göstermek için kötülüğe gerek duyulur. Yaşamın devam etmesi için besin gereksinimi, zihinsel veya bedensel diğer ihtiyaçlara nazaran daha fazla çaba ortaya çıkarır. İnsan toprağı sürer, tohumu besler. Öyle ki bunu yapmaktaki amacı Tanrı'ya yardımcı olmak değildir, burada insan harekete geçirilmiştir ve bu durum hayatta kalmanın bir parçasıdır. Onun için nüfus besinden daha hızlı artmalıdır. Çabanın ortaya çıkması için yeterli uyarıcılar olmalıdır. Bu doğal yasa aynı zamanda Tanrısal olandır. Besin ihtiyacı insanı hareketsizlikten kurtarır ve yeterli güdülenmeyi sağlar. Nüfus gücü, besin kaynakları karşısında önceliklidir. Dünya sadece insanla dolu bir yer değildir. Nüfus ve besin aynı oranda artmaz, öyle olsaydı insan ilkel halinden kurtulamazdı. Nüfus artış ilkesi insanın yozlaşmasını önler. İnsan, kendisini ve ailesini geçindirmek zorunda olduğundan çaba göstererek ve çeşitli faaliyetlerde bulunarak kötülük yapmaktan uzak durur. Bunun için de ahlaki kötülük, ahlaki mükemmellik üretmek için gereklidir. Acı, keder, sıkıntı, kötülük ve felaketler insanın kalbini yumuşatmak, sosyal duygusal duygudaşlık uyandırmak ve iyiliğin ifşası için gerekçedir.⁴⁹⁰

İnsan, gücünün derecesi ile orantılı olarak kötülükler ortaya koyar. Ahlaki yetkinlik oluşabilmesi için ahlaki kötülüğün gerekliliğı olasıdır. Bu nedenle insanın dünyada akıllı bir varlık olarak iyiyi mi kötüyü mü seçeceği sorunu, dünyada olma halinin bir imtihan olma durumuyla da uyumludur. Bu imtihan olma süreci aslında insanın **dünyada oluş** aşamasıdır. Tutkuları, bedensel istekleri ve cehaletten kurtulma gereksinimi birçok yönde insanı çalışmaya yönlendirir. Doğanın bir parçası olan insan, çeşitli zorluklar ve kötülüklerle karşılaşmaktadır. Bu kötü ve acılar, insan hayatında bir anlam kazanmaktadır. Acı ve felaketler insan hayatında bir anlam

⁴⁸⁹ Thomas Robert Malthus, **Nüfus İlkesi**, Çev. Çağla Taşkın, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, s. 172-174.

⁴⁹⁰ Malthus, **a.e.**, s. 175-181.

oluşturma bakımından bütünün simetrisine katkıda bulunur. Yeknesaklık ve çeşitlenmemişlik kötölüktür. Tanrı'nın bütün yaratıkları aynı avantaja sahip değildir. Doğal kötölüklerin dünyayı, ahlaki kötölüklerin insan hayatını zora sokmasından ve her şeyin aynı mükemmellikte olmadığından şikâyet edilmemelidir. Akıl ve tecrübe bu çeşitliliği öngörmektedir. Bu perspektif Tanrısal amaca uygundur. Kötölüklerin çeşitliliği insanı harekete geçiren bir unsurdur, öyle ki insanın araştırma konuları biterse hayat durur.⁴⁹¹

Akıl, Tanrı'nın tasarımını tam olarak anlayamayacak kadar zayıf ve sınırlı olsa da Tanrı'nın bu tasarımına karşı yapılacak itirazları görecektir. Bu kapsamda kutsal kitaplardaki cezalandırılma ihtarları, kötü olanın ilerleyişini durdurmak ve kötülerin dikkatini çekmek için tasarlanmıştır. Tanrı her canlıyı farklı kapasite ile yaratmıştır. Bu süreçte şekillenen kötölükler iyiliklere kıyasla **toz tanesi** gibidir. Öyle ki insan hayatında gerekenden daha fazla kötölük olmadığını düşünmek için birçok neden vardır. Dünyadaki yeterli miktardaki kötölük insanı ahlaki olarak olgunlaştırmakta, tembellikten uzaklaştırmakta ve yetilerini tedrici olarak gelişmesine müsaade etmektedir. Bir uyaran olarak kötölüklerin varlığı insandaki muhtemel tembelliği ortadan kaldırır. Kötölük dünyada çaresizlik değil eylem üretmek için vardır. İnsan kötölüğe teslim olamaz, ondan kaçınmak için çaba gösterir, kendini ve çevresini kötölükten arındırmak için gayret gösterir. Bu her kişinin görevidir. Bu görevini ne kadar başarılı şekilde ifa ederse kendisini iyileştirir, yüceltir ve Tanrı'nın iradesini bir o kadar gerçekteşirmiş olur.⁴⁹² Kötölüklerin varlığı, Tanrısal amaca ve Tanrı'nın sıfatlarının bütüncül tecellisine uygundur. Ahlaki kötölüklerin, korkunç seviyelere ulaşmış ve normalleşmiş bir görünümü varsa da insanın sorumluluğu, bilgisi, akı ve özgürlüğü bütün kötölüklerle mücadelede insanın konumunu anlamlandırır. Kötölükler insanı tembellikten kurtarır, bir işle uğraşmasını sağlar ve varoluş amacını deneyimler.

İnsanın meyilli olduğu kötölüklerden tamamen arındırılması veya insandaki ahlaki kötölüklerin kaynağının tamamen kurutulması doğal sebeplerle değil isteğe,

⁴⁹¹ Malthus, a.e., s. 182-187.

⁴⁹² Malthus, a.e., s. 188-190.

çalışmaya ve eğitime bağlıdır.⁴⁹³ İnsan, eğitime ihtiyaç duyar. İnsan, ancak eğitimle insan olabilir. Bazı özellikler insana eğitimle verilirken bazıları ancak eğitimle geliştirilir. Böylece iyi bir eğitimle dünyada, iyilik adına her şey görünür hale gelir. Bunun için insandaki iyilik nüvelerinin geliştirilmesi gerekir. Bu sayede, kötülük tohumu insanın doğal eğitiminde bulunamayacaktır. Çünkü kötülük, denetim altına alınmamış bir tabiatın sonucudur.⁴⁹⁴ İnsan doğası, eğitilebilir özelliktedir. Yaşanabilir daha iyi bir dünyanın oluşabilmesi için böylesi bir sistemin işlevsel olarak kurgulanması elzemdir.

İnsan, çocukluğundan itibaren kötülükten nefret etmeyi öğrenmelidir. Bunun içindir ki insan sadece Tanrı'nın yasaklamış olmasından dolayı kötülükten uzak durmamalıdır. İnsan kötülükten uzak durmayı ya da kötülük yapmamayı, Tanrı'nın yasaklamış olmasından dolayı öğrenmemelidir. İnsan, kötünden bizzat kötü olduğu için uzak olmayı öğrenmelidir. Buna rağmen insan, terbiye çağından uzaktır. Bu nedenle kişi daha iyi bir varlığa dönüştürülmedikçe mutlu olamaz. İnsan iyi koşul ve imkânlarla sahip olup daha iyi bir konuma getirilmedikçe de kötülüğü miktarı azalmayacaktır.⁴⁹⁵ Bu durum insanın kötüyle olan mücadelesine engel değildir.

Çocuklara kötude iyiyi keşfetmeyi öğretmek gerekir. Öyle ki doğada, avcı hayvanlar ve böcekler çalışkanlık ve temizlik örnekleridir. Bunun içindir ki kötülük yapanlar bize birer ikazdır. Keza kuşlar, kurtları temizleyerek bahçeyi korur.⁴⁹⁶ Kant'ın bu benzetiminin pratiği olarak kötülükler birer uyarıcıdır. Bu yaklaşım Stoacı bir çağrıdır. Bu da kötülüğün pratik idrakinin uzantısıdır.

4.4.Kötülükle Mücadele Olanağı

Dünya kötü değildir. Kötülüklerin de olduğu bir sahnedir. İnsanın ahlaki kötülüğü kabullenip iyiyi araması istenir. İnsanın bu konumu kötüyle olan mücadelesini olumlar. Kötülüklerin mahiyeti ve insana bakan yönü bir mücadele teodisesini varsayar. Keza *Doğa Araştırmaları* isimli eserinde Seneca, kötülüklerin

⁴⁹³ Marcus Tullius Cicero, **Kader Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 5.

⁴⁹⁴ Immanuel Kant, **Eğitim Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 31, 41.

⁴⁹⁵ Kant, **a.e.**, s. 45, 46.

⁴⁹⁶ Kant, **a.e.**, s. 129.

kuşaktan kuşağa aktarılmasını reddedip kötülüklerin yayılmamasını arzular. Herkes kendi kötülüğünü ortadan kaldırmak için uğraşmalıdır. Bunun için de bir kişi, kentleri, hakları egemenlik altına alabilir fakat pek az insan kendine hâkim olur. İnsan, kendisinin hem yöneticisi hem de belasıdır.⁴⁹⁷

Ölçsüzlük aşırılıktır. Aşırılıktan kaçınılmalıdır. Haddi aşma ve ölçsüzlük kötülüktür.⁴⁹⁸ İnsanın kötülükler karşısındaki konumu mücadeledir. İnsanın kaderine uygun yaşamı da bunu öngörür. Mücadele manevi ve fizikseldir. Bu kapsamda Seneca'ya göre çiftçilerin elleri nasır tutar, askerlerin kasları gelişir, ruh da kötülüklerle karşı güçlenecektir. Yoksul bir insanın, yoksulluğu karşısında güçlenebildiği gibi.⁴⁹⁹ Bu çaba ve var kalma uğraşısı, ilahi amaca da uygundur. Bu durum mücadele teodisesi olarak teolojik derinlikte pratik düzleme taşınır.

Epiktetos, Tanrı'nın varlığı ve hikmeti ile ilgili Epikürosçu söylemi reddeder: Epikürosçu: “*Bir hikmeti var mıdır, sürekli burnum akıyor?*” der. “*Ellerin ne güne duruyor, onlar burnunu silmek için değil mi?*” diye cevap verilir. Epikürosçu tekrar sorar: “*Dünyada hiç balgam veya sümük olmaması daha iyi değil miydi?*” Öyleyse buna itiraz etmektense burnunu silmek ilahi hikmeti suçlamaktan, ona şikâyetle bulunmaktan daha iyi değil mi? Tanrı'ya nankörlük etmeden ondan şikâyetçi olmayıp ona şükretmelidir. İnsan; ihtiyar, sakat, hasta olsa da Tanrı'nın büyüklüğünü kabul etmelidir.⁵⁰⁰ Burada kötülüğün varlığı olumlanırken ve Tanrısal hikmetin reddi olumlanmaz. İnsana kötülükle mücadele edebilecek donanım ve imkânlar sunulmuştur. İnsan, insanî ve Tanrısal olan şeyleri idrak edip anlayabilmesi ve eylemlerinde gösterebilmesi için gerekli yeti ve ilkelere sahiptir. Çünkü insan, insanla ilgili olan her şeyde onu Tanrısal olana, Tanrısal olanı da insani olana bağlayamadıkça başarılı olamaz.⁵⁰¹

Aurelius düşüncesinde de kötülük olumlanır. Dünyada kötülüğün ve kötülerin olması mümkündür. Böylesi bir düşünce, hayata insanı biliçli bir özne olarak bağlar.

⁴⁹⁷ Lucius Annaeus Seneca, **Doğa Araştırmaları**, Çev. C. Cengiz Çevik, 2. bs., İstanbul, Jaguar Kitap, 2018, s. 108, 109, 149.

⁴⁹⁸ Lucius Annaeus Seneca, **Tanrısal Öngörü**, Çev. Çiğdem Dürüşken, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, s. 57.

⁴⁹⁹ Seneca, **a.e.**, s. 59.

⁵⁰⁰ Epiktetos, **a.g.e.**, s. 73.

⁵⁰¹ Aurelius, **Düşünceler**, s. 53.

İnsana kötülükle baş etmesi için erdemler verilmiştir. Kötülüklerle karşı panzehirler üretmesine olanak sağlanmıştır. Haddini aşan birisine yol göstermek insanın gücü ve sınırları dâhilindedir. Birisi kendisini kötü olarak görmeyebilir lakin başkası onu kötü olarak addedebilir. İnsan başkasından kötülük görmemek için Tanrı tarafından farklı araçlarla donatılmıştır. İnsan iyilik etmekle doğasına uygun davranmış olur. Çünkü insan için dünya, iyilik yapma yeridir. Böylece insan varoluş nedeninin gerekliliğini yerine getirir. İnsan kendini sorgulamalı, kendini kötülükten arındırmalı, buna kendinden başlamalı ve kendini incelemelidir.⁵⁰² Çünkü kötülükle mücadele yakından uzağa şeklinde programlanmıştır.

İnsan sadece bedeni için değil manevi ve ahlaki yönü için de sağlıklı ve uygun bir yer ve ortam seçmelidir. Kötülükler arasında yaşamak istemez. Kişi kötülerden kaçır. Kendisine kötülük getirecek ortamlardan da uzak durur. Yapılması gereken şey, kötülüklerin ve kötü ortamların uzağında durmaktır. Bununla birlikte insan ruhunu güçlendirmelidir.⁵⁰³ Bunu yapmak içinse çalışmalı, gayret göstermeli, ayakta kalmalı ve doğaya uygun yaşamalıdır. Bu da ölçülülüktür. Ölçünün mahiyetini ve sınırlarını belirleyen duyumlar değil akıldır. O halde akıl, iyinin ve kötünün hakemidir. Akıl neyse eylemler de o yönelimdedir.⁵⁰⁴ İnsanın duyu-akıl bütünlüğü, fiil-fail uyumu ve idrak-tercih kapasitesi eylem ve yönelimini belirginleştirir. Bu bağlam saldırganlık veya uyumluluk, ölçsüzlük veya dinginlik olarak toplumda belirir.

Toplumsal gelişim ile kötülükler arasında bir ilişki süreci vardır. Mesala Fromm, avcı ve toplayıcı topluluklarda yıkıcılığın alt seviyede olduğunu, iş birliği ve paylaşmanın en yüksek düzeyde olduğu fakat iş bölümü ve üretimin artmasıyla ürün fazlasının ortaya çıkması ile hiyerarşik yapıdaki devletlerin kurulmasının çok boyutlu yıkıcılık ve zalimliği artırdığını ve bunun akabinde gücün kontrolden çıkmasıyla yıkıcılık ve zalimliğin güçlendiğini savunur. Süreç tersine çevrilebilir. İnsanın yıkıcılığı ve kötücüllüğü en alt seviyeye indirilebilir. Keza saldırganlık insanın biyolojik doğasında kendiliğinden bir tepki değil insanın yaşamsal varlığına yönelik

⁵⁰² Aurelius, **a.e.**, s. 124, 135.

⁵⁰³ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 171.

⁵⁰⁴ Seneca, **a.e.**, s. 227, 228.

tehditlere karşı bir savunmadır. İnsan ve medeniyet gelişmiştir. Gelişmeye devam etmektedir. Bu gelişim insanın yıkıcılığını artırmış gibi görünse de bu kötü koşullar ortadan kaldırılabilir. Bu durum ekonomik, siyasal, kültürel ve ruhsal sebeplerden dolayı çok zordur. Bütün bunlara rağmen en az kötülüğün olduğu bir dünya kurulması imkânsız değildir.⁵⁰⁵

“İnsan doğası kötüdür.” ifadesi, “İnsan doğası iyidir.” yargısından daha gerçekçi değildir. İlk çıkarımda bulunmak daha kolaydır. İnsanın kötülüğünü kanıtlamak isteyen birisi kolaylıkla kendisine gerekçe bulur. Buradan umutsuzluk, kötümserlik ve etkisizlik ortaya çıkar. İnsanların atılım gücü azalır. Aslında bu durum daha kötü bir ortamı oluşturur. Bütün olup bitenlere kayıtsız kalmak da ayrı bir sorun oluşturur. Bu bakımdan insan doğasının iyi olduğu görüşünü savunma sadece bir iyimserlik değil aynı zamanda dünyanın daha yaşanılır bir yer olma umududur.⁵⁰⁶

Komşuyu sevme emri, insanın kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmama ilkesi ya da öyle bir eylemde bulunulması gerekir ki bu eylem evrensel bir ahlaki yasa olsun çıkarımı “kendiliği”, insanın çevresi ve kendisiyle olan ilişkisini referans alır. Aynı şekilde Delfi’deki Apollon tapınağına “*Kendini bil!*” ifadesinin “*Hiçbir şeyde aşırı olma!*” sözüyle birlikte yazıldığı anlatılır. Bütün bu ilke, çıkarım ve sonuçlar, insanın kendi özelinde ahlaki kötülüklerden uzak durmasını ve iyi yaşama üzere kalmasını temenni eder. Burada, insanın ne yapması gerektiği, nasıl yaşaması gerektiği belirtilir. Bu yaklaşımlar, kötülükle mücadelenin pragmatik ve ilkesel boyutunu da gösterir.⁵⁰⁷

İnsanın mutluluğu, iyiliği ve kötülüğü, sefaleti veya huzuru eğitim ile doğrudan ilişkilidir. İnsan, ruh ve beden olarak eğitime uygun bir doğaya sahiptir. Bu noktada çocuk ve gençlerin eğitimi insanı ahlaki kötülükleri yapmamasında önemli bir fonksiyonu üstlenir. İnsan bir davranışı niçin yapması veya yapmaması konusunda bilinçlenir. Bununla birlikte insan kötüyü ve kötülük yapmayı da öğrenebilir. İnsan doğası bu duruma da uygun bir sahnedir. İnsan bilgi edinerek ve

⁵⁰⁵ Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri: Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme*, s. 559, 560.

⁵⁰⁶ Fromm, *a.e.*, s. 361, 362.

⁵⁰⁷ Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, s. 73, 74.

eğitilerek sağlığından olup kötülük yapabilecek bir varlığa dönüşünce de kendisini bütün iyi imkânlardan uzak tutmuş olacaktır. Tanrı insanı yaradılışı itibariyle ulaşabileceği birçok güçten yoksun bırakarak eğitim alanına olanak sunmuştur. Locke bu durumu şu şekilde örneklendirir: Altın, gümüş ve değerli taşlarla gemiyi aşırı bir şekilde yükleyerek batıran kişi gemi sahibine yolculuğunun hesabını “*Gemiyi değerli taşlarla doldurmuştum.*” şekilde kolayca veremez.⁵⁰⁸ İnsan doğası da sadece iyi yönlerden kurulmuş değildir.

Kötülükle mücadele başta kötünün ve kötüyle ilgili kavram kümesinin tanımlanıp açıklanmasıyla başlar. Elbette kötünün kaynağının felsefi sorgusu da bu bağlam üzerine konumlanır. Bunun için pratik mücadele, teorik kavrayışla işlevselleşir. Bu süreç teolojik olarak **mücadele teodisesinin** kurgusudur. Bu teolojik süreç hayatın olağan akışına uygun olarak bir bakıma meslekleri gerekli kılan **çalışma teodisesini** de gerektirir. Bütün bu yaklaşımlar kötülükle mücadelede pratik süreci önceler. Başkaldırı da bu kapsamda ele alınabilir. Bu mücadele sürecinin katmanları aşağıda açıklanmıştır.

4.4.1.1.Simgesel Anlamlandırma

Ahlaki kötüyle mücadele edişin simgeselliğinin yorumlanması, kötünün ve kötülüğün var olduğunun ön kabulünü gerektirir. Simges ve mitoslar ahlaki kötülüğün yorumlanmasında zengin bir anlam zemini oluşturur. Kötülüğün başlangıcı, kötülüğün itirafı, kötülükten arınma ve kötülüğün sonu; mitos ve simgelerde somutlaşır. Kötülüğün bu anlatı ve yorumlanması problemin prototipini de oluşturur. Kötü Tanrı mitosları, evrenin başlangıcı ile ilgili anlatılar ve tarihsel bir hatayı konu alan mitolojik olaylar; kötülük deneyimini somut ve evrensel düzlemde genelleştirir. Hz. Âdem ve Prometheus gibi örnekler bu genelleştirmeleri özel başlangıç paradigmasına yönlendirir. Bu mitoslar, başlangıçla son arasında uzanan süreci yönlendirir. Bu sıçrayış, kötülüğün anlam düzeyindeki zamansallık ve varlıkbilimsel içeriğinin keşfedilmesini sağlar. Buradan hareketle kurgusal anlatıma doğru insanı

⁵⁰⁸ John Locke, **Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler**, Çev. Ali Çakıroğlu, İstanbul, Afrika Yayınları, 2020, s. 273.

yönlendiren itki mitolojideki simgeselliğin kendisidir.⁵⁰⁹ Mit ve simge, insanlık tarihinin hem karanlık tarafını hem de aydınlık tarafını anlamlandırma gücüdür. Efsane ve mitler, dünyanın bir başlangıcı olduğunu imler. İnsanlık durumunun evrensel olarak nasıl perişan bir şekle getirildiğinin ipuçlarını verir. Sorunun spekülâtif yönü, rasyonel teodiselerin kurgulanasında etkindir. Felsefe ve teoloji açısından ortaya konan temel sorun şudur: Kötülük nereden gelir? Mit ve efsaneler, insanın kötü eylemleri ve çektiği acıların detaylandırılmasını açıklayabilir mi? Mitler, kötülüğün ve kötülüğe maruz kalmanın tesellisini anlambilim açısından verir. Mit, sorunun önemli bir kısmına cevap üretemez. Kötülüğün simgesel temellendirilmesinde kurgusal çerçeve sunar.⁵¹⁰ Problemin pratik çözümüne mutlak katkı sunmaz. Hâlbuki insan maruz kalınan kötülük ve acı karşısında Tanrı'nın gücünü, iyiliğini ve adaletini sorgular. Hatta acı ve kötülük karşısında Tanrı'nın hesap vermesini ister. Başkaldırının gerekçesi insanın bu konumundadır.

Kötülüğün simgeselliği gerek anlamsal gerekse mitolojik düzlemde geniş bir simgeselliği içinde barındırır. Kurtuluş simgeleri de bu durumun farklı bir versiyonda yorum ve anlambilimsel görünümüdür. Kirliliğin karşısında temizlik, günahın karşısında affetme ve günahın yoğunluğu karşısında arınma simgeleri kötülüğün kapsamının yorum bilgisini sunar. Kötülüğün başlangıcı ve topluma aktarımı konusunda simge ve mitosların etkisi belirgindir. Benzer şekilde kötülüğün sonunu temsil edecek ve anlatacak simge ve mitosların da düşünülmesi zorunlu olabilir. Öyle ki kötülük simgelerine asli manalarını veren kurtuluş simgeleridir. Kötülük simgeleri dini simgeler içerisinde özel ve özgündür. Bu gerekçe ile selamet simgeleri ve kurtuluşa yönelik mitolojik anlatılar, insanın bağışlanma edimine yönelik yorum zeminidirler. Kötülüğün başlangıcı ve kötülüğün zamansal aktarımı, kötülüğün sonu anlatısına basamak oluşturur.⁵¹¹ Kötülük simgelerinin bir bütün oluşturduğu görülmektedir. Bu nedenle başlangıç mitosları ile kurtuluş ve bitiş simgeleri bir bütün olarak düşünülmelidir. Düşünme, anlam kurma ve kurgulama düzeyinde bu

⁵⁰⁹ Paul Ricoeur, **Yoruma Dair: Freud ve Felsefe**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s. 46-47; Ayrıntılı tartışma ve değerlendirme için bkz.: Paul Ricoeur, **The Symbolism of Evil**, Trans. Emerson Buchanan, Boston, Beacon Press, 1969, s. 171-174, 336, 337.

⁵¹⁰ Ricoeur, **Evil: A Challenge to Philosophy and Theology**, s. 41.

⁵¹¹ Ricoeur, **Yoruma Dair: Freud ve Felsefe**, s. 47, 48.

birikim, problemin tamamı üzerinde bir kavrayışı sunar. Bu kapsamda kötü ve kötülüğün mahiyetinin çözümü analitik varoluşçu bir çözümlemeyi gerekli kılar.

Mitler ve simgeler, pek çok açıdan ilk büyük geçiştir. Simge ve mitosların anlambilimsel açıdan bütünlük oluşturan bir kurgusallığı vardır. Bu yaklaşım, sorunun bütününe kuşatılmasını sağlar. Mitos ve simgelerin kötülük probleminin çözümündeki felsefi dönüşlülüğünü yansıtır. Bu da dönüşlü düşüncenin konumunu belirginleştirir.⁵¹² Bu dönüşlü yaklaşım, ahlaki kötülük probleminin bütüncül şekilde ele alınmasını sağlayıp problemin tasvirinden öteye insanın niçin kötülük yaptığının anlaşılmasında da bir başlangıç tespit etme yönelimidir.

Her türlü ahlaki kötülük simgeciligi, insanın kurtuluşu simgesine dönüşür. Burada kötülüğün simgeselliği kutsalın yorumuyla da belirleyici bir konuma ulaşır. Bu noktada kötülüğün diyalektik görünümü, kötülüğü gözlemlenemez sınırlara iter. Kötülük simgeleri, her tür simgeselin aşılmaz niteliklerini doğrular. İnsana varoluşunun ve var olma gücünün başarısızlığını anlatırken diğer yandan bu simgeler mutlak bilgi içeren düşünce sistemlerinin başarısızlığını da ilan eder.⁵¹³ Bununla birlikte kötülük simgeseli, bir uzlaşma simgesidir. Bu da kötülüğün simgeselliğinin itiraf, arınma ve bağışlama boyutudur. Bu kapsamda düşüncenin temellenebilir boyutu ile “temellendirilemeyen olarak kötü” arasındaki bu bağın açıklanması önemlidir. Bu nedenle dönüşlü düşünce felsefesinin ilkesel konumuyla hem simgesel hem de akla uygun hem de anlamlı bir eskatolojinin hatları çizilir. Öyle ki kötülüğün ve günahın çok olduğu yerde bağışlama da vardır.⁵¹⁴

Günah, ıstırap ve ölüm; kötülüğün gizemini yansıtır. Burada semboller ve mitlerden oluşan bir yorumbilimsel yöntem, kötülüğün fenomenolojisine dönüşür. Bu sembol ve mitler, ilk dilsel aracıyı sunar. Ahlaki kötülük açısından sorumlu bir failin suçlanmasını ifade eder. Mit, şeytanlaştırma ve insanın baştan çıkarılma konumunu anlamlandırır. Kötülük deneyiminin buradaki etkisi, insanın kendini hem kurban hem de suçlu hissetmesidir. Diğer taraftan suçlu ile mağdur arasındaki sınır

⁵¹² Ricoeur, **a.e.**, s. 48, 49. Bir değerlendirme için bkz.: Ricoeur, **Evil: A Challenge to Philosophy and Theology**, s. 40, 41.

⁵¹³ Ricoeur, **Yorumla Dair: Freud ve Felsefe**, s. 449.

⁵¹⁴ Ricoeur, **a.e.**, s. 449, 450.

çizgisinin aynı şekilde bozulduğu da belirtilmelidir. Sekülerleşmiş toplumlar da bile yas deneyimini doğrulayan bu sorun, acıyı ve günahı paralel mitolojik bir şeytanlaştırmayla pekiştirir. Kötülüğü büyük bir müphemlik haline getiren belirsiz temel budur. Bu bağlamda, kötülüğün hiçbir zaman tamamen mitolojiden arındırılamaz olduğu varsayılmalıdır.⁵¹⁵

Kötülük probleminin analizinde ve çözümünde problemin kökensel simgeselliği anlambilim olarak bir inceleme gerektirir. Sorunun zemininde ve yapılandırılış sürecinde kötünün simgeselliği problemin itiraf düzeyinde dikkati çeker. Kötünün itirafında ve dolaylı anlatımlarında insanın kötülüğü kökensel olarak simgeleştirilir. Bu simgeleme ve örnekleme yöntemi kutsalla ilgili bir deneyime işaret eder. Kötünün itirafı, kutsallık boyutunda kişinin günahkârlığının kirliliğine işaret eder. Bu simgesel anlatım kötülük probleminin itiraf boyutuyla ve kötülükten arınma edimiyle açığa çıkar. Kötünün simgeselliği ve kutsal boyutunun itirafı, kişinin kirlenme, lekelenme ve arınma edimi ile ilgili kişinin günah ve suç deneyimine yönelimi, haddi aşma ve başkaldırı imgeleri ile bütünlenir.⁵¹⁶ Ahlaki kötülüğün simgesel bir yolculuğu vardır. Bu simgesellik, kötülük probleminin ele alınış aşamalarında ve anlamlar arası bağlantının oluşumunda önemli bir noktadır. Bu bakımdan problemin çift anlamlılığının hatta dilsel anlatım olarak çok anlamlılığının yorumlanması, kötülüğün simgeselliğinin temellendirilişini resimler. Ahlaki kötülüğün ve insanın Tanrısal olana başkaldırısının simgeselliğinin gücü, rasyonel kurgulamalara indirgenemez.⁵¹⁷

Simgesel anlamlandırma varoluşsal etik bir temaya bürünebilir. Öyle ki Unamuno felsefesinde kötü ya da iyi olmak dinin değil etiğin mevzusudur. Bu da kötüyle mücadelenin bir boyutudur. Kötü olursa da iyilik yapmak ahlaktan, kötülük işlense de iyi olma dindendir. Kötü olmak, günahkâr olmak ise bu durum dinin bir problemidir. Bu nedenle ahirete inanmak kişiyi iyi yapmaz. İyi biri olduğu için ahirete inanılır. İnsan, günahlarından dolayı cehennemde sonsuza kadar

⁵¹⁵ Ricoeur, *Evil: A Challenge to Philosophy and Theology*, s. 38.

⁵¹⁶ Ricoeur, *Yorumla Dair: Freud ve Felsefe*, s. 25.

⁵¹⁷ Ricoeur, *a.e.*, s. 28.

kalmayacaktır. Bu durum Tanrı'nın sonsuz inayetiyle bağdaşmaz.⁵¹⁸ Bununla birlikte Unamuno, insanın ebedi acı çekme ihtimalini de olumlar: Cehennem, acıyla ebedileşmiştir. Keza acı hayat için elzemdir. Bu sorun ahlaki iyi ve ahlaki kötülük sorunu bağlamında da tartışılmıştır. Unamuno'ya göre kötülüğün başlangıcı ve kökeni konusunda ortaya çıkan birçok kuram uydurmadır. İyiliğin kökeni sorgulanmamıştır. Asıl olanın ve olumlu olanın iyi, sonradan türeyen ve olumsuz olanın kötü olduğunu varsaymanın gerekçesi olmalıdır. İyi olan bir şey için iyidir ve bir amaca sevk eder. İnsanın arzusu ebedileşmektir. Bu amaca hizmet eden her şey iyidir, bilincini azaltmaya ya da yok etmeye meyilli olan her şey kötüdür.⁵¹⁹ Unamuno teolojisinde Leibniz'in iyimser metafiziği ve Schopenhauer'un kötümser metafiziğinin dayanağı bu yaklaşımdır. Mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünyada bilinç iradeyi daim kılar, onu mükemmelleştirir. Mümkün dünyaların en kötüsü olan bu dünyada bilinç iradeyi ortadan kaldırır. Bütün bu yaklaşım özelinde ahlaki iyilik ve kötülük duygusu dini kökenli sayılmıştır.⁵²⁰ Bu varoluşçu yaklaşım odağında insanın dünyada kötülüğü anlamlandırması simgeseldir. Bu simgesellik, teorik idrak kapsamında varoluşsal bir alana taşınır. Bu varoluşçu simgeselleştirme yönelimi teoriktir.

4.4.1.2. Teorik İdrak

Kötüyle mücadelede idrak aşaması belirleyicidir. Bu mücadele teorik veya pratiktir. Kötüyle mücadelede teori ile pratik bütünlük içerir. Bu bağlamda Stoacı yaşam öğretisinin kötüyle mücadele pratiği, bu aşamada önemli bir geçiştir. Epiktetos, acıyı ve kötüyü olumlar. “*Bir şey mi kaybettin?*” der Epiktetos, “*Onu iade ettim de. Çocuğun mu öldü? Onu geri verdin. Karın mı öldü? Onu da geri verdin. Tarlanı mı elinden aldılar? Yine aynıdır. Onu elimden alan kötü bir adamdır, deme.*”⁵²¹ Doğal ve ahlaki kötülüklerin varlığı, öncelikle teorik idrak sorunudur. Bu kötülüklerin varlığının gerekçesinden veya failinden farklı olarak kötüyle mücadele de teorik idrakin uzantısıdır. Kötüyle mücadelede Tanrı'ya başkaldırı ve Tanrı'yı yok sayma olumlanmaz. Kötülüklerin varlığından dolayı Tanrı suçlanamaz.

⁵¹⁸ Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, s. 259.

⁵¹⁹ Unamuno, **a.e.**, s. 260.

⁵²⁰ Unamuno, **a.e.**, s. 261.

⁵²¹ Epiktetos, **a.g.e.**, s. 18.

Olup biten her şey, insan ve Tanrı ile bağlantılıdır. İnsanın kendi kötülüğünden kaçınmaya çalışmayıp başkalarının kötülüğünden kaçınmaya çalışması anlaşılamayabilir. İnsan kendi kötülüğünden kaçınabilir, kendi kötülüğünün önüne geçebilir fakat başkasından gelecek kötülüğe engel olamaz.⁵²² İnsan; insanın kusurlarını, hatalarını ve eksikliklerini zamana ve mekâna, kişilere yüklemekten kaçınmalıdır, kusurlarını sahiplenmelidir.⁵²³ Bu idrak kötülükle mücadele sürecinin sorumluluğudur. Bu Stoacı çözümleme varoluşsal bir uğraktır.

Seneca, kötünün ve acının insana dayanma ve yaşama gücü verdiğinden istenilebilir bir şey olduğunu iddia eder: İşkence, savaş ve hastalık istenilebilir çünkü bunlar insana cesareti ve metanetli olmayı, felaketlere katlanmayı öğretir. Kötülük olmadan iyilik olmaz. Her iyi, kötülüktendir. İnsan sakınamadığı şeylere var gücüyle katlanmayı öğrenir.⁵²⁴ Kötülüklerin varlığının insanı güçlendirmesine yönelik bu zihinsel ve düşünsel yönelim kötülüklerle yaşamının anlamını örüntüler. İnsan, acıya ve kötüye katlanmayı öğrenir: Kötülüğe uğramış ve acıya maruz kalmış insan, bunların etkisinden kendisini kurtaramasa da bunlarla yaşamayı deneyimler. İnsan susadığında su içmekten hoşlanır, acıkınca yemek daha lezizdir, insan ruhu da böyledir. Bunun için insan iyi ve kötünün sınırlarını bilmelidir.⁵²⁵ Acı ve kötülükler insanı eğitir, olgunlaştırır. Dünya sahnesindeki **değer-anlam bütünlüğünü** inşa eder.

Ricoeur'a göre acıların nedeni günah değildir. Öyle ki kötülük, hayatın anlamını ve değerini kabul etmeme, reddetme kapasitesidir. Bununla birlikte "hayatta kalma" ilkesinin bencillik anlatısı olduğu vurgulanır. Kötülük, ilahi iyiliğin beşerî bir avatari olarak "özcü" zeminde ele alınamaz. Kötülük sorunu, üç çözümleme düzeyinde tartışılabilir. Birincisi kötülüğün yapılandırılmasının **betimsel düzeyidir**. Betimsel düzeyde kötülük üç şekilde açıklanabilir: Dilde şiddet, eylemde şiddet, kurumsal şiddet. İftira, yalan, sözünde durmama, hakaret gibi durumlar dil ile yapılan kötülüğe örnektir. Adam öldürme, fiziksel saldırıyla insanlara zarar verme eylemde şiddet olarak betimlenebilir. Kurumsal şiddet ise kurumlar düzeyinde işlenen yıkıcılıklardır. Bu kötülük durumu çok daha geniştir. Bunun en büyük yansıması da

⁵²² Aurelius, **Düşünceler**, s. 101.

⁵²³ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 168.

⁵²⁴ Seneca, **a.e.**, s. 233, 234, 235.

⁵²⁵ Seneca, **a.e.**, s. 285, 286.

savaştır. Burada örnekler üzerinden sunulan “betimsel düzey” insanın üzüntü ve kaygılarını belirtmekten öteye gidemez. Bu çözümleme düzeyinde kötülük ve onun çeşitli tezahürleri karşısında insan, üzüntülerini dile getirir. Bu düzeyde kişi, kötülüğün çoğulluğunu deneyimler.⁵²⁶ Ahlaki kötülüklerin bu şekilde, betimsel düzeyde analitik bağlamda çözüm girişimi kötülük probleminin gerçekliği, kötülüğün delillendirilebilirliği ve insanın ahlaki kötülüğünden hareketle konumlanmıştır. Ahlaki kötülükler, insanın söz ile ifadeleri, eylemleri ve siyasal kurumlar üzerinden betimlenirken bu yöntemin kötülük probleminin çözümünde ilk basamağı oluşturması da dikkat çekmektedir.

Ahlaki kötülük sorununun yapılandırılışının betimsel düzeyi, zalimliğin tasviridir. Bu tasvir odaklı çözüm önerisi, hayvanların yırtıcılığında geçerli değildir. Hayvanların zalimliği onların yaşama tutunmalarının en temel parçasıdır. Burada sistematik manada asla bir ahlaktan bahsedilemez. İnsan kasıtlı olarak kötülük ve şiddet yapabilen bir canlıdır. İnsan, eylemlerini bilinçli şekilde gerçekleştirir. O kendini değerlendirme, cezalandırma ve affetme kabiliyetine haizdir. Bununla birlikte bu kötücüllüğünün kökenini de sorgular. Bu sorgulama ile birlikte de kötülük probleminin çözümleme düzeylerinden ikincisine geçilmiş olur. “Kötülüğün bir kökeni var mıdır?” sorusuyla kötülüğün algılanışı ve çözüm düzeyi değişmektedir. Bu düzeyde üzüntü beyanından ziyade bir **kabul ve itiraf** söz konusudur. Bu çözümlemeye dönüşlü düşünce düzeyi de denir. Bu durumda, insanın kötülüğü dünyada hazır bulması sorunu ile insanın kötülükler karşısındaki sorumluluğu problemi birlikte değerlendirilir. Kötülüğün semavi dinlerde kutsallıkla ilgili bir yönü vardır. Kötülük özellikle bazı dinlerde bir miras olarak da algılanır. Semavi dinler kötülüğü kökensel olarak değerlendirir. Burada kötülüklerin kabul ve itirafı analitik seviyede incelenir. Kötülük bir miras olarak kökensel olarak ifade edilse de iyilik de asli olarak değerlendirilebilir. Bu aşamada kötülük sorunun çözümünün üçüncü düzeyi olan **yardıma çağırma** düzeyine yönelinir. Öyle ki “asli bir güvenme düzeyine” geçilmiş olur. Bu üçüncü düzeydeki temel başvuru kötülükteki radikalliğin, “yaratıcı radikallik” olarak değerlendirilmesidir. Ricoeur, açısından

⁵²⁶ Jean Pierre Changeux, Paul Ricoeur, **Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2021, s. 259, 260.

“yaratılış miti”, kötülük ne kadar radikal olursa olsun iyiliğin daha radikal olduğu yönündedir. Kötülük radikalse iyilik aslidir. Asli günah ya da ilk günah asla kabul edilemez. Bu kavramsallaştırma sonraki dönemlerde günahın ve kötülüğün rasyonelleşmesi özelinde bir kurgu ve anlamlandırmadır. Bu kurgu sahtedir. Kötülüğün asli olduğu yaklaşımı aslında başka bir kötülük olarak kurgulanmıştır. İyilik ve adalete doğru asli bir yönelimin olduğu yaklaşımı insanın iyileştirilebilir oluşu projesinin kaynağını oluşturur.⁵²⁷

Ricoeur ve Jean Pierre Changeux kötülük hakkında analitik varoluşçuluk kapsamında değerlendirebileceğimiz tartışmada bulunur. Changeux’a göre insanın iyilik hazinesi teolojik ve dini boyutta değil insanlığın ortak projesi olarak değerlendirilmelidir. Bu öneri ve plan, dinî değildir. Bu durum toplumsal düzeyde de düşünülür. İnsanın bu konumunu dinsel kategorisinde değerlendirmek ahlaki yapısının istismar edilmesini doğurur. Ricoeur’e göre ise insanın iyilik hazinesinin kaynağı dine bağlıdır. Bu nedenle insanın iyiliği üstün tutulup insana yaşama cesareti verilir. Kötülüğün önsel oluşu, insanı kötülüğe mahkûm etmez. Kötülük insanın yaşama cesaretini onaylamaktadır. Burada Ricoeur’ün, Tillich’in “olma cesareti” yaklaşımını desteklediği görülür. Changeux ise bu yaklaşımı dinsel zeminde konumlandığı gerekçesiyle kabul etmez. İnsanın iyi kalma, bilinçli bir şekilde var kalma cesaretini yani *conatus*’u dışarıda değil insanda arar. İnsanın bu mücadelesi kendinde gizlidir.⁵²⁸

Ricoeur, kötülük problemi çözümlenirken dinlerin mitsel söylemlere başvurmasını kavramsal ve kurgusal boyutta değerlendirilmesinin akabinde bu mitsel söylemleri, “araştırmayla keşfedilemeyen hayal gücüyle keşfedilmesi çabası” olarak tanımlar. Köken ve başlangıç mitlerinin değeri onların bu gizemli yapısındadır. İnsanın kötücülüğü, insanın kötücül yapısını sorgulamaya sürükler. İnsan, kendi kendine “*Nasıl oluyor da kötülük radikal olur, iyilik ondan daha asal durumdadır?*” diye sorar. Bu bakımdan kutsal metinlerdeki insanın düşüşü ve yaradılış, bir masal değil bilgelik ürünü bir kurgu ve anlatıdır. Bu anlatıda iyilik asli durumdadır. Öyle ki insan başlangıçta iyiydi, yasaya aykırı davrandı, kötü oldu.

⁵²⁷ Changeux, Ricoeur, **a.e.**, s. 262.

⁵²⁸ Changeux, Ricoeur, **a.e.**, s. 263.

Burada iyilikle kötülük arka arkaya değil üst üstedir. Kötülüğün radikal oluşu, iyiliğin özgünlüğünün üzerine konumlandırılmıştır. İyiliğe olan ön eğilim, kötülüğe yönelimden daha güçlü ve daha derindir. Ricoeur, bu temellendirme sürecinde Kant'ın yaklaşımını referans alır. Kant'ın kötülüğü açıklarken “yatkinlik” kavramını tercih ettiğini, iyilik kavramını açıklarken ise “ön eğilim” kelimesini kullandığını aktarır. Kötülük radikal bir olgu olarak özgül gelenekselliği karakterize eder. Bu radikallik biyolojik bir miras olarak aktarılmaz. Bu bakımdan kötülüğün tarihi incelenemez bir seviyede aşama aşama kendini izler. Yine bu çerçevede Mısırlıların, İbranilerin ve Mezopotamyalıların benzer anlatılarda bulunmaları da insanın yine iyiliğin ve kötülüğünün kurgusal boyutunda düğümlenir. Mesala, Babil esaretinin simgeselliği, Lutherci bir motiftir.⁵²⁹ Changeux açısından bu anlatı estetik bir gücü ifade eder. Bu durum, “**anlatılaştırılmış bilgelik**” ürünüdür. Bu simgesel ve anlatısal boyut bir yana bırakılıp uygarlığın çatışmalarının çözümlenmesine odaklanılmalıdır. İnsan kendi çektiği acıları algılar. Bu bakımdan Ricoeur'ün kötülüğün çözümlenmesindeki din merkezli kabul ve itiraf düzeyine Changeux, olgusal düzeyde katkı sunar. İnsanda ve toplumdaki kalıtsal ve evrim ile birlikte oluşan kültürel mirasın etkisinde olan insan için bu miraslar uygarlıkları oluşturur ve geliştirir. Ricoeur, bu eleştiriye olgusal düzeyde karşı çıkmaz fakat kötülüğün hayata girişinden ziyade aktarılmasının esas problem teşkil ettiğini ortaya koymaya çalışır.⁵³⁰ Burada tartışılan temel sorun kötülüğün başlangıcının iyiliğin üzerine nasıl konumlandığıdır. Geleneksel Batı Hristiyan düşüncesinin aksine iyiliğin asli olduğu belirtilir. Kötülük ise radikaldır ve kökenseldir. Bu manada kötülüğün dünyaya nasıl aktarıldığı önemli bir sorundur. Öyle ki sorunun şiirsel ve kategorik kurgulamasına sadece analitik olarak yaklaşmak, kötülük sorununu simgesel ve imgesel düzeyde tartışılmasına terk etmek demektir. Problem analitik olmasının ötesinde varoluşsaldır ve insanın anlam arayışının bir yansımasıdır. Kötülüğün tarihi, betimsel bir kurgulamayla incelenemez. Problemin ele alınışı ve çözümlenme süreci aşama aşamadır. Kavramsal bir söylem ve problem olmasının ötesinde insanın kalıtsal özelliği ile sorumluluk deneyimi, ahlaki kötülüğün yapılandırılış sürecinde paradoks oluşturur. Kötülüğün kalıtımla aktarımı ile bunun yanında her bireyi sorumlu tutma

⁵²⁹ Changeux, Ricoeur, **a.e.**, s. 265-266.

⁵³⁰ Changeux, Ricoeur, **a.e.**, s. 267-268.

fikri, bu paradoks görünümün itirafıdır. Ricoeur'ün kötülüğün açıklanma ve çözümlenme sürecindeki itiraf ettiği açmazlar burada düğümlenir.⁵³¹

4.4.1.3. Üstesinden Gelme Pratiği

İnsan, başına gelebilecek olumsuzluklara ve kötülüklere karşı teorik ve pratik hazırlık yapar. Bunun ötesinde bir eylem ve pratikle de acı ve kötü durumlara karşı da ön alıcı ve üstesinden geleceği tedbirleri alır. Bu durum olumsuzluğu canlandırma olarak da isimlendirilebilir. İnsan başına gelecek kötülükleri önleyemese de etkisinin azaltılması ya da tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik etkinlikte bulunur.

Stoacılar, insanın kötülükle mücadelesi ya da kötülüğe maruz kaldığında kötülüğün etkisinin üstesinden gelinebilmesi bakımından kötülüklerin eğiticiliğini savunur. Bu kapsamda kötülüklere hazırlık, meditasyon ve egzersiz olması manasında *Praemeditatio malorum* kavramını üretmişlerdir. Bu ilke insanın başına kötülüklerin gelebilme olasılığına yönelik teçhizatı, meditasyondur, donanımdır. Bu kullanım, kötülüklerin önlenmesi değil kötülüğün etkisinin zayıflatılmasına yöneliktir. Bu yönelimsellik Stoacılar için bir yaşam pratiği ve hayat felsefesidir.⁵³²

Olası kötülükler karşısında hazırlıklı olunmalıdır. Acıya ve kötüye karşı nasıl hazırlanılır? Foucault'nun (ö.1984) aktarımına göre, kötülüklere karşı hazırlıklı olmanın formülü *Praemeditatio malorum*'dur. *Praemeditatio malorum*, en kötünün sınanmasıdır. Bu denenme sıradan kötülüklere karşı hazırlıklı olmanın ötesinde insanın başına gelebilecek en kötünün deneyimlenmesini de öngörür. Bu yaşam pratiği ilkesi, fiili bir etkinlikten önce düşünsel bir yönelimdir: Bütün kötülüklerin en kötüsünü dikkate almaktır.⁵³³ En kötüye maruz kalma ihtimaline karşı hazırlık sürecidir. Bu ilke kötülüklerin insan üzerindeki etkisinin azaltılmasına yönelik bir süreç yönetimidir ve psikolojik dayanıklılık adımıdır.

⁵³¹ Changeux, Ricoeur, a.e., s. 269-270.

⁵³² Michel Foucault, **Öznenin Yorum Bilgisi**, Çev. Ferda Keskin, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 94, 95.

⁵³³ Foucault, a.e., s. 95, 96.

İyilik, doğaya uygunluktur. Kötülük ise doğaya aykırı olmadır. Kötülüklerin üstesinden gelmek için insan kendini düzeltmeli, cesaretli olup iyiyi elde etmelidir.⁵³⁴ Hem bedensel hem de manevi olarak bu arınmayı dilemelidir. Bu nedenle sağlık kendi başına bir hayır olmadığı gibi hastalık da kendi başına bir şer değildir. Sağlığı iyi kullanmak iyidir, sağlığı kötü kullanmak şerdir. Hastalığı iyi idare etmek iyi iken kötü idare etmek şerdir. Bu bakımdan her durumdan bir hayır çıkarmak gerekir. Tanrı insanları iyi ve mutlu olsunlar diye yaratmıştır, kötü oluşu kendi hatalarındandır. Kötülüklerine Tanrı'yı vesile kılmamalıdır.⁵³⁵ İnsan ahlaki kötülüğü bilgisi, seçimi ve eyleme yönelmesiyle işler. Benzer şekilde kötülüklerin üstesinden de benzer olanak ve gücüyle gelir. Tanrı insana bu kapasiteyi armağan etmiştir.

Ahlaki kötülük muammalı bir alandır. Yahudi-Hristiyan düşünce geleneğinde günah, acı ve ölüm gibi oldukça farklı olguları kötülük altında toplamak bu muammanın bir nedenidir. Bu sorunun, günah ve suçluluk probleminden farklı boyutları vardır. Kötülük, acı çekmenin referans terimidir. İşlenen kötülük ve acısı çekilen kötülük olgusunda ortak bir müphemlik olduğunun prensipte kabul edildiğini vurgulamak gerekir. Ahlaki kötülük, dinde günah olandır. İnsan eylemine isnat olarak suçlama ve kınama, ahlaki kötülüğün yaptırım boyutudur. Suçlama, toplumda baskın olan etik kuralların ihlalidir. Kınama, eylemin failinin suçlu ilan edilmesini ve cezayı hak etmesini sağlama anlamındadır. Ahlaki kötülüğün acıya müdahil olduğu kapsam burasıdır.⁵³⁶ Acı çekmek, zıt özelliklere sahip olması bakımından gınahtan farklıdır. Acı çekmek, ahlaki kötülüğü sorumlu bir faile odaklar. Suçlamanın katlanılan bir şey olduğunu vurgular. İnsan kötülük yapmasa da başkasının kötülüğünden etkilenir. Acı çekmenin çeşitliliği bundan kaynaklanmaktadır. Doğal felaketler, bedensel ve zihinsel hastalık ve zayıflıklar, sevdiklerimizin ölümünün getirdiği acı, kendi ölümlülüğümüz ve kişisel değersizlik duygusu acı çektirir. Acı, hazzın tam tersi olarak nitelendirilir. Fiziksel, psikolojik ve ruhsal bütünlüğümüzün

⁵³⁴ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 170.

⁵³⁵ Epiktetos, **a.g.e.**, s. 139, 143, 147.

⁵³⁶ Ricoeur, **Evil: A Challenge to Philosophy And Theology**, s. 35, 36.

bozulması hazzı azaltır, acı verir. Kötülükler insanları suçlu kılıyorsa, acı çekmek de onları kurban haline getirir.⁵³⁷ Kötülüğün üstesinden gelememe olanağı acıyı artırır.

“Hiçbir şeyde aşırı olma!” ilkesi insanı ölçülülüğe sevk eder. “Kendini bil!” öğretisi de başta insan olmak üzere bütün doğanın bilinmesine çağrı yapar. Bu iki temel ilke gösteriyor ki insanın bu doğası, bütün evrenin bağlayıcı halkası, karma iksiridir.⁵³⁸ Kötülük ve günah bağlamında nihai iyinin akıbeti cennet iken nihai kötünün ise cehennemde lanetlenmedir. İnsanı bu nihai duruma götüren ise dünyadaki erdem veya kusurlarıdır. İnsan erdemli bir hayat sürerse nihai olarak cennette iyiliğe, erdemsiz ve kusurlarla dolu bir hayat sürerse de cehenneme sürüklenmiş olur.⁵³⁹ Buradan insanın akletmesine ve insan hayatının gelişim dönemleri ve görevlerine vurgu yapıldığı gözlemlense de Abelardus’un ahlaki kötülük sorununa yaklaşımı dünya hayatı ile ahiret hayatını bütünler. Ahlaki kötülüğün karşılığı, günah kapsamında nihai kötülük olan cehennemde lanetlenmedir. Bu durum telafi teodisesinin varoluşsal teklifidir.

Günahın ve ıstırapın kötülükle ortak yönlerini düşünmeye iten nokta bu iki olgunun iç içe geçmesidir. Ceza, ister bedensel, ister özgürlükten yoksun bırakma, utanç veya pişmanlık olsun, ahlaki kötülüğün ötesinde fiziksel ve ahlaki bir acıdır. Bu nedenle suçun kendisi bir cezadır. Bu bağlam, işlenen kötülük ile maruz kalınan kötülük arasındaki kopuşun ortasındadır. Acı çekmenin temel nedeni, bir kişinin diğerine şiddetidir. Kötülük yapmak doğrudan ya da dolaylı olarak bir başkasına acı çekirtmektir.⁵⁴⁰ İlişkisel yapısıyla, birinin işlediği kötülük, diğerinin maruz kaldığı kötülükte bütünlenir. Kötülüğün çok yönlü idrakinin temeli burada düğümlenir.

Kötülük yapabilen insan, kendi kötülüğünden bağımsız olarak birçok ahlaki kötülüğe de maruz kalır. İnsan, bu ahlaki kötülüklere karşı doğal olarak kızgınlık, nefret ve cezalandırma arzusu duyar. Bunlar, insanın kötülüklere karşı mücadele ve kötülükle başa çıkma hislerini ve duygularını yansıtır. Bütün bunlar, birer tepkidir. Bu durum öfke ve intikamı da beraberinde getirir. Öyle ki insan, kötülük karşısında

⁵³⁷ Ricoeur, a.e., s. 36.

⁵³⁸ Mirandola, a.g.e., s. 48, 49.

⁵³⁹ Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar**, s. 92, 93.

⁵⁴⁰ Ricoeur, a.g.e., s. 37.

düşüncesini veya duygusunu merkeze alarak kötülüklerle başa çıkmaya çalışır. Bu duygusal ve düşünme merkezli kötülüğü anlama ve açıklama yaklaşımı, birçok kavrayışı da beraberinde getirir.⁵⁴¹ Bu noktada bir olayın niçin meydana geldiğini araştırma çabası, öncelikle sezgisel bir anlayış ve kavrayışı gerektirir. Bir eylemin niçin yapıldığı irdelenir. Bir öğrencinin niçin kopya çektiği, hırsızlık olayının nasıl gerçekleştiği, bir intihar saldırısının arkasındaki temel motivasyon, soykırımların ifade edilemez gerekçeleri buna örnektir. Çok farklı saiklerle gerçekleştirilmiş terör saldırıları gibi insana ve insanlığa karşı yapılmış kötülükler, insanın bu kötülükleri neden gerçekleştirdiğine yönelik sezgisel kavrayışı pratik olarak önceler.

İnsan kötülük yaptığıın da farkında olabilen bir türdür: “*Bunu nasıl yapabildim?*” sorusunu sorar kendine. Neden kötülük yaptığıın ayırdımına varıp, hırs ve kıskançlıkla hareket ettiğinin bilincine ulaşabilir. Bununla birlikte insanın bu kötülüğü yapmaya neden yöneldiği hususu tam olarak aydınlatılamaz. Kötülük yapmasının sebebi bilinse de bu sebebin neden harekete geçirildiği kavranılamaz. Canice ve zalimce kötülük yapan birisinin daha da kötüsünü yapmaktan çekinmeyeceğini sezgisel olarak bilebiliriz fakat bu kötücül kişiliklerin kötülükle nasıl başa çıkmayı başardığını ve kötülükler karşısında yaşadığı dehşete kendisini nasıl ikna ettiğini bilemeyiz. Bu bakımdan gerekçenin bir kişiyi nasıl etkilediğini bilemediğimizde o kişinin ne yaptığıın ve neden yaptığıın bilmiş olsak da onun bu kararını nasıl seçtiğini yine kavrayamayız.⁵⁴² Bu durumda da insan, ahlaki olarak kötülüğe mutlak kayıtsız kalamaz. Kötü eylem ve durumlar karşısında insan kendisini o kötülüğü yapanla kıyaslayabilir. Bu süreçte insan kötüyle karşılaşır ve onunla yüzleşir. Bu süreç gündelik dile de yansır.

Unamuno, olumsuz içerikli emir ve talimatların olumlu hale getirilmesini önerir: “*Yalan söylemeyeceksin!*” denildiğinde “*Uygun olsun olmasın daima doğruyu söyleyeceksin.*” anlaşılmalıdır, “*Öldürmeyeceksin!*” emredildiğinde “*Hayat vereceksin.*” düşünülmelidir, “*Çalmayacaksın!*” denildiğinde “*Halkın zenginliğini artıracaksın.*” anlaşıp “*Zina yapmayacaksın!*” denildiğinde “*Vatanına ve milletine*

⁵⁴¹ Morton, *Kötülük Üzerine*, s. 116, 117.

⁵⁴² Morton, *a.e.*, s. 118.

sağlıklı evlatlar vereceksin.” şeklinde idrak edilmelidir.⁵⁴³ Bu teolojik emirlerin “olumsuz” kiple insanlara tebliğinin “olumlu” kiple anlaşılması eylemlerin idrakinde önemli bir uzantıdır. Bu dini ve teolojik dilin olumsal kiple izahı ve inşası, insanın kötüyle mücadelesinde önemli bir zemindir.

Hume, dinin bireysel ve toplumsal gerekliliğini olumlar. Her insan bir varlığın esirgeyişini kendi çaresizliğinin bilinci ile kabul eder. İnsan, yaşamın en mutlu zamanında bile bir kaygı ve sıkıntı içinde gelecek telaşına düşebilir. Bu süreçte Tanrı’ya ihtiyaç duyar. İnsan kaygı ve telaşını Tanrı’ya sığınarak ve ona tapınarak gidermeye çalışır. Hayatın kötülük ve felaketlerine karşı din bir sığınak aracıdır.⁵⁴⁴ Bu noktada insanı bir dine yönlendirmeye ve Tanrı’ya inanmaya yönelten gerekçe insanın çaresizliği ve kötülüklerden korunma isteğidir.

İnsan içinde bulunduğu imkân ve şartlar bağlamında hayatına anlam verebilir. Bu anlama kabiliyetiyle hayatını kurgulayabilir. Birçok imkân ve şarttan yoksun olan birisi mutlaka kötümser olamayacağı gibi birçok imkân ve koşula sahip öteki de iyimser olmayacaktır. İyimserliğin ve kötümserliğin birçok gerekçesi veya bileşeni olabilir. İnsanın iyimser veya kötümser düşünceye yönlendirebilecek durumlardan birisi insanın ahlaki kötülüklerden zarar görmüş olmasıdır. İnsan bu süreçte nicelik bakımından en alt seviyede kötülükle karşılaşmış olsa da dünyanın veya dünyaya gelmenin kötü bir şey olduğunu düşünebilir. Dünyada en alt seviyede kötülük olsa bile dünyanın kötü bir mekân olduğu deneyimlenebilir. İçinde yaşanan çağdaş dünyanın iyilikten ziyade kötülük barındırdığı da gözlemlenebilir. İnsanın yaşam kalitesi, iyi ve kötü, acı ve hazzın asimetrik dağılımı, iyi ve kötünün sıralaması, dünyanın sonunu getirebilecek korkunç kötülüklerin öngörülebilir hale gelmesi insanı, hayatın anlamsızlığı düşüncesine sürükler. Bu süreçte kötümser, var olmanın bizatihi kötülük olduğunu deneyimler.⁵⁴⁵ Korkunç ahlaki kötülüklerin yoğunluğu ve zarar verici etkisi, insanı karamsarlığa ve kötümserliğe iter. İnsanı bu karamsarlığa ve kötümserliğe yönlendiren olgulardan birisi de insanın yaşam süresidir. Yaşamın kısalığı, hayatın anlamının karamsar yönde sorgulanmasının öznel bir zemindir.

⁵⁴³ Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, s. 290.

⁵⁴⁴ Hume, **Din Üstüne**, s. 223, 224.

⁵⁴⁵ David Benatar, **Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü**, Çev. Cansu Özge Özmen, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2018, s. 78, 79.

dolayımındadır. İnsan kötülüğünün ve kötücül doğasının farkına varıp acı çekebilir. Bu bağlamda insan suçluluk duygusu ile pişmanlık duygusunu birbirinden ayırabilecek kapasitede olduğunu fark etmelidir.⁵⁴⁸ Bu kapsamda ahlaki kötülüklerin üstesinden gelme pratiğinin boyutları; pişmanlık, bağışlama, affetme, uzlaşma ve cezalandırma olarak belirlenebilir. Bu tespit teolojik ve varoluşsal bir bulgulamayı da işaret eder.

4.4.1.4. Pişmanlık Duygusu

İnsan doğası, farklı katmanlardan oluşmaktadır. Ruh ve bedenden oluşan insan, bu iki temel bileşenler içerisinde de birçok farklı bileşeni barındırır. İnsanın ahlaki doğası da bu bileşenlerin tezahürüdür. İnsan bu konumuyla iyilik veya kötülük yapar, nefret eder, pişmanlık duyar, bağışlanmak ister. Scheler, (ö.1928) pişmanlığın fenomenolojisini insanın bu ahlaki katmanları çerçevesinde tartışır. Pişmanlık bir yönüyle bir cezalandırma, korku ve kendi günahında boğulma arzusudur.⁵⁴⁹

Pişmanlık yaşantımızın yeniden değerlendirilmesi ve ona yeni bir anlam verme girişimidir. Özgürce yapılan bir ahlaki kötülükten sonra duyulan pişmanlıkla birlikte insan asıl özgürlüğünün tadına varmış olur. İnsan ahlaki kötülüğünü hatırlayarak pişmanlık fenomeninin sınırlarına ulaşır. İnsan geçmişin izlerini hatırlar. Bu hatırlama özelinde pişmanlık ahlaki bozulmadaki kötü niteliği yok edebilir. Ahlaki kötülükten yayılmaya başlayan suçun baskın görünümünü pişmanlık izler. Kötülüğün daha çok kötülük üretmesinin de önüne geçilmiş olunur. Ahlaki kötülükler karşısında pişmanlık, kötülüklerin yayılmasında önemli bir önlemdir.⁵⁵⁰ Bu süreç ahlaki kötülüklerin itirafı ve bağışlanmasını gerektirir.

İnsanın ahlaki bir kötülüğü, “**Aman Tanrım, ben nasıl bir insanım!**” ve “**Ben nasıl bir insanım ki böyle bir hata yapabildim!**” ifadelerinde ifşa olur. Bu aynı zamanda ahlaki kötülükler karşısında pişmanlığın deneyimlenmesidir. Bu durumda insanın varoluşsal saf edimi ile eylemsel pişmanlığı arasında da bir ayrım yapılabilir. İnsanın bu durumu bir bilinçlilik aktarımıdır. İnsan ne kadar kötü olabileceğinin de

⁵⁴⁸ Morton, a.g.e., s. 137, 138.

⁵⁴⁹ Max Scheler, **Pişmanlık ve Yeniden Doğuş**, Çev. Sinan Oruç, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 8, 9.

⁵⁵⁰ Scheler, a.e., s. 14, 15, 18.

farkına varır. Daha iyi olabileceğini de ikrar etmiş olur. İnsan kendisini iyileştirebileceğinin farkına varır. İnsanın bu pişmanlığı teolojik açıdan günahın “**ilahi silinişi**”ni de beraberinde getirir.⁵⁵¹ Bu da ilahi kuruluşun müjdesidir. Pişmanlık Tanrı’ya güvenin izidir. İtiraftır ve nihai kurtuluşu imler.

Pişmanlık dönüşümsel bir süreci barındırır. Bu aynı zamanda varoluşsal pişmanlığı da koşullandırır. Eylemsel pişmanlık sadece bir eyleme yönelik iken varoluşsal pişmanlık içsel ve dönüşümseldir. Bu dönüşüm ise “yeniden doğuş”un habercisidir.⁵⁵² Bu dönüşümde insanın kendisine mukayyet olması, kurtuluşa ermesi, zararı onarması ve sebep olunan kötülüklerin iyilikle telafi etme istekliliği söz konusudur.⁵⁵³ Pişmanlık sadece kötüyü değil Tanrı katında kötü olan günahı ortadan kaldırdığında bütünlüğüne kavuşur. Tanrı’nın inayeti ile insan bağışlanabilir. İnsan bu süreçte ahlaki kötücüllüğünü ve sınırlılığını deneyimlemiş olur. Sonuç olarak kusursuz pişmanlık Tanrı’nın sevgisinden kaynaklanır.⁵⁵⁴

4.4.1.5.Bağışlama

Pişmanlık, kötüyle mücadele açısından ontolojik ve teolojik bir ilişkiyi ödümler. Bu ilişki varlık, toplum ve tanrısal içeriğe sahiptir. Bu nedenle insanın acı da çekse mağdur da olsa merhamet ve bağışlama yetisi vardır. Acımanın kötülerin lehine olduğu düşünülebilir. Çünkü acıma bir suçtan sonra ortaya çıkar. Acıma cezayı hak edenler tarafından istenir. Bunun yanı sıra bağışlanma umudu, insanı erdemli olmaya yönlendirebilir fakat ayırım yapmaksızın bağışlamak doğru değildir. Çünkü iyi ile kötü arasındaki farkın ortadan kalktığı bir ortamda kargaşa ve ahlaksızlık başlar. Hangi nedenle olursa olsun bir insan bağışlamada da ölçülü olmalıdır. Herkesi bağışlamak, hiç kimseyi bağışlamamak kadar kötüdür.⁵⁵⁵ Ölçülü olunmalıdır, ölçü tutturulmalıdır, denge korunmalıdır.

Acıma, kişinin öç alacak gücü varken hırsına getireceği ölçüdür ya da cezanın belirlenmesinde üstün astına karşı tutumudur. Ruhun yumuşaklığa olan eğilimidir.

⁵⁵¹ Scheler, **a.e.**, s. 20-23.

⁵⁵² Scheler, **a.e.**, s. 24.

⁵⁵³ Scheler, **a.e.**, s. 30, 31.

⁵⁵⁴ Scheler, **a.e.**, s. 41, 46.

⁵⁵⁵ Seneca, **Acıma Üzerine**, s. 8.

Acıma bir bakıma hak edilen ve ödenmesi gereken cezanın ölçülülük oranında azaltılmasıdır. Acımanın karşıtlığı öç alma hırsındaki zulümdür.⁵⁵⁶ Af, hak edilmiş olan cezanın bağışlanmasıdır.⁵⁵⁷ Acıma ve affetme, bağışlamanın uzantılarıdır.

Derrida, bağışlama sorununu fenomenolojik karakterde değerlendirir: “*Kim, kimi bağışlar? Kim, neyi bağışlar?*” soruları çerçevesinde bağışlama ve bağışlanmanın imkânını tartışır: İnsan bir kötülük karşısında kötülüğü yapanı mı bağışlar yoksa yapılan kötülüğü mü bağışlar?⁵⁵⁸ İnsan ahlaki olarak kötülük yapabilen bir varlık olduğu gibi aynı zamanda yapmış olduğu kötülükten dolayı af dileyip bağışlanma isteğinde de bulunabilir. İnsan öncelikle bu yapılanın yanlış olduğunu kabul etmiş olur. Yapılan bu kötülüğün bağışlanmasında insanın sorumlu bir fail olması ön kabuldür.⁵⁵⁹

Affedilemez ahlaki kötülük, “tahammül edilemez zararlar” içeren bir durum bildirir. İnsanların başına gelebilecek korkunç şeyler ölçeğinde, özür dileme ve bağışlama dilinin karşılık bulmayacağı durumlar vardır. Bununla birlikte, devletler tarafından sistematik insan hakları ihlalleri bağlamında işlenen korkunç eylemlerin basitçe affedilemez olduğunu söylemek, insan hakları ihlallerinin işlendiği tüm sosyal bağlamların karmaşıklığını ve zenginliğini yansıtmaz.⁵⁶⁰ Bu tutum farklı bağışlama ve affetme yöntemlerini yansıtır. Çok boyutlu affetme modelleri sunulmuştur. Affetmenin uzlaşmayı gerektirmediği görüşü, genellikle affetmeyi içsel, duygusal bir durum olarak görmeye dayanırken, uzlaşma dışsal ve ilişkiseldir. Affetme tamamen içsel bir durumsa, tek taraflı olabilir ve suçlunun eylemlerine veya özüne bakılmaz. Uzlaşma ise, ikili bağlar ve iş birliğine dayalı yaşama faaliyetlerini örgüler.⁵⁶¹ Bu süreçte affetme, uzlaşma ve bağışlama ontolojik bir bütünlüğü örüntüler.

⁵⁵⁶ Seneca, **a.e.**, s. 56, 62.

⁵⁵⁷ Seneca, **a.e.**, s. 61.

⁵⁵⁸ Jacques Derrida, **Bağışlamak**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2020, s. 19.

⁵⁵⁹ Peter L. Berger, **Kutsal Şemsiye**, Çev. Ali Coşkun, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2005, s. 40.

⁵⁶⁰ Bağışlama modelleriyle ilgili bir çalışma için bkz.: Kathryn J. Norlock, “Evil and Forgiveness”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019, s. 284, 285.

⁵⁶¹ Norlock, **a.e.**, s. 285.

Ahlaki kötülüğün cezalandırılması ya da affedilme sürecinde intikam duygusu ahlaki ve hukuki olarak dikkate alınması gereken bir olgudur. Bu noktada hem fail hem mağdur hem de şartlar birlikte değerlendirildiğinde caydırıcılığın etkisi fonksiyonelleşir. Bu süreçte kötülük işleyeninin hak ettiği cezayı alması ve pişmanlık duyması, işlediği ahlaki kötülüğü reddetmesi ya da onaylaması kişinin eylemlerinin sonucunu kabul etmesini sağlar.⁵⁶² İnsan kendi ahlaki kötülüğünü kınar ve pişmanlık duyarsa iyiliğinin ve bağışlanmasının önü açılmış olur. Hukuki olarak meşru, Tanrısal olarak ilahi merhamete uygun bir öngörüyle problemin çözümüne odaklanmak bağışlama olgusuyla pratik ve bütünsel bir süreci olumlar. Bu süreç ahiret hayatına geçiş ve teolojik zemine antropolojik bir bağlam sunar.

4.4.1.6.Cezalandırma

Her insan yanlış ya da hata yapabilir. Bazıları büyük, bazıları küçük, bazıları bile bile, bazıları rastlantısal, bazıları dürtüyle, kimisi de başkalarının kötülüğü yüzünden yanılığa sürüklenerek kötülük yapabilir. Bunu yaparak hata yapmakla kalmaz, hayatının devamında da hata yapmayı sürdürebilir.⁵⁶³ Hatalar korkunç kötülüklere dönüşebilir. Bu süreç kötülükle mücadele bağlamında cezalandırmayı da öngörür.

Sokrates'in kötülükle ilgili yaklaşımları ve Platon'un diyaloglarında ortaya koyduğu temellendirme girişimlerinden biri de iyi ve kötünün akıbeti sorunudur. İyi ödüllendirilir, kötü cezalandırılır. Bu kapsamda, ahlaki kötülükle ilgili Platon felsefesinde anlatılan mitoslarından birisi de **Er mitosudur**. Bu anlatıya göre, insanın yaptığı bütün haksızlık ve kötülükler cezalandırılacaktır, her suçuna ve kötülüğüne karşılık olarak on kat ceza alacaktır. Aynı şekilde iyi şeyler yapmış, adil ve inanç sahibi olan kişiler ise ödüllendirilecektir. Tanrı'ya karşı isyan ve saygısızlığın cezası daha büyük olacaktır.⁵⁶⁴ Bu yaklaşım telafi teodisesinin mitolojik kökenini vurgular.

İyi-kötü nasıl karşıtsa ödül-ceza da aynı şekilde karşıttır. İyiye ödül verilirse kötüye de ceza verilmesi elzemdir. Bu bağlamda dürüstlük nasıl iyi insana ödülse

⁵⁶² Robin George Collingwood, **Din ve Felsefe**, Çev. Fulya Kılınçarslan, Çanakkale, Akademim Yayınları, 2022, s. 188, 189, 190.

⁵⁶³ Seneca, **Acıma Üzerine**, s. 17.

⁵⁶⁴ Platon, **Devlet**, s. 615a.

ahlaksız olana da kötülük cezadır. Ceza çeken kötülük yapmıştır. Günah da bütün kötülüklerin kaynağıdır.⁵⁶⁵ İnsan yapıp ettiklerinin karşılığını görür. Ceza kötülüğü olumlar. Günah veya kötülüklerin teolojik telafisi bir teodiseyi gerekli kılar. Bu yaklaşım kapsamında insan teselli bulur.

Ceza bir önlemdir. İnsanın konumunu, koruma önlemidir. Yetkinin ve otoritenin gücünün bir simgesidir. Cezalandırılmak istendiğinde sorumluluk taşıyan birisi aranır. Sorumluluk cezalandırılacak ve suçlanacak birisini göstermek için kullanılsa da aslında sorumluluk kavramının mahiyeti insanın kötü ve iyi yönünün tartışılmasında da yönlendirici bir kavramdır. Bu kavramın özü ceza ya da cezalandırma yönlü olmasının ötesinde insanın yaptığına özgürce farkında olmasını içerir. İnsan yaptığı eylemin iyi ya da kötü, günah ya da suç içerip içermediğinin farkına vardığında, ötekiyle iletişim kurmuş da olacaktır.⁵⁶⁶

“Kötülük” kavramının odak noktası eylemlerdir. Bunun, kötülüğün diğer boyutlarına, uygulanamayacağı anlamına gelmez. Kötülük sorunu ile ceza sorunu ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir. Ahlaki kötülükler arasında bir fark olduğu kabulüyle cinayet, hırsızlıkla karşılaştırıldığında daha kötü sayılabilir ancak soykırımla karşılaştırıldığında değil. Kötülük ile cezası arasındaki ilişki karmaşıktır. Bu karmaşıklık **ilahi cezalandırma** açıklamalarında da görülür. Bir eylem ne kadar kötüyse, cezası da o kadar şiddetlidir.⁵⁶⁷ Adaletin talep ettiği sözleri tam anlamıyla dile getirmek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Kötülük karşısında adaletin görünümü, doğası gereği yetersizdir. Ancak bu yetersizlik ve ifade edilemezlik bazen sadece kötü eylemlere verdiğimiz tepkilere bağlıdır.⁵⁶⁸ **Adalet-ceza bütünlüğü** ya da uyumu, Tanrı-insan ilişkisi probleminin felsefi ve teolojik analizinde görülmektedir. İnsanın bilgisi, seçimi ve eyleme geçmesi ödül-ceza gerekliliğinin varoluşsal alanını katmanlar. Dünya sahnesinde insanın bütün fiilleri, niyeti, amacı, özgür tercihi ve idrakiyle ya övgüye ya da yergiye maruz kalır. Aynı şekilde itaat ve itaasizlik de bu çıkarıma uygulanır. Bu süreç teolojik bir vargıyla cennet ya da cehennem olarak

⁵⁶⁵ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, s. 194. İlahi adalet bakımından insanın dünyada yaptıklarının karşılığı olarak ilahi ödül ve cezalandırma için bkz.: Zilzâl 99/8.

⁵⁶⁶ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 131-135.

⁵⁶⁷ Leo Zaibert, “Evil and Punishment”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019, s. 269.

⁵⁶⁸ Zaibert, **a.e.**, s. 285.

bütünlenir. Dünya hayatında yapılan iyilik ve kötülüğün bir karşılığı vardır. Bu durum teolojik bağlamda da geçerlidir. Burada **imtihan teodisesi** ile **telafi teodisesi**, pratik seviyede varoluşçu bir bağlama evrilir. Bu süreç varoluşçu bir teodise olanağını mümkün kılar.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAŞKALDIRI VE KÖTÜLÜK: VAROLUŞÇU TEODİSENİN İMKÂNI

Kötülüğün olmadığı bir dünyada acı olamaz. Acı kötülüğü, kötülük de acıyı bütünler. Bu doğrultuda ahlaki kötülüklerin varlığı insanın acı çekmesi, isteme ve özgür iradesi ile de çevrelenmiş olur. Ahlaki kötü ile acı arasında oluşturulması muhtemel ilişkide varoluşçu bir ahlaki istencin etkin ve edilgin konumu bu ilişkinin odağını kurar. Bu bağlam ahlaki kötülüğün doğasını oluşturur. Kötülüğün ne olduğunu ve kötülüğün insan tarafından niçin eylendiğini kavrayabildiğimizde kötülük probleminin de çözümüne o kadar yaklaşmış oluruz. Bu noktada problemin çözümünde agnostisizme veya ateizme sığınmak kolaycılıktır. Çünkü kötülüklerin varlığının teolojik bir gerekçesi sunulabilir. Bu gerekçe Tanrı'yı yok saymayı gerektirmez. Kötülüklerin anlam ve mahiyetine yönelmek kötülükle teorik bir mücadeleyi gerektirir. Problemin doğasını bir teolojik bilinemezliğe ya da yok saymaya terk etmek başka bir problem kümesini oluştursa da ahlaki kötülüğün insan hayatında etkin bir konumunun olduğunu incelemek, kötülük problemine varoluşçu yaklaşımı gerekli kılar. Bu yaklaşım ise teizmi merkeze alan varoluşçu teodise dolayımındadır. Bu nedenle, ahlaki kötülüğün çözümlenmesine yönelik varoluşçu versiyona atıfta bulunulur. Bu kapsamda olup biten korkunç kötülükler karşısında insanın gücü ve sınırının mahiyetinin sorgulandığı bu öneri, insanın Tanrı'ya isyanı veya itaatsizliğinin felsefi ve teolojik tartışmasını içerir. Evrende bir düzen ve amaçlılığın olduğu, insanın çok farklı yeti ve özelliklerle donatıldığı, evrenin insanla anlam ve değer kazandığı bu sahnede kötülüklerin varlığının bir gerekçe ve ihtiyaç olduğu öngörülebilir. Bu durum zorunlu değildir. Bu bağlamda çalışmamızın bu bölümünde insanın kötülükler karşısındaki tutumu varoluşçu eksende teolojik ve teistik bir bakışla ele alınmıştır. Bunun içindir ki insanın kötülükler karşısında Tanrı'ya olan itaati veya itaatsizliği varoluşçu teodise kapsamında tartışılmıştır: Kötülükler karşısında insanın Tanrı'ya itaatsizliğinin anlamı nedir? İnsanın kötülüğe başkaldırısı nasıl açıklanabilir? Bu sorular özelinde varoluşçu teodisenin imkânı değerlendirilmiştir.

Tanrı'nın kötülüğü yaratması ve insanın kötülüğü yapabilmesinin bir anlam ve amacı olmalıdır. Ahlaki kötülüğün bütün bileşenleri (fail, mağdur, eylem, mekân ve tanık) bir bütün olarak eylemin mahiyetini belirler. Bu bütünselliğin insanın varoluşsal yapılanmasında etkisi anlamlandırılabilir. Acı ve kötülükler insanın kendini gerçekleştirme ve kendini aşmasında birer basamak olabilir. Ahlaki kötülükler, insanı anlamsızlık hissine, değersizlik boşluğuna ve amaçsızlık kaygısına yönlendirebilir. Oysaki kötülüklerin varlığının mahiyetine ait hakikat ve anlam arama çabası, kötülüğün üstesinden gelme pratiği olarak varoluşçu teodisenin kurulumunu varsayar. Varoluşçu teodise teklifi, kötülüğe bir anlam yükleme uğraşısıdır.

Rousseau, insanın varoluşsal otantik doğasıyla ilgili çıkarımında, insanın içinde bulunduğu güçsüzlük, kötülük ve acılar karşısında Tanrı'ya “*Beni niçin bu kadar zayıf yarattın?*” diye **isyan** eder. “*Seni uçurumdan çıkmak için zayıf fakat uçuruma düşmemek için son derece güçlü yarattım.*”⁵⁶⁹ biçimindeki bu yanıtı ise varoluşçu teodise için bir giriştir. İnsanın fıtratı; iyilik ve kötülüğe, güçlülük ve güçsüzlüğe sonlu ve sınırlı şekilde verilir. Bu kapsamda ahlaki kötülükler karşısında ortaya konan rasyonel veya kurgusal teodise türleri, insanın varoluşsal otantik yapısını dışarda bıraktığı için bütüncül değildir.

Kötünün simgeselliğinin yanında mitolojik kurgusallığı ve sorunun rasyonelliğine yönelik söylem düzeyleri; Orta Çağ ve Yeni Çağ teolojisi kaynaklı savunu ve teodiselerle temellendirilemez.⁵⁷⁰ Rasyonel ve doğal teodiseler, kurgusaldır. Doğal kötülükler birer teolojik yasa olarak değerlendirilse de etkisinin varoluşsal sorunlar ürettiği malumdur. Rasyonel teodise ise insanın ahlaki kötülüğünün teolojik gerekçelendirmesi ekseninde mantıksal ve analitik bağlamda bir söylem üretmiştir. Oysaki insan, sadece ne doğa varlığıdır ne de akıl. İnsan aynı zamanda duyguları da olan bir canlıdır. Bu iddia bağlamında ahlaki kötülüğün varlığının teorik idraki ve kötüyle pratik mücadele, teodiseleri insan hayatına odaklar. Her türlü pratik yansımadan uzak teorik teodiseler kurgusaldır. İnsana ve insanın varoluşsal konumuna değinen teodiseler hayatımıza anlam katmaktadır. Varoluşçu teodise

⁵⁶⁹ Jean Jacques Rousseau, **İtirafı I**, Çev. Osman Sarıkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2018, s. 75.

⁵⁷⁰ Ricoeur, **Evil: A Challenge to Philosophy and Theology**, s. 39.

önerisi de bu gerekçeyle sunulmaktadır. İnanın anlam dünyasını örüntüleyen, sınırlı sonlu doğamıza değer katan, kötülükle aktif mücadeleyi öngören teodise ya da savunusu öncelenmelidir. Bunun için Tanrı-insan ilişkisinin yatay ve dikey boyutu bağlamında insanın ilahi olana itaati ya da itaatsizliği de bu gerekçe üzerine konumlanmaktadır.

Ahlaki kötülük probleminin tanımlanması, problemin farklı modellemelerle analiz edilmesi ve çözüme kavuşturulma girişimi bu süreçte birçok temellendirme yöntemini ortaya koymuştur. İnsanların ahlaki olarak kötülük yapabilmelerinin arkasındaki karanlık doğasının açıklanmasına yönelik atılımlar, kötülüğün önlenmesine yönelik aktif adımlardır. İnsanın, kötülüğü iyiliğe giden bir araç olarak yapabildiği önerisi, iyi ile kötünün zıtlık oluşturduğunun kabulüyle bir arada bulunmasının zorunlu olduğu düşüncesi, kötülüğü mantıksal olarak olumsuzlama girişimi olarak ahlaki kötülüğün bir **istisna** olduğunu ortaya koymak, ahlaki kötülüğü ahlaki iyiliğin bir eksikliği olarak tartışmak, bilimin ve teknolojinin ilerlemesi ile birlikte ahlaki kötülüğün mahiyetini evrimsel süreçlerle çözüme kavuşturulacağını umup⁵⁷¹ ahlaki kötülüğü bir laboratuvar ortamına hapsetmek, problemin varoluşçu bağlamını göz ardı etmektir. Bütün bu varoluşçu kategoride değerlendirilemeyen teolojik söylem, savunusu ve öneriler, ahlaki kötülük sorununun sadece bir yönüne odaklanmaktadır. Doğal teodiseler, kötülüğü ve kötülüğün mahiyetini doğal süreçler ve çevresel koşullarla açıklar. Rasyonel teodiseler ve savunular, mantıksal ve delilci kötülük sorununa aklî seviyede çözüm arayışıdır. Tanrının gücü ve adaleti, iyiliği ve hikmetinin insanî kötülüklerle olan ilişkisi ve ilişkisizliği doğal veya rasyonel teodise, savunusu ve argümanlarla formüle edilse de insanın otantik varoluşuna olan vurgunun yeterli olmadığı görülmektedir. Burada önerisini sunduğumuz varoluşçu teodise; insanın ahlaki kötülüğünün mahiyeti, insanın özgün doğası ve yetileri, kötülükler karşısında aldığı tutum ve anlam kaygısı, kötülüklerle yönelik isyankarlığı ve mücadelesi olanağını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım mücadele teodisesi, imtihan teodisesi ve telafi teodiselerini referans alıp bütüncül bir yaklaşımı katmanlamaktadır. Bu katmanlı yaklaşım insanı ve insanın özgün doğasını merkeze almaktadır. İnsanın kötüye karşı isyanı ve kötülükler karşısında Tanrı'yı olup bitene

⁵⁷¹ Collingwood, **Din ve Felsefe**, s. 151, 152, 153.

müdahale etme çağrısı teistik bir eğilim içeriğinde olabilir. Bu öneri de teolojik içeriklidir. Keza teodiseler dini ve teolojik bağlamlıdır. Kötülüğün seküler izahı veya anti-teodise yaklaşımları da dikkate alınmıştır. Çünkü anti-teodise sorunu ve kötülüğün ilahi olanla bağlamsızlığı sorununun ele alınışı yaygınlaşmıştır. Bu kapsamda önerilen ve sunumu yapılan varoluşçu teodise, kuramsal bir zemini içerse de yaşama ve insana dönük bir anlam arayışı içerimlediği görülecektir.

Teodiseler, insan-evren-Tanrı ilişkisinin mahiyetini problem edinir. Kant teolojisinde bu teodise ya kuramsaldır ya da otantik. **Kuramsal teodise**, felsefi yorum ve çıkarımları merkeze alır. Tanrı'nın yarattığı dünya, Tanrı'nın hikmetinin ilahi bir açılımı olarak düşünülür. Dünya kapalı bir kitaptır. Kuramsal teodisenin yanında ilahi hikmete yöneltlen suçlamaların reddine de teodise denilmiştir. Tanrı kavramını insana kazandıran akılsal yargıdır. Sonrasında Tanrı, insanın akli sayesinde evrende ortaya koyduğu iradenin yorumlayıcısı olur. Bu yorum, **otantik teodise** olarak isimlendirilir. Bu pratik akıl yorumudur. Kant'a göre otantik teodise, kutsal kitapta alegorik olarak ifade edilmiştir.⁵⁷² Kant'ın otantik teodise olarak adlandırdığı teodise türünün, varoluşçu bir içeriğe haiz olduğu düşünülebilir.

Otantik teodise, aklın zayıflığının ve güçsüzlüğünün farkına varılmasındaki içtenlik ve niyet kapsamında ortaya konur. Bu teodise yaklaşımı, yaşam odaklıdır ve pratik akıl ürünüdür. İnsanın dürüstlük ve samimiyetini pratik akıl çerçevesinde bir inanç sorunu olarak değerlendiren Kant, otantik teodiseyi kuramsal teodiseye göre daha kavranılabilir bulur. İnsanları iğrenç yapan özellikler insana zarar veren şeylerdir. İlk kötülük bir düşmanlıktan ibarettir. Yalan söylemeye temayül de kötülüktür. İnsanın karakterini yok eden kötülük ise değersizliktir. Samimiyetsizlik ve ikiyüzlülük insanın kalbinde kök salmış olabilir. Varoluşçu teodise bağlamında değerlendirilebilecek Kant'ın bu yaklaşımında **kötülüğün bastırılması**, kişinin kendisini geliştirmesi ve karakterine bağlıdır. Bunun için insanın komşularını gözlemlemesi hatta kendi özüne ve gönlüne göz atması yeterlidir.⁵⁷³ Kant, teodise eleştiri sunarken yeni bir teodise denemesi önermiştir: otantik teodise. Bu teodise, varoluşçu bir görünümü sahneler.

⁵⁷² Kant, "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", **Doğu Batı: Avrupa**, s. 202, 203.

⁵⁷³ Kant, **a.e.**, s. 207, 208.

Kötülük hakkındaki bilgi yetersizdir. Kötülüğün çok farklı derinlik ve görünüşleri vardır. Din, insanı bu kaynak ve görünüşleri çözme ile baş başa bırakmıştır. Hayatın kötü yönleri, hayatın özü ve dünyanın anlamının bir parçası olarak sunulmuştur. Bununla birlikte sağlıklı bir zihin ve bakış ile kötülük azaltılabilir. Bu çerçevede kötülüğün insan varlığının özsel parçası ve hayatı yorumlamanın bir anahtarı olduğu kabul edildiğinde kötülükler karşısında farklı bir teolojik görünümle karşı karşıya kalınmış olacaktır. Yaşamla yaşamın olumsuzlanması iç içedir. Yaşam iyi ise olumsuzlanması da kötü olmalıdır.⁵⁷⁴ Bu çelişkili durum, insanı varoluşsal açmazlara sürükleyebilir. İnsan davranışlarındaki incelik, uyumsuzluklara ne kadar duyarlı olduğuna bağlıdır. Bu da insanın kötülükler karşısındaki duyduğu acı eşiğinin değişimini yansıtır. İnsanın doğası biriciktir.

İnsan aritmetik bir canlı değildir, sorunlu ve gizemli bir varlıktır. İnsanın bu doğal durumu antinomik bir yapıya sahiptir. Bu çok kutuplu varoluşçu durumundan ahlaki kötülük anlamında nasıl bir beklenti oluşturulabilir? Berdyaev, Dostoyevski'nin varoluşçu felsefi antropolojisi çerçevesinde ortaya koyduğu insan görüşü, insanın ahlaki kötülüğünün açıklanmasında da önemli bir geçiştir. Bu doğal yapıdaki birey en iyiyi de en kötüyü de isteyebilir. Bu bağlamda insanın yapısı simetrik değil asimetrik düzeydedir.⁵⁷⁵ Antinomik kutupluluğu kendi doğasının çelişkili özüdür. İnsan doğası, ilahi olan ile şeytani ilkelerin polaritesidir. Varoluşçu teodise sayılabilecek bu yaklaşımda Tanrı ile şeytan, insan ruhu ve doğasında mücadele eder. Kötülüğün insan doğasında konumlanması serimlenir. Tanrısal olan ile şeytani olan arasındaki ayrım “iyi” ile “kötü” arasındaki ayrımla da eşleşmez.⁵⁷⁶ Ahlaki kötülük Dostoyevski'de insan doğasının kutupluluğunun bir trajedisidir. İyi ve güzel de bu trajedinin bir görünümüdür.

Dostoyevski *Karamazov Kardeşler*'de Tanrı-insan ilişkisini temellendirirken eserin farklı kahramanları üzerinden farklı yaklaşımlarda bulunur. Bu romanının bir bölümünde karakterinin ağzından kötülük ve günah için Tanrı'nın sevgisinden ve bağışlamasından asla ümidin kesilmemesi gerektiğini yazar. Bunun için insan

⁵⁷⁴ William James, **Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, s. 145.

⁵⁷⁵ Berdyaev, **Dostoyevski'nin Dünya Görüşü**, s. 49.

⁵⁷⁶ Berdyaev, **a.e.**, s. 52, 53.

günahlarından pişmanlık duymalıdır. Tanrı her şeyi bağışlar. Tanrı'nın bağışlayamayacağı bir günah yoktur. İnsan günahlarından ve kötülüklerinden pişmanlık duyuyorsa içinde Tanrı'ya karşı bir sevgi var demektir. Tanrı, mutlak merhamet sahibidir.⁵⁷⁷ Bu bağlamda denilebilir ki Dostoyevski teolojisi sadece isyan ve başkaldırı odaklı bir seküler bir teolojiyi önermez. Bu yaklaşım, Tanrısal olanı da içerir. Merhamet ile ceza, iyilik ile kötülük, itaat ile itaatsizlik, mutluluk ile acı iç içedir.

Dostoyevski yaşam felsefinde, yeryüzünde mutluluğu yakalamış bir insan "*Ben Tanrı'nın emirlerini yerine getirdim.*"⁵⁷⁸ diyebilme hakkını elde etmiştir. Bu bağlamda Tanrı'nın emirlerini yerine getiren insan, Tanrı'yı seven ve mutluluğa eren kişidir. Tanrı'nın varlığını kabul için bir delile de ihtiyaç duymak insanı mutsuzluğa sevk edebilir. Tanrı'nın varlığını aklen kanıtlamak imkânsız gibi dursa da insanın Tanrı'yı sevmesi onun varlığını kanıtlayacaktır. Bunun için kişi başta yakınlarını sevmeyi denemelidir.⁵⁷⁹ Bu nedenle Tanrı'ya olan sevgi, insanın mutsuzluğunun çözüm noktasıdır. Tanrı sevgisini öne alan bir yaklaşım, Tanrı'ya isyanı mutlak olarak olumsuzlamaz.

Dostoyevski'nin teolojisi varoluşçudur. Varoluş felsefesindeki bütün teolojik yansımaları barındırır. Eserlerindeki karakterler aracılığıyla bütün Tanrı tasavvurlarını tartışır. Bu nedenle inanan veya inanmayan bütün insanların Tanrı ile ilgili olan yaklaşımlarına yer verir. Bütün kahramanlar kötüyle mücadele eder. Bu gerekçe kapsamında kahramanlarının ağzından genelde karşılarındaki muhabibine, "*Tanrı var mıdır, Tanrı'nın varlığına inanıyor musun?*"⁵⁸⁰ gibi sorular sordurur. Ayrıca evrendeki çelişki ve zıtlıkları ustaca ulaştırma yolunu seçer. "*Tanrı'nın yarattığı ne varsa muammadır.*"⁵⁸¹ önermesi bu yaklaşımı örneklendirir. Dünyadaki muamma, kötülük ve belirsizlikleri, **estetik durum** olarak bütünleştirir. Bununla birlikte evrendeki düzen ve uygarlığın devamı açısından da Tanrı'nın varlığı gerçekçi

⁵⁷⁷ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 61, 62.

⁵⁷⁸ Dostoyevski, **a.e.**, s. 66.

⁵⁷⁹ Dostoyevski, **a.e.**, s. 67.

⁵⁸⁰ Dostoyevski, **a.e.**, s. 174, 175, 292, vd.

⁵⁸¹ Dostoyevski, **a.e.**, s. 139, 174, 175.

bir düşüncedir: “*Tanrı icat edilmese uygarlık olmazdı.*”⁵⁸² Evrendeki düzen ve gayelilik, insanın toplumdaki ve kâinattaki konumu Tanrı’nın varlığını gerekler. Tanrı vardır. Yokluğu düşünülemez. Bu kapsamda insanın kötülük yapabilmesi Tanrı’nın gücü ve hikmetiyle çelişmez. Hayatın anlamı ve insanın mücadelecî doğası için kötülük verilidir. **Kötülüğü estetikleştirmek** varoluşsal bir tutumdur. Bu da bir isyan seçeneğidir.

Berdyayev’e göre geleneksel teodise, kötülük problemini çözememiştir. Negatif teoloji bağlamında **Tanrı iyilik ya da kötülükle sınırlandırılmaz**. Tanrı, mutlak kudret olarak iyidir. Hatta iyiliğin üstündedir. İyilik ya da kötülük kategorisi Tanrı’ya atfedilemez. İyi ile kötü arasındaki ayırmadan kaynaklanan düşüşten önceki cennet hayatı ve düşüşten sonraki dünya hayatı bağlamında oluşturulan paradoks ve trajik çelişkiler ekseninde Tanrı’nın iyiliği ya da kötülüğü hakkında yargıda bulunulamaz. Teodise, kötülüğün ve iyiliğin kategoriye tabi tutulmasından önce bunların ayrımının kaynağını izah edip doğrulamayı denemelidir. Berdyayev teolojisinde Tanrı, iyiliğin ve kötülüğün ötesindedir, iyiliğin ve kötülüğün berisinde olan Tanrı değil insanın düşmüş dünyasıdır. İnsanın özgürlüğü bağlamında işlediği kötülüklerin anlam ve yeni bir teodise kurgulanmasındaki etkisi, Tanrı’nın kötülüklere karşı toleransının ipuçlarını sunar.⁵⁸³ Kötülük probleminin paradoksu içinde barındırdığı görülse de meselenin insanın özgürlüğü ve Tanrı’nın kötülüğe müsaade edişinin kabullenışı bağlamına odaklanıldığında bu paradoksların en aza indirgendiği deneyimlenecektir. Kötülüğe iyilik için ve Tanrı’nın inayeti bağlamında müsaade edilmiştir. Kötülük, Tanrı’nın büyük planının bir parçasıdır. Bu Tanrısal planlamada kötülük iyiliği varsayar. Bu **paradoks görünüm** odağında beliren ahlaki trajedi her şeyden önce iyiliğin kötülüğe hâkim olamaması problemidir. Hayatın amacı aslında iyilik üretilip kötülüğün kontrol altında tutulmasıdır.⁵⁸⁴

İnsan; yapısı, eylemleri, özgürlüğü bakımından bir “bilmece”dir. O, dünyanın biricik tanığıdır. Doğanın kurucu unsurlarındandır. İnsanın bu bilmecemsi ve çelişik yönlü karakteri, bir yönüyle Tanrı’dan bir yönüyle de doğa yasalarındandır. Bütün

⁵⁸² Dostoyevski, a.e., s. 175.

⁵⁸³ Berdyayev, *İnsanın Yazgısı*, s. 75, 76, 449.

⁵⁸⁴ Berdyayev, a.e., s. 72, 73.

eylem ve problemlerin öznesi insandır. İnsanın bu dünyadaki konumlanması, kendi varoluşsal trajik yapısını ve unsurlarını ifşa eder.⁵⁸⁵ İnsanın bu biricik ve özgün serüveni, özgürlüğü ve doğadaki hiyerarşik yapılanması bakımından yeni bir teodise önerisini gerekli kılar. Bu öneri varoluşçu karakterli olmak durumundadır. Çünkü insanın kendini anlamlandırdığı ve ifşa ettiği bu ontolojik alan varoluşçu felsefe uğraklıdır. İyilik ve kötülük ayrımında “öteki” referanslı teodise yerine iyiliğin ve kötülüğün berisindeki dünyada kendini ifşa eden insan odaklı bir teodise sunumu gerekli görülmüştür.

Evren ve toplumdaki düzen ve yasa, doğal ve beşerî unsurlarla sürekli düzensizleştirici bir tehdit altındadır. Teolojik bağlamda, bu kutsal düzenin kaos karşısında üstünlüğü ve sürekliliği dini yasallaştırmalarla tesis edilir. Doğal ve ahlaki kötülükler, acı çekme ve ölüm gibi durumlar karşısında Tanrısal yasanın varlığının bütün bunlara rağmen haklılaştırıcı bir girişimle açıklama çabası teodisedir. Korkunç kötülüklerle maruz kalmış bir kişinin Tanrı’nın gücünü, merhametini, hikmetini ve adaletini açıklama ve temellendirme girişimleri toplumun bütün üyeleri nezdinde geçerli olabilir. Etkisi az ya da çok olmakla birlikte her birey kötülüğe bir şekilde maruz kalmaktadır. Kötülüklerin etkisinin büyüklüğü bağlamında, insana zarar verici, özellikle korkunç kötülüklerin Tanrı’nın gücü, adaleti ve mutlak iyiliği ile bağdaştırma sorunu; metafizik bağlamda dinî haklılaştırma bakımından temellendirilse de bu temellendirmenin farklı sorunları beraberinde getirdiği görülmektedir. Korkunç ahlaki kötülükleri Tanrı’nın gücü, hikmeti ve ilahi adaleti bağlamında değerlendirme yönelimi, toplumun düzenleyici unsuru olan bireyi ve onun gücünü örseleyebilir. Keza birey, toplumsal düzende biricikliği temsil eder.⁵⁸⁶

İnsan anlamsızlığı kabullenemediği gibi yalnızlığı da reddeder. İnsan bu arayışı ve toplumsal konumuyla maruz kaldığı acı ve kötülükler karşısında üretilen teodiselerin kurtarıcı potansiyellerini fark eder. Rasyonel ve metafizik çerçeveli oluşturulan teodiseler, insana **ilahi adalet** çerçevesinde bir kurtuluş tesellisi sunabilir. Teodiselerin bu bireysel kazanımı, toplumsal süreçler için de geçerlidir. Bu çerçevede teodise kurguları, güç ilişkilerini, iyilik ve kötülük asimetrisinin toplumsal

⁵⁸⁵ Berdyaev, a.e., s. 80-82.

⁵⁸⁶ Berger, **Kutsal Şemsiye**, s. 101, 103.

yansımalarını kurumsal olarak yasallaştırabilir. Fakirlere fakirliklerinin anlamını, zenginlere varlıklı olmalarının gerekçesini kavrama imkânı sunabilir.⁵⁸⁷ Çünkü ahlaki kötülük sorunun açıklanmasına yönelik ortaya konan farklı teodiselerin sosyal ve siyasi yasaların kurumsallaşmasında belirgin bir etkisi vardır.

Korkunç ahlaki kötülüklerin etkisi ve zararı bağlamında Tanrı'nın gücü, hikmeti ve adaleti aşkırı teodiseler kapsamında sunulmaktadır. Korkunç ahlaki kötülüklerin bir fail tarafından özgürce eylemesi ve Tanrı'nın buna müsaade ediyor görünümü varoluşçu bağlamda hala çözümlenememiştir. Problemi rasyonel çerçevede çözümleme süreçleri farklı problemleri de beraberinde getirmiştir. Kötülük sorunda, problemin bağlamını doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'nın iyiliği, hikmeti veya gücüne yüklemek; Tanrı'yı suçlama imasını da beraberinde getirir. Bu durum Berger'e göre, "*argumentum ad hominum*" olarak değerlendirilmiştir. Bu da kötülüğün faili olarak insanı değil Tanrı'yı görmektir. İnsanın modern dönemle birlikte bir özne olarak eylemlerinin sorumluluğunu sahiplenmesi ahlaki kötülüklerin merkezine insanı koymuştur. Ahlaki kötülükler karşısında insan suçlanmıştır. Kötülüklerin kaynağı insandır. Bu nedenle teodisenin odak noktası Tanrı'dan insana kaydırılmıştır. Teodise sorunu "antropodise" olarak yansımıştır. İnsanın ahlaki kötülüğü, **ilahi adalet sorununun** yerini almıştır.⁵⁸⁸ Bu kapsamda kötülükleri yaratanın veya failinin kim olduğu sorunu, ahlaki kötülüğün önemli bir boyutunu oluşturur. Bu sebeple özgür irade ve eyleme gücüyle insan, bu fail oluşunun sorumluluğunu alıp kötüyle mücadelesini aktifleştirmelidir. İnsan, doğanın ve hayatın düzeni içerisinde bütünleştirilemezse hem bireysel hem de kolektif olarak gücünü kaybedebilir. İnsanın varoluşçu doğal tarihi içerisinde sınırlı ve sonlu varlık oluşuyla içinde yaşadığı hayatın ve toplumun bir bileşeni olduğunun bilinciyle ya düzeni devam ettirir ya da içinde bulunduğu düzene zarar verir. Bu da ahlaki kötülük problemi çerçevesinin insan ve toplum odaklılığını yansıtır.

Korkunç ahlaki kötülüklerin felsefi kapsamı, teolojik çerçeveden antropolojik bir bağlama kaydığı değerlendirilebilir. Bu çerçevede "*Tanrı bu ahlaki kötülüklere nasıl izin verebilir?*" sorusu, "*İnsan, nasıl olur da böyle bir ahlaki kötülüğü*

⁵⁸⁷ Berger, a.e., s. 108, 109.

⁵⁸⁸ Berger, a.e., s. 127.

işleyebilir?” sorusuna dönüşmüştür.⁵⁸⁹ Ahlaki kötülük probleminin bu iki boyutu varoluşçu teodise bağlamında tartışılabilir. İnsan, kötülüklerinin sorumluluğunu Tanrı’nın gücü ve hikmetine referansla kendi üzerinden atması görünümü insanı bir birey olarak edilgin kılar. Teist biri, kendi otantik sınırlı ve sonlu doğasıyla bir fail olarak hür iradesi ile işlediği davranışlarından sorumlu iken aynı zamanda Tanrı’nın gücü ve merhametinin de bilincindedir.

Tanrı, kendini kusursuz ve mutlak bir güç olarak ifşa etmiştir. Seçim insana kalmıştır. Bu süreçte insan, Tanrı’ya yakınlığıyla ölümsüzlüğü ve masumiyeti arar. İnsan kendi sınırlılığı ve sonluluğu içerisinde Hz. Âdem ile Hz. Havva’nın cennetten düşüşüyle üstlendikleri yük olan kötülük-iyilik ikilisinin dayanılmaz kötülüğünü üstünden atmayı amaçlar. Birey varoluş kıskacı içinde gücü nispetinde iyilik ve kötülüğün zıtlıklarını gidermeye çalışır. İnsanın gücü kötülükten kurtulmanın ruhsatını verir.⁵⁹⁰ İnsanın istediği mutlak iyiliktir. Ancak ulaşılan sonuç, kötülükle bağlantılı olan iyiliktir.⁵⁹¹ Simone Weil için bu durum bir dengedir. Bu denge kötülüğe ve şiddete götüren gücü ortadan kaldırabilir. Bu varoluşçu teoloji kapsamında ortaya konulan tartışma, rasyonel teoloji eksenli tartışılan teodise ve savunuların eksik yönlerini ortaya koymaktadır. Kötülüğün varlığının bir anlamının olduğunu, Tanrı’nın kötüyü yaratma gücünün olduğunu, insanın dünyada çektiği acı ve ıstırapın nihai kurtuluş için bir anlam ifade ettiğini kuramsallaştırır. Bu yaklaşımı varoluşçu teodise bağlamında değerlendirilebilir. İnsanın Tanrı’ya olan kötülükler odaklı başkaldırısının mahiyetine yönelik Tanrısal olan-itaat ilişkisi sorunu, varoluşçu teodise kapsamında ele alınabilir.

1. İlahi Buyruk ve Kötülük

İlahi olan, doğal olandır. Doğal olan ise doğaya ve topluma uygunluktur. İlahi olana itaat, dini ve teolojik gelenekte erdem, itaatsizlik veya isyan ise kötülük olarak değerlendirilmiştir. Bu kapsamda insan, Tanrı’ya itaat edip kötülükle mücadele eder. İnsan yaşamını da buna uygun kurgular. Kötülükle teorik ve pratik mücadelesini var

⁵⁸⁹ Berger, a.e., s. 133.

⁵⁹⁰ Simone Weil, *Yerçekimi ve İnayyet*, Çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 120, 133.

⁵⁹¹ Weil, a.e., s. 187.

kalmak için sergiler. Bu yönelimde Tanrısal olana itaat esastır. İtaatsizlik ise istisna. **Buyruk-itaat bütünlüğü** ahlaki kötülük sorununun kavramsal ağını genişletir: Tanrı vardır. Kötülük vardır. Tanrıya itaat edilir. Kötülüğün varlığı evrensel düzende insan odaklı bir anlama sahip olup kötülüklerle mücadele edilir. Düzen ve gayelilik, uyum ve anlamlılık varoluşsal olarak insanın ahlaki kötülüğüyle gücü ve yetileri dolayımında örüntülenir.

İnsan bu dünyada daha iyi yaşayıp kendisine verilen süreyi iyi değerlendirmelidir. İnsan Tanrı'ya kulluk eder, insanlara iyilik yapar, kötülükten uzak durur. Bu sorun, kutsal buyruğun da içeriği ve amacını açıklar. Bu bağlamda insan bedeninin sınırları içinde Tanrı'ya bağlı ve bağımlı bir varlıktır.⁵⁹² İnsanın Tanrı'ya bağlı ve itaatkâr oluşu, Tanrısal emrin tezahürüdür. İnsanın yapıp etmeleri ilahi buyruğa tabidir. Tanrı-insan ilişkisinin varoluşsal bağlamı, insanın Tanrı'ya itaat/itaatsizliği durumunda düğümlenir. İnsanın ahlaki kötülüğü ve kötülükle mücadelesi de bu çıkarım desteklidir.

Seneca'ya göre kötülüklerin olması, insanın kötüyle mücadele edebilmesinin yeter şartıdır. Kötülüklerin varlığı insanı uyuşukluktan kurtarır, ruhunu ve bedenini güçlendirir, yaşadığı sıkıntılara karşı sürekli mücadele halinde olmasını sağlar. İnsanların başına kötülüklerin gelmesi yazgılıdır. İyilerin başına kötünün musallat olması, insanı iyi yapan yasadan ötürüdür. Kötülük görmeyen birisi kendini sınaama fırsatı bulamamıştır. İnsanın kötüyle başa çıkabilmesi, kötülüklerle mücadele edebilmesi bakımından başına kötülüklerin gelmesi insanı yüceltir, doğaya uygun yaşamasına fırsat verir, kötülük dayanma gücünü artırır. İnsan kendini ve kendi sınırlarını bilmesi ve tanınması bakımından sınanmalıdır. Kötülülüklerle karşı bir atılım yapmadıkça sınanmanın mahiyeti bilinemez.⁵⁹³ Bu sınaama, başkaldırı ya da itaat olarak yansır. Mücadele ve sınaama teodisesi, varoluşçu teodise önerisinin boyutlarındadır. Teolojik bağlam ve ilahilik; insanın dünyada iyi ve kötü ile sınanıldığını, yeryüzünde iyilik üzere kalıp kötüyle aktif mücadelesini içerirler. Bu süreç insan ömrüne mündemiçtir.

⁵⁹² Aurelius, **Düşünceler**, s. 77.

⁵⁹³ Seneca, **Tanrısal Öngörü**, s. 37, 41, vd.

Kant'a göre itaat, bir çocuğun kişiliğinin teşekkülünde temel bir özelliktir. İtaat, mutlak ve iradi olarak iki tür olarak belirir. İtaat bir zorlama sonucu ise mutlak, güven ve itimattan kaynaklı ise ihtiyaridir. Onun içindir ki çocuğun gelişimi ve her iki itaat türü de önemli yer tutar.⁵⁹⁴ Kantçı eğitim düşüncesi itaati olumlar. Bununla birlikte itaatin farklı boyutlarını da gündeme getirir: İtaatin zorlama olması, Tanrı-insan ilişkisinin kurulumunda olumlanmaz. İtaat mekanizmasının kurulumu güvenmeye bağlı olup ihtiyaridir.

Hristiyanlık, itaatsizlik fiilinin hikâyesini insanın düşüşü olarak belgeleyip bu durumu Tanrı'ya ve onun gücüne karşı meydan okuma olarak konumlandırır. İnsanın bu ilk eylemi bir başkaldırı veya isyan olarak ifadelendirilir. İnsan isyan ettiği için ve Tanrı kendi yüceliğini korumak amacıyla insanı cezalandırır. İnsan cennetten gönderildikten sonra kendi bağımsız hayatını yaşamaya başlar. Bu durumda insanlık tarihi bir itaatsizlik eylemi ile başlamıştır, denilebilir.⁵⁹⁵ Bu eylem ile insana kötülük kalıcı olarak sirayet etmiştir. Bu yaklaşım, kötülüğün veya günahın kalıtsallığını ödünler. Bu nedenle insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile ilahi ödül ve ceza bütünlüğü asli günah özelinde bozulmuş olur. İnsan doğası, yaradılışı itibariyle kutsal kitap ve metinlerde önemli bir konudur. Eski Ahit'te insanın yaratılışı aşamalı olarak anlatılmaktadır.⁵⁹⁶ Sonuçta insanlık tarihi, Hz. Âdem'in düşüşüyle başlamıştır. Cennetteki ahengin yerini mücadele almıştır. İnsanın ilk özgürlük yönelimi itaatsizliktir. İtaatsizlik eylemiyle iyi olanla kötü olan hakkında bilgi sahibi olan insan için sürecin geriye çevrilmesi mümkün değildir. İnsanın yaradılışı ve yeryüzünde hayatın başlangıcı Kur'an-ı Kerim'de de açıklanmaktadır.⁵⁹⁷ İnsanın yeryüzünde özel olarak konumlanması kutsal kitaplarda sıkça üzerinde durulan bir konudur. Bu da insanın Tanrı katındaki yeri açısından önemli bir gerektir. İnsanın insana kötülük veya düşmanlık yapabileceği, yeryüzünde bozgunculuk yapabilme kapasitesi, doğal ve metafiziksel kötülüklere de maruz kalabilme durumu kutsal metinlerde açıkça belirtilmiştir. Bu nedenle Tanrı'nın insan üzerindeki otoritesi insanın yeryüzündeki özgürlüğünü imler.

⁵⁹⁴ Kant, **Eğitim Üzerine**, s. 103.

⁵⁹⁵ Erich Fromm, **Tanrılar Gibi Olacaksınız**, Çev. Bozkurt Leblebicioğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 26, 27.

⁵⁹⁶ Tevrat, Tekvin, 2/2-25.

⁵⁹⁷ Bakara 2/31-38, Ârâf 7/19-25, Tâhâ 20/117-123.

İnsanın kötüye eğiliminden bahsedilirken Nuh tufanının öncesinde ve sonrasındaki insanın durumuna atıfta bulunulur. İnsanın kötülüğünden değil kötüye hizmet etmekte olduğundan bahsedilir.⁵⁹⁸ Bu da kötünün durumsallığını gösterir. Hz. Nuh, Tanrı'ya itaati emreder. Bu dönemde insanın ahlaki olarak bozulduğu, insanın itaatsizleştiği ve tufana, doğal kötülüğe maruz kaldığı belirtilir. Bu da doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında kurulması muhtemel ilişkinin teolojik zemini. Bu ilişki ve kapsam, varoluşçu teodisenin uzantısıdır. Bu kutsal anlatı, korkunç kötülüklerin mahiyetinin açıklanmasında teolojik bir referanstır. Tanrı kutsal, iyi ve adil olandır. Tanrı kötülüğü eylemez, o mutlak iyiliktir. Kötülük bir olumsuzlamadır. Doğal kötülüğü Tanrı yaratmıştır. Fiziksel kötülüğü daha büyük bir iyilik aracı olarak yaratmıştır. Buna rağmen ne bir amaç ne de bir araç olarak ahlaki kötülüğü Tanrı murat etmez. Bu, Tanrı'nın kutsallığıyla çelişir. Tanrı, özgür varlıklar yaratarak kötülüğün eylemesine izin verir. Tanrı'nın adaleti ve iyiliği, insanın özgürlüğünü kötüye kullanmasını engellemez. Tanrı, insanı gücünün ihtişamı amacıyla yaratmıştır.⁵⁹⁹ Tanrı iyiyi ve kötüyü, teolojik yasa ve vahiyle belirlemiştir. Bu da ilahi emir-itaat ilişkisinin yansımasıdır.

Köken ve başlangıç; başlamayı, buyurmayı ve yönetmeyi anımsatır. Tanrı, dünyayı hem yaratmıştır hem de bu yarattığı dünyayı doğrudan yönetir. Bu bağlamda yaratma, emretme ve yönetme arasında bir bağlam söz konusudur. Bu teolojik süreçte başlangıç ile buyruk arasında yakın ilişki açığa çıkar. Başlangıç ile buyruğun bu ilişkisel ve kökensel bağlamı, ilahi emre itaati gerekçelendirir. İnsan bu Tanrısal buyruk karşısında itaat etme kapasitesini örer.⁶⁰⁰ Bu bağlam dini ve siyasal alanda pratikleşir. Güç, itaatle belirlenmez. İktidar ise, emir verme gücüyle tanımlanır. İktidara sadece itaat edilmez. İktidar, emir ve yasaklar ortaya koyar. Agamben'e göre Tanrısal otorite için de bu geçerlidir. Din de evreni ilahi buyruk temeli üzerine inşa eder. Bunun içindir ki insan, kendini bir emir kipi parantezinde kurgular. Sadece

⁵⁹⁸ Hûd 11/44-48, Ankebut 29/14-15; Tevrat, Tekvin, 6/22; Fromm, **Tanrılar Gibi Olacaksınız**, s. 143, 144.

⁵⁹⁹ James, **a.g.e.**, s. 454.

⁶⁰⁰ Georgio Agamben, **Buyruk Nedir?**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022, s. 13-21.

Tanrı insana değil insan da Tanrı'ya bu kiple hitap etmektedir. Bu ontolojik ve teolojik güzergâh, modern ve teknolojik süreçte beyan ontolojisinin uğrağıdır.⁶⁰¹

Güç kavramı, ilahi buyruk kavramsallaştırmasının arkeolojisi çerçevesinde farklı boyutlarda değerlendirilebilir. **Güç** (*puissance*) yani *dynamis* kavramı Yunan felsefesinin merkezindedir. *Energeia*, insanın etkinlik halinde olmasını belirleme olanağıdır. İnsana özgü bu *Energeia*, etkinlik halinde olmayı ifade eder. Bununla birlikte insan, sadece gücül bir varlık olarak belirlenmiştir. Oysa modern felsefesinin ve Hristiyan düşüncesinin merkezinde **istenç** kavramı vardır. Antik dönem insanı bir güç varlığıysa modern insan istenç varlığıdır, isteyen öznedir. Burada güç alanından istenç alanına bir geçişin olduğu eşik belirir. "...e-bilmek, "istemeye" dönüşür.⁶⁰² Tanrı, mutlak ve düzenli gücü simgeler. Bu aynı zamanda gücün sınırlanışını garantiler. Gücün bu kutsal sınırlanışı ve ilahi buyruk dolayımında insan, istencine göre eyleme durumundadır. Güç istenciyle de bu şekilde katmanlanır.⁶⁰³ Tanrısal güç, insanın sınırlı gücünün kaynağıdır. Bu güç örüntüsü, insanın ahlaki kötülüğünü farklı zeminde tartışmaya açar. Bu bağlam, itaat-kötülük ilişkisini gerekçelendirir.

1.1.İtaat ve Ahlaki Kötülük

Tanrı, âlemi hikmetle idare eder. İnsan ise, Tanrı'ya itaat edebilecek özellikte bir varlıktır. Tanrısal hikmete boyun eğilir. Tanrı'nın iyi olduğuna inanılır. İnsan, başına gelenlere rıza gösterip varoluş nedeninin bu olduğunu idrak eder. Böyle davranıldığında Tanrı'ya itaat eder. Tanrı, insanı önemser. Kötülüğü işlemesi kendi şartları gereğidir. Her canlı kötü ve zararlı şeyleri sevmez, ondan kaçır, iyi ve zararlı olmayan şeyleri sever. İnsan bunun için var kılınmıştır. İnsanın da kendisine kötülük yapan birisini sevmesi bu bakımdan zordur. Kimse felaketler karşısında hoşnut değildir. Şöyle ki bir baba servetinden evlatlarına vermediğinde evlatları babasına isyan edebilir. Bu bakımından insan iyilik ve kötülüğünü Tanrı'nın kanunlarına göre

⁶⁰¹ Agamben, a.e., s. 20, 40, 46.

⁶⁰² Agamben, a.e., s. 50, 51, 71.

⁶⁰³ Agamben, a.e., s. 60.

ayarlayıp güçlendirmelidir.⁶⁰⁴ Bu yaklaşım Tanrı-insan ilişkisinin teolojik ve ontolojik bütünlüğünü itaat-başkaldırı zıtlığında örüntüler.

Abelardus teolojisinde Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın gücü ve inayeti bağlamında temellendirilmiştir. Bu teoloji kuramı, bir eylemin ya da durumun hem buyrulması hem de yasaklanması bakımından iyi olması, Tanrı'nın o buyruğu yerine getirilmesini değil sadece emrin maksadının gösterildiğini ortaya koyar. Tanrı'nın Hz. İbrahim'e, önce oğlunu kurban etmesini istediği daha sonra da bunun uygulanmaması gerektiğini iletmesi bu durumu örnekler.⁶⁰⁵ İlahi emir ile Tanrı'nın emirdeki maksadının bütünselliği, insan eylemleri ile Tanrı'ya itaatin varoluşçu bağlamının kurgulanasında önemli bir zemindir. İman ile itaat birbirini gerektirir. İtaat, ahlakı önceler. Bu kapsam itaatin de ötesinde teslimiyettir ve imandır.

Tanrı'nın iyiliği ile iyi kavramı arasında bir ilişki kuran Boethius, Tanrı'nın gücü konusunun nasıl anlaşılması gerektiği ile de değerlendirmede bulunur. Tanrı'nın dünyayı yönetmek için dışsal bir desteğe ihtiyacı yoktur. Tanrı her şeyi düzenleyendir ve bunu iyilikle düzenler. Tanrı dünya gemisinin iyilik dümeni gibidir. İnsan, doğası gereği Tanrı'ya boyun eğen bir varlıktır. Bu da iyiye bir yönelimdir. Önderine itaat eden yurttaş gibi insan kendisini, iyilik düzeni olan Tanrı'nın iradesine kendi iradesi ile teslim etmiştir. Demek ki doğası gereği Tanrı'ya boyun eğen hiçbir şey Tanrı'ya karşı gelmeye çalışmaz. Aksini yapanın bir başarı elde etmesi imkânsızdır. O halde hiçbir birey o güce karşı gelemmez.⁶⁰⁶ Bu bağlam, insanın Tanrısallığa başkaldırmasını olanaksız kılar. İtaat asıldır ve esastır. İnsanın itaati iyilik, itaatsizliği kötülüktür. Bu çıkarım varoluşçu teodisenin imkanını olumlar.

Hristiyanlık bağlamında Hz. Âdem ile Havva'nın ilahi yasaya başkaldırısı günah sayılmıştır. Bu günah sadece Hz. Âdem'le kalmayıp Hz. Âdem'in nesli olan insanlığı da lekelemiştir. İnsan kendi çabasıyla bu kötülükten kendini muhafaza edemez. Bununla birlikte kilisenin insanın doğuştan kötülüğüne yönelik resmi yaklaşımı farklı mezheplerce değişiklik gösterse de Hristiyanlığın insanın

⁶⁰⁴ Epiktetos, **a.g.e.**, s. 32.; Tanrı'ya itaat ile ilgili bkz.: Tevrat, Eyûp, 2/1-13.

⁶⁰⁵ Abelardus, **Etik: Kendini Tanı**, s. 37; Sâffât 37/101-11; Hz. İbrahim ile Hz. İsmail kıssasının itaat-iman ilişkisi bakımından değerlendirilişi için bkz.: Soren Kierkegaard, **Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik**, Çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990. s. 12-22.

⁶⁰⁶ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, s. 173, 174.

kötücülüğüne yönelik yaklaşımı **asli günah** doktrini etrafındadır. Rönesans ve aydınlanma ile birlikte insanın kötücülüğünden ziyade insanın iyiliği hususu da belirmiştir. Kötülüğü yaratan koşullardır. Koşulların değişmesi insanın iyiliğini önceler. Bu yaklaşım aydınlanma ile ortaya çıkan bilimsel ekonomik ve siyasal gelişmelerle ilişkilidir.⁶⁰⁷

Seneca'ya göre Tanrı'nın izinden gidilmelidir. İnsanın halinden şikâyet etmesi ilahi buyruklara itaatsizliktir. Tanrı'ya itaat etmek gerekir. Çünkü Tanrı'ya itaat özgürlüktür. İnsanın Tanrısal olana ya da doğaya uygun olana katlanması kutsal yükümlülüğüdür.⁶⁰⁸ İnsan doğası ve konumu gereği itaat eder. İnsan bu yönelim üzere yaratılmıştır. Alinyazısı hayatının bir kılavuzudur. İnsana ne kadar ömür biçildiği bellidir.⁶⁰⁹ Tanrı'ya itaat ihtiyaridir. Sonlu ve sınırlı doğasıyla insan itaat edeceğini deneyimler. Bu şekilde sonsuzla bütünleşir. Bu da doğal ve toplumsal olana uygundur. Cicero insanın toplumsallığını arılara benzetir. Arılar bal yapmak için bir araya gelmez, aksine doğaları gereği sürü halinde oldukları için bal yaparlar. Aynı şekilde insanlar çok daha geniş kapsamlı yeteneklerini göz önünde bulundurup eyleme dökmek için topluluk oluştururlar.⁶¹⁰ Cicero'ya göre toplumun bir üyesi olan insanın ilk yükümlülüğü ve itaati Tanrı'ya, ikincisi vatanına, üçüncüsü ailesinedir.⁶¹¹ İnsan toplumsal serüveni, yaşanan evrenle uyumludur. İnsan bu serüvende gücünün ve başkaldırısının boyutlarını katmanlar. İnsan gücünü ve güçsüzlüğünü toplumda deneyimler. Bu da varoluşsallığına hastır.

İnsanın güçsüzlüğünün farkına varması ahlaki bir duruştur. Dini otorite, politik güç ve diğer iktidar saikleri karşısında insan kendisini güçsüz ve dirençsiz hissedebilir. Buna karşılık insan güç ve direncini de bu koşullar altında da koruyabilir. Dünyaya karşı sorumluluk politiktir ve güç gerektirir. Bununla birlikte insanın ülke yasalarına itaati de bir gücü ifade eder. Bu güce itaat kuşkusuz politik erdemlerdendir. Hiçbir politik toplum itaat olmadan var olamaz. İtaatsizlik

⁶⁰⁷ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 19. Asli günah eksenli kötülük tartışması Hristiyanlık özelinde gelişmiştir. Hz. Âdem ile Hz. Havva Tanrı'ya başkaldırmamışlardır. Onlar yasağa uymamışlardır, ayartılmışlardır. Bkz. Bakara 2/35.

⁶⁰⁸ Seneca, **Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısıtlılığı Üzerine**, s. 22, 23.

⁶⁰⁹ Seneca, **Tanrısal Öngörü**, s. 65.

⁶¹⁰ Cicero, **Yükümlülükler Üzerine**, s. 67

⁶¹¹ Cicero, **a.e.**, s. 69.

mutlulukların sonunu getirir. Bununla birlikte insanın güce ve otoriteye rıza göstermesi itaati ile eş anlamlı sayılmaz. Öyle ki çocuk itaat eder, yetişkin rıza gösterir. Bir yetişkin otoriteye itaat ediyorsa otoriteyi desteklediği anlaşılır. Bununla birlikte kişi ne kadar güçlü olursa olsun iyi ya da kötü hiçbir işi başkasının yardımı olmaksızın başaramaz. Bu bakımdan insan içinde bulunduğu hukuk sisteminin bir üyesi ve bu sistemin dışlilerinden ve çarkından birisidir.⁶¹² Bu nedenle itaat aslında mevcut otoriteyi desteklemektir. Öyle ki bir kişinin Tanrı'ya itaati, Tanrı'nın varlığını kabul edişi ve onun hükümlerine boyun eğmesini de gerektirir.

Kötülüklerle karşı itaatsizliğin ve başkaldırının olumlandığı dönemde şiddet içermeyen eylem ve direniş biçimleri birer sorumluluk örneğidir. Sivil itaatsizliğin potansiyel gücü fark edilmiştir. Kendi özel tercihi ile kötülük yapmamış olanların, yaptıklarından sorumlu tutulmasının sebebi ahlaki ve politik konularda itaat diye bir şeyin olmaması gerektiğidir. İtaat durumunun belirginleştiği alan, insanın Tanrı'nın sözüne ve emrine itaatidir. Bu da dini alandır. Bu bakımdan Tanrı ile insan arasındaki ilişki çocuk ile yetişkin arasındaki ilişkiye benzerdir. Bu kapsamda kişilere, “*Kötülüğe neden itaat ettiniz?*” sorusunun yanında “*Kötülüğü neden desteklediniz?*” sorusu da yöneltilir.⁶¹³ Arendt, bu değerlendirmesinde dönemindeki soykırımın hukuki ve ahlaki yansımalarını esas alır. Değinildiği üzere soykırım gibi korkunç kötülükler, tüm insanlığı etkiler. Bu etkinin sonuçları farklı bağlamlarda değerlendirilir. Bu nedenle bu değerlendirmeler sadece Yahudi soykırımı özelinde değil bütün soykırımlar için geçerlidir. Bu korkunç kötülüklerle yönelik verilen emir, hangi otoriteden gelirse gelsin yerine getirilmemelidir. Arendt'in Eichmann özelinde eleştirdiği aslında tüm insanlıktır. İnsan çevresinde olup biten kötülüklerle karşı adalet ve yasa bağlamında bireysel ve toplumsal olarak sorumluluk alıp onlarla mücadele etmelidir.

Arendt'e göre “*Dünya yıkılsa da adalet yerini bulmalı.*” ifadesi, Kant ile birlikte “*Adalet yok olursa dünya üzerinde insan yaşamı anlamını yitirir.*” şeklinde ahlaki bir olumlamaya dönüşür.⁶¹⁴ Kant ve Arendt'in kötülükle mücadelesi otantik ve

⁶¹² Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, s. 45-46.

⁶¹³ Arendt, **a.e.**, s. 47.

⁶¹⁴ Arendt, **a.e.**, s. 51.

pratik seviyededir. İnsan kötülüğe karşı mücadeleye davet edilir. Keza insan; kötülükler karşısında önleyici, dağıtıcı ve düzenleyi bir unsur olarak adaleti talep eder. Bu hem seküler hem de teolojik bir istemdir. Bunun aksi isyana geçişin güzergâhıdır. Adaletin olmadığı ve uygulanmadığı durumlarda anarşi ve başkaldırı olumlanabilir. Teodiselerin en önemli unsuru da adalettir. Bu, varoluşçu olsa da. Adaleti ve düzeni içine alıp insanı dışarda bırakmayan bir teodise yaklaşımı pratik seviyeyi bütünlemelidir. Korkunç veya anlamsız olarak nitelenen ahlaki kötülüklerin çözümlenmesine yönelik teodiselerin yaşamı olumlamaya yönelik olması bir gereksinimdir. Bu bakımdan insanın toplumsal bir varlık oluşu, toplumun davranışlarının kontrolü için egemen bir güç gereklidir. İnsanın ikna edilebilir, denetlenebilir, boyun eğmeyi arzu edebilen bir doğaya sahip olması bir otorite etrafında toplanmasını kolaylaştırır. Bu, Tanrısalsana da uygundur.

Dostoyevski'nin *“Tanrı olmasaydı onu icat etmemiz gerekecekti.”* ifadesi insanın bir Tanrı'ya veya yüce yaratıcıya ihtiyaç duyabileceğinin gerçekçi bir sonucudur. Ona göre insan, Tanrı'yı icat etmiştir. Burada şaşılması gereken husus Tanrı'nın hakikaten varlığı değil insan gibi kötü ve zararlı bir varlığın Tanrı'ya duyduğu ihtiyaç fikrini benimsemiş olmasıdır.⁶¹⁵ İnsan Tanrı'ya muhtaçtır. Bu da fıtratı gereğidir. İnsan tüm kötücüllüğüne rağmen itaat edeceği bir otorite ve varlığa gereksinim duyar. Bu bağlamda Tanrı'ya iman ve itaat Tanrı sevgisine dönüşür.

Unamuno'nun varoluşçu din felsefesinde aşk, Tanrı'dır. İnsan Tanrısız yaşayamaz. İnsanın Tanrı'yı arama sürecinde akıl, ona yardımcı değildir. Aklın, Tanrı'nın varlığı hususundaki ürettiği sonuçlar insanı teselli edemez. İnsanı Tanrı'nın varlığı konusunda daha da şüpheli konuma iter. İnsan, Tanrı'ya olan açlığını daha da hissettirir. Bu bağlamda insan, Tanrı'nın varlığını ve var olmasını diler. İnsan inanır. Çünkü teselli bulmuştur.⁶¹⁶ Tanrı'ya itaat teselli kaynağıdır. İnsanın dünya ile olan mücadelesi trajik bir uğraşıdır. İnsan dünyayı kendisinin nesnesi yapmak ister. Dünya da insanı kendisinin nesnesi yapmayı arzular. Bu karşılıklı hükmetme mücadelesi, varoluş anlamında trajiktir. Bu durum zorunluluktur. Bu çerçevede ve

⁶¹⁵ Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, s. 311.

⁶¹⁶ Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, s. 185; Miguel de Unamuno, **Felsefe Yazıları**, Çev. Baysu Berger, Ankara, Dorlion Yayınları, 2023, s. 202, 205, 207.

varoluşçu özneleşme ve nesneleşme geriliminde Tanrı'ya iman insanın bir gereksinimidir.⁶¹⁷ İnsanı inanmaya yönlendiren akıl değil **hayatın trajik duygusudur**, acıdır. Tanrı'ya inanmak Tanrı'nın açlığını çekmektir, ilahilik açlığıdır. Tanrı'nın yokluğunu ve eksikliğini hissetmek Tanrı'ya inanmaktır. Tanrı'ya inanmak, Tanrı varmış gibi hareket etmektir. Bu arzuyla insanın yaşaması, Tanrı'nın varlığını eylemlerinin merkezi haline dönüştürür. Bu ilahilik açlığından umut doğar. Umut imanı, iman da sevgiyi oluşturur.⁶¹⁸

İbadet Tanrı'ya kulluğun simgesidir. İtaat, Tanrı katında en üst erdemdir. Bu nedenle Tanrı'ya itaat insanı kurtarır. Weil, Tanrı-insan münasebetini insanın Tanrı'ya olan ihtiyacı bağlamında varoluşçu perspektiften ortaya koyar.⁶¹⁹ Weil'e göre itaat bir ihtiyaçtır. İnsanın bu durumu toplumsal organizasyon ve hiyerarşi açısından gereklidir. Bununla birlikte itaat ve rıza göstermekle, köle olmak birbirinden ayrılmalıdır.⁶²⁰ İnsanın Tanrı'ya ihtiyacı varoluşsaldır. Bu, otoriteye itaati örgüler. Bu da seküler olarak karşılık bulabilir.

İtaat ile güç arasında bir ilişki vardır. Çünkü güç itaati içerir. Bu kapsam varoluşçu bir görünüm de barındırır. Bu ilişki seküler bağlamı da olabilir. Russell'a (ö.1970) göre, yönetme dürtüsü kadar boyun eğme dürtüsü de bir toplumda yaşayan insan için olağandır. Yönetme ve iktidar sahibi olma ile insanın güce boyun eğip kabullenmesi arasında farklı sosyal ve psikolojik bağlamlar söz konusu olsa da benzer doğal süreçlerin olduğu da varsayılır. İktidar, çok farklı biçim ve yöntemlerde kendisini toplumsal düzlemde ifşa eder. Güvende olma isteği ve korkudan uzak yaşama gereksinimi, insanı bir gücün ve iktidarın etrafında toplamak için bazı bileşenlerdir. İnsan bunun için örgütlenir, ekonomik ihtiyaçları için bir mesleği icra eder, bir dine inanır. Bütün bunların temel gerekçesi korkudan uzak, güven içerisinde yaşamak ve kötülüklerden uzak durma çabasıdır.⁶²¹ Toplumsal ve yasal yapılanmada

⁶¹⁷ Unamuno, **Felsefe Yazıları**, s. 162.

⁶¹⁸ Unamuno, **a.e.**, s. 199, 200, 215; Unamuno, burada İncil'deki Pavlus'tan Korintlilere Birinci Mektup'ta (13:13) belirtilen "İşte kalıcı olan üç şey vardır. İman, umut, sevgi. Bunların en üstünü de sevgidir." ifadesinin açıklamasını sunar.

⁶¹⁹ Weil, **Yerçekimi ve İnayet**, s. 75, 78.

⁶²⁰ Simone Weil, **Kökler**, Çev. Yusuf Yenen, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 26, 31.

⁶²¹ Russell, **İktidar**, s. 18, 19.

güvenliğin bedeli itaat etmektir. Meşru otoriteye itaat güvende olmanın bir gereğidir. İnsanın Tanrı'ya itaati, imanı ve daha güvende yaşama gereksinimiyledir.

Teolojik bağlamda iyiliğin ve erdemin kaynağı Tanrı'nın emir ve yasaklarına itaat etmektir. Tanrı'nın yasakladığı şey kötüdür ve bu kötülük cezalandırılır. Cezalandırılmasaydı da yine de kötülük olarak kalacaktı. Dolayısıyla ahlaki iyinin özü, Tanrı'ya boyun eğmedir.⁶²² Bu çerçevede ilahi otorite ve güç eğilimi, kötünün kaynağı olarak belirginleşmiş olur. Bu teolojik çerçevede Tanrısal gücün sivil veya devlet otoritesi sürecine evrilebilirliği sorunu; güç-ahlaki kötülük dengesinin ana hatlarını oluşturur. Bu denge, emir ve yasaklar üzerine katmanlanır. Güçle ilintili bir kavram olarak itaat etmeyle ahlaki kötülük arasında da bir saydamlık vardır. Ahlaki kötülüğün etkisi ve zararları gücün kontrolsüzlüğü ile bağlantılıdır. İnsan güçten kendine düşen payı alır. Gücünün kontrol dışına kayması ve sınırlarını taşıması ötekine zarar verdiği için ahlaki kötülük evrenine geçmiş olur. Bu da korkunç kötülüklerin oluşumuna neden olur. Tarih boyunca birçok korkunç ahlaki kötülük, güç istekliliğinden doğmuştur.⁶²³ Gücü elinde tutan bunu istismar edebilir. Bu durumun istisnaları olsa da korkunç kötülükler ile aşırı güç isteği arasında bir pozitif korelasyon vardır.

Ahlaki kötülükler ile güç isteği arasındaki ilişki süreci, benzer şekilde ahlaki kötülüklerin önlenmesi ile gücün kullanımı arasında da kendini gösterir. İnsan gerek Tanrı'nın gücü karşısındaki itaati gerek toplum içindeki uyumluluğu gerekse de içinde yaşadığı devletin yasalarına tâbi olmasıyla ahlaki kötülüklerin önlenmesine katkı sunmuş olur. Bunu kendi gücü, yetenek ve imkânları ölçüsünde yapar. Bir devlet başkanı ülkesini ve milletini kötülüklerden koruma bilinciyle, doktorlar hastaları tedavi edişiyse, bütün kamu görevlileri kendi görev tanımlamaları çerçevesinde ahlaki kötülüklerle mücadele halindedir. Kişi toplumdaki rolü ve mesleği çerçevesinde kendi kabiliyet ve olanaklarıyla kendi hayatını ve sağlığını riske atma pahasına başkalarının ahlaki kötülüklerden zarar görmesinin önlenmesi

⁶²² Seküler otoriteye itaatin sınırının ne olduğu ve Tanrısal otoritenin mahiyetine yönelik bkz.: Martin Luther, **Seküler Otorite**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 93, 118, vd.

⁶²³ Bertrand Russell, **Etik, Toplum, Siyaset**, Çev. Funda Sezer, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 160, 161.

için çaba gösterir.⁶²⁴ Bu durum ahlaki kötülüklerin önlenmesinde önemli bir toplumsal ve siyasal yapılanmayı doğrudan gerektirse de bu toplumsal inşa sürecinin teolojik gerekçelendirilmesi de sağlanabilir. Teolojik gerekçelendirme bağlamında da yine bir teodise denemesi yapılabilir. İnsan evren ilişkisi bağlamında Tanrı'nın sıfatlarının yeryüzündeki tecellisi ile mesleklerin insana kazandırdığı vasıf ve sıfatlar çerçevesinde oluşturulan bu sahne farklı katman ve alanlarda tartışılabilir.

İnsan kendi koşulları içerisinde kendi davranış ağını örür. Bu süreçte güç, kabiliyet ve olanaklara ihtiyaç duyar. Bu gücünü insan, içinde bulunduğu sosyal ve doğal koşullar içerisinde konumlandırır. Herhangi bir nedenle içinde bulunduğu imkân ve şartların dengesi bozulduğunda da insan farklı bir dayanma gücüne muhtaç olabilir. Bu süreci Russell, şu şekilde yorumlar: Ayı balı sever. Bal da doğada az bulunur. Bunun için yeteri kadar bal ile beslenme gereği duyar. Balı sevdiğinden dolayı gereğinden fazla tüketirse hastalanabilir. Benzer şekilde insanların da aşırılıklarından dolayı günaha ve ahlaki kötülüğe düşmemeleri için Tanrı ve toplumsal otorite insana yasaklar koymuştur.⁶²⁵ Sınırlılık insanın ölçüsüdür. Bu kapsamda Spinozacı **zehirlenme modeli** Russell tarafından seküler düzlemde tekrar ortaya konulmaktadır. Yasak koyma, yasallığın başlangıcıdır. Aşırılık, sınır aşımıdır. Haddi aşmadır. Ölçüsüzlüktür.

Birer ahlaki kötülük olarak cinayet, taciz, tecavüz, aldatma, yalan, hırsızlık, ayrımcılık ve istismar; aşırılık olarak bir mağduriyeti ve zarar görmeyi ifade eder. Ahlaki kötülükte zarar görmek ve acı çekmek kötülüğün korkunçluluğu ile doğrudan bağlantılıdır. İnsana zarar veren her eylem ahlaken kötüdür. Burada dini veya teolojik bir zemin kurgulamaktan öte insani bir temel inşa etmek daha çözüm odaklı bir yaklaşımdır.⁶²⁶ Bu yaklaşımda ilahi buyruk teorisinin göz ardı edildiği görülmektedir. Oysaki ilahi emir teorisinde insanın insana zarar vermesi teolojik bir müeyyide olarak yasaklanmıştır. İnsan ötekine zarar vermediği gibi başkasının zarar görmesini de önleyen olmalıdır. Seküler ahlakın insanı mutlak olarak iyi yapmadığı da çağdaş dünyada kendisini ifşa etmektedir.

⁶²⁴ Russell, a.e., s. 51.

⁶²⁵ Russell, a.e., s. 218, 219.

⁶²⁶ Walter Sinnott Armstrong, **Tanrısız Ahlak**, Çev. Atilla Tuygan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 55, 56, 71.

1.2.Adalet ve İtaatsizlik

İnsan, korkunç ahlaki kötülöklere her an maruz kalabilir. Kötölöklere insana verdiği zarar ve acı psikolojik, sosyolojik, ekonomik gereksinimleri başta olmak üzere insanı her açıdan etkiler. Maruz kalınan korkunç kötölöklere insana, kötölöklere adaleti ve gücü gereğı Tanrı'nın neden müdahale etmediğini sorgulatabilir. Bu süreç kötölök sorununun varoluşçu bağlamıdır. Her devirde korkunç kötölöklere olduğu ve olacağı malumdur. Bu süreçte insan ne kadar güçsüz olduğunu da fark edebilir. Bu acı ve korkunç kötölöklere teodise ve savunuların bir çözüm oluşturmadığı da dile getirilir.⁶²⁷

Kabil ile Habil'in Tanrı karşısındaki sınanmaları, bir ilahi adalet anlatısıdır. Kabil'in suçı ve cezalandırılması yadsınma olarak karşımıza çıkar. Tanrı Habil'in sunağını kabul ederken Kabil'in armağanlarını reddetmiştir. Bu yadsınmaya o katlanamamıştır. Bu yüzden rakibi Habil'i öldürmüştür. Kabil toplum dışına itilerek cezalandırılmıştır. Kabil Tanrı'nın otoritesini ve isteğine uymayarak bir başkaldırı örneğini sergilemiştir. Mutlak güç ve ilahi emre başkaldırmıştır.⁶²⁸ Başkaldırma büyük günahıtır. Boyun eğme büyük bir erdemdir. Öyle ki boyun eğme otoritenin gücünü, onayını kapsar. Bu aynı zamanda otoritenin ahlaki üstünlüğünü de gösterir.⁶²⁹ Bu anlatı adalet-itaat dengesini yansıtır. Bu dengenin bozulması kötölüğün uzantısıdır.

Tanrı, insanı cennet bahçesinden uzaklaştırarak cezalandırmıştır. İnsanın cennetten gönderilişi, kötölüğün “**teolojik başlangıcı**” açısından kategorize edilse de kötölüğün bir türü olarak ahlaki kötölüğün “**dünyevi başlangıcı**” Habil-Kabil kavgasında aranabilir. Kabil'i Tanrı'nın imtihana çekmesi, Tanrı'ya sunduğu sunağın Tanrı tarafından kabul edilmemesi, kendisine öldürebilme özgürlüğünü Tanrı'nın verdiğini iddia etmesi, Tanrı'ya karşı yapılan dünyadaki ilk insani başkaldırı olarak değerlendirilebilir. İtaatsizliğin sonucu Tanrı'ya başkaldırıdır. Bu isyan Habil'in

⁶²⁷ Korkunç kötölöklere insan üzerindeki etkisinin anlaşılmasına yönelik bir çalışma için bkz.: Elie Wiesel, **Gece**, Çev. Dila Balça Öğün, İstanbul, Koridor Yayıncılık, 2022, s. 124, 151.

⁶²⁸ Tevrat, Tekvin, 4/3-15.

⁶²⁹ Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, s. 170, 171.

öldürülmesi ile simgeleşir. Kabil kendisinin başkaldırısını onaylar.”⁶³⁰ Bu anlatı, insanın adaletsizliğe başkaldırısının uğrağıdır. Kabil’in de adalet arayışı dikkate değerdir. Bu da mutsuzluktur.

İtaatsizliğin bir erdem, her itaatin de bir ahlaki iyilik olduğu söylenemez. Böyle bir yaklaşım, itaat ile itaatsizlik arasındaki diyalektik görünümü reddetmek olur. Kurala uymakla kuralın çiğnenmesi bağdaşmadığında bir kurala itaat eylemi, diğerinde itaatsizlik fiili olarak ortaya çıkar. Bir kişi sürekli boyun eğer, itaatsizlik yapamazsa köle konumundadır. Lakin sadece başkaldırabiliyorsa asidir, devrimci değildir. Bir kişiye iktidara ya da kuruma itaat; teslimiyet olarak görülebilir, aklına ve inançlarına itaat ise bir teslimiyet değil, onamadır.⁶³¹ Fromm’a göre kişi otoriteye ya da güce “hayır” diyerek itaatsizlik fiili yoluyla özgürleşir. İnsan özgür olmaktan çekinirse “hayır” demeye cesaret edemez. Bu nedenle özgürlük ve itaatsizlik birbirinden ayrılamaz. Geleneksel erdemle itaat, günahla da itaatsizlik özdeşleştirilmiştir. Burada yöneten yönetilen, inanan inanılan, itaat eden itaat edilen arasındaki ilişkinin mahiyeti önemlidir. Öyle ki çoğunluk itaat etmeyi seçmiştir. İtaat, güç kullanarak oluşturulmuştur. Otorite ise en iyinin ve en güçlüünün sembolü haline gelmiştir. Bu gerçekleşirse itaatsizliğin günah, itaatin erdem olduğu söylenebilir.⁶³² İnsanın Tanrı ile olan ilişkisi de buyruğa itaat ya da Tanrı’nın emir ve yasaklarına karşı isyan veya itaatsizlik olarak yansımaktadır. Tanrı mutlak adalet sahibi ve güçtür. Bir kul olarak insan da bu güce itaat ederek erdemli olur.

İnsanın iyiyi bilmeye ve doğal yetileriyle eylemde bulunmaya gücünün yettiği görüşü, insanın yaratılışı itibariyle kötü olduğu anlayışının karşısında konumlanır. Bu manada insanın mutlak olarak doğuştan kötü bir varlık olmadığı ortaya konur. Buna göre insanın kötülüğü, doğasıyla ilgili olmayıp Sokrates’te olduğu gibi bilgisizliğiyle ilgilidir. Tevrat’ta ise bu durum insanın doğasıyla ilgilidir ve insan yaratılışı ve doğası itibariyle kötülüğe meyillidir.⁶³³ Bu yaklaşımda insanlık, kendi başkaldırısının neden olduğu lanet üzeredir. İnsanın başkaldırısıyla

⁶³⁰ Kabil-Habil olayı ile ilgili bir çalışma için bkz.: Jose Saramago, **Kabil**, Çev. Işık Ergüden, 28. bs., İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020, s. 30, 31.

⁶³¹ Erich Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, Çev. Nurdan Soysal, 5. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 11, 12.

⁶³² Fromm, **a.e.**, s. 14, 15, 16.

⁶³³ Tevrat, Tekvin, 3/2-22.

günaha maruz kalmış olup Tanrı'nın bağışlaması ile kurtuluşa erecektir. Pelagius reddetse de Augustinus bu düşüncüyü Hristiyanlık felsefesine yerleştirmeyi başarmıştır.⁶³⁴ Bu iki teolojik yaklaşım, ahlaki kötülük-itaatsizlik-adalet denkleminin çözüm sürecinin temelidir. Tanrı'nın, insanı özgür varlık olarak yeryüzüne hâkim olabilecek donanımda yaratması, cennet-cehennem odaklı ilahi adalet öncesi insana armağan ettiği bir kazanımdır. Adalet de önce insani ve toplumsaldır. İnsanın hata ve kötülük yapabilen bir varlık olması adaletsizliği ve isyanı ön plana alan teolojik bir yaklaşımı olumlamaz.

İnsan hata yapabilen bir varlıktır. Bu durum insanda merhamet hissini uyandırır. Öyle ki Arendt, Protestan kilisesinin savaştan sonra yaptığı *“Halkın tüm olup bitenlere karşı kayıtsız kalmasını, Yahudi halkına yapılan zulümler karşısında sessiz kalınmasını, aynı zamanda Tanrı'nın merhameti karşısında da suçlu bulunduğu açıklamasını”* aktarır.⁶³⁵ Öyle ki, bir Hristiyan, kötüye kötülükle karşılık verirse Tanrı'nın merhametine karşı da suç işlemiş olur. Kilisenin yaptığı açıklamaya göre zulüm suçunun karşılığı meselenin Tanrı'nın adaletine kaldığıdır. Arendt felsefesinde insanın kayıtsızlığı ve umarsızlığı kötülüklerin yayılmasına olanak sağlar. Tanrı'nın merhamet ve adaleti, insanın özgürlüğü ve sorumluluğuyla tecelli eder. İnsanın kötüye isyanı Tanrı'ya rağmen değildir. Bu kapsamda Arendt, **ilahi adalet odaklı telafi teodisesini** onaylamaz. Mücadeleci yaklaşımı onaylar.

İnsanın iyimserlik ya da kötümserlik durumuna göre değişiklik gösterse de dünya, kötülüklerden arınmamıştır. Salgın hastalıklar, soykırıma varan savaşlar, birçok ahlaki korkunç kötülük, teknoloji ve bilişimin gelişmesi ile birlikte ahlaki kötülüklerin çeşitliliğinin boyutlarının artması, yazılı ve görsel basın başta olmak üzere korkunç ahlaki kötülüklerin görünürlüğü, bütün bu korkunç kötülükleri önleyici veya azaltıcı yönelimlerin yetersizliği, ahlaki kötülüklerin önlenmesine yönelik kayıtsız tutum ve politikalar insanların bu ahlaki kötülüklerle karşı itaatsizliğini kamçılar. Bu noktada sorunun itaatsizlik olmadığı “körü körüne” itaat

⁶³⁴ Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, s. 225, 226.

⁶³⁵ Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 300-301.

olduğu da öne sürülebilir.⁶³⁶ Bu da modern dönem kötülük algısının seküler yansıması ve kötülükle mücadele çağrısıdır. Kötülüklere aktif müdahale davetidir. Bununla birlikte iyilik ve kötülük, bu dünyanın yörüngesi ile sınırlı değildir. Tanrı'nın gücü, adaleti ve iyiliği kapsamında iyi ve kötülük bir öte dünyanın varlığını da ödünler.

İnsan; kendi öz çıkarı veya zevki tehdit edildiğinde, kötülüklerin cezasız kalacağından emin olduğunda itaatsizlik eylemini seçebilir. Bu durum baştan çıkarıcıdır. Platon'un Gyges Yüzüğü'nde olduğu gibi.⁶³⁷ O yüzük, takanı görünmez kılar. Bu, kusursuz bir cezasızlık anlatısıdır. Suça ve kötülüğe meyilliliğin insan doğasındaki aşıkârlığını ifade eder. Çoban yüzüğü bulur ve kötülükleri görünmez olarak işlemeye başlar. İnsanın elde ettiği güç ile ahlaki kötülüklerin faili olması, mağdurun gücünü suistimal ettiğini gösterir. Ahlaki kötülükler güç asimetrisinin toplumsal tezahürüdür. Bu da ilahi adalete duyulan ihtiyacı imler. İlahi adalet, ilahi düzen ile tamamlanır. Bu da telafi teodisenin teistik bağlamıdır. Güç asimetrisi adalete duyulan gereksinimi yansıtır.

1.3.Düzen ve Kötülükler

İlahi olan, düzenliliği içermeler. Bu amaç ve gayelilik, evrendeki anlam ve değerlilik ile bütünlenir. Evren ve toplumdaki ahlaki ve doğal kötülük, anlamsız veya sebepsiz denebilecek kötülükler, önemli tartışma odakları olmuştur: “Sebepsiz kötülükler meydana gelir. Eğer Tanrı varsa o zaman hiçbir sebepsiz kötülük meydana gelmez. Öyleyse, Tanrı yoktur.”⁶³⁸ Bu argümantasyonda da görüleceği gibi delilci ya da mantıksal versiyonda ahlaki kötülük çözümlemeleri, analitik kavram oyununa kurban edilmektedir. Teizmi daha zor durumda bırakmaktadır. Sebepsiz veya anlamsız kötülükten maksat belirgin değildir. Tanrı'nın varlığı ile anlamsız kötülüklerin uzlaştırılamamasından çıkan sonucun “Tanrı yoktur.” olması mantıksal ve delilsel olarak temellendirilse de varoluşçu perspektiften sorun bu formülle

⁶³⁶ Frederic Gros, **İtaat Etmemek**, Çev. Zeynep Büşra Bölükbaşı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 9; İtaat-güç ilişkisi ile ilgili bir çalışma için bkz.: Etienne de la Boetie, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, İmge Kitabevi, 2016, s. 41, 61.

⁶³⁷ Gros, **a.g.e.**, s. 132.

⁶³⁸ Alan R. Rhoda, “Gratuitous Evil and Divine Providence”, **Religious Studies**, Ed. Peter Byrne, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, C. 46, No: 3, ss.281-302, s. 281.

açıklanamaz. Anlamı, değeri, amaç, düzen ve gayeliliği dikkate almayan kötülüğün delilsel ve mantıksal izahı ve çözümü tek yönlü bir yaklaşımdır. Kötülüğün nihai düzen için var olduğu olduğu savunulabilir. İnsanı var kalmaya yönlendirmeyen salt akılsal teodiselerin kötülük sorununun bu formlarına cevaplar üretmeye çalışması sadece bir dil oyunudur.

Tanrının olmadığı bir dünya durumunda insanı, kötülükle mücadelede devam ettirecek motivasyonun kaynağı belirsizleşir. Anlam, evrenin dekorasyonudur. İnsan bu yapının en önemli unsurudur. Bu çerçevede insanın gerek kozmik anlamı gerekse de anlam arayışı Tanrı'ya rağmen değildir. Hayat, Tanrı varsa daha anlamlıdır. Ahlaki kötülükler gerekçesiyle Tanrı'nın varlığını dışarıda bırakan bir anlam arayışı insanı **saçma** fikrine daha çabuk yönlendirir. İnsanın yaşamını anlamlı kılan evrenin düzeni ve Tanrı'dır.⁶³⁹ Tanrı, gücüyle her şeye izin vermiştir ve bu durum amaçsız ve anlamsız değildir. İlahi düzenin gereğidir.

Dünyadaki kötülüklerin başka bir koşulu da doğadaki düzen ve ilkelerde kendini gösteren özensiz işçiliktir. Hume, evrendeki düzen ve ahengi kabul eder. Bununla birlikte evrende bir anlam ve maksada karşılık gelmeyen, ortadan kaldırılmasıyla gözle görülür bir bozukluk ve düzensizlik yaratmayacak parçaların olduğunu da diddia eder. Evrendeki bütün parçalar birbiriyle ilişkilidir. Bu parçalar belirli bir sınırdan yararlı ve iyi olacak şekilde ayarlanmamıştır. Bu büyük yaratılışa, yapıcısı sanki son fırçayı ve eli vurmamıştır. Hume'a göre güzen ve ahengi oluşturan parçalar arasında **ince işçilik** eksiktir. İnsanlara denizcilikte yardım etmek için rüzgarlar gereklidir. Burada fırtına ve tayfun büyük zararlar getirmektedir. Yağmurların yetersizliği ya da aşırılığı felaketlere sebep olur. Sıcaklık, canlılık için elzemdir fakat her zaman uygun oranda bulunmaz. İnsanların sağlığı ve iyiliği için vücudundaki sıvıların sağlıklı bir şekilde salgılanması gerekir ama bu parçalarda işlevini her zaman düzenli olarak yerine getirememektedir. Bu örneklerde görüleceği gibi evrendeki temel ihtiyaç ve kaynaklar sınırlarını aşar. Bu aşırılıklar kötülüklerin bir bileşenini oluşturur.⁶⁴⁰ Doğal ve ahlaki kötülükler, bu koşullar çerçevesinde

⁶³⁹ Todd May, **Anlamlı Bir Yaşam: Sessiz Bir Evrende Anlam Arayışı**, Çev. Bekir Aşçı, İstanbul, İrene Kitap, 2022, s. 24, 25.

⁶⁴⁰ Hume, **Din Üstüne**, s. 244, 245.

düşünüldüğünde evrende acı olmasaydı kötülük ve onun etkisi daha az olurdu. Canlıların gücü ve yetileri tam olsaydı yine evrende kötülük olurdu. Evrendeki her bir parça arasında özenli bir işçilik olsaydı daha az kötülüğün olması beklenirdi. Bu da gösteriyor ki evrenin kurulumunda hem iyiliğin hem de kötülüğün karşılığı söz konusudur.⁶⁴¹ İlahi takdir, Tanrı'nın dünyayı yönetmesinde mündemiçtir. Oysa delil niteliğindeki kötülük argümanı, Tanrı'yı kötü yönetimle suçlar. Teistler bu suçlama dolayısıyla ellerinden geldiğince, gereksiz olduğu varsayılan kötülüklerle uzlaşmak zorundadır.⁶⁴² Bu yönelim, Tanrı-evren-insan ilişkisinin varoluşsal yönünü ihmal etmektedir. İnsanın sınırı aşma isteği ve tutumu, gereksiz olduğu öne sürülen kötülükleri anlamlandırır.

Kötülüğün mahiyeti ve açıklanışı belirli bir öğretiyle ortaya konamaz. Teolojik bağlamda değerlendirilen kötülük sorunda temel referans Tanrı, onun düzeni ve sıfatlarıdır. Tanrı'nın bir tin olarak ayrılmaz birliği insandan ayrıldığında iyilik ve kötülük olanaklı hale gelmiş olur. Bu da gösteriyor ki kötülük mümkündür.⁶⁴³ Tanık olunan kötülük ve sorunların çözümünü geçmişte aramak yerine onu kendi içimizde ve çevremizde aramak gerekir.⁶⁴⁴

İnsan, nasıl bir dünyada yaşarsa yaşasın daha iyisini tahayyül edebilir. Korkunç kötülükler karşısında insanın “**büyük resmin tamamı**”na bakması önerilir. İnsan evrenin tamamında olup biten her şeyi kavrayabilseydi insana kötü gibi görünen birçok şeyin iyi olduğu fark edilebilirdi. Çünkü dünyadaki her şey birbirine bağlıdır.⁶⁴⁵ Korkunç ahlaki kötülüklerin Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırma çabası olarak rasyonel bir teodisenin imkânını ortaya koyma girişimi, insanın özgürlüğü problemi ile karşı karşıya kalma durumunu açığa vurur: Tanrı nasıl olur da insanı kötülük yapma hürriyetiyle yaratmıştır? Yanlış ya da kötülük yapma izin veya hürriyetine sahip insanın korkunç kötülükler yapması olasıdır. Tanrı bir türün gelişmesi için başka bir türün yok olmasına imkân tanımıştır. Bununla birlikte Tanrı insanları kötülükten koruyup onları iyiye yönelten bir görevli, sorumlulukları, zorunlulukları

⁶⁴¹ Hume, a.e., s. 245, 247.

⁶⁴² Rhoda, a.g.e., s. 281.

⁶⁴³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, s. 59.

⁶⁴⁴ Schelling, a.e., s. 110.

⁶⁴⁵ Terry Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, Çev. Şenol Bezci, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 123.

ve fırsatları olan devasa bir ahlak zabıtası olarak düşünülmemelidir.⁶⁴⁶ Tanrı'nın kötülükleri yaratmaktaki hikmeti ve amacı da insan mantığının sınırlarının ötesindedir. İnsana özgü ahlaki kötülükler bir rasyonel teodise odağında meşrulaştırılamaz. Birçok korkunç kötülüğün insanın tembellik, korku, açgözlülük, bencillik ve hırs gibi etkiler özelinde yapılması bu sorunun yanıtını insana yönlendirir. Korkunç ahlaki kötülüklerin kuramsal ve kurgusal boyutu da pratik seviyede ele alınır. Bu bağlamda ahlaki kötülüğün farklı boyutları çoğu zaman toplumsal sistemin içine işlemiştir. Bunun içindir ki insan toplum içinde hem av/mağdur hem de avcı/kötü konumundadır. Kişinin toplumsal bir varlık olarak hem iyi hem de kötüdür. İnsanın karmaşık doğasını yansıtan bu yaklaşım özelinde iyiliğin başka bir kurum veya toplumda neden hâkim olamadığı sorunu bir teodise zemininde açıklanamaz. Bu nedenle toplumda ahlaki kötülüklerin yoğun bir şekilde görülmesinin nedeni güç ilişkilerinin yansıması ve var kalma çabası ürünüdür.⁶⁴⁷

Kötülük, ilkelerin ters yüz edilmesidir. Schelling'e göre kötülüklerin varlığı Tanrı'nın tecellisi için zorunludur. Bunun içindir ki iyilik ve kötülük birbirini bütünler şekilde gereklidir. Kötülük, ışığın ve karanlığın varlıklarda ayrılabilir bir biçimde birleştiği için olanaklıdır. Kötülük, karanlık ilkesi zemininde doğar. Bununla birlikte insanın güç ve yetenekleri, iyi ve kötünün eylenmesinde verilidir. Bu durum zorunlu değil özgürlüğün kaynağıdır. Burada insan bir eşik çizgisindedir. Seçilen şey, onun eylemi olur. İnsanın eylemlerinde bir belirlenmişlik izlenimi görünse de insanın seçme özgürlüğü iyilik ve kötülüğün olanaklılığını sağladığından Tanrısal olana daha uygun olur. İnsan kötülüğü kendi seçimi olarak eyler. Kendi ahlaki kötülüğü ile suça ve günaha yönelir. İnsanın iyilikle kötülük arasında nasıl bir karar verdiği özgürlüğü dolayımındadır.⁶⁴⁸ Kötülüğün kaynağı ve açıklanması sudûr teorisi kapsamında tespitlenmiştir. Özgürlük, ilahi düzenin tamamlayıcı unsurudur. Bu da imtihan oluşu ve sorumluluğu olumlar.

Tanrı, insanı bu dünyada imtihana çekmektedir. İnsanın başına gelen felaket ve kötülükler, Tanrı'nın insanı ihmal ettiğinden veya kötü yarattığından değil insanı

⁶⁴⁶ Eagleton, a.e., s. 124, 125.

⁶⁴⁷ Eagleton, a.e., s. 125-131.

⁶⁴⁸ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, s. 68, 69, 76, 82.

imtihan etmesindendir: Tanrı'nın insandan yapmasını veya yapmamasını istediği şeyler belirlidir. İyiyi ister, kötülük yapılmasını yasaklar. Tanrı insana dünyada düzen ve gayelilik uğruna bir mühlet, rahatlık ve bolluk vermiştir. İnsan verilen bu sürede iyi şeyler yapmalı ve bu süreyi yeterli görmelidir. Verilen sürede insanın başına bazı olumsuzlukların gelmesi de olasıdır:⁶⁴⁹ *“Kötülükler insanın başına o kadar çok geliyor ki bir günlük süre bile tanınması uzun bir süredir. İmparatorlukları altüst etmeye bir saat, bir an bile yeter.”*⁶⁵⁰ Kötülüğe maruz kalmak anlaktır. Bu Stoacı öğretisi, doğal düzen gereği kötülüğe hazırlıklı olmayı da düzenin bir parçası sayar. İnsana tanınan süre ve mekân bu düzenlilikte belli yeterlilik seviyesindedir. İnsanın bu sonlu ve sınırlı yaşamı yazgılıdır. İmtihan için yeterlidir. Kötülük varsa özgürlük ve imtihan bir bütün olarak gereksinimdir. Bu yaklaşım itiraza açıktır.

Hume, yeryüzünün kirlili ve lanetlenmiş olduğunu karakteri Philo üzerinden tartışır. Bütün canlılar arasında bir savaş vardır. Muhtaçlık, açlık ve yokluk güçlüyü harekete geçirir. İnsan bir topluluk içinde yaşadığından içinde bulunduğu doğal ortamlara karşı daha dikkatli ve önlem alıcı konumdadır. İnsan güçsüzdür. Hayatın her aşamasında zayıflık, güçsüzlük ve umutsuzluk vardır. Bu süreç acı ve korkuyla devam eder.⁶⁵¹ Bir diğer karakter Demea, hayatın kötülüklerle dolu bir sahne olduğundan bahseder. Kaygı, korku, umutsuzluk, keder, utanç, hayal kırıklığı, pişmanlık gibi duygulara kapılmamış kişi yoktur. Çoğu insan, korkunç kötülüklerin etkisinde kalmıştır. Yoksulluk, açlık ve acı çekmek insanlığın yazgısıdır. Zengin ve rahatlık içinde yaşayan ayrıcalıklı olanlar da tam bir doyuma ve mutluluğa asla erişemez. Yaşamın bütün iyilikleri, mutlu bir insan meydana getiremez. Bunun aksine tüm kötülükler bir araya gelse zavallı birisi ortaya çıkar. Hayatın bu kötücül görünümü, hayatı yaşanmaya değer olmaktan çıkarır.⁶⁵² Demea, şöyle devam eder: *“Bu dünyaya ansızın bir yabancı düşüverseydi, ona bu dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak hastalıklarla dolu bir hastane, suçlular ve suçlularla tıklım tıklım bir hapishane, cesetler serpili bir savaş alanı, okyanusta dalgalarla boğuşan bir filo,*

⁶⁴⁹ Epiktetos, **a.g.e.**, s. 142, 149, 160.

⁶⁵⁰ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 359.

⁶⁵¹ Hume, **Din Üstüne**, s. 225, 226.

⁶⁵² Hume, **a.e.**, s. 225.

*tiranlıktan, kıtlıktan ve salgınlardan eriyip gitmiş bir ulus gösterirdim ve yaşamın neşeli yanını göstermek ve hazları hakkında bir fikir edinmesini sağlamak için onu nereye götürmem gerekirdi? Bir baloya, bir operaya, bir saraya mı? Haklı olarak ona yalnız acı ve üzüntülerin bir başka türünü gösterdiğimi düşünebilirdi”*⁶⁵³

Demea'nın bu feryadı dünyanın olabilecek en kötü yaşam sahnesi olduğunun ilanıdır. İnsanın bu sahnedeki serüveni acı ve kötülük üzerine kurgulanmıştır. Bu da insanlığın çaresizliğini ve kötücül doğasının kaçınılmazlığını gösterir. Kuşkusuz bu, kötümser ve karamsar bir çırpınıştır. Bu çırpının da bir anlamı ve değeri vardır. Bu yaklaşımın zıddı da savunulabilir. Keza dünyada bir düzen ve anlamlılığın olduğu aşikârdır. Sorun bakış açısında ve deneyimdedir.

İnsan toplumsal yaşama uyum sağlar, Tanrı'yla kusursuz bir uyumla hayatını devam ettirirse mutlu olur.⁶⁵⁴ Evrendeki her şey birbirine zincirlenmiştir. Çünkü bunların hepsi birbiriyle bağlantılı ve dayanışma halindedir. Evrende nasıl böyle bir maddi uyum varsa insan da bulunduğu durum ve toplumla uyumlu şekilde yaşamalıdır. Her bir varlık ve canlı, her türlü araç gereç var olma nedenini yerine getiriyorsa iyidir.⁶⁵⁵ İnsan varlık nedeninin bilincine varırsa, Stoacı hayatı anlamlı bulur. Başına gelen kötülükleri anlamlandırır.

“Neden iyi insanların başına kötülükler gelir?” diye soran Seneca, bu soruyu temellendirme bakımından Tanrı'nın varlığının evren ve insanla olan ilişkisini açıklar. İyi insan, Tanrı'nın taklitçisi gibidir. O kişi, kötülüklerle dayanıklıdır. Tanrı onu kendisi için hazırlar. Bu iyi yaşam için de bir hazırlıktır. Her kötülük bir denemedir, sınavdır. İnsan zorluklardan güçlüklerden korkup kaçmamalıdır. Ne olursa olsun hayata pozitif yaklaşılmalıdır. Neye katlanıldığı değil nasıl katlanıldığı önemlidir. Bu durum bir sporcunun kendisini geliştirmesi için rakibinin güçlü olmasını talep etmesine benzetilebilir. Bu da hayatın olağan akışına uygundur.⁶⁵⁶ Kötülükleri öngörüp mücadele etmek insanı daha ölçülü kılar. Ölçülülük, her şeyi yerine göre ayarlamadır. Düzen ise nesnelerin doğru ve yerli yerinde bir araya gelmesidir. Ölçülülük, eylemin uygun zamanıdır. İnsan eylemlerinde düzen ve

⁶⁵³ Hume, a.e., s. 228.

⁶⁵⁴ Aurelius, *Düşünceler*, s. 81.

⁶⁵⁵ Aurelius, a.e., s. 85, 114.

⁶⁵⁶ Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 29-35.

ölçülülük esas olmalıdır.⁶⁵⁷ Bu ölçü ve nizam, ilahi düzenin ve Tanrısal gayenin tecellisidir. Her bir ahlaki kötülüğün bir aracı vardır. Açgözlülük, para ve mevki hırsı, gücü vaat eder. Keza, kötülük bir kazanım üretir ve aşırı arzu başkaldırır.⁶⁵⁸ İnsanı kötülük yapmaya sevk edebilecek ahlaki zaafılar, ilahi düzeni olumsuzlamaz.

Kötülüğe karşı insanın direnmesi, insanı bazen kötülük yapmaya sürükler. İnsanı kötülük yapmaktan uzak tutan kurallardır. Kurallar da kaynağını otoriteden alır. Bu kaynak çoğu zaman Tanrısaldır. Buna mukabil “*Kötülük yapmaktansa kötülüğe uğramak yeğdir.*” Sokratik önermesine alternatif bir çıkarım olarak “*Haksızlığa uğramak ile haksızlık yapmak aynı ölçüde kötüdür.*” olarak bir yanıt sunulabilir.⁶⁵⁹ Kötülükle mücadele olarak insanın başkaldırı ve isyanı da evrensel düzenin korunmasında bir yöntem ve yaklaşımdır. Düzen ve uyumluluk insan ruhunun ilk ihtiyaçları arasında yer alır. Dünyadaki her şey bu düzenin bir parçasıdır. İnsanın karşıt ihtiyaçları iyiliği ve kötülüğü de bu denge durumunun farklı simgeleridir. İnsan bu denge durumunda özgürlüğünü tadar. Seçim yapma imkânı elde eder.⁶⁶⁰

Teoloji tarihinde, Tanrı’nın mutlak kudreti, (*potestas absoluta*) ile doğal (*malum naturae*) ve ahlaki kötülük (*malum culpae*) arasında tartışmalı bir referans söz konusudur. Doğal ve ahlaki kötülük, ilahi düzenin unsurlarıdır. İlahi öngörü ve insanın özgür iradesi sorunu da bu referans dolayımında tartışılır. Bu kapsamda ilahi takdirin evren ve insan hayatındaki yansıması ahlaki kötülüklerin niteliğinin ve görünümünün temellendirilmesinde katkı sunar. Tanrı inayeti ile bazı şeylere izin verir, bazılarını engeller, bazılarını da yönlendirir, bazı durumlarda ise sınırlar belirler.⁶⁶¹ Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı’nın o gücü sınırlandırılmaz. Sınırlandırılan insanın gücü ve olanaklarıdır. Bütün bu ilahi ve Tanrısal kaynak belirleme tartışmalarına rağmen kötülüğün ortadan kalkmadığı deneyimlenebilir. Bu zeminde ahlaki kötülüklerin varlığı insanın hayatının toplumsal ve siyasal

⁶⁵⁷ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, s. 62.

⁶⁵⁸ Seneca, *Ahlak Mektupları*, s. 240.

⁶⁵⁹ Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, s. 143.

⁶⁶⁰ Weil, *Kökler*, s. 22, 23, 24.

⁶⁶¹ Hengstmengel, *a.g.e.*, s. 47, 48.

bağlamındaki kozmik ve ontolojik anlamının belirginleştirilmesinde olumlanmaya devam etmektedir.

1.4.Tanrısalsal Olanla Güven İlişkisi

Sevgi, Tanrısalsal olana tabidir. Sevginin, kötülükler ile dolaylı dolaysız bir ilişkisi vardır. Bunun yanında insan sadece sevgi varlığı değildir. Ölümlüdür. Acı çeker. Güven ister. Öyle ki Epiktetos’a göre, ölüm bir kötülük değildir. İnsan dünyada oyalanırken ölüm kendisini yakalayacaktır. Bundan şikayetçi olmak insanın Tanrı karşısındaki isyanıdır. Epiktetos, Tanrı karşısındaki konumunu şu şekilde sunar: *“Emirlerinize karşı mı çıktım, sizden hiç şikâyet ettim mi, hikmetinizi sorguladın mı? Hastaydım çünkü siz böyle istediniz. Fakirdim, siz böyle istediniz, bundan hoşnuttum, sefildim çünkü siz böyle istediniz. Halimden şikayetçi olduğumu hiç gördünüz mü? Kırıldığımı sızlandığımı hiç gördünüz mü? Şu an hakkımda vereceğiniz her hükmü kabule razıyım.”*⁶⁶² Bu yaklaşım Tanrı’ya itaat ve Tanrı sevgisinin gücüdür. Bu kabulleniş başkaldırıyı olumlamaz. Acı ve ölümün varlığı kötü değildir. Kötülük ve ölümün varlığından dolayı Tanrı’ya başkaldırı kabul edilemez.⁶⁶³

İnsan; sonlu ile sonsuzluk, geçici ile kalıcı, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Bu sentezin kaynağı Tanrısalsal’dır. Bu çerçevede Kierkegaard varoluşçuluğunda umutsuzluk insanın içindedir. İçimizde sonsuzluk olmadan umutsuzluğa düşmeyiz. Umutsuzluk ölümcül hastalıktır.⁶⁶⁴ İnsanın bu görünümü, onun iyiliği ve kötülüğünün varoluşsal bağlamını oluşturur. Tanrı, insanı iyiliğine uygun yaratmıştır. Çünkü aksini düşünmek imkânsızdır. Tanrı insana kötülük etmez. İnsana zarar vermek kâinata nasıl bir hizmettir ki Tanrı, insana kötülük etsin? Böyleyse bunda da bir yarar vardır.⁶⁶⁵ Bu durum, ilahi olan ile güven dengesinin ölçüsüdür. Bu teolojik yaklaşım, toplumsala da yansır.

İnsandaki yıkıcılığın başka bir kaynağı da insandaki inanç ve güvenin sarsılması ya da yıkılmasıdır. Bir çocuk, hayata ve ailesine sevgiyle ve güvenle

⁶⁶² Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, s. 121.

⁶⁶³ Epiktetos, **a.e.**, s. 127.

⁶⁶⁴ Soren Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 25, 26, 31.

⁶⁶⁵ Aurelius, **Düşünceler**, s. 86; Tanrı’ya itaat ve güven için bkz.: Sâffât 37/101-111.

bağlanmalıdır. Ailesi de onu korur. Bu durum Tanrı'ya inanma biçiminde de kendini gösterebilir. Birçok insanda bu güven ve inanç, küçük yaşta sarsılabilir ya da ortadan kalkabilir. Çocuk çok güvendiği aile üyelerinin birinin kötülük yaptığını öğrenebilir. Çocuğun gözlemlediği olumsuzluklar ve kötülükler, çocuğun duyduğu güvenin kırılmasına neden olabilir. Öyle ki dini eğitimle yetiştirilen çocuklarda da kötülüklerin ve acının varlığı Tanrı'ya olan güveni sarsabilir. Hatta sevdiği bir kişinin acı çekmesi veya ölümü Tanrı'nın iyiliğine olan inancını zedeleyebilir. Çocuğun yakınları ya da bir kişinin etrafında gerçekleşen kötülükler nedeniyle Tanrı'ya olan güveninin sarsılmasının gerekçesi, çocuğun ya da kişinin hayal kırıklığının yoğunluğudur. İnsanın çocukluğundaki bu düş kırıklığı yoğunluğu daha ileri yaşlarda da görülecektir. İnsanın arkadaşına, sevdiğine, öğretmenine, dini ya da siyasi liderine duyduğu güven kaybı insanın tepkilerine neden olabilmektedir. Bazı insanlar hayal kırıklığından sonra bağlılıklarını ortadan kaldırıp güvenebilecekleri yeni arkadaşlar ve çevre edinerek tepkilerini gösterebilirken bazı insanlar da bu durumu kendilerini güçlü kılacak bir atılım olarak görebilmektedir. Birçok insan açısından bu güven kaybı ve hayal kırıklığı insanın kötücüllüğünün gereğidir. Bu durum, insanı yıkıcı bir varlığa dönüştürebilir. Çünkü yıkıcılık çoğunlukla umutsuzluktan ortaya çıkar.⁶⁶⁶ Sevgi ve bağlılık, güven ve umut insanı yıkıcılıktan korur. Güven isteği varoluşsal bir yönelimdir.

İnsanın dayanıklılığı ve zorluklara karşı mücadelesi ve onlar karşısındaki katlanma eşiği, insanların kötülük karşısındaki konumuyla belirlenir. Bu bakımdan Tanrı insanları sınar. Böylece onları terbiye etme lütfunda bulunur. İnsanları gelecek kötülüklerle direnemeyecek hale de getirebilir: “*Tanrı iyi bir insana neden hastalık ve kötülük verir?*” Seneca, bu durumda şu örneği vermektedir: Orduda tehlikeli görevler en cesurlara verilir. Kendisine zor bir görev verildiğinde, o kişi kendisine kötülük yapıldığını düşünmez aksine bunun bir iltifat olduğu düşünür. Çünkü insanın değeri zorluk karşısındaki başarısındadır. İnsan doğasında nelere katlanabileceği yazgılıdır.⁶⁶⁷ Bu yaklaşım kötülüğün açıklanmasında varoluşçu bir zemini örgüler. Tanrı, insana kaldıramayacağı sorumluluğu yüklemeyiz.

⁶⁶⁶ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 28.

⁶⁶⁷ Seneca, **Tanrısal Öngörü**, s. 55-57.

İnsanın veya toplumların bir güç ve otorite etrafında bir araya gelmelerinin gerekçelerinden birisi de güvende olma ihtiyacıdır. Güvenlik ihtiyacı kişisel toplumsal ve siyasal alanda kendisini konumlandırır. Bu ihtiyacın modern dönemle birlikte daha da arttığı gözlemlenmektedir. İnsanın güvenliği, ekonomik güvenlik, enerji güvenliği, gıda güvenliği, sınır güvenliği gibi kavramsallaştırmalar insanın, bireysel ve toplumsal süreçte güvende olma ve kötülüklerden uzak yaşama ihtiyacını yansıtır. Bu anlamda güvenlik bir iç rahatlığı oluşturma sürecidir. İnsanın güven duygusunun dışı vurumudur. Sosyal ve siyasal tüm katmanların düzenle işleyişinin temin edilmesidir.⁶⁶⁸ İnsanın varoluşsal doğası, güvende olmayı ve güvenlik içinde kalmayı katmanlar. İnsan buna özgür doğası gereği muhtaçtır.

Hristiyan bir varoluşçu filozof olarak Unamuno, insanın özgür bir irade ile hayattaki kötülöklere katlanıp iyi bir hayat sürdürebileceğine inanır. Tanrı'ya ya da ahiretin varlığına inanmadan da iyi bir hayat sürdürebileceğine kanaati olsa da bu yaşanan hayat, “**manevi bir parazitin yaşamı**”dır. Unamuno'ya göre bir insan erdemli bir hayatının yanında Tanrı'ya inancı da varsa onu iyi yapan Tanrı'ya olan güvendir. İnsan Tanrı sayesinde iyidir.⁶⁶⁹

Unamuno'nun din felsefesinde Tanrı'ya inanmak Tanrı'nın var olmasını istemektir.⁶⁷⁰ Güvenmek, inanmayı istemektir. Bu teolojik sistemin özünde akıl değil istek vardır. Bu Tanrı inancı, insanın kişiliğinde ve ruhani yapısında temellenir. Burada Tanrı'nın varlığıyla ilgili analitik bir çözümleme reddedilmiştir. Tanrı inancı, Tanrı'ya olan aşktan doğar. “Var olmasını istediğimizden” Tanrı var olur. Tanrı inancı Tanrı'nın bize olan sevgisinden doğmuştur. Akıl, Tanrı'nın varlığını delillendiremez.⁶⁷¹

Kierkegaard'ın, varoluşçu teolojisinin omurgasını iman, kaygı ve sevgi kavramları oluşturur. Onun varoluşçu teolojisi, çerçevesinde kurgulanabilecek bir varoluşçu teodise de bu kavramlar üzerine inşa edilebilir. Kierkegaard, Hz. İbrahim'in Tanrı'ya olan mutlak itaatini iman, Hz. Âdem'in cennetten düşüş

⁶⁶⁸ Frederic Gros, **Güvenlik İlkesi**, Çev. Servet Ugan, İstanbul, Kolektif Kitap, 2023, s. 10, 11.

⁶⁶⁹ Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, s. 44.

⁶⁷⁰ Unamuno, **a.e.**, s. 133, 184.

⁶⁷¹ Unamuno, **a.e.**, s. 168.

anlatısını kaygı ve “*Komşunu kendin gibi sev!*” öğretisini de sevgi ilkesi bağlamında temellendirmiştir. Bu çerçevede Kierkegaard’ın varoluşçu teolojisinin bu kavramsal örüntüsü, sevgi kavramıyla taçlanmıştır. Bu sevgi anlayışı insanın kendisini sevmesini de dışarıda bırakmaz. Burada sevginin kaynağı Tanrısaldır ve bir emirdir.⁶⁷² Komşu sevgisi, insanın sınırlarına olan hassasiyetinin ifşasıdır.

İnsanın evrende gözlemlediği iyilik sonlu ve sınırlıdır. Bu nedenle evrende Tanrısal harekete dair küçük emareler bulma girişimi, Tanrı’yı sınırlı, sonlu bir mutlak iyi yapma anlamına gelir ki bu da muhaldir. Evrende her şey Tanrı’nın inayeti ve müdahalesi ile gerçekleşir. Bununla birlikte doğa kaba bir gücün egemenliği altında değildir. Bütün her şey sonsuz bir bilgeliğin inayetidir.⁶⁷³ Weil’in varoluşçu teolojisinin odak noktasında Tanrı sevgisi vardır. İnsanlar arası gerçekleşen sevgi, Tanrı sevgisinin örtük ya da dolaylı bir versiyonudur. Tanrı sevgisi eksenli insanlar arası sevgi, iyiliğin kaynağı kötülüğün savuşturulma yoludur. Bu süreçte adalet mekanizmasının işleyişi de Tanrı’nın örtük sevgisinin bir yansımasıdır.⁶⁷⁴ Teistik bağlamda iyinin bağlayıcı bir görünüm alması, Tanrı’nın emri kaynaklıdır. Bu nedenle günah, ahlaki değil dini bir sorunu önceler. Günah, Tanrı tarafından belirlenmiş iyiye karşı itaatsizliktir. Tanrısal olana uymamadır. Bununla birlikte ahlaki kötülük, insanın toplum ve kendi kendisiyle olan ilişkisi etkisindedir. Kötülüğün, dini olan ve Tanrısal olandan bağımsız olmadığı aşıkardır.

Tanrısal olan itaat gerektirir. İtaatsizlik düzensizliği imler. Tanrı, teistik gelenekte mutlak güç olarak iyinin ve adaletin garantörüdür. Bu kapsamda ilahi düzen, bu güç ve adalet gereğidir. Evrende düzensizlik olduğu iddiası, iyilikten çok kötülüğün olduğu savı, gücün orantısızlığı ve korkunç kötülüklerin önlenememesi hususu gibi tatrışmalar insanın kötüyle olan mücadelesini gerektirir. İnsanın güçsüz kaldığı bu durumlarda mutlak gücü yardıma çağırır. Bu yardıma çağırma otoriteye başkaldırı ve isyanla sonuçlanabilir. Çünkü kötülükler insanı incitir.

2. Varoluşçu Teodise

⁶⁷² Soren Kierkegaard, **Sevginin İşleri**, Çev. Nur Beier, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 27, 28.

⁶⁷³ Weil, **Kökler**, s. 280, 282.

⁶⁷⁴ Weil, **Tanrı Sevgisinin Örtük Biçimleri**, s. 9, 14.

Tanrı'ya itaat, insanın güce ve güvene olan gereksinimini gösterir. Bununla birlikte insan, kendini acıtan ve olumsuz etkileyen korkunç doğal ve ahaki kötülükler karşısında itaat ettiği mutlak güç ve otoriteyi yardıma çağırır. Tanrı'ya dua eder, güvenir. Bir teist için bu acı ve kötülüğün bir anlam ve hikmeti vardır. Fakat bir Tanrı'ya inansın veya inanmasın birey başına gelen korkunç kötülükler karşısında güçsüz kaldığını deneyimleyip isyan edebilir. Bu bir feryat figandır. Bu isyan ve itaatsizlik Tanrı'ya yöneldiğinde sonuç ateizm olabilir. Buna rağmen bir teist maruz kaldığı bütün acı ve kötülüklere karşı kendi sınırlı ve sonlu oluşunu deneyimleyip ilahi adalete sığınabilir. Bir anlamsızlık ve terkedilmişlik endişesine kapılmaz. Bu bağlam varoluşçu teodisenin oluşum gerekçesidir. Kötülükler vardır. Anlamı ve hikmeti olmayan hiçbir şey yoktur. Bu nedenle kötülüğün olması Tanrı'yı inkarın gerekçesi olamaz. Tanrı'nın gücü, iyiliği ve adaleti kötülüğün varlığı ile uzlaştırılabilir. Çünkü sorun, insanın sınırlı ve sonlu gücüyle aşılabılır. İnsanın itaatsizliği de bu sınırlılık içindedir.

Peygamberler ve onların otoriteyle olan ilişkileri insanlığa birer örnektir. Peygamberler gücün peşinden koşmamış ondan kaçınmışlardır. Peygamber olmanın gücünü kendi ilahi görevleri için kullanmışlardır. Hapsedilmelerine, işkence görmelerine rağmen insanlığa olan çağrılarından vazgeçmemişlerdir. İyiliğe çağırıp kötülükten vazgeçirmeye insanlığı davet etmişlerdir. İnsanlara seçenekler gösterip gerektiğinde kötülüklere karşı direnmeyi de temsilî olarak göstermişlerdir. Peygamberler otoriteye hem itaatin hem de gerektiğinde körü körüne itaat etmemenin sembolüdürler.⁶⁷⁵ İnsanlığa örnekliğiyle malum olan peygamberlerin yeri geldiğinde içinde bulunduğu güce ve otoriteye karşı çıkmaları, itaat etmemeleri ve başkaldırmaları bu bağlamda dikkate değer bir hareket noktasıdır. İyiyi yayıp ve buyuran, kötülüğü önlemek ve kötülükten uzak durulmasını insanlara ve mevcut otoriteye tebliğ edip açıklayan peygamberlerin Tanrı'ya ve onun buyruklarına mutlak itaatleri insanın başkaldırma imkânı bağlamında özel olarak irdelenebilir. İyiliği yapip ve yaymak, kötülüğü yapmayıp engellemek peygamberlerin görevi olmuştur. Bunu yapmak için içinde bulunan mevcut otoritelere ve uygulamalarına itaat etmemişlerdir. Kötülüğe “Hayır!” demişlerdir.

⁶⁷⁵ Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, s. 19-23.

Başkaldırı ve itaatsizlik 21. yüzyılın başlıca tartışma konularıdır. Sorun sadece siyasal düzlemde ele alınmamıştır. Geçmişten günümüze önemli bir tartışma konusu olan Tanrı'ya başkaldırma, teolojik olarak bir itaatsizlik eylemi olup günahıdır. Antik Yunan mitolojisinde Prometheus'un başkaldırısı hayatın başlangıcıdır. Bu bakımdan hayatın başlangıcı bir itaatsizlik mitosuna dayandırılır. İnsanlık tarihinin başlangıcı bir itaatsizliğe dayandırılıyorsa tarihin sonu da bir itaatsizliğe bağlanabilir. Buna karşın körü körüne itaat de insanlığın felaketine yol açabilir. Burada olumlanan insanın irade yeterliliği ve aklısıdır.⁶⁷⁶ İtaat veya itaatsizlik eylemi teolojik bağlamlıdır. Bu nedenle sorun, iyiliğin inşasıdır. Gerek insana gerek toplumsal ve siyasal otoriteye gerekse de filozoflara düşen görev insanları iyiye yönlendirirken bilinçli ve eylemlerinin farkında olmalarının sağlanmasıdır.

Başkaldırı kötülüğü önleme girişimidir. Gros'un başkaldırı felsefesinde itaatsizlik temel uğraktır. İnsan bu itaatsizliği ile daha mutlu ve daha yaşanabilir bir dünya kurgular. Buradaki başkaldırı dünyadaki korkunç kötülükler ve kötülüklerle karşı önleyici politikaların üretilememesinedir. Bu gerekçeyle kötülüklerden herkes sorumludur. *"Sorumlu ben değildim, ben yalnızca emirlere uydum."*⁶⁷⁷ söylemi de bu bağlamda geçersiz sayılır. Bu başkaldırı kurgusu, itaatsizlik etmeden eylemde bulunmama tercihini içermiştir. *"İtaatsizlik edin!"* söyleminden ziyade yapılabiliyorsa itaat etmeyi bırakmayı önerir. Burada etkili olan kavramsal bağ, güç ilişkisidir. Çünkü itaat tarihsel bir güç ilişkisi ve dengesini imler.⁶⁷⁸

Bu başkaldırı felsefesinde insiyatif alma kapasitesi odağında bir itaatsizlik tasarısı deneyimlenir. Bununla birlikte otorite ile itaat veya itaatsizlik arasında güç ilişkisi kapsamında bir bağını söz konusudur. Otorite ve gücü elinde bulunduran devlet, toplum veya aile sorumluluğu ve yetkisi altında bulunanlara hiyerarşi gereği emir verme yetkisine sahip iken otoriteye tabi olanlar ise itaat ederler. Bu sistem ve düzenlilik özelinde bir güç dengesi söz konusudur. Bu toplumsal ve siyasal

⁶⁷⁶ Fromm, a.e., s. 26.

⁶⁷⁷ Gros, *İtaat Etmemek*, s. 37.

⁶⁷⁸ Gros, a.e., s. 44, 45, 51.

yapılanma, tarihsel süreçte insanın kendisine güç hiyerarşisinde yer açmasını sağlamıştır.⁶⁷⁹

Gros, meşru otoriteye karşı başkaldırıyı olumlamaz. Akli kullanmayı, düşünmeyi, sorumluluk almayı, kayıtsız kalmamayı, körü körüne itaat etmemeyi başkaldırı felsefesinin temel dinamikleri sayar. İnsanın özgür iradesi bağlamında razı olduğu ve yerine getirdiği eylemlerinden muhakkak sorumlu olması gerektiğini varsayar. Bu çerçevede konusu suç teşkil eden veya kanunsuz bir emrin yapılmaması gerektiğini vurgular. Yetki-sorumluluk dengesini gözetir. Kötülüklerle karşı razı olmaktan ziyade kötülüklerle karşı itaatsizliği öne alır.⁶⁸⁰ İnsanın güven ve güç isteği varoluşsal bir dolayımı varsayar. İnsanın otoriteye uyumu ve itaati varoluşsal bir duyarlılık ise kötüye karşı isyanı da varoluşsal bir gereksinimdir. İnsan özgür ve sorumlu bir varlık olarak güce ve otoriteye itaat etmemeyi bilinçli olarak yeğleyebilir.

İnsanın bilişsel işlevi de benliği gibi varoluşuna bağlıdır. Bu çerçevede zaman, mekân, tarihe ilişkin koşullar ile birlikte ruhsal, toplumsal ve biyolojik şartlar da bu varoluşa tabidir. Bu varoluşçu tutum kuramsal değil yaşamsal ve pratiktir. İnsanın sınırlılığını ve sonluluğunu da bu varoluşsal şartlar belirlemektedir. Bu bağlamda varoluşçu bakış açısı bir tutumu değil içeriği ifade eder. Bu içerik, insanın kendi durumunun açığa çıkmasıdır.⁶⁸¹ Bu çerçevede varoluşçuluğun sınırlarını, insanın sınır durumları belirler. İnsanın varoluşçu asli iyiliği yitirilmiştir. Bu yitiriliş, düşüş ve asli günah olguları dolayımında gerçekleşmiştir. İnsanın yeryüzündeki ontolojik ve teolojik amacı, bu asli iyiliğe geri dönmedir. İnsanın bu varoluşsal odaklı özne konumu, modern çağın rasyonel özne baskısı altındadır. Bu süreç, varoluş karşıtı bir teoloji ortaya çıkarmıştır.⁶⁸² İnsanı özne konumundan uzaklaştırıp nesne konumuna yönlendiren bu süreç, kötülüklerin oranını ve yöntemini de genişletmiştir. Aydınlanmacı ve ilerlemeci teolojik tutum, insanı hiçliğe sürüklemiştir. İnsanın modern dönemdeki bu rasyonel ve analitik felsefe odaklı teolojik tutum, insanı kendi özneliliği özelinde ele alamamıştır. Bu durum, teolojik

⁶⁷⁹ Gros, a.e., s. 53.

⁶⁸⁰ Gros, a.e., s. 102, 103.

⁶⁸¹ Paul Tillich, **Olma Cesareti**, Çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2020, s. 134-136.

⁶⁸² Tillich, a.e., s. 136, 137, 141.

bağlamda ahlaki kötülüklerin anlamlandırılmasına yönelik varoluşçu bir teodisenin kurulumunu örüntülemiştir. Bu da bir başkaldırı ve aldırış felsefesi olarak yansımıştır.

Başkaldırı, kötülüklerle karşı bir **aldırış**tır. Aldırış, kayıtsızlığın zıttıdır. İnsanın sonunun olduğunu iradeli olarak ortaya koyması, aldırışı mümkün kılar. Bu durum insanın insana olan ilgisidir. Bu noktada aldırış, ötekinin iyiliğini dilemektir. Aldırışın bu bağlamda varoluşçu bir boyutu vardır.⁶⁸³ Aldırış etmeme, umursamazlık ve kayıtsızlık gibi tutum ve davranışlar karşısında insan, öncelikle varlığın kendisine aldırış eder. Korkunç kötülüklerle mücadele bağlamında insanın isyanı da bir aldırıştır.

May'e göre başkaldırı, anarşiyi olumlamaz. Otoriteye isyan ederken otoriteye ihtiyaç vardır. İnsan, anne babasını severken aynı zamanda ona karşı çıkar. Çünkü insanın içinde yaşadığı çevre ve topluma ihtiyacı vardır. Birçok uygarlık, kendi önder ve peygamberinin kıymetini bilmeyip onları öldürdüğü düşünüldüğünde peygamberlerin de içinde bulunan korkunç ahlaki kötülüklerle birer başkaldırcı olduğu belirecektir. Bu bağlamda, insanın içinde yaşadığı topluma olan ihtiyacı onun gerektiğinde başkaldırmasını engellemez. Başkaldırı ve isyanın da sınırları vardır. Bu sınırlar, insanın gücü ve eğitimi ile de belirlenir. İsyankârın merhamet ve şefkat duygularının olduğu da varsayıldığında bu kısıtlama, insanın hem iyilik hem de kötülüğe karşı hassasiyetinin diyalektiğini yansıtır.⁶⁸⁴ Benzer şekilde insanın dünyadaki korkunç ahlaki kötülükler karşısında duyduğu acıyla, insanın varoluşsal çaresizliği bağlamında Tanrı'ya yönelik isyankâr söylemi Tanrı'ya olan sevgisizliğini göstermez.⁶⁸⁵ Başkaldırı, insanın çaresiz varoluşunadır. Çaresizliğe çare bulma arayışdır.

Varoluşçu söylem bağlamında insanın özgürlüğünün isyankâr ve başkaldırcı doğasıyla da ilişkiselliği koyutlanabilir. İnsan; özgürlük, direnme, karşı çıkma, isyan etme, başkaldırı gibi eylemlerle anılagelmıştır. İnsan, onurunun ve ruhunun

⁶⁸³ Rollo May, **Aşk ve İrade**, Çev. Yudit Namer, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2021, s. 307, 311, 313.

⁶⁸⁴ May, **Güç ve Masumiyet: Şiddetin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme**, s. 253-269; İnsanın başkaldırı eylemi ve özgürlük ile ilgili ilişkisine yönelik bir çalışma için bkz.; Rollo May, **Özgürlük ve Kader**, s. 100-107.

⁶⁸⁵ May, **a.e.**, s. 100-102.

korunması olarak isyan kapasitesini özgürlüğü bağlamında eyleme dönüştürür. İnsan, kendi otonomisi ile uyumlu olarak kötülöklere karşı kendini koruma ve kötölöklere karşı isyanı bağımsızlığının temelini oluşturur. Bu kapsamda insan kendisinin varoluşsal bekçisidir. **İsyan yetisi** de psikolojik bütünlüğünü tamamladır. Başkaldırı yetisi, insana farkındalık kazandırır. İnsanı durağanlıktan ve her koşulda boyun eğmekten kurtarır. İnsan, bu sayede özgürlüğünü keşfeder.

Kötülük kaçınılmazdır. Ahlaki kötölöklere özgürlük için ödenen bir bedeldir. May'e göre özgürlük ve kötülük birbirini olumlar. Bu çerçevede ahlaki kötülük, hangi alanda temellendirilirse temellendirilsin problemin özgürlük sorunu etrafında düğümlendiğı görülür. Bununla birlikte Tanrı, insanın özgürlüğü ve bu özgürlüğü kapsamında ahlaki gücünü de göstermesi için dünyadaki kötölöklere müsaade etmiştir. Bu seviyede insanın ahlaki kötölöklere karşısında merhametli olması ve bağışlayıcı tutumu yine insanın özgürlüğü sorunu etrafında katmanlanır. Bu çerçevede merhamet, özgürlüğü sınırlasa da insanlığa özgürlüğü de sunar. Bağışlayıcılık ve merhamet, insanı zalimleşmekten alıkoyar. Bu çerçevede, insan bir sabah kötölüğün olmadığı bir dünyaya inanamayacağını bilse de kötölöklere en aza indirilebileceğı umudunu baki tutar.⁶⁸⁶ Umut ve merhamet, insanın başkaldırı doğasında mündemiçtir. Bu bağlamda insan kendi varoluşuna ait bütün sınırlarını korur ve böylece ahlaki kötölüğü de denetim altında tutabilir.

Varoluşçu teoloji dolayımında sunulan varoluşçu teodise, kötölöklere varlığını insanın varoluşsal doğasıyla ilişkilendirir. Kötölöklere vardır, kötölöklere dünyada ve insan nezdinde bir anlamlılığının olduğu görölmektedir. İnsan gücü ve yetileriyle kötülük ve iyilik yapabilen bir varlık olarak otantik doğasıyla acı ve ahlaki kötölüğe isyan eder. Kötülük de yapsa kötölüğe doğası gereğı başkaldırır. Tanrı insanın kötüyle olan mücadelesinde kötüye başkaldırısına müsaade eder. İnsan sonlu ve sınırlı gücüyle kötüyle imkânları kapsamında mücadele eder. Korkunç kötölöklere karşısında insanın çaresiz kalışı onun mücadelesini olumsuzlamaz. Ahlaki kötölöklere gerekçesiyle insanın Tanrı'ya olan yakarışı kötölöklere üstesinden gelememe çaresizliğinedir. **Varoluşçu kötölük sorununa** çözüm önerisi olarak **varoluşçu teodise**, kötölöklere mahiyetini insan doğası ve olanakları dolayımında ortaya

⁶⁸⁶ May, a.e., s. 290-302.

koyar. Dünya kötülüklerle dolu değildir. Varoluşçu söylem karamsarlığın felsefesi değildir. Kötülük istisnaidir. İnsanın dikkati kötüyedir ki gücü, yetenekleri ve imkânlarıyla kötüyle mücadele eder, gerektiğinde otoriteye başkaldırır. Tanrı, insanı kötüyle yaşayabilecek güçte yaratmıştır. Bu bağlamda varoluşçu teodise yaşamsaldır. Analitik ve kurgusal değildir. Bu yaşamsal pratik bağlam, ontolojik ve epistemik seviyede insanı kötüyle mücadeleye yöneltir.

2.1.Başkaldırının Fenomenolojisi

İyi, kendisi için övünülen; kötü ise yapıldığında uygun görülmeyen ya da toplumca cezalandırılabilen şeydir. İyi, insan için yararlı; kötü, zararlı olan şeydir. Burada ölçüt insanın iyiliğidir. Etik açıdan kısaca bu şekilde ifade edilen iyi ve kötü; insanın gücü, itaati ve itaatsizliği açısından da tartışılabilir. Bu nedenle insanın boyun eğmesi bir erdem olarak kabul edilirken başkaldırısıysa bir suç sayılmıştır. Bu bağlamda Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın yasağa uymamaları, Tanrı'nın gücüne bir itaatsizlik idi.⁶⁸⁷ Bu teolojik zemin, insanın kötücüllüğünü ve itaatsizliğini mutlaklaştırmaz. Bu anlatının teolojik bağlamı ilahi yasağa uyulmamayı içerir. Yasağa uymama ise ceza gerektirir. Teolojik güç cezayı da içerir.

İnsanın güce karşı tutumu, varoluşunun bir koşuludur. İnsan güce boyun eğmez ya da güce karşı başkaldırır. Daha üstün bir güç tarafından kendisi üzerinde otorite kurulmuşsa boyun eğen birisi olarak kendisini zayıf görebilir. Bu da insanın gücünü yitirmesine neden olacaktır. Bu çerçevede insanın özgürlüğü ve otorite karşısında kendi bütünlüğünü koruma yeteneği, insanın kendisine olan kayıtsızlığının önüne geçecektir. Bu da insanın önemine ve biricikliğine önemli bir vurgu aracıdır.⁶⁸⁸ Direnme gücü “hayır” diyebilme yetisidir, baştan çıkarılmaya karşı koyma gücüdür. İnsanın bu doğası, farklı boyutlarda karşımıza çıkmaktadır. “Hayır!” diyebilen insan (*Homo negans*) bu yönüyle de diğer varlıklardan ayrılır. Karşı koyma yetisi, özgür olmaya yöneliktir. Aklını kullanma cesaretidir. Hayatta kalma yoludur. İnsan bu yönüyle hakikati arar.⁶⁸⁹ Bu süreç toplumsal ve siyasal hayatta açığa çıkar.

⁶⁸⁷ Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, s. 39-42.

⁶⁸⁸ Fromm, **a.e.**, s. 259-269.

⁶⁸⁹ Erich Fromm, **Umut Devrimi**, Çev. Şemsa Yeğin, İstanbul, Say Yayınları, 2022, s. 83.

Bir çocuk anne babasının veya öğretmeninin sözünü dinleyip isteklerini yerine getirdiğinde iyi, anne babaya itaat etmeyip isteklerini yerine getirmedeğinde yapılan davranışların kötü olduğu algısı oluşabilmektedir. Burada otorite ve güç odaklı bir ahlaki gelişim söz konusudur. Öyle ki itaat etmek temel erdem, itaatsizlik ise ceza ve günah sayılır. Bu bağlamda otoriteye başkaldırmak, bağışlanamayacak bir hata ve günahıdır; çünkü otoriteye başkaldırmak, otoritenin kural koyma ve kendisine boyun eğenlerin menfaatlerini kolladığı ilkesini tartışmaya açmaktır. Günah işlemiş birisinin cezayı ve suçluluğu kabul etmesi, otoritenin üstünlüğüne boyun eğdiğini gösterir. Bu otoriter gücün ahlakla ilişkili bağlamı insanlık tarihinin başlangıcı bakımından Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın cennetten gönderilmesi konusunda kendini gösterir: **Kötünün bilgisini veren ağacın** meyvesini yemek kuşkusuz kendi başına kötü değildir. Günah olan şey itaatsizliktir. Tanrı'nın otoritesini sarsmaktır. Tanrı'nın otoritesine meydan okumaktır.⁶⁹⁰ Bu nedenle insanın gücü ve güçsüzlüğüyle ilişkili olarak emir-itaat dengesi ahlaki kötülüğün farklı bir boyutunu yansıtır. İtaatsizlik teolojik bağlamda bir ahlaki kötülüktür ve günahıdır.

Teistik gelenekte bir insanın eylemleri emir-itaat ilişkisi kapsamındadır. Bu durum, kamusal ve politik alanda da kendisini göstermektedir. İnsanın tahakküm güdüsü ve saldırganlığının mahiyeti bu düzenle, sistem içerisinde dizginlenmiştir. Arendt'in Mill'den aktardığı *“Uygarlığın ilk dersi, itaat dersidir.”* çıkarımı, itaatsizliğin bir başlangıç imlediği savunulabilir.⁶⁹¹ Başlangıç ve insanın güce itaati sorunu, hayatın anlamı bakımından önemli bir felsefi zemindir. Otoriteye itaat ya da itaatsizlik de bir anlam arayışı sorunu olarak belirir.

Camus felsefesinde dünyanın yüce bir anlamı yoktur. Dünyaya anlamını veren insanın varlığıdır. Dünyada anlam arayan tek varlık da insandır. Böylece dünyanın insandan başka anlamının olmadığı ortaya çıkar. Dünya anlamsızlıktan, insanın anlam arayışı ile kurtulabilir. Tanrı, yarattığı dünyada insanı yalnız bırakmıştır ve insan kendi varlığını kendisi kurtaracaktır. Bu sayede de dünya

⁶⁹⁰ Fromm, **Erdem ve Mutluluk**, s. 20-24.

⁶⁹¹ Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 59.

anlamına kavuşacaktır.⁶⁹² Hayatın anlamı ve insanın özgürlüğü arasında da varoluşsal bir bağlam söz konusudur. İnsan yalnız kendi özgürlüğünü deneyimleyebilir. Öz olarak insanın özgürlüğü sorunu da anlamsızdır. Çünkü bu sorun Tanrı kavramına bağlıdır. İnsanın özgür olup olmadığını bilmek insana bir hükmedenin olamayacağını bilmesini gerektirir. Bu bağlamda **Camus’ye göre bir özgürlük probleminden daha çok bir kötülük sorunu vardır**: İnsan ya özgür değildir ya da kötülük bütün gücü elinde tutan Tanrı’nın sorumluluğundadır. İnsan özgür ve sorumluya Tanrı bütün gücü elinde tutmamaktadır. Bu çelişkili süreç çerçevesinde insan, özgürlüğün mahiyetini kavrayamaz ve hiyerarşi duygusunu kaybeder. Bu nedenle insanın Tanrı karşısındaki özgür konumundan ziyade insanın bir toplumdaki düşünce ve eylem özgürlüğünden bahsedilebilir.⁶⁹³ Bu yaklaşımda özgürlük sorunu seküler alana havale edilir. Bu yaklaşım bir teodise olarak özgür irade savunusunu olumlamaz. Seküler bağlamda özgürlük olumlanır. Özgürlük sorunundan ziyade kötülük sorunu esas problemdir. Bu problem hayatın anlamsızlığını doğrular. Hayatın anlamı, insanın özgürlüğü sorunu çerçevesinde açıklanamaz. İnsanın ancak eylemlerinde özgür olduğu yargısına varılabilir. İnsanın eylem özgürlüğü çerçevesinde de onun ahlaki kötülüğü, hayatın anlamı ve insanın Tanrı’yla olan uyumsuz ilişkisinde kendisini gösterir.

Bu anlamsızlık ve uyumsuzluktan çıkış yolu başkaldırıdır. Uyumsuzluk ve saçma yöntemli bir kuşkudur. Bu kuşku insana yön verir. Bu akıl yürütme süreci sonunda insan hiçbir şeye inanmadığını her şeyin saçma ve uyumsuz olduğunu fark eder. Bu karşı çıkış başkaldırı ile tamamlanır. Dünyanın anlamsızlığı ve akıl yürütememe durumundan başkaldırı doğar. Anlaşılamayan koşullar karşısında başkaldırı gerçek olur. Bu da eyleme geçmektir. Başkaldırının nedeni başkaldırının gerekçesinde gizlidir.⁶⁹⁴ Başkaldırı düşüncesi ve felsefesinin kurucu temsilcisi olarak Camus, başkaldırının tarihini alternatif bir felsefe tarihi olarak da ortaya koymaya çalışır. Camus, mitolojik kahramanların başkaldırı örneklerinden hareketle **“başkaldıran insan”** kavramsallaşmasının arkeolojisini sunar. İnsanın, başta Tanrı

⁶⁹² Albert Camus, **Denemeler**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul, Say Yayınları, 1982, s. 127, 128.

⁶⁹³ Albert Camus, **Sisifos Söyleni**, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 2019, s. 69, 70.

⁶⁹⁴ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 18, 19, 20.

olmak üzere doğa ve içinde bulunduğu toplum karşısındaki konumunu hayatın anlamı ve saçma düşüncesi bağlamında değerlendirir. Başkaldıran insan, öncelikle hayatın anlamsızlığına isyan eder. Hayatın anlamsızlığı ve kötücül oluşu gerekçesiyle insanın ve evrenin mutlak yaratıcısı ve idare edeni olarak Tanrı'ya karşı başkaldırı yolunu seçer. Bu başkaldırı yöntemi **metafizik başkaldırı**dır. Camus, doğal ve ahlaki kötülükler karşısındaki insanın başkaldırısını olumlar. Bu başkaldırının **tarihsel başkaldırı**ya dönüşümüyle ortaya çıkan insanın anlamsızlığa ve kötülükler sebebiyle oluşunu ise kabul etmez. Çünkü Tanrı'ya karşı başkaldırı Tanrı'nın ölümüyle sonuçlanmıştır. Bu düşünsel ve felsefi yöntem eyleme dönüşerek ahlaki bir kötülük sorunu olarak savaflara, adaletsizliklere dönüşmüştür. Felsefi anlamda reddedilip öldürülen Tanrı düşüncesinin yerine insanın mutlak gücü, birçok ahlaki kötülüğün doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu süreç, başka bir başkaldırının gerekçesi olabilir. Camus'nün arayışı, dünyanın iyiliği ve adalete olan ihtiyacıdır.

2.1.1. Başkaldırının Boyutları

Baskaldırının farklı görünüm ve boyutları vardır. Bu nedenle başkaldırı olgusu çeşitli kavramsal seviyelerde tartışılmıştır. Camus bu olguyu detaylandırmıştır. O, içinde yaşadığı çağın kötülük açısından betimini birçok çalışmasında ortaya koymuştur. Çalışmaları, içinde bulunduğu dönemin ve hayatın anlamsızlığı ile kötülüğünün soruşturulmasına yöneliktir. Dünya savaşlarının olduğu, kötülüğün farklı tür ve boyutlarda insana etki ettiği, birçok insanın öldürüldüğü bir dönemde “öteki”ne karşı yapılan bu tutumu kabullenmez. Bu nedenle kötülüğün gerçekliğine vurgu yaparak problemin kökenine değil kötülük karşısında nasıl davranılacağına odaklanır. Bu yönelim sonucunda dünyanın uyumsuz, saçma ve anlamsız olduğuna ulaşır. Hiçbir şeyin anlamı yoksa her şey olanaklıdır.⁶⁹⁵

Baskaldırı eyleminden biçimlenme doğar. Bu nedenle başkaldırı reddetmenin ya da inkâr etmenin çok daha ötesine geçer. Ötekine ya da başkasına tanınan sınırı aşar. Bununla birlikte başkaldıran kendisine eşit davranılmasını arzular. Başkaldırı, bir değeri oluşturur. Öyle ki Camus'ye göre bilinç başkaldırıyla doğar.⁶⁹⁶ Başkaldırı sadece ötelenmiş ya da ezilmiş olmaktan doğmaz. Başka birinin ezilmesi ve kötülüğe

⁶⁹⁵ Camus, a.e., s. 14, 15.

⁶⁹⁶ Camus, a.e., s. 24-25.

uğramasından da kaynaklanır. Burada ötekiyle bir özdeşleşme söz konusudur. Bu bakımdan kişinin başkasına ahlaki olarak kötülük yapmış olunduğunun deneyimlenmesi, başkaldırının olumlanışının gerekçesini oluşturur. Bu açıdan insan başkaldırarak ötekide kendini aşar.⁶⁹⁷

Başkaldırının kaynağında **güç ilkesi** bulunur. Bu nedenle başkaldırı, içinde bulunulan ruhsal durumun zayıf ve güçlü oluşuna göre hınç ya da hırs olarak yansıyabilir. Scheler felsefesinde önemli bir yer tutan hınç⁶⁹⁸ kavramı ile Camus'nün başkaldırı kavramı arasında bir ilişki söz konusudur. Camus'ye göre Scheler'in başkaldırı görüşü bütünüyle hınçla özdeşleştirilir.⁶⁹⁹ Camus bu görüşten ayrılır. Camus'nün başkaldırı felsefesi daha toplumsaldır. Hınç duygusu, Scheler fenomenolojisinde temel bir kavramdır. Zihnin bir zehirlenmesi olarak hınç, insan doğasının intikam, nefret, kötü niyetlilik, kara çalma dürtüsü ve haset gibi duygu durumlarının bastırılması sonucu ortaya çıkar. İntikam duygusu başta olmak üzere hınç, tepkiyle ilgilidir. Bu duygu durumu, acizlik ve iktidarsızlık hissini de içerir.⁷⁰⁰ Hınç duygusu, zarar verme duygusu olarak ahlaki kötülük probleminde insanlar arası ilişkiseliliğin mahiyetini de oluşturur.

Başkaldırı, hıncı aşar. Bununla birlikte başkaldırı hınçla doludur. İçinde bulunulan yüzyıl hınç yüzyılıdır. Bu bakımdan bütün dünyanın saçma ve anlamsız oluşuna karşı yegâne çözüm başkaldırıdır.⁷⁰¹ Kendini ve içinde yaşanan dünyanın anlamını araştırıp sorgulayan insan açısından başkaldırı, bu manada olumlu bir olgu ve çözümdür. Bu nedenle başkaldırının kendisi varoluşsal bir değerdir.

Başkaldırının gerekçeleri görecelidir. Her kişi ya da grubun başkaldırı nedeni oldukça farklıdır. Camus'ye göre başkaldırının gerekçesi her medeniyet ve toplumda değişkendir. Öyle ki ilkel bir toplumdaki kişi veya grubun, dinin etkin olduğu toplumda bir üyenin, modern dönem devlet sisteminde karşılaşılan bir başkaldırının farklı bir motivasyona bağlandıkları görülecektir. Burada bireyciliğin

⁶⁹⁷ Camus, **a.e.**, s. 27.

⁶⁹⁸ Hınç kavramı ve felsefi analizi için bkz.: Max Scheler, **Hınç**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015, s. 24, 25, vd.

⁶⁹⁹ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 28.

⁷⁰⁰ Scheler, **a.g.e.**, s. 24, 25.

⁷⁰¹ Camus, **a.g.e.**, s. 29-30.

gelişimi, özgürlük olgusu ve yasallık birer etkindir. Bunlarla birlikte başkaldırı bilinçli kişiye özgüdür.⁷⁰²

Camus'ye göre tarih kutsallıktan arınmıştır. Bu bağlamda başkaldırı, insanın tarihsel gerçeğidir. İnsan, değerlerini başkaldırıda bulur. İnsan var olmak ve var kalmak için başkaldırmak zorundadır. Bununla birlikte başkaldırı anlayışı; dünyanın anlamsızlığı ve uyumsuzluğunu, verimsizliği ve kötülüğünü kavramış düşünceye katkıdır. Uyumsuz ve anlamsız dünyada acı çekme bireyseldir. Anlamsız bulunan hayat karşısında başkaldırı toplumsaldır. Bu kapsamda acı ve kötülük karşısında başkaldırı, “cogito” konumundadır: “*Başkaldırıyorum öyleyse varım.*”⁷⁰³ Bu yaklaşım Descartes felsefesine bir göndermedir. Başkaldıran insan, var olma deneyimini ve edimini başkaldırmasına bağlar. Başkaldırı ve itaatsizlik var kalışı içselleştirir. Başkaldırının fenomenolojik bağlamı farklı boyut ve seviyelerde ele alınabilir. Bu durum; itaatsizlik, otoriteyi reddetme, haddi aşma, isyan ve anlam arayışı olarak belirebilir. Bu kavramsal ağ, varoluşçu teoloji kapsamında değerlendirilmiştir.

2.1.1.1.İtaatsizlik

İtaatsizlik, başkaldırının başlangıç boyutudur. Aslolan itaattir. Başkaldırı ve itaatsizlik ise bir istisna halidir. Bu bakımdan kötü ve kötünün gerekçesine mutlak itaat, farklı bir sorundur. Kötü ve anlamsızlık karşısında itaatsizlik de mutlak olarak olumlanmaz. Bu çerçevede Gros, dünyadaki kötülükler, anlamsızlık ve mantıksızlıklar karşısında insanın “itaat etmeme” sorunundan ziyade “**itaat etme sorunsalını**” sorgular. İnsan etrafındaki ahlaki kötülöklere kayıtsız kalmadığında niçin itaat etmemesi gerektiğini kavrar. Asıl sorun ahlaki kötölöklere karşı tepkisizliktir, edilgenliktir.⁷⁰⁴ İtaat etmemek, bir kuralın ya da yasağın ihlal edilmesine yönelik eylemi varsayar. Her itaatsizlik eylemi bir sivil itaatsizlik değildir.⁷⁰⁵ İtaatsizlik eylemi istina halidir. İnsan itaat etmeye daha eğilimlidir.

⁷⁰² Camus, a.e., s. 30-31.

⁷⁰³ Camus, a.e., s. 33-34.

⁷⁰⁴ Gros, **İtaat Etmemek**, s. 14.

⁷⁰⁵ Jose Bove, Gilles Lunau, **Sivil İtaatsizliğe Çağrı**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Fol Yayınları, 2021, s. 179.

Toplumsallık da bunu gerektirir. Yöneten-yönetilen bütünlüğünün izi bu kapsam üzeredir.

İnsan bir otorite veya güç karşısında boyun eğer, itaat eder, rıza gösterir. Otoritenin haklı meşruiyeti, itaatsizliği erdemsizlik olarak kabul eder. Otoritenin meşruiyetinin kaybolması ve korkunç kötülükleri önleyemez duruma gelmesiyle birlikte otoriteye karşı itaatsizlik bir erdem haline dönüşebilir. Öyle ki başkaldırı kendiliğinden doğmaz. Korkunç kötülüklerin çeşitliliğinin önlenemez boyutlara ulaşması başkaldırma isteğini toplumsal bir harekete dönüştürebilir.⁷⁰⁶ Bu görünüm itaat ve boyun eğme şartlarının ortadan kayboluşunu gösterir. Var kalmak için güce ve otoriteye itaatsizlik istenen bir olgudur. İtaatsizlik, aşırılık olarak var kalmayı gerektelendirir.

Kötülüğün gittikçe sıradanlaştığı ve bu kavramsal kurgulama çerçevesinde kötülüğün ahlaki olarak olumlanması Gros'a göre canavarlıktır. Dünya kötülükler içindedir. Bu durum karşısında itaatsizlik beklenen bir tavidir.⁷⁰⁷ Öyle ki boyun eğme, otorite karşısında temel bir paradigmadır. Boyun eğen itaatkârdır, başka türlü yapması mümkün değildir. Boyun eğme baskı altında bir itaatkârlığı ifade eder. İtaatkârın doğası edilgindir. İtaatkâr daha az güçlüdür. O başkaldıramayandır.⁷⁰⁸ Gros'un itaatsizlik ve başkaldırı teorisinin temelinde güçsüzlüğe ve bağımlılığa yönelik bir isyan vardır. Burada hiyerarşi sistemine karşı bir reddediş pratiği söz konusudur. Hayatın anlamı itaatsizlik üzeredir. Bu da insanın varoluşsal doğasına hastır.

Dostoyevski kendi döneminin zulüm ve acılarını etkili bir şekilde betimleyen bir varoluşçu filozof olarak hayatın anlamı ve insanın Tanrı karşısındaki konumlanışını gerçekçi bir gözlemle aktarır. Kendi dönemindeki gazete haberi veya ahlaki kötülük içeren acı olayı anekdot olarak anlatır. Bunu yapmasındaki amacı da İvan'ın Tanrı'ya karşı olan isyanını gerekçelendirmektir. Bir annenin çocuğuna karşı yaptığı zulmü, işkenceyi şu şekilde kayda alır:

⁷⁰⁶ Gros, *İtaat Etmemek*, s. 15.

⁷⁰⁷ Gros, *a.e.*, s. 23.

⁷⁰⁸ Gros, *a.e.*, s. 30, 31.

*“Küçük çocuk soğuk bir yerde göğsünü yumruklayarak Tanrı ’sına dua ederek yalvarıyordu. Bu saçmalığa ne gerek var, dünyada varlığının sebebi nedir? Bu kadar pahalıya patlayan iyilik ve kötülüğün canı cehenneme! Bir yavrunun Tanrıciğine döktüğü gözyaşları dünyanın bütün bilgeliğine bedeldir. Büyüklerin acılarını hesaba katmıyorum. Onlar elma yemiş; cehenneme kadar yolları var.”*⁷⁰⁹

Bu metinde teolojik ve mitik göndermeler de vardır. İyinin ve kötünün bilgisine sahip olmak isteyen insanın durumu ironikleştirilir. Cennet’ten düşüş anlatısına yapılan bu vurgu kötüye ve acıya başkaldırının bağlamını oluşturmuştur. Çocukların çektiği acının teolojik olarak asla haklılaştırılamayacağını vurgular. İvan, masum bir çocuğun bir general tarafından köpeklerine zalimce parçalatılmasını anlatırken Tanrı’ya her koşulda itaati savunan Alyoşa da bu durumu zalimce ve şeytanca olarak değerlendirir.⁷¹⁰ Dostoyevski’nin bu varoluşçu tutumu, insanın korkunç ahlaki kötülükler karşısında derinden etkilendiğini yansıtır. Alyoşa ağzından o generalin de aynı şekilde kurşuna dizilmesi gerektiğini belirtir. İvan, Tanrı’ya karşı başkaldırıcıyı simgeleştirirken Alyoşa Tanrı’ya her koşulda itaati figürleştirir. Dostoyevski bu tutumuyla hayatın anlamı ve koşulları bağlamında insanın Tanrı’ya karşı olan ilişkilerini anlamlandırır. Tanrı’ya itaat de kötülükler karşısında kötülüklerin anlamını sorgulama bağlamında Tanrı’ya karşı teistik başkaldırı da hayatın anlamını sorgulamak bakımından önemli uğraklardır. Bu varoluşçu felsefe özelinde insanın acıya ve kötülüğe başkaldırısı telafi teodisesiyle açıklanamaz. Teistik yaklaşım kaynaklı telafi teodisesi acı ve korkunç kötülüklerin tesellisi olamaz. Kötüye başkaldırı da teistik bir savunuyu ödünler.

Unamuno, *Günlükler*’inde varoluşçu felsefesinin izlerini yansıtır.⁷¹¹ İnsanın Tanrı katında kendisini varoluşunun acizliğini ayartılmaktan Tanrı sevgisine ve Tanrı’nın merhametine sığınmayı nihai varoluşunun ve bağışlanışının bir başlangıcı olarak ele alır. Bu söylem Tanrı’ya duyulan açlığın ve özlemin dışı vurumudur. Unamuno, insanın bir itaatsizlik ve ahlaki kötülük eylemi ile cennetten düşüşünü onaylar. Ayartılan ve ahlaki olarak kötülüğe meyilli olan insan, kendine hâkim

⁷⁰⁹ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s. 322.

⁷¹⁰ Dostoyevski, *a.e.*, s. 322, 323.

⁷¹¹ Miguel de Unamuno, *Günlükler*, Çev. A. Burak Zeybek, İstanbul, Sel Yayınları, 2017, s. 11, 35, vd.

olacaksa kendisini Tanrı'nın huzurunda gibi hissetmelidir. İnsan görülmemek için gözlerini kapatan çocuklar gibi olmamalıdır.⁷¹² Unamuno açısından iyilik yapmaktan ziyade iyi olmanın gerekliliğini özümseyen insan, Tanrısal olduğunu deneyimlemiş olur. Tanrı mutlak iyidir. İnsanın iyi olması da Tanrı'dandır. Kötülük yapmak, kötülüğe meyilli olmak ve başkasına zarar vermek insani olsa da pişmanlık duymadan günah işlemek şeytanidir. Bunun için insan kendini dışarıdan izlemelidir.⁷¹³

Unamuno'nun varoluşçu teolojisi içkindir. Tanrısal olan, insan bağrında ve derinliklerindedir. Bu yaklaşım özelinde Unamuno'nun iç-insanı, toplumun çekirdeğidir. İnsan da yoğunlaştırılmış bir toplumdur. Bu nedenle Tanrı, insanın üzerinde aşkın değil içindedir, içkindir. İnsan, bu Tanrı'ya itaat ederek varlığının bilincini kurar. Cennetten düşüş anlatısına referansla Unamuno, bir yılanın insanlara itaatsizlikleri nedeniyle onları Tanrı gibi yapmayı vaat ettiğini; Tanrı ise insana itaati sayesinde onları Tanrı yapmayı vaat ettiğini hatırlatır.⁷¹⁴ Bu yaklaşım, varoluşçu teodiseye yöneltilen Dostoyevski ve Camus eksenli metafizik başkaldırının yanıtıdır. Bu öneri içkindir. Özne oluş, içkinci var kalmayı sahneler. Dostoyevski ve Camus eksenli metafizik başkaldırı bir anti-teodisedir.

İnsanın niçin kötü özne haline geldiğinden ziyade nasıl mutlak itaatkar ve kayıtsız faile dönüştüğünü sorgulamak daha önemlidir. Hangi arzunun bunu motive ettiğini açıklamaya çalışmak varoluşsal bir kaygıdır. Sorgulanması gereken, sorumsuzluk ve kayıtsızlıktır. Burada kötülük ve güç, “gri bölge”dir.⁷¹⁵ Güç, kötülük ve itaatkarlık arasındaki tamamlayıcılık unsuru sayesinde, ilişkiler ağı anlamında kötülük bir sistemdir. Temel itaatsizlik yetimizden utanmak yerine o güce tutunup kötülüğe başkaldırmak gerekir.⁷¹⁶ Varoluşçu teodisenin bu içkinci doğasında güç, kötülük ve ilahilik birbirini tamamlar.

2.1.1.2. Reddetme

⁷¹² Unamuno, *a.e.*, s. 60.

⁷¹³ Unamuno, *a.e.*, s. 69, 70, 71.

⁷¹⁴ Unamuno, *a.e.*, s. 129, 134, 150.

⁷¹⁵ Sorti, “Evil and Power”, *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, s. 314.

⁷¹⁶ Sorti, *a.e.*, s. 314.

Varoluşçu teodise, kötülöklere odaklanılarak Tanrı'nın yok sayılmasının karşısındadır. Camus'ye göre Tanrı'ya ve Tanrısal olana başkaldırı düşüncesinde Tanrı'ya saldıran, Tanrı'yı ve kutsal olanı hiçbir koşul ve nedene bağlamadan yadsıyan Sade ve onun felsefesidir. Doğa ötesi başkaldırının tarihi, Sade'la başlamıştır. Sade'ın Tanrısal olana isyanı ve başkaldırısı Tanrı düşüncesine olan kininden kaynaklanmaktadır.⁷¹⁷ Bu yaklaşım varoluşçu bir uğrak olsa da Tanrısal olanı reddediştir. Tanrı'nın yokluğuna inanmadır.

Sade, ateist bir filozof olmasının da ötesinde Tanrı'yı yok sayan bir düşünürdür. Bu filozof, Tanrı'nın varlığını hiçbir surette ve mahiyette kabul etmez. Yeryüzündeki hiçbir varlığın öyle bir yüce varlığa ihtiyacının olmadığını savunur. Tanrı adının kabul edilmesinin bile dünyada birçok kötülüğün işlenmesinin gerekçesi olduğunu iddia eder. Dünyadaki her türlü kötülük ve sefaletin kaynağının Tanrı düşüncesi ve Tanrı'nın var olduğu iddiasına dayandığını öne çıkarır. Bu düşüncesiyle Sade, Tanrı'yı ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili her türlü düşünce ve iddiayı inkâr eder. Teistlerin bütün iddialarının karşısında durur. Bu düşünürün ateizm kapsamındaki düşünceleri uç noktadadır.⁷¹⁸ Tanrı'yı yok sayar. Tanrı'nın varlığına yönelik her türlü yaklaşım ve önerinin karşısında durarak bu düşünceye isyan eder. Bu düşüncesini kendince biyolojik, sosyolojik ve rasyonel bağlamda desteklemeye çalışır. Tanrı'nın varlığına yönelik her türlü düşünceye karşı mücadele eder ve başkaldırısını popülist ve sloganik bir seviyeye taşır.

Sade ateizmi mutlaktır. Bir negatif ateist olarak Tanrı fikrini insanda hiçbir şekilde olmaması gerektiğini savunarak insanın pratik hayatında Tanrı'yı yok saymasını arzu eder. Bu düşüncesini çok radikal bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Bütün yaratıcı gücü insana ve doğaya yükler. İnsanın ve doğanın yaratıcısı Tanrı olamaz. Bu nedenle doğa ve insan Tanrı'ya ihtiyaç duymaz.⁷¹⁹ İnsanın anlayamadığı bir şeye inanmasının imkânsız olduğunu savunur. Aynı şekilde dünyada kötülüğü önleme ve iyilik yapma imkânı ile ilgili olarak insanın özgür iradedden yararlanma iddiasını da böylesi bir gücün insanın özgürlüğüne ve akıl yetisine aykırı olduğunu

⁷¹⁷ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 52-53, 134.

⁷¹⁸ Marquis de Sade, **Tanrı'ya Karşı Söylev**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap, 2012, s. 19, 51, vd.

⁷¹⁹ Sade, **a.e.**, s. 24.

gerekçesiyle mutlak olarak reddeder. İnsan tutarsızlık karşısında Tanrı'nın varlığını kabul edemez.⁷²⁰ Görüleceği üzere Sade evrendeki her türlü Tanrısal gücü ve imkânı reddeder. Bu yaklaşımının temelini ve bağlamını da doğa yasalarından hareketle ortaya koymaya çalışır. Tanrı'nın varlığına yönelik teolojik yaklaşımın karşısındadır. Sade'in varoluşçu negatif ateizm kapsamında değerlendirilebilecek bu yaklaşımı, Tanrı'ya dünyadaki kötülüklerin kaynağı olarak başkaldırma değil Tanrı'nın mutlak olarak yok sayılmasını içerir. Bu yaklaşım, insanın doğa ve çevresi ile olan etkin ya da edilgin ilişkisi ve bağının tarihsel sürecine uygun değildir.

Hiçbir dini düşünce ve yaklaşımı kabul etmeyen Sade, Tanrı düşüncesine bağlı olarak ortaya çıkan mucize, ruhun ölümsüzlüğü veya cennet-cehennem gibi her türlü dini içerikli kavramsallaştırmayı da mutlak olarak yok sayar. Buna ilave olarak insanın ahlaklı olabilmesi için Tanrı'ya veya bir dine gereksiniminin olmadığını belirtir. İnsan bir dini düşünceye ya da Tanrı inancına sahip olmadan da başkasına kötülük etmeden hayatını devam ettirebilir. **İnsanlara zarar vermek kötülüğün başlangıcıdır.** İnsanların mutlu olması için Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Doğa iyi ve kötüyü bir dengede tutacak güce sahiptir.⁷²¹ Kişi doğaya uygun olarak mağduru olmak istemediği bir kötülüğü başkasına yapmamalıdır, bunun için Tanrısal bir ilkeye gereksinim olamaz. Birey kendi gücü ile ahlaklılığını ortaya koyabilir, kötülükleri önleyebilir, insanların bir arada yaşama ahlakına katkıda bulunabilir. Bütün bunların yanında insanın Tanrı'ya ihtiyacının olduğu iddiası tamamen insanın korku ve zayıflığının ürünüdür. İnsan doğadaki yaratıcı güçtür.⁷²² Tanrı'nın varlığını savunan ya da Tanrı'nın varlığını haklılaştırıcı her türlü teodise yaklaşımını reddeden Sade, her şeyin iyi olduğu düşüncesini bir sinikçilik olarak değerlendirir. Bu, kötülüklerle karşı bir kayıtsızlıktır. Kötülükler ile Tanrı'nın varlığının mutlak olarak uzlaştırılamayacağını ortaya koyar. Dünyadaki iyilik ve erdem bu kadar çok acıyla ödüllendirilemez. Kötücül dünyanın yaratıcısı Tanrı olamaz. Sade'in Tanrı'nın varlığına karşı isyanı ve başkaldırısı ölçüsüzce cüretkardır.⁷²³ Bu yaklaşım bir anti-

⁷²⁰ Sade, a.e., s. 29, 30, vd.

⁷²¹ Sade, a.e., s. 36, 37.

⁷²² Sade, a.e., s. 37, 39, 40.

⁷²³ Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, s. 211, 212, 222.

teodise savunusudur. Tanrı yok sayılır. Bu durum başkaldırı ötesi bir yaklaşımdır. Max Stirner'in (ö.1856) insanı yücelten yaklaşımı da başkaldırı dolayımıdadır.

Camus, Tanrı'ya karşı olan felsefi isyanı varoluşçu bağlamda temellendirirken Stirner'in Tanrı-insan ilişkisi/ilişkisizliği yaklaşımını da referans alır. Ona göre Stirner, Tanrı düşüncesini inkâr etmekle kalmamış insandaki her türlü Tanrı fikrini de yok saymıştır. Stirner'in Tanrı'yı yok sayıcılığı insanı yüceltme uğrunadır. İnsanın biricikliğini merkeze alan bu başkaldırı modelinde Tanrı'ya yer yoktur. Camus açısından Stirner'in bu yaklaşımında “biricik” güç, insanın kendisidir.⁷²⁴

Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*'nde insanın özgün ve “biricik” bir varlık olduğunu temellendirir. Stirner'e göre insan, kendi varoluşsal benliğini Tanrı gibi kendi üzerine kurar. Kişi, bir hiç değildir, her şeyi kendisi yaratır. İnsanın kendisi egoist olmayı ister. Onun mücadelesi, egoistçedir.⁷²⁵ Öyle ki iyi ve kötünün ne olduğu sorunu insanın bir problemi değildir. O sadece kendisidir. Bu bağlamda insan ne iyi ne de kötüdür. İyi ve kötünün insan için bir anlamı yoktur. Birey sadece “ben” olandır. Bununla birlikte Tanrısal olan Tanrı'nın meselesidir, insani olan ise insanın sorunudur. İnsan yani ben, biricik olandır.⁷²⁶ Bu nedenle insanın dünyadaki konumu özsel olarak biriciktir. İnsanı evrenin merkezine alan bu düşünce açısından insanın varoluşsal şart ve ilişkisinde Tanrı'dan bağımsızdır. Bu da bir başkaldırı yöntemidir. Stirner'e göre insan, varoluşsal olarak kendini korumaya meyilli ve diğerleri ile mücadele içerisinde olan bir varlıktır. Bu süreçte kişi, gücünün ve zayıflığının farkında olup birbirine karşı düşman da olabilir.⁷²⁷ Bu zeminde düşünüldüğünde insanın öncelikle gücünü doğa karşısında test ettiği görülür. Varoluşsal kaygı bağlamında insan kendi gücünün sınırlılıklarını fark eder. Bu özel durumu ve konumuyla insan doğadaki biricikliğini elde eder. Gücünün sınırlarının farkında olan

⁷²⁴ Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 82-85.

⁷²⁵ Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, Çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul, Kaos Yayınları, 2013, s. 16, 17.

⁷²⁶ Stirner, *a.e.*, s. 18.

⁷²⁷ Stirner, *a.e.*, s. 21.

yetişkindir, birey dünyayı kötülükleri ile birlikte kabul eder. İçinde yaşadığı çevreyi idealleri ile değil çıkarları doğrultusunda yönetir.⁷²⁸

Stirner'in varoluşçu felsefesi antropolojiktir. Felsefesinin referans kaynağında “Eskiler” diye isimlendirdiği Antik Yunan düşüncesi ve felsefesi vardır. Sokrates'in insan ve bilgi anlayışını insana verdiği özel konum bağlamında merkeze alır. Bununla birlikte antropolojik ve varoluşçu bağlamda stoacı yaşam felsefesini olumlar. Stoacı yaşam bilgeliği insanı dünyadan yalıtılmış olarak tasvir eder. Bu kapsamda insan dünya karşısında **ataraksiya** (umursamazlık) ve *afazi* (söz yitimi) bir tutumla çevresinden yalıtılmış ve içe dönük bir pozisyonadadır.⁷²⁹

İlahi olan ya da kutsal olan karşısında kişi güçlü olma duygusunu ve yürekliliğini kaybedebilir. Bu kişinin davranışları, güçsüz ve itaatkârdır. Stirner'e göre hiçbir şey kendi başına kutsal değildir. Ona kutsallık gücünü veren “ben”dir. Kutsal olan şey insan için bir bağ ve itaat gerekçesidir. Bu nedenle insanın kutsal saydığı şey olmazsa insan keyfi davranmaya, başına buyrukluluğa, sınır tanımamaya yönelmiş olur.⁷³⁰ Bu süreçte insan, kutsal olanı teorik ve pratik hayatta deneyimler. İnsan tarihsel süreçte Tanrı'nın saygınlığını muhafaza etme uğruna kendisini feda edebilmiştir. Bir felakete ya da kötülüğe maruz kaldığında bunu Tanrı'nın bir cezası olarak görebilmiştir. Bu durum Tanrı'ya olan saygının ve güvenin başka bir göstergesi olmuştur. İnsan Tanrı'nın gücü karşısında kendi gücünden feragat eder. Çünkü mutlak otorite ve güç sahibi ancak Tanrı'dır. Bunun içindir ki başkaldırı Tanrı'ya değil insanın kötülüklerinedir.

Camus'nün başkaldırı felsefesinin önemli uğraklarından biri de Nietzsche'dir. Ona göre Nietzsche'nin felsefesi, başkaldırı sorunu çerçevesinde düğümlenir. Başkaldırı olgusu Nietzsche'de “*Tanrı öldü!*” sloganıyla varoluşçu bir formüle dönüşmüştür. Nietzsche, Camus'ye göre bu yaklaşımıyla dünyayı alçaltan her türlü düşünceye karşı çıkmıştır. Nietzsche, Tanrı'yı öldürmeyi tasarlamamıştır. Çağının felsefi düşüncesinde Tanrı'yı etkisiz bulmuştur. Tanrı'nın bu konumunu ve

⁷²⁸ Stirner, **a.e.**, s. 21-26.

⁷²⁹ Stirner, **a.e.**, s. 36, 38.

⁷³⁰ Stirner, **a.e.**, s. 94, 95, 26.

Hristiyanlığın Tanrı düşüncesini kabul etmeyen Nietzsche, Tanrı'ya karşı bir başkaldırı felsefesi kurgulamamış, başkaldırı üzerine bir felsefe sistemi kurmuştur.⁷³¹

Nietzsche'nin başkaldırı düşüncesi Camus'ye göre kötülüğün yüceltilmesi ile sonuçlanır. Kötülük iyiliğin olası yüzlerinden biridir. Bu noktada başkaldırı düşüncesine ilk ilavesi kutsal ve dini olanın hayattan uzaklaştırılmasına yöneliktir. İnsanın kurtuluşu Tanrı'dan değildir. Bu kurtuluş yeryüzündedir. İnsan kendi geleceğini bu şekilde kurgular ve yönetir. Yegâne var olan oluşturmaz. Bu tasarı ve planlamada Tanrı'ya yer yoktur. Burada insanın özgürlüğü ve bireysel güç istemi, söz konusudur. Bu noktada geleneksel dini değerlerden felsefeyi arındırmış bir görünümle Nietzsche, başkaldırı düşüncesi üzerine bir felsefe inşa eder.⁷³² Camus'nün "başkaldıran insan"ı, "hayır" diyebilendir. Bu yaklaşımda Camus, dünyanın kötülüklerle olan anlamsızlığına ve değersizliğine Sade, Stirner, Nietzsche ve Dostoyevski uğraklı başkaldırır. Bu başkaldırı, bir anti-teodisedir. Antropoloji eksenli bu teoloji eleştirisi, bir antropodisedir. Kötülük insanın sorunudur.

2.1.1.3.Haddi Aşma

Ahlaki kötülüğün niçin yapıldığının varoluşsal boyutu, insanın kötücül olarak değerlendirilen yapısı ve çevresi ile olan ilişkisinin açıklanmasında bir referanstır. Bu bağlamda insanın niçin kötülük yaptığının bireysel ve toplumsal izahı problemin temellendirilmesinde önemli bir geçiştir. Öyle ki kötülüğe anlaşılamaz ve açıklanamaz bir olguymuş gibi tepki gösterilir. Bu bağlam, bir kişinin davranışlarının anlaşılmasına çalışılması ve o kişiyle iletişim kurulmasının önünü açacağı gibi kötülük yapan kişilere de nasıl tepki verileceğini gerekçelendirir.

İnsan kötü davranışların nasıl izah edileceği ile ilgili birçok açıklama biçimine müracaat eder. Bu kapsamda kötülüğü bilinemez, doğaüstü etken ve güçlere dayandırarak açıklamaya çalışmak, problemi şeytanın ayırtıcı gücüne havale etmek olacaktır. Birçok dini gelenekte, şeytanın insanın sınırlarını aşan ayartıcı bir ikna gücü vardır. Her ahlaki kötülük, şeytanın bu ayartıcı etkisiyle açıklanırken kötülüğün mahiyetine yönelik bu açıklama modeli, problemin geleneksel anlamlandırılma

⁷³¹ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 86-89.

⁷³² Camus, **a.e.**, s. 96, 100.

akışına uygundur. Bu şeytani imge formunu anlayabilmek bakımından kötülüğün sadece kötülük olduğu için yapılması **amaçsız kötülük** olarak belirir. Bu bağlamda Morton, Augustinus'un günah ve kötülükle ilgili yaptığı felsefi çıkarımlarını bu manada “**şeytani imge**” olarak değerlendirir. İnsan amaçsız olarak kötülük yapar, bu önemsiz ve maksatsız kötülüğün kaynağı şeytansı imgedir. Bu kötülük yapma arzusu, bir bakıma Tanrı'nın iradesine karşı çıkma arzusudur. Haddi aşmadır. Bu kapsamda şeytanın Tanrı'ya olan isyanıyla şeytanın kovulmasının bir hikayesi olarak insanın kötülük yapma serüveni, problemin bu bağlamında düğümlenir.⁷³³ Bu serüven haddi aşmanın başlangıcıdır. Kötülük haddi aşmadır. Tanrı'ya başkaldırı da bir tür sınır aşımıdır. Bu sınırı aşan Sade felsefesidir.

Sade'a göre, Tanrı yoktur. Tanrı'nın varlığını çağrıştıran yaklaşım, öneri ve kanıtlamayı yok sayan Sade ateizminde doğa ve insan mutlak güçtür. Tanrı'nın varlığını kabul etmek insanın zaaflarının evrenselleşmiş olmasından kaynaklanır.⁷³⁴ Sade'ın Tanrı'yı yok sayıcı varoluşçu düşüncesinde Tanrı'nın mutlak yaratıcı, mutlak güç sahibi, mutlak bilge ve mutlak adil olduğu yaklaşımı ateizm çerçevesinde kozmolojik ve sosyolojik bir değerlendirme yöntemi ile olumsuzlanır. Evrenin yaratılışı, insanın evrendeki konumu, insan evren ilişkisi, insanların toplumdaki birbirleriyle olan bağı gibi içerikler gözetildiğinde Tanrı, rasyonel olarak bu süreçlerin hiçbirisinde bulunamaz. Her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın olduğu yerde kötülüklerin olması muhaldir. Yeryüzünde iyilikten çok kötülük vardır ve Tanrı bu kötülüklerin sürmesine onay vermektedir. Bu durumda ya Tanrı'nın kötülüğü önleyecek gücü yoktur ya da kötülüğün sürmesine müsaadesi vardır. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını olumlayan her türlü teodise reddedilmelidir.⁷³⁵ Kötülüğün evrenden dışlanmasında Tanrı'nın varlığı veya Tanrı düşüncesi etkili değildir. Kötülüğün varlığı veya yokluğu, Tanrı'nın varlığı veya yokluğunu mutlaklaştırmaz. Kötülüğün varlığının teolojik bir gerekçesinin olduğu daha anlamlıdır. Sade'ın Tanrı'yı yok sayması kötülükleri ortadan kaldırmaz. Kötülüğün kaynağını başka yönde aramaya iter.

⁷³³ Morton, a.g.e., s. 31, 33.

⁷³⁴ Sade, **Tanrı'ya Karşı Söylev**, s. 45, 46, 51.

⁷³⁵ Sade, a.e., s. 47, 51, 77.

Tanrı'nın varlığı kabul edilse bile insanın ahlaklılığı ile Tanrı düşüncesi arasında çelişki ve ilişkisizliklerin olduğu görülecektir. Sade'in bu düşüncesinde insanın davranışlarını, bireyin iyiliği ile kötülüğe yönelmesini sağlayan şeyin insanın aklı ve doğanın insana verdiği özellik olduğu varsayılır. İnsanın iyiliğini ve kötülüğünü belirleyen gerekçe; insan yaşamının farklı koşulları, insanın eğitimi ve toplumun yapısıdır. Bu nedenle suç işleyen veya kötülük yapan birisine verilen cezada, Tanrısal bir gizemden ziyade insana zarar verebilecek kötülerin toplumdan soyutlanması gerektiği söz konusudur. Cennet veya cehennem varlığı özelinde, yarattığı insanı yine Tanrı'nın kendisinin cezalandırması, Tanrı adına onun bilgisi bağlamında ve mutlak iyiliği oranında düşünüldüğünde acımasızlıktır.⁷³⁶ Bu nedenle ahlaki kötülerin cezalandırılması veya toplumdan soyutlanması gerektiğinin gerekçesi insana bağlıdır. Sade, ahlaki kötülükler bağlamında Tanrı'nın varlığını ve her türlü dini düşünceyi reddetmesinin bir gerekçesini insanın cennetten kovuluş anlatısında bağlama oturtur. “İyilik dolu bir insan, kendi bahçesine nefis meyveler veren ama zehirli bir ağaç diler mi?” diyen Sade'a göre Tanrı, insanın bu meyveyi yediğinde iyiliğini kaybedeceğini bilir. Kişi, ahlaki kötülüğe mahkûm olur. İnsan Tanrı'nın yapmasına izin verdiği şeyi yapar ve sonuçta mutsuzluğa ulaşır. Bu durum Sade için anlamsız ve acımasızdır.⁷³⁷

Tanrı'nın varlığı veya dini düşünce içerisinde bir Tanrı'nın varlığını çağrıştıracak herhangi bir tanımlama, iddia ve kanıtlama geçersizdir. Bu yaklaşımların tamamı isyan ettirici çelişkilerle doludur. Sade'in bu yaklaşımı, varoluşçu anti-teodise⁷³⁸ bağlamında değerlendirilebilir. Buna mukabil insanın sonlu ve sınırlı varoluşsal yönü insanın doğayla ilişkisinde, evrenle olan münasebetinde mutlak bir güce ihtiyaç duyduğunu gösterir. Sade'in bu yaklaşımları sloganik ve safsatalarla doludur. İnsanın varoluşsal ihtiyaçları ve toplumsal ilişki süreçleri ahlaki kötülükleri yapabilse de bir dini düşünceye ve Tanrı düşüncesine sahip olmasını olumlar. İnsanın yüceltilmesi Tanrı'nın gücünü azaltmaz.

⁷³⁶ Sade, a.e., s. 89.

⁷³⁷ Sade, a.e., s. 92.

⁷³⁸ Anti-teodise ile ilgili bir değerlendirme için bkz.: Hasan G. Bahçekapılı, **Kötülük Problemi ve Tanrı: Felsefi Bir İnceleme**, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2022, s. 149-157.

Stirner'e göre insanın gücünün yetebildiği çok az şey vardır. İnsan güneşi yolundan saptıramaz, dalgaların yönünü değiştiremez, dağların yükselişini önleyemez. Bu durumda onun tabii gücü ve özellikleri oldukça yetersizdir. Bu durumda insan gücünün sınırlılığını ve sorumluluğunu deneyimler. Bu durum ve yasalar, insanın varoluşsal yazgısını sınırlandırır.⁷³⁹ İnsan bu varoluşsal sınırlılık ve sonluluğu karşısında apati ve bilgece umursamazlığıyla sadece bir tutum sergileyip yazgısı ile uyumlu olarak hayatını devam ettirebilir. Bununla beraber insan sınırlılığını aşma deneyimi olarak haddi aşmayı arzu edebilir. Haddi aşma aşırılıktır. Bu da gücünün yetmediğini yapma girişimidir.

Baudrillard felsefesinde, kötülüğün çağdaş biçimlerinin anamorfozu sonsuzdur. Gelişme, kendini koruma ve ilerleme ilkelerinin yerini yok oluş veya yok etmenin alması, **“kötülük ilkesi”** olarak ifade edilir. Bu düşüncede kötülüklerle karşı bağışıklık yetersizleşmiştir. Kötülüğe daha büyük kötülükle karşılık vermekten başka çare kalmamıştır. Bu çerçevede insanın maruz kaldığı kötülükler **“eksiklikten kaynaklanan”** tehlikelerden ziyade **“aşırılıktan kaynaklanan”** tehlikelerdir. İnsan hayatındaki aşırılıkların kötülük üretmesi, çağdaş insanın büyük bir problemi olmuştur. Enerjinin kontrolden çıkması, özerkleşme çabaları, insanın doğasının suflileşmesi gibi insanın ahlaki ve yaşamsal güvenliğini zorda bırakan bu aşırılıklar, insanı ahlaki kötülüklerle sürükleyen olgulardır.⁷⁴⁰ Çağdaş dünyanın ilerleme ve gelişim odaklı yaşam önerisinde iyilikle kötülüğün ayrılmaz görünümü **lanetli pay alma simgeselliğini** barındırır. Çağdaş dünya, iyiliğin kötülükten, kötülüğün iyilikten pay aldığı sahnedir. Bu sahnenin kurucusu olarak insan özgürlüğü, iyilikle kötülüğü eşit olarak etkiler. Ahlaki kötülük serbest bırakılmış da görünür. İyi ve kötülüğün bu bütünsel görünümü kabullenilmelidir. Bu ikisi birbirinden ayrılmaz.⁷⁴¹ Aşırılıklar ve kontrolden çıkma olgusu, **iyi-kötü ikiciliğinin** ilişkiseliliğinin modern versiyonudur. Başkaldırının fenomenolojisi, aşırılık ve haddi aşmanın arkeolojisi uzantılıdır.

⁷³⁹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 119.

⁷⁴⁰ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı**, s. 86, 107, 108; Kötülük ilkesi yaklaşımı ile ilgili bir çalışma için bkz.: Jean Baudrillard, **Çaresiz Stratejiler**, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021, s. 233, 234, vd.

⁷⁴¹ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı**, s. 110-114.

Bu aşırılıklar seküler ahlak ürünü olabilir. Sekülerleşme ile iyi oluş arasında bir tutarlılık yoktur. Bu durum **Tanrı'ya Tanrılığı konusunda kafa tutma** olarak belirebilir. İnsanın yüceltilmesinin Tanrı'ya kafa tutma olarak belirmesi teolojik bir açmazdır. Bu kafa tutma, ahlaki kötülükleri engellemez. Sadece niçin kötülük yapılmaması gerektiği hususunun ilahi garantisini ortadan kaldırır. Aynı şekilde varlık âlemini hatta toplumsal ve siyasal alanı idare etme konusunda Tanrı'ya başkaldırma ve kafa tutma;⁷⁴² insanı tanrılaştırma girişimidir ve itiraza açıktır. Bu seküler sıçrama ve başkaldırı insanın kendi üzerinde ve kendisi dışında bir otorite tanımama olarak otoritesizlik çağrısıdır. Bu yaklaşım, teolojik bağlamda karşı bir isyan ve başkaldırı gerekçesidir.

2.1.1.4. İsyen

Varoluşçu teodise, teistik bir anlam arayışıdır. Tanrı'ya itaat ve güveni gerekçelendirir. Milton, *Yitirilen Cennet* isimli eserinde ilahi buyruk-itaat ilişkisini şiirsel bir anlatımla temellendirir. Burada şeytanın başkaldırısını ahlaki kötülük perspektifinden de ortaya koyar. İnsanın Cennet'ten düşüşünü simgeleyen mitolojik ve betimsel bir sonuçla insanın başkaldırısının zeminini, şeytanın insanı ayartısına bağlar. Bu bağlamda ortaya konan “*Kötülük, sen benim iyiliğim ol!*” sloganı, iyi-kötü ilişkisinin müphemliğini, kötülüğün haklılaşmasını ve meşruluğunu derinleştirmiş, “**şeytansı başkaldırı**”nın güzergâhını belirlemiştir.⁷⁴³ Bu destansı isyan, modern döneme farklı yansımıştır. Bu isyan söylemi, Camus felsefesinde sekülerleşmiştir.

Camus'nün, insanın durumuna ve gerçek dünyanın doğasına ilişkin görüşleri seküler kötülük sorununa çağdaş felsefi bir katkıdır. Bu, kötülüğe seküler bir bakıştır. Dünya müdahale ve düzene uygun değildir. Camus'nün ifadesiyle bu **saçmadır**. Camus, absürd bir dünyanın mutlaka etkisiz bir dünya olmadığını savunur. Camus'nün tanımladığı dünya, aynı anda hem yeterince iyi hem de yeterince iyi görünmeyebilir. Camus, sosyo-trajik gerçeklik olarak kötülüğün varlığının ortaya çıkardığı sorunun derinliğini küçümser. Camus'nün karşılaştığı sorun, temel tezini

⁷⁴² Taha Abdurrahman, **Seküler Ahlakın Sefaleti: İlahi Emanet Paradigmasının Seküler Ahlak Eleştirisi**, Çev. Soner Gündüzöz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2023, s. 126-136.

⁷⁴³ John Milton, **Yitirilen Cennet**, Çev. Yiğit Yavuz, İstanbul, İthaki Yayınları, 2021, s. 140, 351, 376.

net olarak savunmamasıdır.⁷⁴⁴ Bu analitik varoluşsalci yaklaşım özelinde Camus'nün felsefesinin varoluşsal ve toplumsal olduğu görülür. Onun isyanı anlamsızlıktır.

Camus açısından Dostoyevski'nin başkaldırı anlayışı, dünyadaki kötülükler ve acı merkezlidir. Bu perspektiften temel soru ve sorunlar şunlardır: Başkaldırı içinde yaşanabilir mi? Kötülüğe ya da Tanrı'ya karşı başkaldırı insanı sürekli ayakta tutabilir mi? Dostoyevski açısından insan, başkaldırarak yaşayabilir. Bununla birlikte doğaötesi başkaldırıda son nokta, dünyanın efendisi yadsındıktan sonra insanın onun yerini almasıdır. Bu başkaldırıda Tanrı'nın gücünün yerine insanın konması, her şeye izin verenin insan olduğunu kabul etmektir. Bu başkaldırı, eyleme doğru ilerlemiştir. Dostoyevski bu başkaldırı çözümlemesi ile insanların egemenliğini ve yüceliğini sağlamak için evreni yeni baştan kurmayı önerir. Camus, bu metafiziksel başkaldırının ahlaktan politikaya doğru yöneldiğini ifade eder.⁷⁴⁵ Camus'nün Dostoyevski'nin başkaldırı yöntemi ile ilgili bu açıklamaları doğal ve ahlaki kötülüklerin insan hayatındaki etkisine yöneliktir. Herhangi bir sebeple insanın ve özellikle de masum çocukların kötülüğe maruz kalmasını onaylamaz. Aksine itirazını, Tanrı'ya karşı başkaldırısında gösterir. Bu başkaldırı Tanrı'nın reddi değil dünyadaki kötülüklerle karşı aktif mücadele edilmesi gerektiğine de yöneliktir. Dostoyevski'nin bu yöntemi varoluşçu teodise bağlamında değerlendirilebilir.

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*'in İvan Karamazov karakteri üzerinden varoluşçu başkaldırı düşüncesini açığa vurur. İvan, Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini belirtir. Tanrı varsa ve yeryüzünü Tanrı yaratmışsa yeryüzü “öklit geometrisi” üzerine kurulmuştur. Evrenin bu sistem ve düzen üzerine nasıl inşa edildiği ve Tanrı'nın varlığının hikmeti insan aklı tarafından tam olarak kavranılamaz. Tanrı'nın varlığı, evrenin kuruluşunu ve hayatın anlamını delillendirir.⁷⁴⁶ Bununla birlikte İvan, Tanrı'nın varlığını kabul edişinin yanında yarattığı dünyayı, dünyadaki kötülükler ve acılar gerekçesiyle dünyanın bu şekilde varlığına razı olmadığını dillendirir. Hayattaki acı, kötülük ve trajedilerin nihayetinde ortadan kalkabileceği ya da bağışlanabileceği düşünülse de acılar ve kötülükler gerekçesiyle böyle bir dünyayı

⁷⁴⁴ Paul Prescott, “The Secular Problem of Evil: An Essay in Analytic Existentialism”, **Religious Studies**, Ed. Yujin Nagasawa, USA, Cambridge University Press, 2021, C. 57, No: 1, ss. 101-119, s. 111.

⁷⁴⁵ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 78-79.

⁷⁴⁶ Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, s. 312.

kabul etmeyeceğini ve bu dünya şartlarına isyan ettiğini haykırır.⁷⁴⁷ Dostoyevski, kahramanı İvan üzerinden Tanrı'nın yaratmış olduğu bu dünyadaki kötülöklere olan isyanını çocukların masumiyeti ve onların acıları üzerine kurgular. Dostoyevski düşüncesinde ve varoluşçu felsefesinde masumiyet ve suçluluk oldukça belirgindir. Özellikle *Karamazov Kardeşler*'in *İsyan* bölümü, bu çıkarımı destekler. Bu eserde İvan Karamazov, Tanrı'ya başkaldırıya dönüşen özgürlüğün son aşamasındaki karakter olarak belirir. İvan, Alyoşa'ya dünyanın farklı bölgelerinden öğrendiği doğal ve ahlaki kötölüklerin başta çocuklar olmak üzere insanlar ve hayvanlar üzerinde bıraktığı acı ve zararların korkunç etkisine örnekleriyle değinir:

*“...Bir hayvan asla insan gibi zalim olamaz. Böylesine ustalıklı, böylesine sanatsal bir zalimlik insanda olur sadece. Bir kaplan yalnızca parçalayıp kemirir. İnsanları kulaklarından duvarlara çivileyip gece boyunca öylece bekletmek... Bunu yapabilecek olsa bile aklının ucundan geçirmez.”*⁷⁴⁸

Dostoyevski, içinde Türklerin de olduğu birçok millet veya devletin kendi ölkelerinde yapmış oldukları ahlaki kötölüklerin panoramasını sunar. Kötölüklerin bu serimlenişinde çocukların ve masumların zulme uğramasını ve acılar çekmesini kabullenmez. Bu durumu hayvanlar arasında bile olamayacağını belirtir. Dostoyevski masumlara ve çocuklara karşı yapılan kötölöklere başkaldırır. Bu isyanını, farklı örneklerin tasvirini sunarak varoluşçu metafizik başkaldırı sürecine dönüştürür. “Şeytan yoksa o zaman onu insan icat etmiştir hem de kendi benzeri olarak icat etmiştir”⁷⁴⁹ diyen İvan, insanın zalimce kötölük yapabilmesini yine insanın şeytanca tutumuna bağlar. Burada “Tanrı yoksa onu icat etmek gerekir.” çıkarımına da bir gönderme yaptığı görölmektedir. Bu isyan, Camus felsefesinde başkaldırıya dönüşür.

Camus, kötölük probleminin hayatın bir gerçeğı ve hayatın anlamı bağlamında bir olgu olduğunu savunur. Bu bağlamda *Veba* romanında, hayatın kötücöl yönüyle insanın mücadelesini kurgusal ve pratik olarak temellendirir.⁷⁵⁰ Camus bu romanında, bir salgın hastalık olan vebanın insanı nasıl çaresiz bıraktığını

⁷⁴⁷ Dostoyevski, a.e., s. 312, 313.

⁷⁴⁸ Dostoyevski, a.e., s. 316.

⁷⁴⁹ Dostoyevski, a.e., s. 317.

⁷⁵⁰ Albert Camus, *Veba*, Çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul, Can Yayınları, 2020, s. 13, 135, vd.

betimleyerek bu kötülüğe karşı verilen mücadelenin kahramanı Doktor Rieux özelinde insanın içinde bulunduğu doğal ve ahlaki kötülöklere karşı etkin konumunu tartışır. Varoluşçu bir yaklaşımla insanın içinde bulunduğu doğal ve ahlaki kötölöklere karşı başkaldırısı hayatın anlamı açısından önemli bir çıkış yolu olmuştur.

Veba, Camus tarafından kurgulanan Oran kentinin salgın hastalıkla olan mücadelesini konu edinirken aynı zamanda içinde bulunan doğal ve ahlaki kötölöklere karşısında insanın Tanrı ile olan ilişkisini de kahramanları özelinde Tanrı'ya itaat ya da itaatsizlik olarak felsefi zeminde tartışır.⁷⁵¹ Bu bağlamda Tanrı'ya itaati savunan roman kahramanı Rahip Paneloux'a göre vebanın ve diğer acıların nedeni, insanların Tanrı'ya olan isyankâr durumu ve günahkâr tutumudur. Bu Rahibe göre, Tanrı kötölöğü istememiştir, kötölöğü isteyen ve üreten insandır. İnsan düşüncesizce ve Tanrı'nın bağışlayıcılığına güvenerek pişmanlık duymadan yeryüzünde kötölök ve günah işlemiştir. Bu bağlamda kent Tanrı'nın inayetinden yoksun olarak vebanın cehenneminde uzun süre kalacaktır.⁷⁵² Bu felaket ve kötölöklere Tanrı'nın cezasıdır. Bu salgının amacı da Tanrı'ya karşı günah işleyen ve kötölök edenlerin dize getirilmesidir. Bunun için insan Tanrı'sını tutkulu bir şekilde sevmelidir. Tanrı'ya asla isyan etmemelidir. Rahip Paneloux'un amacı insanları içinde bulundukları felaket karşısında Tanrı'ya olan bağlılıklarını söndürmeleridir. Tanrı bu acı ve salgından kurtuluşun yegâne yolunu gösterecektir. Varlığın içine iyi ve kötüyü yerleştiren günahı ve kurtuluşu katan ilahi bağışlayıcılıktır. Kötüyü iyiye dönüştürecek olan ilahi iradedir. Tanrı'nın düzeni değişmez. Bu acı durumdan kurtulmak için aceleci davranılmamalıdır. Bu yaklaşım veba salgınının ilahi kaynaklı bir ceza olduğunu belirtir. Bu trajedi insanın kötücüllüğünün bir cezasıdır. Yardım ve inayet Tanrı'dan olacaktır. Tüm haykırışların cevabı olarak sevgi dolu olan Tanrı umudun da kaynağıdır. Tanrı'ya itaat en asli duruş olacaktır.⁷⁵³ Buna mukabil roman kahramanlarından Doktor Rieux, Tarrou ve Grand'ın dayanışma ve iş birliği içerisinde veba salgınının ve bu salgın ile ortaya çıkan diğer doğal ve ahlaki kötölöklere ile mücadele etmeleri, insanın içinde bulunduğu şartlar bakımından bütün

⁷⁵¹ Camus, a.e., s. 130, 216-218.

⁷⁵² Camus, a.e., s. 100.

⁷⁵³ Camus, a.e., s. 101, 102, 103.

kötülüklerle aktif olarak mücadele etmesi gerektiğini örneklendirir. Doktor Rieux, Rahip Paneloux'un vebanın Tanrı'nın cezası olduğu düşüncesini kabullenmez. Bununla birlikte vebanın insanların bilinçli bir şekilde hareket etmelerini sağladığını düşünür. Acı ve kötülükler insanı olgunlaştırır. Buna mukabil acı ve kötülüklerle boyun eğilmez bütün bunlarla herkes kendi yeteneği gücü ve mesleği bağlamında bu felaket ve salgınla mücadele etmesi gerekir.⁷⁵⁴

Doktor Rieux, Rahip Paneloux'un mutlak itaat merkezli Tanrı inancını savunmaz. İnsanlar zor durumdadır. İyilik ve çare beklemektedir. İnsanlar bu sefalet ve acı içerisinde kendilerini sadece Tanrı'nın ellerine bırakamaz. Hastalar sağlık beklerken bu tartışmaların yapılması gereksizdir. Acil olan insanların iyileştirilmesidir.⁷⁵⁵ Bu durum ise Rahip Paneloux'un bahsettiği şekilde Tanrı'ya bir itaatsizlik değildir.

Bu romanda, veba salgınının insanlarda bıraktığı acı ve insanların bu süreçte karşılaştığı kayıtsızlık ve ahlaki kötülükler de değerlendirilir. Burada dünyadaki kötülüklerin sebebi ilahi olmaktan ziyade cehalet kaynaklıdır. Bu noktada bu trajedi ve salgın karşısında iki önemli tutum söz konusudur: Korku ve başkaldırı.⁷⁵⁶ Bununla birlikte veba, insanları bir araya getiren bir trajedi olmuştur. Bu acı karşısında verilen mücadele kötülükler karşısındaki umudun da bir simgesi olacaktır. Bu durum insanın varoluşsal tutumu çerçevesinde kavranabilir.

Camus'nün başkaldırı felsefesinin bu romandaki kahramanı olan Doktor Rieux insanın çaresizliğine, masum çocukların acı çekmesine ve ölmesine isyan eder. Onları iyileştirmek için elinden geleni yapmaya çalışan Doktor Rieux, Rahip Paneloux'un bu salgın hastalık ve trajedi karşısındaki ilahi inayet yaklaşımını kabullenmez. Rahip Paneloux'un "*Tanrım kurtar şu çocuğu!*" duasına mukabil Doktor Rieux'un "*Şu çocuk en azından masumdu.*" ifadesi insanın felaketler karşısında Tanrı ile olan ilişkisini yansıtmaları bakımından varoluşsal birer kazanımdır.⁷⁵⁷ Doktor Rieux, mesleği ve gücü ölçüsünde elinden geleni yaparak

⁷⁵⁴ Camus, a.e., s. 129, 159.

⁷⁵⁵ Camus, a.e., s. 130, 131.

⁷⁵⁶ Camus, a.e., s. 169.

⁷⁵⁷ Camus, a.e., s. 215, 216.

içinde bulunan salgına ve salgının getirdiği acılara isyan eder. Rahip Paneloux ise bu durumun insanın kavrama seviyesi ve sınırını aştığını öne sürerek bu seviyede bir felaketin insanı isyana sürükleyebileceğini kabullenir. İnsanı aşan ve anlaşılamayan acı ve kötülükleri karşısında insanın Tanrı'yı sevmesi gerektiğini iddia eder. Rahip Paneloux, herkesin insanın kurtuluşu için çalıştığını vurgular.⁷⁵⁸ Bu bağlamda romanda her iki karakter de ortak bir noktada buluşur. Camus burada iki farklı meslek başta olmak üzere birçok farklı karakterin kötülükler karşısındaki Tanrı ile olan varoluşsal ilişkisini temellendirir. Camus, bu salgın ve trajedi sona erince insanların sosyal hayatlarına salgın öncesi gibi devam etmelerini de insanın varoluşsal konumu bağlamında betimler.

Doğal ve ahlaki kötülüklerin, felaketlerin tarihi çok farklı yönlerden analiz edilebilir. Camus'nün bu kurgusal romanında veba salgınına yakalanan kentin bu salgın karşısındaki insanların tutumu, farklı kahramanlar nezdinde simgeleştirilir. Her devir ve dönemde bu ve benzeri doğal ve ahlaki kötülüklerin yaşandığı malumdur. Camus da bu kente yayılan salgın hastalığı dünyanın dayanılmaz anlamsızlığı ve acımasızlığı karşısında insanın bu anlamsızlıkla ve acımasızlıkla olan mücadelesini sembolleştirir. İnsan kendi konumu, mesleği, gücü ve yetisi oranında bu trajedi ve anlamsızlıkla mücadele etmelidir. Bu mücadele dünyevîdir.

Korkunç ahlaki kötülüklerin merkezinde olduğu suç ve zulmün öcünün Cehennem'de çektirileceği ile ilgili yaklaşımı Dostoyevski, İvan'ın ifadeleriyle reddeder. Cehennem insanların çektiği acıları ve mahvolan hayatlarını geri getirmez. Bununla birlikte Cehennemin varlığı da Tanrısal uyumla bağdaşmaz. Kimsenin acı çekmesini istemeyen bir Tanrı fikri ile cehennemin varlığı uzlaştırılamaz. İnsana yapılan kötülük ve zulmün karşılığını yine insan vermelidir. Bütün korkunç kötülüklerin cezasını ya da bağışlanmasını Tanrı cennet ve cehennem aracılığıyla yapmamalıdır. Böylesi bir Tanrısal uyum kabullenilemez: *"...Haksız da olsam, öcü alınmamış acılarımla, giderilmemiş hiddetimle kalmaya değişmem bunu. Zaten uyuma pek yüksek bir değer biçildi. Bu giriş kesemize göre değil. Bu yüzden ben bileti hemen geri veriyorum. Namuslu bir adamsam bunu bir an önce yapmam gerekir. Ben de yapıyorum işte! Tanrı'yı reddetmiyorum. Sadece giriş biletini üstün*

⁷⁵⁸ Camus, a.e., s. 217, 218.

saygılarımla geri veriyorum.”⁷⁵⁹ Alyoşa, İvan’ın bu ifadelerini Tanrı’ya karşı bir isyan olarak değerlendirir. İvan ise bunun Tanrı’yı yok sayıcı bir isyan olmadığını aksine böyle yaparak mutsuz olacağını dile getirerek Alyoşa’nın bu bağlamdaki yaklaşımını reddeder. Bu yaklaşım telafi teodisesini reddetmektir. İvan, Alyoşa’nın bütün zulüm ve acılara rağmen Tanrı’ya karşı mutlak itaatini sorgular. İnsanlar, bütün bu acı ve zulümler karşısında nihayetinde huzura kavuşmuş olsa da o huzur sağlanırken bu kadar kurbana ve kötülüğe ihtiyaç duymasını İvan saçma olarak değerlendirir. İvan, Alyoşa’ya: “... *Öcü alınamayacak gözyaşlarını temele akıtarak bu binanın mimarı olmaya razı olur muydun? Yalansız söyle!*” derken Alyoşa “*Hayır razı olmazdım.*”⁷⁶⁰ cevabını verir. İvan’ın bu yaklaşımı Alyoşa’yı şüpheye sürükler. Bununla birlikte Tanrı’nın bağışlayıcılığı hatırlatılır. Dünyanın mimarı bu sahneyi kötülük üzere kurmamıştır. Kötülük istisnadır.

Weil’e göre kötülüğün bir monotonluğu da vardır ve apaçık ortadadır. Kötülük aynı zamanda yer çekimine tabidir. İnsan kötülüğü, kötülük yapmaktan kaçınarak ya da kötülük yaptıysa ondan pişmanlık duyarak deneyimler. Weil, bu açıklamada Dostoyevski tarzı başkaldırıyı kabul eder. Bir çocuğun gözyaşı, karşılığı her ne olursa olsun kabul edilemez. Rasyonel bağlamda bir kötülük durumunun kabullenilemeyeceğini savunurken “**Tanrı böyle istedi.**” şeklinde ortaya konabilecek içinde kötülüklerin de olduğu bir dünyanın varlığının kabul edilebileceğini ortaya koyar.⁷⁶¹ Kötülük insan merkezli olsa da Tanrı bu şekilde istemiştir.

Yoksulluk ve eşitsizliğin yüceltilmesi insanın varoluşsal bir krizidir. Yoksulluğun ve eşitsizliğin dünya sahnesindeki varlığı İlahi takdir ve düzen açısından teolojik bir sorundur: Tanrı bazı insanlara zenginlik verirken bazı insanlara neden yoksulluk bahşetmiştir? Bu sorun sadece iktisat alanının bir problemi değildir. Aynı zamanda iktisat referanslı bir teodise kurulumunu da gerekli kılar. Yoksulluk veya zenginlik insanı doğrudan ahlaki kötülük yapmaya yönlendirmese de bu iki olgu insanın isyanı, yıkıcılığı ve kötülüğünde etkilidir. “Dünyevi nimetlerin eşitsiz paylaşımından ortaya çıkan düzensizlik, teolojik bağlamda düzenin korunmasına ve

⁷⁵⁹ Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, s. 326.

⁷⁶⁰ Dostoyevski, **a.e.**, s. 327.

⁷⁶¹ Weil, **Yerçekimi ve İnayet**, s. 98, 104, 105.

ahlaki mükemmelliğe katkı sunar.” şeklindeki bir yaklaşım açlık içindeki bir kişi için bir teselliden öteye geçemez.⁷⁶² Bununla birlikte yoksulluk, içinde yaşanan dünyanın kaçınılmaz bir yüzünü oluşturur. Dünyadaki toplumsal hiyerarşi ve tabakalaşma, yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde insanın insana duyduğu ihtiyaç, koşulların eşitsizliği de dikkate alındığında bu durum, Tanrısal takdirin tezahürüdür. İnsan, insan sayesinde ayakta kalır. Bu bağlam, teolojik bir spekülasyon değil insanın varoluşsal koşulları içerisinde bir anlam çılgılığının yansımasıdır. Burada olumlanan varoluşçu teodisenin gerekçesidir.

İnsanın kendi özü ve toplumsal koşulları çerçevesinde kötülük, haksızlık ve adaletsizliğe karşı gücünü toplayıp kendini ortaya koyma yeteneği, başkaldırı gücü dolayımındadır. Bu da insanın isyan etme yeteneğinin ifşasıdır. May’e göre, uygarlığın isyankârlara ihtiyacı vardır. Uygarlık, ilk çiçeğini isyankârlardan alır. Uygarlık bir isyanla başlamıştır.⁷⁶³ Çünkü yeri geldiğinde başkaldırıcı, cankurtaran konumundadır. Politik anlamının ötesinde, başkaldırının ontolojik bir derinliği içermesi bu ihtiyacı kanıtlar. Mitolojik anlatı ve bazı tarihi figürler bu olguyu olumlar. Hz. Âdem ile Tanrı, Prometheus ile Zeus, Oedipus ve babası, Orestes ve anaerki güçlerin; güç, ahlaki kötülük ve başkaldırı odaklı mücadelesi bu iddiayı örneklendirir. İyi-kötü dengesi bağlamında insan, bu anlatıları referans olarak başkaldırabilir. Bu bağlamsal süreçte insan, kendi sınır ve sorumluluğunu da keşfeder.⁷⁶⁴ Böylece insan sınırlılığını kabullenip sorumlu olmayı deneyimler. İnsanın başkaldırısı da kendi sınırlılığındadır.

İnsanın dünyadaki kötülük ve haksızlıkların korkunç boyutları bağlamında Tanrısal olana isyanı ve başkaldırısının mitolojik zeminde anlamlandırılışının yanında felsefi ve ontolojik bir kapsamı da vardır. Bahse konu mitolojik anlatılarda insanın başkaldırısı, ölümsüzlük özlemi odağındadır. İnsan ölümlü olduğunun, ömrünün ölümle sınırlandırıldığının bilincindedir. Bununla birlikte yaşamla mücadele eder. Yaratıcı edimi başkaldırıdan doğar.⁷⁶⁵ Başkaldırı ile dini inancı birbirine bağlamak zor bir süreçtir. Bu süreç, paradoksu andırır. Dini ve toplumsal

⁷⁶² Hengstmengel, a.g.e., s. 287.

⁷⁶³ May, **Güç ve Masumiyet: Şiddetin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme**, s. 246, 248.

⁷⁶⁴ May, **Kendini Arayan İnsan**, s. 183.

⁷⁶⁵ Rollo May, **Yaratma Cesareti**, Çev. Alper Oysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s. 61, 62.

açından değerlendirildiğinde ermiş ile başkaldırının aynı kişi olduğunun örnekleri malumdur. Sokrates, içinde bulunduğu toplumda bir başkaldırandı, zehir içmeye mahkûm edildi. Hz. İsa da içinde bulunan topluma ve onların alışkanlıklarına isyan etmiş ve sonuçta çarmıha gerilmiştir. Bu ve başka örneklerde görüldüğü gibi kötülükle mücadele ve toplumsal yapının doğru yapılandırılması, dinin etki gücünün yaygınlaştırılması bakımından insanın başkaldırısı, insanî bir olumlamanın ötesinde politik ve sosyolojik bir gerekliliktir. Böylesi bir başkaldırı da din ve dindarlığın alanına dâhildir. Bunlar Tanrı adına kötülüğe başkaldırmışlardır. Bu da yaratıcı cesaretin bir göstergesidir.⁷⁶⁶ Başkaldırının ahlaki zemini cesaret erdemidir. Cesaret; kuvvet, bilgelik, onaylama olarak “olma cesareti”ni⁷⁶⁷ yansıtır. Cesaretin bu ontolojik katmanlanması, insanın kendisini var kılma ve onaylamasını ödünler. Bu kapsamda kaygı çağında yaşayan insanın varlığa dahil olma ve katılma anlamında kendi sınırlılığının tecrübesi, insanı anlamsızlık kaygısından uzaklaştırır. Kaygı ve anlamsızlık hissi başkaldırının ve olma cesaretinin önünde engeldir.

Varoluşsal bağlamda boşluk hissi ve anlamsızlık kaygısı, suçluluk duygusu ve kınanma korkusu insanı umutsuz bir konumla yüzleştirir. Bütün bunların altında yatan birliktelik varoluşsaldır. İnsanın insan olarak varoluşunda sonluluğunu deneyimlemesi, umutsuzluk ve sınır çizgisindeki varoluşsal durumudur. İnsan, bu çizginin ötesine geçemez.⁷⁶⁸ Kişi kendisini onayladığı gibi topluma da katılır. Öz olumlama olarak insan var olma cesaretini gösterir. Bir özne olarak insan, varlığın bir parçasıdır. İnsanın bireyselliği ve topluma katılımıyla varoluşsal anlam bulur. Bu çerçevede insan hem kendisidir hem de katıldığı ve varlığını paylaştığı dünyanın bir parçasıdır. İnsanın bir odayı başkasıyla paylaşması bu durumu örneklendirir.⁷⁶⁹ Bu bağlamda insan, bütünü kendini koruması altında varlığını ve varoluşunu sunar. Bu süreç, evrensel ahengi ve anlamı oluşturur. Bununla birlikte evrensel ahenk adına korkunç kötülük ve acıların bir değerinin olup olmadığı epitemik bir çaresizlikten öte varoluşsal bir çırpınışı imler.

⁷⁶⁶ May, **a.e.**, s. 65, 66.

⁷⁶⁷ Tillich, **Olma Cesareti**, s. 31-56.

⁷⁶⁸ Tillich, **a.e.**, s. 76.

⁷⁶⁹ Tillich, **a.e.**, s. 103-105.

Başkaldırının teolojisi ve bu teoloji kapsamında ortaya konan varoluşçu teodisenin pratiğinin bir “isyan savunusu” olarak açıklaması, insanın içinde bulunduğu acı ve korkunç kötülüklerin etkisinin dışı vurumudur. İnsan mağduru olduğu kötülük ve felaketler karşısında aciz kalabilir. Doğal ya da ahlaki kötülüğün etkileriyle mücadele edebilecek gücü olmayabilir. Teselli, adalet ve merhamet arar. Bu arayış insanı, olup biten korkunç kötülükler karşısında **Tanrı’yı yardıma çağırmaya** yöneltir. Ülkesi işgale uğramış bir düşünür olan Mehmet Akif’in bağımsızlık, milli birlik ve bütünlük arayışı odaklı Allah’a olan duası ve çarpınışı, teistik bir başkaldırıyı andırmaktadır:

*“Yâ Râb, bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı?
Mahşerde mi bîcârelerin, yoksa felâhı!
Nûr istiyoruz... Sen bize yangın veriyorsun!
“Yandık!” diyoruz... Boğmaya kan gönderiyorsun!”⁷⁷⁰*

Bu dizelerin yazıldığı dönem Türkiye’nin işgal edilmeye çalışıldığı, her bölgesinde halkın var olma mücadelesi verdiği kurtuluş dönemi idi. Bu çılgın, kötülük ve acının etkisiyle insanın çaresizliğinin isyanıdır. İnsan Tanrı’ya kötülüklerin kaynağı olarak isyan etmez, bu kötülükler Tanrı’nın sessiz kalmasına yönelik teselli ve hikmet arar. Kötülükleri anlamlandıracak bir teodise arayışına yönelir:

*“Yetmez mi musâb olduğumuz bunca devâhî?
Ağzım kurusun... Yok musun ey adl-i İlâhî!”⁷⁷¹*

2.1.1.5. Anlam Arayışı

İnsan anlam arayışı süreç ve amaçlılığında kendi yaratılış gayesi çerçevesinde dış dünyayı ve varlığı da anlamaya çalışır. İnsanın bu çabası özgündür. İnsan kendisine ait sınırlı ve sonlu yapısıyla ölümsüz, sonsuz ve sınırsız olanı aramaya çabalar. Bu da insanın Tanrı’yı aramasının bir göstergesidir.⁷⁷² Bu arayış, anlam arayışı ile bütünlenir ve varoluşsal bir örüntüye dönüşür.

⁷⁷⁰ Mehmet Akif Ersoy, **Safahat**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, s. 187.

⁷⁷¹ Ersoy, **a.e.**, s. 188.

⁷⁷² Aydın Topaloğlu, “İnsan Zihninin Tanrı’ya Gidişi”, **İnsanın Anlam Arayışı**, Ed. Fatih Kurt, Ankara, DİB Yayınları, 2019, s. 17, 23.

İnsan, varoluşsal kaygı ve çaresizlik kısıyacına düşebilir. Karşılaşılan veya gözlemlenen acı ve kötülükler karşısında dehşete kapılabilir. Bütün olup bitenlerden insan, Tanrı'yı da sorumlu tutabilir. Kötülüğün kökeninden ziyade açıklanmasına veya zararlarına da odaklanabilir. Bu düşünce seyrinde insan, kendi kozmik ve ahlaki anlamını sorgular. **Amaç-anlam kurulumunun** insan hayatındaki özel bir yansıması olan insanın varoluşsal çaresizliği, teolojik bir gerekçelendirmeden öte ontolojik bir zemini varsayar. Bu kurguda, insan kişisel hayatının sınırlarını aşma teşebbüsüne girer. Keza, insanın sınırları olmasaydı anlam arayışı da olmazdı. Teolojik aşkınlık, insanın kendi sınırları olduğundan önem kazanmıştır.⁷⁷³ İnsan nasıl bir yaratılışa sahip olursa olsun hayattaki bireysel ve sosyal pozisyonu ne olursa olsun onun bir hayat görüşü vardır. İnsan, hayatın anlamı ve amacı olduğunun farkındadır.⁷⁷⁴ İnsan kendi sınırlı doğası ve idrak kapasitesiyle olup biteni sadece temaşa etmez, anlamlandırmaya çalışır.

Camus ise, dünyanın ve hayatın anlamlandırılması bakımından saçma kavramını ortaya atar. Hayatın yaşanmaya değer değmediği, felsefenin temel problemidir. İntihar da bu anlamsızlık problemi karşısında önemli bir sorundur. Bu anlamsız dünya karşısında ölmeye değer. Güneş mi dünyanın etrafında dünya mı güneşin etrafında döndüğü sorusunun da bu anlamda hiçbir tutarlı tarafı yoktur. İnsan hayatındaki diğer bütün konu ve sorunlar bu anlamsızlık ve absürd probleminden sonra gelir.⁷⁷⁵

Camus'ye göre hayat anlamsızdır, hayatın bir anlamı yoktur. Uyumsuzluk ve anlamsızlık kavranılamaz boyuttadır. Uyumsuzluk başlangıçtadır. İnsan akli da dünyanın ve hayatın anlamsız ve absürd olduğunu onaylar. Bu sınırlı ve anlaşılmaz evrende insanın durumu farklı bir anlam ifade etmelidir. Uyumsuzluk ve anlamsızlık tüm hayatı sarmıştır. Saçma olan, akla aykırı olma ile insanı etkileyen durumların karşı karşıya gelmesidir. Uyumsuzluk dünyaya bağlı olduğu kadar insana da bağlıdır.

⁷⁷³ Benatar, **İnsanın Çaresizliği: Hayatın En Ağır Sorunları İçin Samimi Bir Kılavuz**, s. 78, 79.

⁷⁷⁴ Søren Kierkegaard, **Ya/Ya da**, Çev. Nur Beier, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s. 766; Hayatın anlamı ve kötülük ilişkisi ile ilgili bir çalışma için bkz.: Cottingham, "Evil and the Meaning of Life", **The Cambridge Companion to the Problem of Evil**, s. 11-26.

⁷⁷⁵ Camus, **Sisifos Söylenti**, s. 21.

İnsan ile dünya arasındaki tek bağ uyumsuzluk bağıdır.⁷⁷⁶ Shakespeare'in "Dünya ne iyidir ne de kötü, düşüncenize bağlıdır. Bana göre dünya zindan."⁷⁷⁷ sözü bu anlam arayışının radikal görünümüdür.

Camus, *Sisifos Söyleni*'nde hayatın anlamını, insanın yaşam karşısındaki konumunu, insanın sınırlılığı ve ölümlülüğünü, insanın özgürlüğü ve gücünü Sisifos Efsanesi⁷⁷⁸ çerçevesinde değerlendirir. Bu efsane özelinde insanın dünyadaki çabası ve mücadelesi varoluşsal olarak tartışılır. Camus'ye göre Sisifos, insanın hayatla olan ilişkisinin misalidir. Sisifos, mücadelesi ve tutkusuyla olduğu kadar uyumsuzluğu ile de insanın evren ve Tanrı karşısındaki konumunu örnekendirir. Sisifos, Tanrı'yı hor görür, ölüme kin duyar, yaşama tutkuludur. Bu trajik kahraman, çabasıyla Tanrı'ya karşı başkaldırının da bir anlatımıdır. Sisifos halinden memnundur. Bu durum insanın sınırlı ve sonlu varoluş doğasını da gösterir. Sınırlı ve sonlu insanın kaygısı ise kendi nesnesidir.⁷⁷⁹

İnsan, dünyanın kendisini aşan bir anlamının olup olmadığını bilemez. İnsan, hayatı kendi sınırlılığı ve sonluluğu ölçüsünde anlayabilir. Bu kapsamda dünya akıl ve mantık ile kavranılamaz. İnsan kendi koşulları bağlamında, hayatı ve olup biteni anlamaya çalışır. Camus'ye göre insan, bir ağaç veya hayvan olsaydı bu hayatın bir anlamı olurdu.⁷⁸⁰ Camus, "Dünyanın saçmalığı nerededir?" diye sorar. Evren ve hayattaki anlamsızlığın mahiyetini varoluşsal bağlamda sorgular. Saçma kavramı ve yöntemi, bu düşünce yapılanmasında bir çıkış noktasıdır. Bu paralelde hayatın anlamsız olduğu yaklaşımı, insanın hayattan umudu kesmesi demek değildir. Öyle ki her şeyin anlamsız olduğunu ileri sürmek bile anlamlı bir yaklaşım olacaktır. Salt manada dünyanın hiçbir anlamı yoktur iddiası, bütün değer yargılarını ortadan kaldırmak demektir. Bu nedenle Camus'nün yaklaşımı salt kötümser değildir. O,

⁷⁷⁶ Camus, *a.e.*, s. 39.

⁷⁷⁷ William Shakespeare, *Hamlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, s. 54.

⁷⁷⁸ Camus, Sisifos Efsanesini şu şekilde anlatır: "Tanrılar Sisifos'u bir kayayı durmadan bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkûm eder. Sisifos kayayı tepeye kadar getirir. Kayayı tepeye getirince kaya kendi ağırlığıyla yeniden aşağı düşer. Bu süreç böyle devam eder." Detaylı bilgi ve bir değerlendirme için bkz.: Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 137.

⁷⁷⁹ Camus, *a.e.*, s. 134-141.

⁷⁸⁰ Camus, *a.e.*, s. 65, 66.

yaşama değer veren birisidir. Umutsuzluk can çekişmedir, uçurumdur.⁷⁸¹ Geleneksel teolojide ise hayatın anlamı ve anlam arayışı teodise odaklıdır. Örnek olarak Abelardus teolojisinde iyi kötüyü, kötü iyiyi anlamlı hale getirir. Nasıl ki faydası olmayan bir kötülük yoktur, zararı olmayan bir iyilik de aynı şekilde pek azdır. Ahlaki kötülük, kusur ve günahın özünde iyi olan ruhtan çıktığı, bozulmanın ise nesneden yani bedenden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu bakımdan bazı kötülükler iyilikten kaynaklanır, bazı iyilikler de kötülüğe gerekçe oluşturabilir. “**Nihai iyi**” olan Tanrı’nın kötülükleri bir ahenk içinde düzenlediğini, onları iyilik adına kullandığını, kötülüğün kendisi iyi olmasa bile kötülüklerinin var olmasının iyi olduğunu inkar edemez. Abelardus teolojisi merkezinde temellendirilmeye çalışılan bu teodise modelinde şeytanın varlığı olumlanmıştır. Öyle ki kılıcın kullanım amacı kişiden kişiye değişebilir. Kılıç bir caninin elinde bir suç aletine dönüşür.⁷⁸² Bu teoloji sisteminde iyi ve kötü potansiyel olarak da fiili olarak da hayatın anlam ve bütünlüğü açısından vardır. Ahlaki kötülüklerin varlığı zorunlu değildir. Kötülüklerin varlığı bizatihi iyi olmasa da hayatın düzeni ve anlamı bakımından iyidir. Kötülüğün mevcut olması iyidir.⁷⁸³ Kötülüğün kendisi iyi değildir. Hayatın anlamı açısından var olması iyidir. Ahlaki **iyi-kötünün bir aradalığı** toplumsal ahenk ve evrenin düzeni ve güzelliği açısından iyidir. Bu birlikte oluş mutluluk getirmeyebilir.

Dostoyevski varoluşçu felsefesini temellendirdiği *Karamazov Kardeşler*’de Tanrı’ya isyan eden kişi ile mutluluk arasında bir ilişkiye değinir. Ona göre başkaldıran, isyan eden insan mutlu olamaz.⁷⁸⁴ Dostoyevski varoluşçu felsefesini sunarken insanın kendi iç çekişmelerini ve can sıkıntısını çok farklı boyutlarda tartışıp umudu ve iyimserliği de ön planda tutar. *Karamazov Kardeşler*’in Mitya karakteri “*Hayata kadeh kaldırmayı öneriyorum. Neden kendimden memnunum? Alçağın biriyim ama kendimden memnunum. Alçaklığım yüzünden acı duyduğum kendimden memnunum. Yaratılmış her şeyi kutsal sayıyorum. Şu anda Tanrı’yı da yarattıklarıyla kutsamaya hazırım ama zararlı bir böceği yok etmek gerekiyor.*

⁷⁸¹ Camus, **Denemeler**, s. 15, 21.

⁷⁸² Abelardus, **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar**, s. 134.

⁷⁸³ Abelardus, **a.e.**, s. 138.

⁷⁸⁴ Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, s. 335.

*Ortalıkta sürünüp başkalarının hayatını zehirlemesin diye.*⁷⁸⁵ Bu yakarıшта mücadele, sevinç, hüzn, kaygı ve neşe bir aradadır. Mitya karakteri üzerinden varoluşçu bir söylemle insanın hayata bakış açısını kurgular. Tüm olup bitene rağmen insanın kötüyle olan mücadelesi olumlanır. İnsan kendi otantik doğasını bu mücadeleciliğiyle oluşturur. Bu da onu var kılar.

Başka bir pasajda Dostoyevski “*Dünyadaki insanların hepsi iyi. Hayat iyi, biz kötüyüz ama hayat iyi. Hem kötü hem iyiyiz. Hem iyi hem kötüyüz. Böyle iyiyim ya! Çok iyiyim ama nedenini öğrenmek istiyorum. Niçin bu kadar iyiyim?*”⁷⁸⁶ derken varoluşçu felsefesinin bu içsel ve çelişkili yönlerine göndermelerde bulunmaktaydı. İnsanın tanımlanamaz doğasına yapılan bu çıkarım, ahlaki kötülüğünün bir betimidir. Hem iyi hem kötü, ne iyi ne kötü olan insanın anlam arayışı başkaldırı ile tamamlanabilir.

“*Hayat hayattır, karekökü almak değil.*”⁷⁸⁷ diyen Dostoyevski için insana gerekli olan yegâne şey onu nereye götüreceği meçhul olan özgür iradesidir. İnsan eylemleri ile çıkarıcı, iyiliksever, nankör, can sıkıntısı çeken bir varlıktır. Bu varoluşsal özellikleri ile insan, anlamayı ve anlaşılmayı arzular. İki kere ikinin dört etmesi, hayatın kendisi değildir. Hayat aritmetik ve istatistikten ibaret değildir. Bununla birlikte insan iradesi ve varoluşsal konumu günaha müsaade etmez. Bu yüzden insanın ıslahına çalışmak da beyhudedir. İnsan gayeyi değil gayeye giden yolu sever. Bu süreçte insan, yapıcıdır. İnsan fitratı gereği yapıcılığa, onu amacına ulaştıracak mühendisliğe, doğru hedefe götürecekt yolda olmaya kendisini yazgılı bulur. İnsan kendisini farklı istikametlere sürükleyebilir. Karşılaştığı sorunlara yeni çözümler üretebilir. Bununla birlikte tembelliğe, yıkmaya ve kargaşa çıkarmaya da meyillidir.⁷⁸⁸ İnsan hayatı cebirsel bir yapıda değildir. Tüm yönleriyle farklı olan insanın hayatta kalma çabası varoluşsal bir itkidir.

Dostoyevski analitik bağlamda ortaya konulmaya çalışılan teodiseye karşı çıkar. *Karamazov Kardeşler*’de bu sorun birçok örnekle detaylandırılmıştır. Bu

⁷⁸⁵ Dostoyevski, a.e., s. 541.

⁷⁸⁶ Dostoyevski, a.e., s. 589.

⁷⁸⁷ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 31.

⁷⁸⁸ Dostoyevski, a.e., s. 35, 36.

romanında Dostoyevski, Mitya'nın “*Hayatı kararmış anneler niçin var? Neden insanlar yoksul? Neden çocuklar fakir, neden bozkırlar çıplak, neden insanlar birbirine sarılmıyorlar, neden öpüşmüyorlar, neden neşeli şarkılar söylemiyorlar, neden insanlar bu kadar sıkıntı içindeler, insanların başlarında bir kara bela niçin var? Bebeğin karnını doyursalar ya.*”⁷⁸⁹ ifadeleri dünya, hayat ve insanın bu evrendeki mahiyetinin sorgulanması bakımından etkili çıkarımlardır. İnsan ahlaki ve doğal kötülöklere maruz kalır. Bunun nedeni hep sorgulanır. Bu süreç, nihayetinde mükemmel olarak yaratıldığı öne sürölen evrenin kusurları ifşa etme girişimidir. Dostoyevski burada insanın varoluşçu anlamda acı çekmesini kötölüğün bir sonucu olarak olumlamaktadır. Bu nedenle varoluşçu teodise kötölükleri insana atfederken Tanrı'nın gücünü yadsımaz.

Unamuno'ya göre kötölük ve acı, insana var olduğunu ve dünyanın var kaldığını nihayetinde de Tanrı'nın var olduğunu hatırlatır. Bu, hayatta kalma ve ebedi olma dürtüsünün yansımasıdır. Tanrı'ya inanmak, onu sevmektir.⁷⁹⁰ Bir Katolik olarak Unamuno, bu varoluşçu teoloji sisteminde insanın ebediyet arzusunu, sınırsızlık isteğini ve insanın Tanrı karşısında varlığını kendi sınırlarına taşıyıp bu sınırlar içerisinde insanın var oluşunu kuşatmak ister. Bu temelde, bütün kötölüğün kökeni sorunu bu bağlamda düğümlenmiştir.⁷⁹¹ İnsan; kötölüğü, özgürlüğü ve fiilleriyle, gücü ve olanakları kapsamında kendi sınırlarına taşımıştır. Tanrı ahlaki kötölüğü, insanın sınırlarına emanet etmiştir.

İnsanın yapabileceğı ahlaki kötölük ve katlanabilecek kötölüğün boyutu acı ve dehşet duymadan deneyimlenemez ve kavranılamaz. Dünyada kötölüğün olmaması imkânsızdır. Bunun için dünyanın insan arzularına da yabancı olması gerekir. İnsanın arzuları kötölüğü, kötölük de arzuları ödünler. Bu durum Tanrı-evren ilişkisinin kurgulanmasında da önemli bir noktadır. Weil'e göre Tanrı olası en iyi dünyayı değil **kötölüğün ve iyiliğın bütün düzeylerini taşıyan bir dünyayı** yaratmıştır. Çağımız, dünyanın en kötü olabileceğı noktadadır. Ötesi kötölüğün

⁷⁸⁹ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s. 674.

⁷⁹⁰ Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu*, s. 221.

⁷⁹¹ Unamuno, *a.e.*, s. 223.

masumlaştığı derecedir.⁷⁹² Varoluşçu bir söylem ve teolojik bir anlam arayışı yaklaşımıyla Weil'e göre, dünyanın bir anlamının ve değerinin olmadığını, hayatın anlamsız olduğunu söyleyip buna da kötülüğü delil olarak göstermek saçmalaktır. Bütün bunların bir değeri yoksa kötülük insanı hiçbir şeyden mahrum bırakmamıştır.⁷⁹³ Kötülüğe, mutsuzluğa ve acıya; dünyanın anlamı ve değeri bakımından gerek duyulmuştur. Buna rağmen kötülüklerin korkunç etkisi ve zararı bunu mutlaklaştırmaz.

2.2.Başkaldırının Farklı Görünümleri

Başkaldırının boyutlarının teolojik-fenomenolojik bağlamı ilişkisel olarak varoluşçu teodisenin sunumu kapsamında ele alınmıştır. Bu nedenle insanın kötülüğe ve acıya isyan ve başkaldırısı Tanrı'ya olamaz. Kötünün birincil muhatabı insandır. Tanrı'ya isyan veya başkaldırı kötülükler karşısında insanın güçsüzlüğüdür. Tanrı'ya başkaldırı, doğaüstü başkaldırı ya da metafizik başkaldırı olarak isimlendirilmiştir.

2.2.1. Metafizik İsyan

Başkaldırının iki biçimi vardır: Birincisi metafiziksel, ikincisi ise tarihseldir. Camus'nün başkaldırı felsefesi bu ayrıma dayanır. Camus, başkaldırı olgusunu hayatın anlamsızlığı ve uyumsuzluğu başta olmak üzere insanın ahlaki kötülüğü problemi ile de ilişkilendirir. "Başkaldıran insan" öncelikle kendini onaylar. Başkaldırma haklı olmayı gerektirir. Başkaldırma kötülük ve adaletsizliği reddeder. Bunun yerine iyi ve adaleti yerleştirme amacını üstlenip bu yolla saçma ve anlamsız durum aşılma çalışılır. Bu kapsamda başkaldıran insan değer oluşturur. Başkaldırma, bir değerdir. Bu nedenle başkaldırma varoluşsal özellik olarak eylem planında kendisini gösterir. Bu bakımdan bir kişi kutsal olanla ilişkide bulunmadan başkaldıracağı gibi kutsalla ilişki sürecinde de başkaldırabilir. Bu bağlamda Nietzsche'nin "*Tanrı öldü!*" sloganı bir başkaldırıdır.⁷⁹⁴ Camus iki farklı başkaldırma şekline bahseder: **Metafizik/doğaötesi başkaldırma ve tarihsel**

⁷⁹² Weil, *Yerçekimi ve İnayet*, s. 105, 108.

⁷⁹³ Weil, *a.e.*, s. 113.

⁷⁹⁴ Başkaldırma olgusu ve felsefesinin Camus özelinde analizi için bkz.: Ali Osman Gündoğan, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2018, s. 138-143.

başkaldırma. Başkaldırma olgusunu, “başkaldıran insan” kavramsallaştırması merkezinde açıklamaya çalışan Camus, Tanrı-insan ilişkisinde insanın Tanrı’ya olan metafiziksel başkaldırısının imkânını tartışır ve temellendirmeye çalışır. Camus’ye göre metafizik başkaldırı, insana ölümden başka kader sunmayan ve bireyi bu dünyada çaresiz ve güçsüz bırakan Tanrı’ya karşı insanın başkaldırısıdır.⁷⁹⁵

Metafiziksel başkaldırı, insanın kendi varoluş koşulunun ve tüm evrenin karşısına dikilmesini ifade eder. Bu başkaldırı türünde başkaldıran kişi parçalanmış bir dünya üzerinde **adalet ilkesini** arar. Metafiziksel başkaldırı, acı ve kötülük nedeniyle anlamsız ve dağılmış hayat karşısında mutlu olma isteğidir. Bu çerçevede Camus’ye göre başkaldıran kişi Tanrısız değildir ama kutsala karşı isyankârdır.⁷⁹⁶ Ateizm ile başkaldırma birbiriyle karıştırılmamalıdır. Başkaldırma bir meydan okumadır. Tanrı’yı mutlak manada yok sayma olarak değerlendirilmez. Bu bağlamda metafizik başkaldırı özünde teistiktir. Başkaldırı sürecinin ateizme varması insanın Tanrı’yı insanî yargılarla ifade etmesi kapsamındadır. İnsan kendisini Tanrı’ya eşit tutar. Tanrı’nın her şeye gücü yettiğini kabul etmez. Tanrı’nın gücünü elinden alır ve sonunda Tanrı’nın ölümünü ilan eder. Başkaldırma ile Tanrısızlık arasındaki ilişki modern felsefenin akışı bağlamında değerlendirilebilir.⁷⁹⁷ Camus’nün metafizik başkaldırı formülasyonu farklı görünümelerde ortaya çıkar. Başkaldıran insanın metafizik eğilimi doğrudan Tanrı’nın gücü ve iyiliğine değil kötülükle dolu dünyanın anlamsızlığıdır. Bu başkaldırı dolaylı olarak Tanrı’yadır.

Metafizik başkaldırının romantik başkaldırı versiyonu, insanı ve kötülüğü yüceltir, görünümüdür. Metafizik başkaldırının bu türünde kötülük, kötülüğe karşılık verir. Kutsal olanın her türlü yok sayılması veya reddedilmesi kutsala katılma olarak değerlendirildiğinden her türlü başkaldırı Tanrı’nın varlığının kabul edilisinin başka bir anlatımıdır. İnsan bir yaratık olarak yaratıcıya karşıt olamaz. Bir Tanrı’ya gereksinim duyar. Bununla birlikte Camus, Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler* eserindeki İvan Karamazov’un başkaldırı girişimini bu perspektiften betimler. İvan Karamazov’un başkaldırısı, dünyanın kötülüğü ve adaletsizliğine yöneliktir. Bu

⁷⁹⁵ Gündoğan, a.e., s. 144.

⁷⁹⁶ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 37, 38.

⁷⁹⁷ Camus’nün başkaldırı felsefesinin detaylı bir değerlendirmesi için bkz.: John Cruickshank, **Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı**, Çev. Rasih Güran, İstanbul, Zepros Yayınları, 2016, s. 136.

bakımdan insanın suçsuzluğu üzerinde yoğunlaşır. İnsanın üzerindeki ölüm cezasının haksız olduğunu felsefileştirir. Kötülüğü asla yüceltmez. Adaleti Tanrı'nın da üstünde tutar. Dostoyevski, Tanrı'nın varlığını yadsımaz. Ahlaki iyilik değeri adına Tanrı'ya isyan eder. Kötülük; Tanrı'nın yaratması, gücü, iyiliği ve adaleti için zorunlu değildir. Dostoyevski'nin kahramanı da bu durumu onaylamaz. Bu anlaşılabilir ve bağlanılamaz Tanrı karşısında adalet ilkesine dayanarak başkaldırısını başlatır. Bu tutum Hristiyanlığa karşı başkaldırı yoludur. Romantik başkaldırıda kinin ilkesi saydıkları Tanrı'nın yok sayılması söz konusu iken Dostoyevski'de bu tutum, aşk ilkesi olarak Tanrı'ya isyana dönüşür. Burada kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın gücü ve adaleti bağdaştırılamaz. Çocukların acı çektiği bir dünyada Tanrı'nın varlığına ve onun adaletine karşı bir başkaldırı ve haykırış söz konusudur. Bu bağlamda Dostoyevski'nin isyanı ve haykırışı ahlaki ve doğal kötülük ile Tanrı arasındaki bağdır. Dünyadaki kötülüğü ve acıyı, ölümsüzlük uğruna bile olsa reddeder. Kötülüğe ve acıya isyan eder. Bu manada Camus'ye göre Dostoyevski, ilahi bağışlanmayı da onun koşullarını da kabul etmez: “*Dünyanın bütün bilimleri çocukların gözyaşlarına değmez.*”⁷⁹⁸

Başkaldırının tarihi, tanrıtanımazlığın tarihi ile birleştirilemez. Tanrı'yı yok saymaktan çok Tanrı'ya karşı bir meydan okuma durumu vardır. İnsanın içinde yaşadığı koşullara karşı isyanı, metafizik bir devrim olarak neticelenir. Bu çerçevede Camus açısından doğaötesi başkaldırı, düşünce tarihinde 18. yüzyıl sonlarında biçimlenmiştir. Camus, Prometheus'un Zeus'a karşı başkaldırısını bu çerçevede merkeze alarak içinde yaşadığı dönemin Prometheusçu olduğunu ifade eder. Ona göre, Aiskhylos'un ateş getiren Prometheus'un başkaldırısı, evrene değil Tanrı Zeus'adır.⁷⁹⁹ Prometheus'un bu ayaklanması onu, yarı-Tanrı konumuna yükseltir. Burada kötülüğe karşı bir başkaldırıdan öte egemenlik hiyerarşisine isyan söz konusudur. İnsanın başkaldırmasına anlam veren şey ise her şeyin yaratıcısı, her şeyden sorumlu olan Tanrı'dır. Bu başkaldırı düşüncesinin felsefi zemininde

⁷⁹⁸ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 74-78.

⁷⁹⁹ Aiskhylos, **Zincire Vurulmuş Prometheus**, Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 5-17.

Epiküros ile Lucretius vardır.⁸⁰⁰ Camus'ye göre Epiküros Tanrı'yı inkâr etmez, Tanrı'yı insan hayatından uzaklaştırır. Bununla birlikte başkaldırının tarihi, Kabil ile başlatılabilir. Bu başkaldırı güce hız veren ise Tevrat'tır. Camus, Habil-Kabil olayında belirginleşen kıskançlık durumunun Hristiyanlık'ta kin düşüncesiyle sürdürüldüğünü belirtir. Bu başkaldırı görünümü, Habil-Kabil olayında Habil'in ölümüne yol açan Tanrı'yadır. Başkaldırıyla gelen bu kopuş, Tanrı'nın kıskanç tezahürüdür. Camus açısından bu başkaldırı fenomeni, Dostoyevski ve Nietzsche gibi düşünür ve filozoflar tarafından kapsamı; felsefe, edebiyat ve sanat alanında genişletilerek sevgi Tanrı'sına bir başkaldırı olarak yansımıştır. Öyle ki Nietzsche'nin "*Tanrı öldü!*" sloganı ile Tanrı yok sayılmıştır. Dostoyevski ise bazı eserlerinde dünyadaki doğal ve ahlaki kötülükler bağlamında Tanrı'ya isyan etmiştir. Bu noktada başkaldırının tarihi, Camus'ye göre batı dünyası açısından Hristiyanlık tarihinden ayrılamaz.⁸⁰¹

Camus'nün metafiziksel başkaldırı formülasyonu, farklı filozof ve düşünürlerin Tanrı-insan ilişkisi yaklaşımları bağlamında şekillenir. Metafizik başkaldırının bir alt versiyonu olarak romantik başkaldırı, kötülükle mücadele için kötülüğü yeniden üretir. Bu manada romantik olarak başkaldıran kahraman, iyilikle kötülüğü dini bağlamda birbirine karıştırır. Burada Camus, Milton'un *Kayıp Cennet* isimli eserinden örnekler de verir. Bununla birlikte Camus'ye göre romantik başkaldırı tutumunda Tanrı'nın egemenliği altında ezilen insanı sanatsal bir yöntemle bir araya getirir. Bu başkaldırı tutumu, insanın Tanrı karşısındaki zayıf konumunu ortadan kaldırır. Bununla birlikte Tanrı, estetik bir tutumu çağrıştıran bir başkaldırı biçimi ile yok sayılma konumundadır.⁸⁰²

Camus, 4 Ocak 1960'ta 46 yaşında bir trafik kazasında öldü. Yaşasaydı düşüncesinin nasıl gelişeceğini bilmek mümkün değildir. Teolojik ve ahlaki, politik ve psikolojik boyutlarıyla kötülük sorununun, onun çalışmalarının neredeyse tamamının konusunu oluşturduğu görülmektedir. Buna rağmen Camus'nün son yıllarında başkalarıyla dayanışma içinde yaşanan hayatların portrelerini çizmeye

⁸⁰⁰ Lucretius'un başkaldırı düşüncesi için bkz.: Lucretius, **Evrenin Yapısı**, Çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974, s. 175, 176, vd.

⁸⁰¹ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 41-51.

⁸⁰² Camus, **a.e.**, s. 65-73.

başlama arzusunu taşıdığı da söylenebilir.⁸⁰³ Camus'nün, hayatın anlamı ve kötülük sorununun açıklanmasına yönelik bu geçiş süreci, kötülük sorununun çok farklı bağlamlarının olduğunun bir yansımasıdır.

Kierkegaard düşüncesinde ise Tanrı için her şey mümkündür. Tanrı her an her şeyi yapabilir. Bu bağlamda Tanrı mutlak olabilirliktir. İnsan umutsuzluktan olanaklarla kurtulur.⁸⁰⁴ Bu nedenle Tanrı'ya karşı en büyük başkaldırı intihardır. Bu, yaşamdan kaçmadır.⁸⁰⁵ İnsan güçsüzlüğü nedeniyle günahı ve kötülüğü işler. Tanrı'ya başvurur, onun yardımıyla günahı kurtulacağına inanır. Bu durum hayatın olağan akışına uygundur. Günah, bilgisizlik eylemi değildir. Bilginin içinde olmayıp istencin içindedir. Bu bağlamda kötülüğün ve günahın Sokratesçi tanımı eksiktir. Bununla birlikte dünyanın bir Sokrates'e gereksinimi vardır.⁸⁰⁶ Kierkegaard Tanrı'ya isyanı ve itaatsizliği onaylamaz. Metafizik başkaldırıyı reddeder. İnsan bilgisizliği ve istenciyle kötülük yapar, günah işler.

Günah bir olumsuzluk olmayıp bir konumdur. Günah işlemek bilmemektir, istencin bozulmuşluğudur. Buna mukabil inanmak Tanrısal olanla ilişkidir. Bu çerçevede günah bir istisna durumudur.⁸⁰⁷ Günah işlemek insana özgüdür. Günah ve kötülük üzerine direktmek şeytansıdır. Bu da insanın Tanrı karşısındaki güçsüzlüğüdür. Günah bir umutsuzluktur. Günahlarının bağışlanacağı konusunda umutsuzluğa düşen insan Tanrı'dan uzaklaşma eğilimindedir.⁸⁰⁸ Değilleyici olan ahlaki olarak kötüyü imler.⁸⁰⁹ Kierkegaard teolojisinde, ilk günah ile birlikte Cennet'ten düşüş anlatısı insanlık tarihi için bir başlangıç noktasıdır. Bu anlatıda Hz. Âdem ilk insandır. Hz. Âdem'in ilk günahıyla günah yeryüzüne inmiştir. İlk günaha ilişkin bu anlatı, mitolojik bir anlatıdan ziyade günah ve kötülüğün anlatımında varoluşsal diyalektik bir sunumdur. İlk günah, düşüş ile doğrudan ilişkili olsaydı

⁸⁰³ Matthew Sharpe, "Camus on Evil", *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019, s. 173.

⁸⁰⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 48, 49, 51.

⁸⁰⁵ Kierkegaard, *a.e.*, s. 57.

⁸⁰⁶ Kierkegaard, *a.e.*, s. 92, 99, 103; Ayrıca bkz.: Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003, s. 74; Kierkegaard'ın Sokrates ve onun felsefi yöntemi ile ilgili bir değerlendirmesi için bkz.: Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, Ankara, İmge Kitabevi, 2020, s. 188, 189, 190, vd.

⁸⁰⁷ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 106, 107, 112.

⁸⁰⁸ Kierkegaard, *a.e.*, s. 117, 126.

⁸⁰⁹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 27.

kötülük ve günah süreklilik ifade ederdi. **Kötülüğün doğasında süreklilik yoktur.** Bu anlatıda masumiyet bilgisizliktir, bu sebeple insan masumiyetini yitirmiştir. Bu çerçevede Hz. Âdem'in günahının nedeni, ağacın meyvesini yeme yasağının kendisidir.⁸¹⁰ Bu yaklaşım metafiziksel başkaldırının mitik kökenine bir vurgudur. Kötülük asli ve kalıtsal olmadığına göre başkaldırı da asli değildir, istisnadır. Başkaldırı teolojik değil antropolojiktir, varoluşsalıdır.

Antik Yunan düşüncesindeki “Dünya bilgeliği” Hristiyanlık ile birlikte Tanrı'nın mutlak bilgeliğine dönüşmüştür. Stirner'e göre Tanrı'ya başkaldırının zemini teolojiktir.⁸¹¹ Bu düşünce Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin farklı yönlerden açılanması olan modern dönemdeki teolojik yaklaşımın bir aynasıdır. Öyle ki teolojik kaynaklı antropolojinin bu şekilde algılanması olağandır.

Stirner'e göre tanrısal olan neticede hakikî ve insanî olandır. Kendi olma olarak insan, Tanrı'ya başkaldırarak Tanrı'yı mekânından ve aşkınlığından yoksun bırakır. Onun varlığı insanın uhdesinde içkinlik kazanmış olur.⁸¹² Bu nedenle insanın Tanrı'nın gücünü elde etme süreci insanidir ve özellikle Batı düşüncesinde insanın bu konumlanması belirgindir. Bu durum insanın varoluşuna ve varoluşsal şartlarına mutlak manada uygun değilse de insanın din karşısındaki ve Tanrı ile olan ilişkiselliğinde mümkün olagelmıştır.

Stirner'e göre toplum, zengin ve fakirden oluşup insanların birbirine ihtiyaç duyacağı şekilde inşa edilmiştir. Yoksul zenginin parasına ihtiyaç duyarken zengin fakirin emeğine muhtaçtır. İnsanın insana duyduğu ihtiyaç kişi olarak değil, bir şeye sahip olması sıfatıyladır.⁸¹³ Dünya, insana aittir. Mülkiyet de ben'im olandır. Bu süreçte mülkiyet sorunu ortaya çıkmıştır. İstedğini istediği biçimde yapabilmek anlamında mülkiyet, eşya üzerinde egemenliği ifade eder, mülkiyet güç gerektirir. Her şey üzerinde *potestas* (yetki) ve *imperium* (hâkimiyet) kurulur. Mülkiyet ile ilgili karar verme hakkı da güç sahibine aittir. İnsan gücü kapsamında mülkiyete sahiptir. Kendi malı ve mülkü üzerindeki iktidarını kendine mal etmekle insan, kendi

⁸¹⁰ Kierkegaard, a.e., s. 46, 47, 53; Kierkegaard, **Ya/Ya da**, s. 602.

⁸¹¹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 42.

⁸¹² Stirner, a.e., s. 66.

⁸¹³ Stirner, a.e., s. 147.

mülkiyet hakkına sahip olur.⁸¹⁴ Bu süreçte insan, eşya ya da nesne üzerinde mutlak bir hâkimiyete sahip değildir. Dünya, Tanrı'nın değil insanın dünyası olarak algılanmış olsa da insanın eşya ya da nesneler üzerindeki hâkimiyeti Tanrısaldır. Bununla birlikte Stirner açısından insanın gücü ölçüsünde ve sınırlılığı kapsamında yaptığı mülkiyet edinimi sınırsız değildir.

2.2.2. Tarihsel Başkaldırı

Başkaldırı kişinin kendi varlığını keşfetmesidir. Varlığını Tanrı karşısında sürdürme girişimidir. Metafizik başkaldırıda insanın Tanrı'nın yerinde konumlanması başkaldırı anlayışını devrime dönüştürür. Camus'ye göre Tanrı ölünce geriye anlaşılmaması ve kurulması gereken tarih kalır. Bunun üzerine insan yalnız olduğunu deneyimler ve yeryüzünde insanın imparatorluğuna giden yolu açar. Bu gücü elde eden insan, korkunç amaçlar üretebilir. Camus, “*Başkaldırıyorum öyleyse varız.*”a, “*ve yalnızız.*”ı da ekler.⁸¹⁵ “*Başkaldırıyorum!*” bir var kalma çağrısıdır. Ben olma arzusudur. Bu arzu, Tanrısız bir yalnızlığı da imlemiştir.

Tarihsel başkaldırı sürecinde Tanrısal hukukun doğal hukuka dönüştürülmesi yeryüzündeki Tanrısal hukukun yıkılmasıyla sonuçlanacaktır. Bu bağlamda Camus'nün Rousseau ve Hobbes referanslı toplumsal sözleşme kuramının ortaya çıkardığı sonuç, yeni bir Tanrı'nın doğumudur. İnsanın doğuştan iyi oluşunu ve özgürlüğünü savunan Rousseau felsefesi, insanın yüceliğine vurguda bulunur. Bu felsefi sistemde insanın yurttaşlık bilincine detaylı atıflar söz konusudur. Bu sistemde, insan kendi yöneticilerine başkaldırı hakkı elde etmiş olur ki bu sürecin sonunda da devrim gerçekleşebilir.⁸¹⁶ Rousseau ve Hobbes eksenli düşünce, insanı toplumsal bir varlık alanında konumlandırır. Tanrı huzurundaki insan devlet ve toplumla var kalır.

Başkaldıran insan, kendisini ezene karşı yaşamı savunur. Tüm ahlaki kötülükler karşısında mutlak güç ve otoriteye karşı isyan eder. Başkaldırı özgürlük isteme değildir, insanın başkaldırısı bütün özgürlüklerden davacıdır. Başkaldıran

⁸¹⁴ Stirner, **a.e.**, s. 306, 309, 316, vd.

⁸¹⁵ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 127, 128.

⁸¹⁶ Camus, **a.e.**, s. 140, 142, 144.

insan, sınırının farkındadır ve sınırsız güce karşı çıkar. Başkaldıran insan, özgürlüğün sınırlarının olmasını ister. Bu sınır da insanın başkaldırı gücüdür. Başkaldırı, bir sınırdaki ve bilinçle gerçekleştiğinde sarsılmaz olur. Başkaldıran hiç kimseyi alçaltmaz. Başkasının özgürlüğünü yok etme girişiminde bulunmaz, sınırsız bir gücü kesinlikle kabul etmez. Bu durumda başkaldıran insanın en büyük eğilimi ve isteği yaşama gücüdür. Varoluşsal pratik yolla insan dünyaya birlik ve adalet getirebilecek olsaydı Tanrı'nın kendisi olurdu. Bu gerçekleşseydi başkaldırı nedensiz olurdu. Başkaldırı varsa ahlaki kötülükler ve adaletsizlik koşullarının ve imkânının hazırladığı ortam gerekçesiyledir.⁸¹⁷ Camus, *"Aşılmaz engel bana kötülük sorunu gibi görünüyor. İlahi olanın keyfiliğine işaret eden masumların ölümü var ama aynı zamanda insan keyfiliğini somutlaştıran bebeklerin öldürülmesi de var"*⁸¹⁸ çıkarımıyla teodisenin çağdaş konumunda tartışılma referansını ortaya koyar. Kötülük sorununun iki boyutuna vurgu yapar: Tanrı ve insan. İçinde yaşanılan çağ, kötülük ve kötülüklerle mücadele çağıdır. Ahlaki kötülüklerin en korkunç seviyelere ulaştığı ve yayıldığı dönemde insan, bu kötücül çağın tanığı ve üreticisi olarak çözüm odağının da yine kendisinin olduğunu deneyimlemektedir. Bu bağlamda Camus, metafiziksel bağlamda geliştirdiği başkaldırı olgusunun tarihsel seyre nasıl yöneldiğini sahneye koyar.⁸¹⁹ Döneminin bütün politik ve ahlaki korkunç kötülüklerine isyan eder. **Tarihsel başkaldırı, insanın kötülüğünü görünür kılmıştır.** Metafizik başkaldırı eksenli tarihsel başkaldırı antropolojik bir seviyeye taşınmıştır. İnsan daha da kötücül bir varlık olmuştur.

Stirner, insanın Tanrı karşısındaki konumunu, Feuerbach'ın teoloji ve antropolojinin ilişkisi üzerine konumlandığı varoluşçu bir yaklaşımı üzerine inşa etmeyi dener. İnsan-Tanrı ilişkisinde insan önde gelir. Artık yüklem, özne olmuştur. "Tanrı sevgidir." yerine "Sevgi Tanrı'dır." ifadesi geçerlidir.⁸²⁰ Sevgi, insanüstü bir güç değil insanın duygularından sadece birisini ifade eder. Sevginin Tanrısal olarak sınırlandırılması akılcıl bir kendini sınırlama olarak insanın karşısına çıkar. Görülmektedir ki Tanrısal olan eylem ve durumlar insana yüklenmiştir. Tanrısal

⁸¹⁷ Camus, a.e., s. 334, 335, 336.

⁸¹⁸ Sharpe, "Camus on Evil", *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, s. 163.

⁸¹⁹ Sharpe, a.e., s. 166.

⁸²⁰ Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, s. 78

olanı anlatmaya ve açıklamaya çalışırken müracaat edilen felsefi tutumun yerini hümanistik ve insan merkezli bir tutum, “ben” almıştır. Bu başkaldırı da tarihsel başkaldırı eksenlidir.

3. Başkaldırıya Varoluşçu Savunu

Başkaldırının metafiziksel ve tarihsel olmak üzere iki versiyonu Camus felsefesi özelinde karşılaştırmalı olarak ortaya konulurken bu iki yaklaşımın ahlaki kötülük ile olan ilişkisine de değinilmiştir. Başkaldırı-güç-kötülük ilişkiselliği, varoluşçu teoloji eksenli tartışılmıştır. Bu varoluşçu teoloji kapsamlı ortaya konan varoluşçu teodisenin pratik sunumu yaşamsaldır. Kötülüğün varlığı sadece teolojik ve felsefi sorunlar ortaya çıkarmaz. Kötülüğün varlığının hem teistler hem de ateistler için felsefi bir soruna yol açtığı görülmektedir: Bu dünya yeterince iyi bir dünya mıdır? Yeterince iyi bir dünya değilse, kötü müdür? Öyle ise çözüm nedir? Sorunun yegâne bir çözümü olmasa da yöntemin insan merkezli olması elzemdir. Ahlaki kötülük tüm insanlığın temel sorunudur. Bazen toplumsal bazen siyasal bazen de dini olabilmektedir. Teist veya ateist, deist ya da agnostik nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olunursa olunsun ahlaki kötülüklerin varlığı herkesin ortak sorunudur. Bir teist de ahlaken kötülük yapabilir. Tanrı inancı ile ahlaki kötülük yapma arasında bir ilişkinin olup olmadığına yönelik tartışmanın sonuçları bir yana, insanın niçin ahlaki kötülük yapmaması gerektiği ile ilgili odak noktasının Tanrı’ya inanç olması oldukça önemlidir. Tanrı’nın gücüne, adaletine ve iyiliğine inanıp güvenen birisi kendi sınırlı ve sonluluğu bilinciyle ahlaki kötülük yapmamalıdır. İstenilen budur. İnsanın ahlaki kötülüğünde Tanrı inancı koruyucu bir katmanı örgüler. Bu kapsamda kötülük yoksa başkaldırının imkânı olmayacaktır.

İnsanın kötülüğü ile Tanrı inancı arasında olumlayıcı bir münasebetin olmadığına yönelik görüşlerin olduğu malumdur.⁸²¹ Bu yaklaşımda insanın kötülüğü yine insanda mündemiçtir. İnsanın ahlaklılığı dışsal bir belirlenimle oluşmaz. Herhangi bir topluluğun ahlaken iyi ve kötü bireyleri bünyesinde barındırdığı gibi herhangi bir din de ahlaken kötü ve iyi bireylerden oluşabilir. Ahlaki kötülük oranlarının, ahlaki kötülüğün mutlak olarak yasaklandığı dini topluluklarda çok daha

⁸²¹ Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, s. 123.

az olması beklenir. Bu durum başka bir tartışma ve araştırma konusunun sınırları içerisinde olsa da dünya üzerinde dinin etkisinin belirgin olduğu topluluklarda da ahlaki kötülüğün çok farklı çeşitlilik ve boyutlarda var olduğu gerçektir. Ateist oranının yüksek olduğu toplumlarda da ahlaki kötülüğün daha az olduğu gözlemlenebilir. Böylesi bir durumun farklı bileşeni ve nedeni vardır. Bu izlenim iyi bir yaşam sürmek veya iyi bir insan olmak için Tanrı inancının etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Öyle ki bir insanı ahlaki olarak kötü yapan dindarlığı değil ahlaki bozukluğudur.⁸²² Bu panorama varoluşçu bir pratiği sahneler. Nasıl bir dini kimliğe ya da inanca sahip olunursa olunsun kötülük hepimizin sorunudur. Kötülüğe isyan edip duyarlı olmak varoluşsaldır.

Felsefe ve teoloji geleneğinde kötülük sorunu, kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırma/uzlaştıramama problemidir. Analitik çözümleme temel yöntemidir. Sorunun çözümüne yönelik bazı versiyonlarında, kötülüğün varlığı mantıksal olarak Tanrı'nın varlığıyla bağdaşmaz, Tanrı'nın varlığına karşı delil olarak kabul edilir. Bazı versiyonlarda, kötülüğün varlığının ortaya koyduğu felsefi sorun, teizme bağlılıkla başlar ve biter. Teizmi reddedince kötülük sorunundan geriye kalan her şey, kendini kötülüğün var olduğu bir dünyayla uzlaştırmaya yönelik pratik bir insani görevdir.⁸²³ Bu yaklaşım varoluşçu teodisenin pratiğini yansıtır. Kötülük insanın ve yeryüzünün sorunudur. İlahi olan iyi olandır.

İnsan canlılar arasında en güçlü türdür fakat sadece insan kötüdür. İnsanlar kötü olabilme bakımından tektir. Çünkü bilinçli biri olarak seçimlerinin ve yaptıklarının farkındadır. Böylelikle hayatın ilerlemesi kötülüktür. Hayatın hem izleyicisi hem de denetleyicisi olarak insan, kendi türü başta olmak üzere bütün dünyayı tehlikeye düşürdüğü de görülmektedir. İnsan türü sadece mutlak olarak kötü değildir aynı zamanda kötülüğe isyanı da onun iyi olabileceğini delillendirir. Çünkü insan sadece kötücül özellikleri barındıran değil aynı zamanda akıl ve erdem varlığıdır.⁸²⁴ İnsanın bu durumu biricikliğidir. Tüm yeti ve gücüyle var kalır.

⁸²² Armstrong, a.e., s. 32, 33.

⁸²³ Prescott, "The Secular Problem of Evil: An Essay in Analytic Existentialism", **Religious Studies**, s. 101.

⁸²⁴ Arnold Toynbee, **İnsan Soy ve Toprak Ana: Dünyanın Öyküsel Bir Tarihi**, Çev. Ahmet Aybars Çağlayan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 30, 31.

Dünya üzerinde şiddetin, yıkıcılığın, saldırganlığın ve her türlü ahlaki kötülüğün artması ahlaki kötülük çeşitliliğinin doğasının kuramsal ve pratik açıdan araştırılmasının önemini artırmıştır. İnsanın bu durumunun açıklanabilmesi için gerek insan doğasının gerek insanın varoluş koşulları gerekse de insanın içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal ortamın mahiyetinin incelenmesi oldukça önemlidir. İnsanın varoluşsal koşullarının değişmesi, insanın doğa ve çevresiyle olan ilişkisinin farklılaşması ahlaki kötülüklerinin de boyutlarını değiştirmiştir. “*Ahlaki kötülüklerin varlığı, insanın doğası nedeniyle midir yoksa çevre koşulları sonucu mudur?*” sorunu her iki gerekçe birlikte düşünüldüğünde daha da anlaşılır olacaktır. Bu iki gerekçe varoluşçu teodisenin kurulumunda etkindir.

Stirner’in varoluşçu antropoloji görüşü ve felsefesi bağlamında kötü biri, iyilerin gözünde kötüdür. Ahlaki kötü olarak bir kişinin keyfi kötülüklerine karşı durulmaması da insanın kabul edemeyeceği varoluşsal eksik bir tutumdur. Bununla birlikte ahlaki olarak kötülük saçılan bir ortam ve yönetimde uysal ve itaatkâr bir vatandaş olmak insanın sosyal konumuna aykırı bir duruş olacaktır. Tarihsel süreçte göstermiştir ki bir kişinin ya da grubun mevcut otoriteye karşı başkaldırısı hep kötü bir duruş ve eylemdir. İyi insan her durumda ve koşulda itaatkâr olan dindar vatandaştır. Çünkü iyi insan olarak sunulan bir kişi başkaldırarak kötü birisi olmak istemez. Bir kişi kötü olabilmeyi göze aldığı anda başkaldırır.⁸²⁵ Kötüye karşı başkaldırı varoluşçu teodisenin pratiğidir. Tanrı, insanı kötülük yapması için yaratmamıştır. Bu bakımdan kötülük yapması mümkündür.

Camus, *Caligula* oyununda dünyanın tahammül edilemez olduğunu savunarak anlamsızlığa ve kötülüğe başkaldırır.⁸²⁶ Camus, insanların mutsuz ve ölmeye mahkûm varlık oluşlarını bu dünya şartlarında kabullenmez. İnsan olmak dayanılmaz seviyede acı içinde olmaktır. Buna mukabil bu oyununda bir karakteri ağzından dünyanın iyi ve kötüyle, doğru ve yanlışla beraber var olacağını ve böyle var olmaya devam edeceğini ortaya koyar.⁸²⁷ Varoluş felsefesini ve insanın varoluşsal doğasını neredeyse bütün eserlerinde konu edinen Camus, özellikle oyun

⁸²⁵ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 72, 73.

⁸²⁶ Camus, **Caligula**, s. 22.

⁸²⁷ Camus, **a.e.**, s. 37.

ve romanlarında hayatın anlamı ve insanın bu sonlu doğasının çok yönlülüğüne farklı karakterlerle tartışır. İnsanın gücünün sınırına vurgu yapar. Bu kapsamda insanın kötülükler ve acı karşısındaki konumu da sınırlı ve sonludur.

Camus'nün ahlaki kötülük hakkındaki düşünceleri üç boyutta değerlendirilebilir. İlki, ıstırapın gerçekliğinin Augustinusçu teolojiye ontolojik referansı, ikincisi; totaliter rejimlerin siyasi kötülüklerinin felsefi açıklaması bağlamında sunulan politik serimlemedir. Üçüncüsü, insanın şiddeti işlemeye ve nasıl baştan çıkarılabileceğine olan tutumudur.⁸²⁸ Bu boyutlar, varoluşçu teodise kurgusunun yapılanmasında ve sunumunda ipuçlarıdır. Teolojik ve felsefi bağlam Augustinusçu bir söylem barındırır. Dönemin siyasal kötülükleri ve toplumsal süreçlerin pratik yansımasının sanatsal söylem uğrağında bir başkaldırı felsefesi olarak idraki, Camus referanslıdır.

Camus, kötülüğün teolojik çözümüne itiraz eder. İnsanlara evrensel suçluluk verilmesini her şeye gücü yeten bir Tanrı varsayımını kabul etmez. Voltaire gibi Camus da teodisenin yanıtlarını yetersiz ve samimiyetsiz bularak reddeder. Camus için iyi yaşamak, kişinin sonluluğunu kabul etmesini ve kişinin etik kusurlarına ahlaki bir suçluluk duymasını içerir.⁸²⁹ İnsan bu doğasıyla sınırlı ve sonlu oluşunu deneyimler. Biricikliğini başkaldırı ile tamamlar. Teolojik bağlam antropolojik bir geçiş zemin hazırlar.

Stirner antropolojisinde varoluşçu kavramsal öğelerin yanında varoluşçu anti-teodisenin⁸³⁰ kavramsal arka planı da görülür. Öyle ki insanın Tanrı karşısındaki itaatkâr pozisyonu teolojik bir gözlemle temellendirilegelirken Stirner'in teoloji karşıtı antropolojisinde varoluşçu yaklaşım kapsamında insan Ben'e indirgenir. Başka hiçbir otoriteye güç ve yetki verilmez, güç ve yetki tamamen Ben'dir. Burada ben, Tanrısal olandır Tanrısal olan da Ben'dir. Teoloji ve teodiseye karşı Stirner'in antropolojik başkaldırısı insanın ahlaki kötülüğünü onaylamaz. Stirner'in isyanı **varoluşçu antiteodise** merkezlidir.

⁸²⁸ Sharpe, "Camus on Evil", **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, s. 163.

⁸²⁹ Sharpe, **a.e.**, s. 173.

⁸³⁰ Anti-teodise için bkz.: Trakakis, "Antitheodicy", **The Blackwell Companion to the Problem of Evil**, s. 363-376.

Camus, karamsarlık ve kötümserlik döneminde yaşamıştır. Dünya Savaşı başta olmak üzere birçok siyasi ve ahlaki kötülüğün olduğu bir devirde, hayatın ve insanın dünyadaki anlamını sorgulamıştır. Camus kötü ve kötülükle sürekli mücadele eden biridir. Bunu bütün yazılarında göstermiştir. Kötülüğe karşı bu pratik yaklaşımının yanında hayatın kötücüllüğüne karşı umutsuzluğu değil umudu öne alır ve umutsuzluğu aşmanın yollarını aramıştır. Camus’ye göre insanlar acı ve kötülük içinde olsa bile sevmesini bilir. Bu anlamda hayat sadece anlamsızlık ve saçmalıktan ibaret olmayıp bir bilmecedir.⁸³¹ Camus’ye göre artık Avrupa çiçeklerle değil toprakla felsefe yapmaktadır. Bu bir aşırılıktır. Bu durumun en önemli gerekçelerinden biri de Tanrı’nın ölümünün ilan edilmesinden sonra geriye kalan durumu insanın gücüne teslim etmedir. Camus, antik dönem Yunan düşüncesinin **sınır ve sınırlama olgusuna** dayalı felsefesini metheder. Öyle ki Antik Yunan düşüncesi, istenci akılla sınırlandırmıştır. Modern dönemde ise istenç akla teslim edilmiştir. Antik Yunan düşüncesinde değerler, eylemden öncedir ve sınırlandırılmıştır. Modern dönem ile birlikte değerler eylemden sonradır. Bu yeni yaklaşımda sınır diye bir şey yoktur. Bu sürecin sonu kötülük ve savaştır. Camus’ye göre “*Yunanlılar sınır hiçbir zaman aşılmaz.*” dememişlerdir, onlar; “*Sınır vardır ve onu aşan belasını bulur.*” demiştir.⁸³² Camus’nün bu varoluşçu düşünce sisteminde insan, eylemlerinden önce sahip olduğu değerler ölçüsünde kendisini sınırlar. İnsan, kendi sınırında kalarak kötülüklerden uzak kalmış olur. Bireyden hareketle bir toplum ve siyaset düşüncesi de üreten Camus, modern dönemde insanın, aklın esiri olduğu düşüncesine ulaşır ve Tanrı’nın ölümünü müteakip insanın aklının gücü ile evrene ne kadar kötülük ettiğini seslendirir. Camus’nün bu yaklaşımı hem varoluşçu bir açılım hem de Tanrı’nın ölümü düşüncesinin asla pratikte uygulanamayacağının bir çığlığıdır.

Camus’ye göre dünyanın başı kötülükle derttedir ve insandan bu durumu değiştirmesi istenmektedir. Öyle ki bu çağda çok insan öldürülmüştür daha da öldürülecektir. Bu manada tarih, savaş ve katillerin tarihidir. Habil ve Kabil ile başlayan bu serüven tarihin her döneminde kendini göstermiştir. Bu duruma, akıl çözüm üretememiştir. Öldürme ve çatışmanın yerini yönetim almalıdır. 20. yüzyıl

⁸³¹ Camus, **Denemeler**, s. 21, 22.

⁸³² Camus, **a.e.**, s. 29.

çatışma ve kötülük çağıdır. Sanat ve politika dünyanın düzensizlikleri karşısında başkaldırının iki ayrı yüzünü oluşturur. Her ikisinde de istenen, dünyayı birliği ve düzene götürmesidir. Sanat, başkaldırısıyla dünyayı güzelleştirirken politika, dünyayı daha da kötüleştirebilir.⁸³³

Camus, Tanrı-insan ilişkisi sürecinde insandan yana olduğunu ifade eder. İnsanı Tanrı karşısında yüceltme yolunu seçer. Özgürlük ve başkaldırı bu süreçte birleşir. Bu çerçevede insanın kendi kendisinin amacı olduğunu delillendirme girişiminde bulunur. İnsan kendini aşmak ister. Bunun ne demek olduğunu sorgulayan Camus için her insan kendini bir Tanrı gibi görür. Bu sürecin sonu da devrimdir.⁸³⁴ İnsanı başkaldırı ve devrime götüren süreç, metafizik başkaldırının tarihsel başkaldırıya geçişinde saklıdır. Metafiziksel başkaldırı kötülükler karşısında insanın Tanrı'ya isyanıdır. Tarihsel başkaldırı ise Tanrı karşısında insanın yükselişidir.

Camus, başkaldırı olgusunun doğaötesi boyutunu felsefe, sanat ve edebiyat açısından varoluşçu bir perspektifle değerlendirirken tarihsel başkaldırı olgusuna ulaşır. Metafizik başkaldırı ve Tanrı'nın yok sayılması insanın yalnızlığını, insan ahlakının hiçliğini ifade etmiştir. Bu başkaldırıda insanın varoluşsal gücü imlenir. Doğaötesi her türlü güç yok sayılır. Tanrısal güç ve yaratılış karşıtı olarak doğaötesi başkaldıran evreni kendisi oluşturmaya yönelmiştir. Camus'ye göre bu yönelim, arzu ve gücün dışında her türlü kuralı yadsımış olarak insanı intihara ve çılgınlığa sürüklemiştir.⁸³⁵

Doğaötesi başkaldırının temelinde kötülüğe karşı çıkma vardır. Kötülüğe karşı başkaldırı her şeyden evvel birlik isteğini oluşturur. Başkaldırının gerekçesi, bir çocuğun ya da bir masumun acı çekmesi değil bu acı çekmenin doğrulanmamış olmasıdır. Dünyadaki mutluluk gibi acı, ölüm ve her türlü kötülüğün açıklama ilkesinin bulunmayışı insanın başkaldırısının zeminini oluşturur. Acı, esaret ve ölüm dünyanın anlaşılabilir olguları olarak insan, bu olguların açıklanmasının gerekliliğine inanır. Bu noktada insan, ahlakın ya da kutsalın peşindedir. Burada başkaldırı

⁸³³ Camus, **a.e.**, s. 44, 46, 48.

⁸³⁴ Camus, **a.e.**, s. 64, 65.

⁸³⁵ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 124, 125.

çileciliğe dönüşür. Bu bağlamda başkaldıran insan, kutsala başkaldırıda bulunsa da bunu yeni bir Tanrı umuduyla gerçekleştirir. Burada düş kırıklığına uğramış bir dinsel deneyim söz konusudur. Bu kapsamda vurgulanan husus, başkaldırı değil başkaldırının gerekçesidir.⁸³⁶

Metafizik başkaldırı, Tanrı'ya yöneliktir. Bu başkaldırı biçiminde Tanrı'nın varlığı onaylanır. Prometeus'un başkaldırısı ve Sisypheos'un durumu Tanrı'nın mutlak gücünün reddedilmesinin ilk örnekleridir. Bu iki farklı başkaldırı prototipi, insanın Tanrı karşısındaki konumunu farklı yönlerden yansıtır. Dünyanın ve hayatın anlamsızlığı karşısındaki trajik Sisypheos'un sonuçsuz kalmaya mahkûm metafizik başkaldırısı, insanın Tanrı karşısındaki kaderini yansıtır.⁸³⁷ Tanrı'yı bir düşünce olarak yok saymaya yönelik metafizik başkaldırı, Tanrı'nın ölümü fikrine gerekçe olacaktır. Bu felsefi yöntem ile birlikte tarihsel başkaldırının gerekçesi de ortaya çıkmıştır. Bu süreçte mitolojik anlatılardaki başkaldırı örnekliği, İlk Çağ Yunan düşüncesindeki felsefi başkaldırı yöntemleri, aydınlanma ve Yeni Çağ ile birlikte toplumsal ve siyasal alanda bir plana ve eyleme dönüşmüş olup felsefi olmaktan çıkmıştır. Bu süreç insanın kendini mutlak güç ilan etmesine yol açmıştır. Metafizik başkaldırı, tarihsel başkaldırıya dönüşmüştür.⁸³⁸ Camus'nün *Yolculuk Günlükleri*'nde kutsal olana başkaldırı olarak Yunan düşüncesinin ve felsefesinin yeniden şekillenmesi kutsallığın başka bir biçimi olarak yansımıştır. Bu durum, kutsallığı başka bir kutsal olanın yerine koyma olarak başkaldırıdır.⁸³⁹ İnsanın yükselen konumu kötülüğün siyasallaşmasıyla sonuçlanmıştır. Kötülükle daha aktif bir süreci ödünlemiştir.

Kötülük probleminin düşünce, eylem ve kişisel duygular ile ilgili farklı boyutları vardır. Kötülük; mücadele edilmesi gereken bir olgudur. Bu anlamda kötülükle mücadele olarak bu eylem, insanın kötülük karşısındaki yönünü tersine çevirir. Kötülüklerle mücadelede sorunun kökeninden ziyade geleceğine yönelmek pratik olarak çözüm odaklılığı yansıtır. Burada vurgu kötülüğe karşı pratik mücadeledir. Birinin yaptığı kötülük, başkasının katlandığı kötülüktür. Kötülük bu

⁸³⁶ Camus, a.e., s. 125, 126.

⁸³⁷ Gündoğan, a.g.e., s. 191.

⁸³⁸ Gündoğan, a.g.e., s. 191, 192.

⁸³⁹ Albert Camus, *Yolculuk Günlükleri*, Çev. Ramis Dara, İstanbul, Can Yayınları, 2020, s. 38.

anlamda başkasına acı çektirmektir. Ahlaki kötülük ve ıstırap arasında bir ilişki söz konusudur.⁸⁴⁰ Maruz kalınan kötülük acıya sebeptir. Bu görünüm insanın kötüye karşı başkaldırısının gerekçesidir.

Ahlaki kötülükler, insan hayatının ve yaşamın olağan akışının sürdürülemez olduğu durumlarda kendini gösterir. Bunun için insan gelecekte olabilecek kötülüklerle karşı da kendi konumunu garantileyip elinden geleni yapabilecek kapasiteye sahip olduğunun ayırdımına varmalıdır. Bununla birlikte birçok durumda iyi olan demokrasi ve din gibi kurumlar bazen kötülüğü kolaylaştırır potansiyeldedir. İnsan bu seviyede kendisini kötü bir olayda rol almış olarak bile bulabilir. Bu gerekçeyle insan, kendi kötülük yapma kapasitesini ve potansiyelini sürekli sorgulamalıdır. Buna ilaveten geçmişteki kötülüklerle uzlaşmak, gerçekleştirebilecek kötülükleri önlemek için oluşturulan bir bariyerdir. Bununla birlikte günlük hayattaki ceza kanunu ve medeni kanun aracılığı ile insan yapılan kötülükleri düzeltme yoluna gider. Ayrıca gelecekte olması muhtemel kötülüklerin önüne geçmek açısından da bu yasal düzenlemelerin kapsamını genişletir. İnsan kötülüğe maruz kaldığında yapılan kötülüğü anlamlandırma süreci bir yana yapılan kötülüklerin pratik çözümüne bu yollarla başvurur. Bunun için mahkeme, hastane, okul gibi devletin sorun ve problem çözme mekanizmaları ve kurumları; kötülüklerin ayırdımında ve kötülükle mücadelede oldukça gereklidir.⁸⁴¹ Başta devletin kendisi olmak üzere devlete bağlı bütün kurum ve kuruluşlar, bütün meslek ve insanın ihtiyaçlarını gideren oluşumlar insanın kötülükler karşısındaki pozisyonunu ve kötülüklerle olan mücadelesinin sonucudur. Bütün bu kurum kuruluş ve mesleki oluşumların tamamının amacı, insanın hayatına sızmış ve sızması muhtemel olan kötülüğü fark edip ona karşı direnç göstermek ve kötülükle aktif veya proaktif olarak mücadele etmesidir. Tanrı inancı, bu mücadelenin metafiziksel ve teolojik zeminidir. Seküler bir zemin tarihsel başkaldırıyla sonuçlanır.

Camus bir insanın kendi varlığı ve çevresiyle olan ilişkisini felsefesinde konumlandırırken bu bağlamı Tanrı inancı ve din alanında da tartışır. Tanrı'nın faydası insanın masumluğunu güvence altına almaktır. Din ise bir temizleme ve

⁸⁴⁰ Ricoeur, *Evil: A Challenge to Philosophy and Theology*, s. 64-66.

⁸⁴¹ Morton, *a.g.e.*, s. 144, 145.

temizlenme aracıdır. Tarih inancının özü ve dinin faydası bu olagelmıştır. Bu bağlamda insanın ahireti beklememesi gerekir. Çünkü insan her gün yargılanmaktadır.⁸⁴² Bu süreçte insan bir Tanrı ve efendiye muhtaçtır. İnsanın Tanrısız yaşamı korkunçtur. Tanrı kavramının bir anlamı ve modası kalmasa da bu yüzyıl için insan, Tanrı'nın gücünün yerine başka bir gücü koymak durumundadır.⁸⁴³ Tanrı kavramı ve dinin insanın hayatında modern düşünce bağlamında etkisini ve gücünü yitirmiş görünümü, insanın kendini Tanrı olarak görmesine neden olur. Bu durum, yaşamda birçok açmaza neden olmuştur. İnsan bu güç arayışı sonucunda kendi masumluğunu yitirmiştir. İnsanın elinden tutacak bir güce ihtiyacı her daim olmuştur. Bu durum bir çelişki gibi görünse de varoluşçu söylemle insan kötü olabilir ama esas kötü olan insanın iyi olma ümidini yitirmiş olmasıdır.⁸⁴⁴

Hayatın kötülükler içerisinde oluşunun anlamlandırılması bağlamında saçmalıklara ihtiyaç duyulduğunu vurgulayan Dostoyevski, “*Dünya saçmalıklar üzerine kurulmuştur*” der ve o saçmalıklar olmasa hiçbir şey olamayacağını deneyimler.⁸⁴⁵ Dostoyevski gerçek hayatın resmini çizer. Zıtlıklarla dolu bir yaşamın insanın gözündeki anlamını araştırır. Hem iyiliğin hem de kötülüğün olduğu bir dünyanın saçma olarak algılanması bir sıçrayış olarak değerlendirir. Kötülükler karşısındaki başkaldırısını bu bağlam üzere kurar.

Hayatın anlamını arayan ve sorgulayan Dostoyevski, İvan'ın ağzından dünyadaki kötülükler karşısında susmayacağını ve başkaldıracağını haykırır. Dünyada korkunç kötülüklerin olup bittiğinin farkındalığı ile bu korkunç kötülüklerin bir düzene ve dengeye yarayacağını kabullenemez. Kötülükler ve masumlara karşı yapılan zulümler üzerine bir hayat kurgulanamaz. Suçluların bulunamadığı, zalimlerin cezasını çekmediği bir dünyada hayatın anlamı yoktur. “*Eden bulur.*”un peşinde olduğunu ortaya koyan İvan, bu karşılığın sonsuz bir dünyada değil yeryüzünde olması gerektiğini savunur. İşlenen ahlaki kötülüklerin ve yapılan zulümlerin Tanrı için ebedi ahenk oluşu düşüncesi de burada başka bir başkaldırı gerekçesidir. Geyiğin aslanla yan yana olduğu, öldürülen birinin dirilip

⁸⁴² Camus, **Düşüş**, s. 79.

⁸⁴³ Camus, **a.e.**, s. 93.

⁸⁴⁴ Camus, **a.e.**, s. 99, 100.

⁸⁴⁵ Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, s. 323.

katili ile kucaklaştığı bir dünyayı arzu ettiğini vurgulayan Dostoyevski, kötülüklerin niçin yapıldığının bu dünyadayken öğrenilmesi gerektiğini savunur ve dinlerin temel amacının da bu olduğunu vurgular.⁸⁴⁶ Bununla birlikte çocuklara yapılan kötülüğün ve zulmün asla Tanrısal bir açıklamasının olamayacağını ifade eder. İnsan ve diğer canlıların dünyanın ahengi açısından kötülüğe maruz kalabileceği kabul edilse de çocukların böyle bir durumla asla ilgisinin olamayacağını ortaya koyar. Çocukların acı çekmesi ve kötülüğe maruz kalması dünyanın ahengine gübre olamaz. İddia edildiği gibi kötülükler merkezli ve acılara odaklanılmış bir dünyada bütün olup bitenlerin bir ahenge dönüşmesi muhaldir. Burada bir hikmet de aranmamalıdır. Eğer ki zalim ile mazlum, iyi ile kötü, işkence eden ile işkence edilen hep bir ağızdan “*Haklısın ulu Tanrı.*” derse bu karşı çıkıştan vazgeçileceği savunulur. Zulüm ve korkunç ahlaki kötülükler karşısında Tanrı’ya yapılan yakarışların karşılığı bu dünyada gerçekleşmelidir.⁸⁴⁷ Bu tutumlar, anti-teodisenin bir uzantısı gibi görünse de İvan’ın itirazının kötülük ile Tanrı’nın varlığını beraberce kabul ettiğini fakat bunun ahirete bir **telafi** olarak ertelenmesini reddettiğini gösterir. Varoluşçu teodisenin pratik sunumunda; kötülüklerin önlenmesi, kötülükle mücadele ve daha iyi bir dünyanın kurulumundaki insanın aktifliği önemli araçlardır. Bu araçlardan biri de kurallardır.

3.1. Kural Koyma

Kötülüğün önlenmesine yönelik proaktif bir yönelim olarak kural ve yasak belirlemenin ontolojik ve teolojik bir zemini vardır. Spinoza, ilk günah öğretisinin ahlaki kötülükle ilgili olan boyutunu **zehirlilik modellemesi** bağlamında temellendirir. Hz. Âdem’e yönelik yasaklama, ağacın meyvesinden yediğinde ölüme sebep olacağının açıklamasıydı. Bu süreç doğal anlama yetisi bağlamında zehrin ölümcül olduğunun kavramasını da gerektirir. Tanrı’nın bunu niçin yaptığı sorgulandığında Hz. Âdem’in daha yetkin olması için cevabı verilebilir. Bununla birlikte cennetteki Hz. Âdem’e neden daha yetkin olması istendiği sorulursa da bu sorunun daireye kürenin bütün özelliklerini atfetmenin ne kadar mantıksız olduğu

⁸⁴⁶ Dostoyevski, a.e., s. 324.

⁸⁴⁷ Dostoyevski, a.e., s. 325.

bağlamında cevap verilir.⁸⁴⁸ Spinoza'nın bu görüşü, ahlaki kötülüğün kaynağının tespiti bakımından kayda değerdir. Öyle ki Spinoza'nın bu modellemesi, yasaların mahiyetinin insanlara bildirilmesi, insanların yasalar hakkında bilgi sahibi olup yasalara ve kurallara uymama hususunda özgür iradelere sahip olması ve bunun sonucuna katlanabilecek yetkinlikte olmasını öngörür. Bu da varoluşçu teodisenin pratiğini açıklar.

İnsanın kötülük, şiddet ve saldırganlıktan uzak durması, bireysel ve toplumsal olarak istenen bir durumdur. İnsan toplumsal ve siyasal düzlemde kural ve yasa ile var kalır. Kural ve yasa, seküler ya da teolojik kaynaklı yasayı ödünler. Disiplin, uyarı ve ceza bunun uzantısıdır. Bununla birlikte kötü ve kötülükle mücadele edilmesi gerektiği hususlarında da insanın belli potansiyelde kötücüllüğünü hazır tutması da gerekli görülmüştür. Buradaki kötülükten kasıt kötüyle aktif mücadele pozisyonudur. Öyle ki kötülüğün kavramsal ve anlambilimsel açıdan belirli bir sınırlama ve tanımlamayla ortaya konulması oldukça güçtür. Bu ekseninde insanın ahlaki kötülüğünün ve niçin kötülük yaptığının temellendirilmesi, insanın sınırlı güç ve sonluluğunda anlam arayan ve varoluşsal otantik bir varlık oluşuna atıf yapmakla mümkündür.

Ahlaki bir alanda iyilik ve kötülük güçten ayrı düşünülemez. Güç merkeze alındığında, eylem ile aktör/fail ayrımı oldukça zordur. Kötülük bir davranış türü olduğu kadar bir varoluş şartıdır. Kötülük bir aracıya gerek duyabilir, araçsal bir bağlamı gerektirebilir. İnsanın ahlaki kötülüğünü tanımlayan ve belirleyen güvenilir ahlaki bir yargıda bulunmak neredeyse imkânsızdır. İnsan kendi imkân ve şartları çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu nedenle insanların su ve ekmek için birbirlerini öldürdüğü bir gerçektir. Herkes, kendi güvenliği ve ihtiyaçları uğruna güç kullanarak kötüleşebilir.⁸⁴⁹ Bu gerekçeyle insanın kötülük yapabilmesi, temel ihtiyaçlarının karşılanamamasına bağlanabilir. Bu da koşula bağlı bir kötülüğü mümkün kılar. İnsan hem kendi koşullarını oluşturur hem de bu koşullar etkisinde eylemde bulunur. Kötülük dışsal şartlara bağlı görünse de insanın özne konumu ve özgün yapısı da ahlaki kötülüğünde varoluşsal bir kavrayışı gerekli kılar. İnsanın bu durumunda

⁸⁴⁸ Spinoza, Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, s. 56, 57.

⁸⁴⁹ Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, s. 133, 135.

yasaya ve kurala bağı kalışı da varoluşsal bir yalıtım ve sorumsuzluk önlemidir. İnsan, dünyada iyiliği yayma ve kötülüğü menedip toplumsal var kalışın devamını sağlamak için ilahi ve metafizik bir çağrıyla da referans alır.

Dostoyevski'ye göre insanın yeryüzündeki ömrü kısadır. Bu süreçte kötü şeyler yapar, kötü sözler söyler. Bununla birlikte bu kısa ve sonlu ömürde iyi şeyler yapma ve iyi şeyler söyleme fırsatını da yakalar. İnsan başkasına kötülük etmemek kimsenin acı çekmesine sebep olmamak için sağduyu ile hareket etmesi istenir.⁸⁵⁰ Bu da kişinin sınırına uymasını ve özgürlüğünün boyutlarını kavramasını gerektirir. Kişinin sınırlarını deneyimlemesi otantik varoluşunun uzantısıdır.

3.2.Sınır Belirleme

Yeryüzünün ve insanın iyi üzere kalması “sınırlama” ilkesine bağlıdır. İnsan kendisini sınırladığında ve sınırlara uyduğunda yaratıcı hale dönüşür. İnsanın bu sınırlılığında anımsamak ve unutmak karşılıklı ilişki halindedir. İnsan bu iki özelliği ile yaşar.⁸⁵¹ Bu iki özel ve özgün yetisiyle insan, varoluşsal doğası kapsamında sınırlarını belirler. Var kalışının zeminini örgüler. Bu sınırlılık, sınırsız ve aşkın olanın yasasına tabidir. Bu da Tanrı'dır. Yaratılmış olmak sınırlı ve sonlu olmayı gerektirir.

Evren mükemmel bir varlık tarafından yaratılmıştır. Ama bu varlığın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve iyi olduğu iddiası, Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve kötü olduğu iddiasından pek de mantıklı gelmediğinin iddia edildiği de görülmektedir.⁸⁵² Tanrı'nın iyi ya da kötü olduğu iddiası, insanın seküler sınırlar oluşturmalarını etkiler. İyimser ya da kötümser yaklaşım bu iddiayı öznelleştirir. Sınırları özgür özneler, kurgular ve uyarlar. Burada teolojik zemin olarak mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığına iman ve güven sınırların aşınmasını engeller. Sınır aşımı başkaldırıyı imler. Başkaldırı da kötücül bir Tanrı'yadır. Bu da muhaldir.

⁸⁵⁰ Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, s. 986, 987.

⁸⁵¹ Kierkegaard, **Ya/Ya da**, s. 382.

⁸⁵² Stephen Law, “The Evil-God Challenge”, **Religious Studies**, Ed. Peter Byrne, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, C. 46, No: 3, ss. 353-373, s. 373.

İnsanın kötülüğünün olanağı hem kendi özgün yapısına hem de imkân ve şartlarına bağlıdır. İnsanın kötüye başkaldırısı ve iyiye olan çağrısı da aynı bağlam üzeredir. İnsanın tabiatı itibariyle iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorunu, Kant'ın pratik felsefesinde de önemli bir aşamadır. Ona göre insan, doğası itibariyle mutlak olarak ne iyi ne de kötüdür. Çünkü insan, doğası itibariyle sadece ahlaki bir varlık değildir. İnsan ödev ve yasa bilincini geliştirdiğinde ahlaki bir varlığa dönüşür. Bununla birlikte insanın kötülüğe karşı doğal bir eğilim ve yatkınlığının olduğu da söylenebilir. Çünkü dürtüleri insanı bir yöne doğru sürüklerken aklı ise başka bir yöne sevk eder. Bu kapsamda insanın kötü eylemleri olmasına rağmen erdemle ve kendini sınırlayarak ahlaki anlamda iyi olabilir.⁸⁵³ İnsanın eylemleri sınırlı ve sonludur. Özgürlüğü de bu kapsam üzeredir. İnsanın otantik varoluşunu imleyen Kantçı otantik teodise ise varoluşçu teodise pratiğini imler. Bu da toplumsal ve siyasal alan da ifşa olur.

İbrahimî gelenek ve Yunan mitolojisine göre insanlık tarihi bir başkaldırı eylemi ile başlamıştır. Cennette yaşayan Hz. Âdem ile Hz. Havva orada uyumlu şekilde yaşayıp cennetin sınırlarını aşmamışlardır. Bu anlatılara göre bir başkaldırı hareketi olarak değerlendirilen Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın özgürleşmesi aynı zamanda bir itaatsizlik eylemi sayılıp ilk günah olarak da kurumsallaşmıştır. Bu durum tarihin başlangıcıdır. Buna göre insan yeryüzüne düşmüş, yeryüzü cennetini itaatsizlik eylemiyle kurmuştur.⁸⁵⁴ Bu itaatsizlik, yasaya uymama ve sınırlara aykırı davranma dolayımıdadır. İtaat ise sınıra uymadır. İmanın gereği ve pratiğidir. Bu teolojik sunum ve anlatı, başkaldırının teolojisinin zeminidir.

Hz. Âdem ve Hz. Havva anlatısında olduğu gibi Antik Yunan Prometheus miti de insanlık tarihinin bir itaatsizlik eylemine dayandığını ortaya koyar. Şöyle ki Tanrı'dan ateşi çalıp getiren Prometheus, insanın yeryüzündeki serüvenine mitsel bir zemin üretmiştir. Prometheus'un bu eylemi bir itaatsizlik ve başkaldırı olarak mitoloji tarihindeki yerini almıştır. Prometheus da Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın başkaldırısı ve itaatsizliği nedeniyle cezalandırıldığı gibi o da Tanrı tarafından cezalandırılmıştır. Prometheus bağışlanma talep etmez, Tanrı'ya itaat etmez ve

⁸⁵³ Kant, **Eğitim Üzerine**, s. 123.

⁸⁵⁴ Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, s. 9, 10.

kendisini kayaya zincirlemeyi yeğler.⁸⁵⁵ Bu iki anlatı itaatsizlik ve başkaldırı bağlamında bir ahlaki kötülük eylemi sayılabilir mi? Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın cennetten gönderilişi, düşüşü veya yeryüzündeki hayatın başlaması; ilk günaha, bir başkaldırı davranışına ya da itaatsizlik eylemine indirgenebilir mi? Burada Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın cennetten yeryüzüne gönderilmesi, düşmesi, sıçraması veya fırlatılmasına yönelik konumu kısaca karşılaştırmalı olarak ortaya konabilir. Çünkü semavî dinlerde bu anlatının farklı yönleri ve açıklamaları olmakla birlikte benzer anlatımlarıyla da insanlığa hitap etmektedir. Bu teolojik köken ve başlangıç, sınır ihali eksenlidir. Bununla birlikte sınırı aşmak, insanı kötü hatta mutlak kötü kılmaz. Aslolan iyilik ve iyi kalıptır. Kötülük istisnaidir. İnsanın kötülüğü istisnai olduğundan kötülük kalıtsal olamaz. Bu bağlam cennetten düşüş anlatısının çıkarımları eksenlidir. Bu da bir varoluşçu teodise anlatısıdır.

Tarihin başlangıcının bir itaatsizlik eylemine indirgenecek olması simgesel ve mitik bir tutum olarak görülebilir. Ahlaki kötünün kökensel yönüne yönelik bu soruşturma çağdaş dünyadaki ahlaki kötülüklerin açıklanmasına simgesel olarak etkili bir örneklem oluşturması bakımından da imgesel bir kıymeti haizdir. Öyle ki teknolojinin ileri seviyelere ulaşması, yaşamı yok etme olasılığı tehlikesine varmıştır. İnsanın içinde bulunduğu güce ve otoriteye rıza gösterip onlara itaat etmesi ahlaki kötülüklerin ortaya konmasında dolaylı veya doğrudan bir etki de oluşturabilir. Bu bakımdan otoritenin veya teknolojinin yıkıcı etkilerine karşı düşünüp sorgulamaksızın itaat etmek de başka bir ahlaki kötülük eylemi olarak değerlendirilebilir. Burada ortaya çıkması muhtemel ahlaki kötülüklere, zulme ve şiddete yönelik aktif veya proaktif olarak reaksiyon göstermek insanın ahlaki iyiliğinin muhafazası açısından önemli bir ilkesel duruştur. Bu bakımdan olası ahlaki kötülükler insanın başkaldırısını gerekçelendirir. Bu başkaldırı, Tanrı'ya değil iyiliğe ve adalete duyulan yardım çığıdır.

Fromm, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın Tanrı'nın buyruğunu dinlememelerini ilk günah, kötülük saymaz. Bu durum bir başkaldırıdır. Bu başkaldırıda da bir kötülük olarak değerlendirmez. Aksine bu başkaldırı, insanın kendi oluşunu ve seçme

⁸⁵⁵ Fromm, a.e., s. 10.

kapasitesini kullanmasını sağlamıştır. Bu, ilk başkaldırma eylemidir. İnsanın özgürlüğe attığı adımdır. Hz. Âdem ile Havva'nın başkaldırısı Tanrı'nın planı dâhilindedir. İnsan, Cennet'ten gönderilmeseydi tarihini oluşturamayacak, kendi güç ve yetilerini geliştiremeyecekti. Anlaşıldığı üzere insan temelde kötü değildir. Fromm açısından iyilik ve kötülük yapma yetisi insanın iyi ve kötü yönü iyiliği de kötülüğü de gerçekleştirebilecek özellikleri insanın kötüyle mücadele edebilecek gücünün kendisine verildiği ve insanları uyarıcı olarak peygamberlerin gönderildiği açıkça belirtilir. Bu bakımdan insan her iki yönlü yapısı ile iyiliğe ya da kötülüğe yönelik mücadelesi ile baş başa bırakılmış ve karar insanın kapasitesine bırakılmıştır.⁸⁵⁶ Bu yönelim de belli sınırlar özelindedir. Peygamberlerin ölçülülüğü ve sınırlara uymayı emretmesi, toplumsal ve siyasal ilişkilerde sınırlar çizilmesi dini ve teolojik bir zemini pratikleştirir. Konulan kural ve sınıra uyma iyilik üzeredir ki başkaldırı ve isyan kötülüğe olup istisnaidir. Bu noktada ilahi dinlerde anlatımı sunulan cennetten düşme anlatısı, kötünün kurgusal tanımının ve insanın kötülüğü yapmaya yönelik bütün bariyerleri aşmasındaki arka planın dini referansını da açığa vurur.

İnsanın kötülüğü yani insanın kötü olarak tanımlanan eylemleri, yapıp ettiklerinin korkunç etkisiyle sınırlanır. Bu kapsamda kötülük problemi değerlendirilirken insanın niçin kötülük yaptığının insanı kötüye yönlendiren motivasyonun imgesel bağlantılarını ve ahlaki yansımalarını ortaya koymak problemin varoluşsal sürecinin temellendirilmesinde önemli bir süreci belirginleştirir. İnsanın kötülük yapabilme potansiyeli varoluşsal bağlamda hafife alınamayacak kadar günceldir. Sınırlı ve otantik doğasıyla insan kötülük yapabilme motivasyonuna belirli şart ve durumlarda sahip olabilir.

Kötülük insanın sınırını, haddini ve otantik bariyerini aştığında ortaya çıkar. Etkisi, hata ve yanlış olarak değerlendirilmesinin ötesinde dehşet verici olarak algılanan ahlaki kötülük olgusu, insanın bu sınırlılığı içerisinde gerçekleşir. Bu nedenle insan ilişkilerinin belli sınırlar içerisinde gerçekleşmesi, insanın ahlaki kötülük yapabilme eşiğinin varlığını gösterir. Öyle ki insan sadece sakın ve naif bir tür değildir. Kötülüğe ve şiddete başvurabilen de bir canlıdır. Bu varsayımla, insanın

⁸⁵⁶ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 17, 18.

kötülüğe başvurma gerekçesi farklı motivasyonlara bağlanabilir. Bir çocuğun olumsuz hayat koşulları içerisinde yaşaması, bir kişinin bir şiddet ve saldırıda bulunurken farklı tahriklere maruz kalması insanın kötülük yapabilme eşiğinin boyutlarını belirler.⁸⁵⁷

Kötü eylemleri bloke etmek, insan davranışlarının iyiyi yapma motivasyonunu güçlendirir. Kötünün engellenmesi, kötüyü yapma gerekçelerinin ortadan kaldırılması, insanı iyiye yönlendiren bariyer, engel ve sınırlardır. Bu çerçevede ahlaki kötülük, insanın o kötülüğe karşı bariyerler taşıması gerektiğini düşündüren şeydir. O bariyerler ve sınırlamalar öğrenilir. O bariyeri aşmak, kötülükle sonuçlanabilir. Bu noktada kötülüğün tanımlanmasında başlangıç, bariyerin aşılmasıdır. Bu durum aynı zamanda “nitelikli kötülük” olarak tanımlanan korkunç kötülüklerin de çerçevesini belirler. Bu bağlamda Morton’un ahlaki kötülük tanımlaması, problemin çözümünde bir ipucu mahiyetindedir: Bir kişinin hareketi, başkasını aşağılamaya ve ona zarar vermeye yönelik bilinçli ve öğrenilmiş bir prosedür içerdiğinde kötüdür.⁸⁵⁸ Bu yaklaşım “kötülüğün bariyer teorisi” olarak isimlendirilir. Bu yaklaşıma göre kötü hareketler; korkunç felaketlere karşı bariyerlerin aşıldığı veya aşıldığı, insanın davranışlarını belirleme yöntemindeki spesifik başarısızlığından ileri gelir. Benzer şekilde kötü ve “kötü insan”ı betimlerken ve tanımlarken insanın ahlaki yetersizliği ve irade zayıflığını; bozuk bir karakter yapısı ve diğer birçok insani formu dikkate almak gerekir. Kötü insanların bütün davranışları kötü değildir. Bu bakımdan kötü insanı ve kötü davranışı birbirinden ayırmak mümkün olsa da bu ikisi arasında pratik ve metafizik bir bağ söz konusudur.⁸⁵⁹ Bu kapsamda kötü kişiyi, kötülüğe giden bariyerleri bir şekilde aşan olarak tanımlamak daha felsefi bir içerik sunar.

Weil’e göre, kendisine zarar verilmiş ve ahlaki kötülüğe maruz kalmış biri kötülüğe nüfuz eder. Kötülüğün acısına ve ızdırabına değil dehşetine de kapılmıştır. İnsanlar birbirine nasıl ki iyiliği aktarmaya güçleri vardır, kötülüğü aktarmaya da güçleri yeter. Kötülüğü aktarmanın birçok yolu olsa da insanlar genelde kötülüğü

⁸⁵⁷ Morton, *Kötülük Üzerine*, s. 43, 44.

⁸⁵⁸ Morton, *a.e.*, s. 63, 66, 67.

⁸⁵⁹ Morton, *a.e.*, s. 72, 75, 76.

ötekine zarar vererek veya kötülük yaparak aktarır.⁸⁶⁰ Sınır ihlali, kötülük aktarımıdır. İnsanın gücü ve kudreti, yükümlülükleri ve özgürlüğü ile varoluşçu sınırlarına varır. Bu durumda bir toplulukta kötü ile iyinin oranı rıza ile reddin oranına bağlı olduğu gibi gücün bu süreçte nasıl dağıldığına da bağlıdır. İnsan bu dağılım ve gücünün sınırlılığı bağlamında ihtiyaçlarını giderir. İnsanın bu varoluşsal ihtiyaçları kutsaldır. İnsan bu meşru sınırlar zemininde başka insanların ihtiyaçlarının sınırlarını ihlal etmeden kendi varoluşsal gereksinimlerini karşılar.⁸⁶¹

İnsan; doğası, olanakları, çevresi ve toplumsallığı ile farklı sınırlar ile çevrelenmiştir. Biyolojik ve fizyolojik sınırlılığının yanında fiziksel sınırları da vardır. Bu sınırlar çoğunlukla görünürdür. Söz konusu sınırlar; deri, duvar, mesafe, zaman, uyarı işaretleri, levhalar ve çitler vs. olarak belirir.⁸⁶² Bütün bu sınırlar, insanı güvende tutmak içindir. İnsan, bu sınırlarla tehlikelerden uzak durur. Canını ve malını, bu sınır ve uyarılarla korur. İnsanın bu sınırları fiziki olarak ihlal etmesi, ahlaki bir kötülükle sonuçlanabilir. Bu bağlamda ahlaki kötülük “**sınır aşımı**”nı ifade eder.

Sınırlar iyilikleri içeride, kötülükleri dışarıda tutmaya yardımcı olur. Öyle ki bir insan kendi bahçesine yaptırmış olduğu çitler bu durumu somutlaştırır.⁸⁶³ Aynı şekilde bir memurun belirli sınırlar çerçevesinde bir görev tanımı vardır. Benzer şekilde Tanrı huzurunda bir kulun dünyadaki sınırlılığı ve sonluluğu da söz konusudur. İnsanın doğasına ve Tanrı katındaki özüne uygun bir şekilde bu durumu, doğal ve teolojik yasalarla kısıtlanmıştır. Bu kısıtlılık da bir sınırlamadır. Bu bağlamda, insanın teolojik perspektiften sınırlı bir varlık oluşu aynı zamanda epistemik ve bilişsel sınırlılığını da ödünler. İnsanın sınırlı ve kısıtlı doğası, acı ve kötülükler karşısındaki katlanma eşiğini de belirler. Bu kurulum, insanın varoluşsal gücünün sınırlılığını ifşa eder. Sonuç olarak, insan sınırlarında var kalır. İnsanın sınırlarının dışında var olmaya çalışması ahlaki ve toplumsal seviyede oluşabilecek

⁸⁶⁰ Simone Weil, **Kişi ve Kutsal**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019, s. 49.

⁸⁶¹ Weil, **a.e.**, s. 62, 64.

⁸⁶² İnsanın fiziki, biyolojik ve sosyal sınırları ile ilgili bir çalışma için bkz.: Henry Cloud, John Townsend, **Sınırlar**, Çev. İpek İbik, İstanbul, Diyojen Yayıncılık, 2022, s. 31, 38, 93, vd.

⁸⁶³ Cloud, Townsend, **a.e.**, s. 34, 35.

kötülöklere bir sebeptir. Çünkü ötekinin zarar görmesi, bir sınır aşımı olarak ahlaki kötölüğün ilk basamağıdır.

Sınırlar, bireyi tanımlar; onun kim olduğunu ve kim olmayacağını gösterir. Sınırlar özgürlük-sorumluluk dengesinin bağlamını hem ontolojik hem de teolojik olarak katmanlar. Bu süreç, insanın sosyolojik çevresinde açığa çıkar. Sınırlar insanı, insanî kontrol mekanizması içerisinde tutar. Sınır olgusunun bu felsefi ve teolojik arka planı ahlaki kötölüklerin bir sınır ihlali ve haddi aşma tutumu olduğunu gösterir. Bu bağlamda insanın ontolojik ve teolojik sınırlarının belirlenimi müphem gibi görünse de bu sınırların toplumsal ve insanın doğal çevresindeki yansıması açıktır. Bu sınırlarla örüntülenmiş insanın ahlaki kötölüğünün anlamının açıklanması da bu kapsamda varoluşçu perspektif sayesinde olacaktır. Varoluşçu söylem bağlamında insanın sınırlarının başka bir insanın sınırlarıyla sınırlı olduğu var sayıldığında ahlaki kötölüğün varoluşsal bir sınır ihlali olduğu görülecektir.

3.3.Çalışma İlkesi

İnsan, çalışmak zorunda olan bir canlıdır. Hayatta kalabilmek için çalışması ve beslenmesi gerekir. Bunun için bir meşguliyeti ve mesleği vardır. İnsan çalışmadan ihtiyaçlarını karşılayabilecek konumda değildir. Kant'ın deyimiyle insan cennette bile hayatını devam ettirseydi muhakkak bir işle meşgul olacaktı. Çünkü bir işle meşgul olmamak, can sıkıntısının gerekçesidir.⁸⁶⁴ Bu tespitin felsefi ve teolojik açılımı varoluşçu teodisenin pratiği kapsamında değerlendirilebilir. İnsan hayatta kalmak için besine, besin için ise çalışmaya muhtaçtır. Hayatta kalma, var kalma ve güç isteği insanı; bir mesleğe, üretime ve çalışma bilincine yönlendirir. Hayatın ve uygarlığın gelişimi bu durumu olumlar.

İnsan dünyada oluşunu bir işle meşgul olması ve çalışıp mücadele etmesiyle deneyimler. Var kalmak ve yaşamak için bir mesleği icra eder. Bu sayede sosyalleşir. Toplumun bir dişlisi konumuna yükselir. Bu kapsamda bir meslek alanının başka bir alana olan gereksinimi kötölük oluşturabildiği gibi bu ihtiyaç daha ziyade iyi oluşu devam ettirmek içindir. Bir öğretmenin başka mesleklerin varlığına duyduğu gereksinim, bir marangozun başka mesleklere sağladığı fayda, bir yöneticinin

⁸⁶⁴ Kant, **Eğitim Üzerine**, s. 89.

neredeyse bütün sektör ve çalışma alanlarına olan ihtiyacı bu döngüyü kapsar. Bu nedenle çalışmanın insanın dünyada oluşunun bir gerekçesi olduğu belirir. Çalışma, iş ve emek; var kalışın pratik alanıdır. Bu pratik varoluşsal hakikat alanı, insanı Tanrı'nın varlığının sıfatları aracılığıyla evrene ve topluma yansımaları kavramasına yönlendirir. Öyle ki her bir meslek Tanrısal olanın tecellisidir. Bu, insanın kötüyü mücadele ve iyiyi yayma görevinin teolojik bağlamıdır.

İnsan kendi kötülüğünün farkında olan bir varlıktır. İnsanın bu ahlaki kötülüğünde yoksul veya zengin olması da etkilidir. Toplumlar gelir adaletsizliğinin olduğu, değer-fiyat orantısızlığının varlığı, gelir-gider dengesizliğinin artışı gibi gerekçelerle insan daha fazla kazanma ve daha fazla harcama uğruna özgür iradesiyle ahlaki kötülükleri yapabilir. Bu durumun teolojik bir gerekçelendirilmesi ve bir teodise olarak ele alınması elzemdir. Bu bağlam insanın varoluşsal ihtiyaçlarını temini açısından kayda değerdir. Çalışmaya, emeğe ve mesleklere vurgu yaparak yeni bir teodise yaklaşımının ortaya konulması gerekir.

Kozmik ve ekonomik yetersizlik, farklı bölgelerde farklı alanların gelişmesine ya da ilerlemesine neden olmuştur. Bu süreçte bazı topluluklar farklı parametreler da dikkate alınarak değerlendirildiğinde zenginleştiği, bazı toplulukların ise daha yoksul kaldığı tespit edilebilir. Ahlaki kötülük probleminin nedenlerinin açığa çıkarılmasına yönelik bu değerlendirmede iş ve meslek kavramlarının çağrışımlarını da dikkate almak gerekir. İnsan hayatını devam ettirebilmek için çalışır, emek sarf eder, Tanrı da insana bu gücü bahşetmiştir.⁸⁶⁵ Yeryüzünde bu eşit olmayan görünümdeki dağılım, farklı meslek grupları ve insanlar arası ilişkinin kurulumuna katkı sağlamıştır. Bununla birlikte eşit olmayan doğal kaynakların dağılımı, korkunç ahlaki kötülükler bağlamında terörizm, soykırım veya savaşlar olarak yansımış olsa da bir yandan da barış, ticaret ve ilerlemenin de referansı olmuştur.

⁸⁶⁵ Hengstmengel, **İktisat ve Tanrı: Erken Modern İktisadi Düşüncede İlahi Takdir**, s. 178, 179; çalışmanın ve çabanın teolojik bir referansı için bkz.: *"Doğrusu insanın, çalışmasından başkası, kendinin değildir. Elbette onun çalışması, yarın görülecektir. Sonra ona en değerli ödül verilecektir."* Necm 53/39-41.

Hume, kötülüğe yol açan sebep ve koşulları açıklar. İnsanın çeşitli derecelerde isteği ve acıdan kaçınma dürtüsü dolayımında benliğini koruma çabası, insanı kötülük yapmaya yönlendirebilir. Dünyanın ilahi bir yasa ve düzenle yönetildiği fikrinin zorunlu oluşu iddiası da kötülüklerin kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bunun aksine dünya düzenli ve belirli bir yasa üzerine kurulmuş değildir. Doğadaki dengesizlik ve ahenksizlik kötülüğün başka bir kaynağını oluşturur. Dünyadaki kötülüklerin varlığına ilişkin gerekçelere varlıktaki güç ve yetilerin eksik olarak dağıtılması da eklenmiştir. Canlıların ve hayvanları güçsüz ve zayıf olarak yaratılması onları kötülük yapmaya ve acı çekmeye itmiştir. Her şey, iyi ve mutlu giderken en küçük bir eksiklik ve olumsuzluk insanın hayatını anlamsız bir duruma getirebilir. İnsan kötülüklerden arınabilmesi için kanada ve sert bir deriye sahip olmayabilir. Bununla birlikte bir meleğin ya da perinin masumluğunu da istemeyebilir. Buna mukabil çalışma isteği, sağlam bir zihin, sürekli bir iş ve uygulama eğilimi olmasını ister. İnsan hayatındaki bütün kötülükler tembellikten kaynaklanır. İnsana çalışma istekliliği ve tembellikten sakınım eğilimi daha belirgin olarak verilseydi dünyada daha çok iyiliği olacağı öngörülebilirdi. Çünkü çalışkanlık bir güçtür. İnsanın ihtiyaçları onu çalışmaya yönlendirir. Tembellik nasıl kötülüklerin kaynağı olarak değerlendirilirse çalışkanlık da insanı iyiye yönlendiren bir atılımdır.⁸⁶⁶ Bu yaklaşım insanın varoluşsal yönü ile biyolojik yönünü bütünler.

Can sıkıntısı bütün kötülüklerin anasıdır. Öyle ki insanlığın can sıkıntısı artmıştır. Bu kötülüklerin etkisi de artmaya başlamıştır. Bunun için kötülüğün artması ve yayılması normalleşmiştir. İnsan ötekini can sıkıntısıyla öldürebilir, başkasına zarar verebilir. Bununla birlikte nüfusun çoğalmasıyla da can sıkıntısı artmış, can sıkıntısının artması ile de kötülükler artmıştır. İnsan da can sıkıntısından bunalıma düşer. Bu da başıboşluğu beraberinde getirebilir. Bu nedenle kötülükleri engellenmesi için bir işle meşguliyet esastır. Başıboşluk kötülüklerin mutlak sebebi değildir. Can sıkıntısı, varoluşla iç içedir.⁸⁶⁷ Bu varoluşsal koşullar insanı kötülük yapmaya yöneltebilir. Bu kapsamda insanın kötülük de yapabilmesi can sıkıntısı dolayımındadır.

⁸⁶⁶ Hume, *Din Üstüne*, s. 241, 243.

⁸⁶⁷ Kierkegaard, *Ya/Ya da*, s. 374, 378, 380.

İnsanın varlığının anlamı, kendi varoluşsal özündedir. Bu varoluşsal özü gereği insan evrendeki gelişimin bir parçasıdır. Bu süreçte kötülük ve hastalık, ilerlemenin temel şartıdır. Unamuno, Cennet'ten düşme anlatısını da bu çerçevede değerlendirir: İnsanın ilk anne ve babası kusursuz sağlık ve masumiyet içinde cennette yaşarken iyi ve kötüyü bildiren ağacın meyvesinden yiyip günah işlemişlerdir. İlerleme bu ilk günahdan doğmuştur.⁸⁶⁸ İnsanın kötülük yapmaya ayartılması ile başlayan bu süreç, ilerlemenin bir çıkış noktası olarak değerlendirilmiştir. Tanrı bu süreç ile birlikte insanı çalışmaya mahkûm edip kötülüğünün bir sonucu olan ilerlemeyi ve kurtuluşu da bu bağlamda insan için zorunlu kılmıştır: *Felix culpa*.⁸⁶⁹ Unamuno'nun bu varoluşçu teolojik yaklaşımı, kötülük probleminin çözümünde alternatif bir öneridir. Kötülüğün varlığı, varoluşçu söylemle Tanrı'nın gücü, iyiliği ve adaletiyle uzlaştırılır. Kötülük, hastalık, acı gibi unsurlar hayatın birliği, sürekliliği ve gelişimi için gereklidir.

Unamuno'nun varoluşçu teodisesinde ahlaki kötülüğün kaynağı bedensel eylemsizlik ve ruhi tembelliktir. Tembellik bütün kötülüklerin kaynağıdır. En büyük tembellik de ölümsüzlüğü arzu etmemektir. Tembellik açgözlülüğün ve kıskançlığın da gerekçesidir. Açgözlülük ve kıskançlık da diğer kötülüklerin sebebidir. İnsanı ahlaki olarak kötü yapan bu tembellik, insanı hiçe sürükler. Ahlaki kötülüğün önlenmesi, insanın ebediyetine ve sonsuzluğa açlık duymasını gerektirir. Bu bilinçle insan var kalır. İnsanın bu bilinçliliğinin aksine bilinçsizliği arzu etmesi, insanı hiçliğe meylettirir. “Var olmak istiyorum.” diyen insan, “Var olmak istemiyorum.”a dönüşür.⁸⁷⁰ Varoluşçu teodise yaklaşımı insanı ayakta tutan, kendi varlığının bilincinde olan, ruhu ve bedeni ile hayatın bütün yönlerini kavrayan, Tanrı'nın varlığını içselleştirmesi ve Tanrı'ya olan mutlak sevgisini yaşaması bakımından özgün bir öneme sahiptir. Kötülüklerin kaynağının insanın maddi ve manevi tembelliğine bağlanması, hayatını böyle devam ettiren bir varlığın manevi parazit olarak tanımlanması, bunun yanında insanın acı çekmesiyle de anlamlı bir varlık olduğunun ortaya konması, kötülük probleminin çözümünde insana bir teselli sunmaktadır.

⁸⁶⁸ Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, s. 37.

⁸⁶⁹ Unamuno, **Günlükler**, s. 35.

⁸⁷⁰ Unamuno, **a.e.**, s. 227, 293.

İnsan, bu dünyada bir görevi icra etmek için vardır. Ağaçlar, kuşlar, karıncalar, örümcekler vs. canlıların her biri evrenin akışında önemli bir görevi yerine getirir. Bu canlılar, evrensel düzenin bir parçasıdır. İnsan da kendi doğasına uygun olanı yapmalıdır. İnsan doğasına uygun olan şeyleri, belirli bir sınır ve kısıtlılıkla yapar. İnsan verilen sınırları aşmadan eylemlerini ve yapabileceklerini yapmalıdır. Bu nedenle insan hayatında mesleklerin önemli bir yeri vardır. Her meslek doğanın ve düzenin bir parçasıdır. Meslek sahibi kişi de kendi mesleğini severek yaptığında evrenin düzenine de katkı sunar.⁸⁷¹ Her insan, gücü ve yetenekleri oranında işiyle ve çalışmasıyla evrenin düzenine katkı sağlar.

İnsan bu dünyada hayatını devam ettirmek ve biyolojik olarak beslenip ayakta kalabilmek için çalışır. Bir işinin olması gerekir. İnsanın bir işe mahkûm edilmemiştir, işin meşakkatine mahkûm edilmiştir. Doğmuş olmanın ameli yönden tesellisi, iştir. İnsan cennetteyken de cennet bahçesini işlemekteydi. Unamuno'ya göre bir işte çalışmak ceza olsaydı, bu cezadan kurtuluş ve teselli için yine çalışmak gerekirdi. İnsan kendi işini ve mesleğini yaparak Tanrı'ya dönük doğasını gerçekleştirmiş olur. Bir ayakkabıcı mükemmel bir şekilde işine çaba gösterirse bu yolda cenneti kazanabilir.⁸⁷² Unamuno'nun varoluşçu teodisesinde insanın kötülüğünün toplumsal süreçteki çözümü çerçevesinde onun bir işte çalışması veya herhangi bir mesleği yerine getirmesi, toplumun ilerlemesi ve toplum içerisinde de insanın var kalması bakımından insanın edilgin bir varlığa dönüşmemesini sağlayan gerekçe olmasından dolayı bu çözüm önerisi oldukça kıymetlidir. Evrende doğal ya da ahlaki kötülüklerin olması insanların işini ve mesleğini anlamlı kılar. Kötülüğün ve acının olmadığı yerde insanın çalışmasına ve bir mesleğinin olmasına da ihtiyaç yoktur. Bu durum insanın ameli olarak tesellisi sayılmıştır. Kötülüklerin varlığı meslek dallarına da gerekçe sunar. Bu da bir sınırlılığı sahneler. Öyle ki çalışma, sınırdaki kalışın fenomenal bir uğrağıdır.

Çalışma sadece antropolojik bir alanın sorunu değildir. Bir fenomen olarak çalışma, insanın varoluşsal bir eylemi olan dünya ile olan bağının ontolojik kurulumunu sahneler. Bilimin ve tekniğin ilerlemesi, sanatın ve siyasetin farklı

⁸⁷¹ Aurelius, **Düşünceler**, s. 67.

⁸⁷² Unamuno, **Günlükler**, s. 289.

seviyelere ulaşması insanın çalışmasına bağlıdır. Bütün bu ilerleyiş ve bir işte çalışabilmesi için insan eğitilir.⁸⁷³ Özne olduğunu ve yaratıcılığını deneyimler. Bununla birlikte insanın çalışarak ürettiği bilim ve teknik onu nesneleştirmiştir. Bu nesneleşme bir başkaldırı sorununa dönüşebilir.

3.4.İsyan Ahlakı Savunusu

İnsan, kendini ve varlığı hareket ederek tanıyabilir. Hareket mükemmele doğrudur. Bu hareket ve güç insanı iyiliğe ulaştırır. Bununla birlikte bilim, sanayi, devletin bekası ve vatan gibi mefhumlar insanı kötülüğe veya iyiliğe aynı derecede yönlendirilebilir.⁸⁷⁴ Bu kapsamda insanı harekete geçiren hassasiyet ve duygu durumu onu kötücül bir varlığa dönüştürebilir. Hareket, isyana veya duyarsızlığa doğrudur.

Topçu'ya (ö.1975) göre iyiliğin egzersizi dinin bilgisinden önce gelir. İnsan iyyinin ne olduğunu bildiği halde iyiyi yapmaya harekete geçmek için yeterli gücü olmayabilir. Bu durumda insan, içgüdülerinin ve çevresel şartların etkisi altındadır. Bunun içindir ki ahlakın alanı bilginin üstündedir.⁸⁷⁵ Bu çerçevede düşünüldüğünde, insanın iyi ve kötünün bilgisine sahip olması onu iyi veya kötü yapmaz. Çünkü iyi ve kötü, epistemik bir çıkarımın ötesinde varoluşsal bir bütünlük içerir. Hareket varoluşsal, bilgi ise epistemik bağlamda iyi ve kötüyü birbirine düğümler.

Topçu felsefesinde insanın özgürlüğü ve esareti sorunu; haz, dayanışma ve hâkimiyet olguları çerçevesinde tartışılır. İnsan haz, dayanışma ve gücün esareti altındadır. Bunlar özgürlük ve hareketin ayak bağlarıdır. Haz, zaafı ve güçsüzlüğü de ödünler. Dayanışma insani bir olgudur. İnsan sadece kendi elinin emeği ile hayatta kalamaz. O, toplumsal bir varlıktır. Bununla birlikte insanı pasifize eden dayanışma, onu muhtaç ve esir birine dönüştürür. Dayanışmanın sonu hâkimiyet olabilir. İnsan

⁸⁷³ Çalışmanın antropolojik bir değerlendirilişi için bkz.: Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s. 262-270.

⁸⁷⁴ Nurettin Topçu, **İsyan Ahlakı**, Çev. Mustafa Kök, Musa Doğan, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020, s. 29-31; Ayrıca bkz.: Nurettin Topçu, **Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi**, Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019, s. 51-64.

⁸⁷⁵ Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 35.

sorumlu bir varlık olarak kendi hareketi üzerinde hâkimiyetini kurmalıdır.⁸⁷⁶ Böylesi bir hareket, isyan ahlakının sadece seküler değil ayrıca teolojik de bir uzantısıdır.

Topçu'nun varoluşçu ahlak düşüncesinde hareket bir isyandır. Bu isyan, bizdeki Allah'ın bize karşı isyanıdır. İsyen etmemiş olan hareket etmemiştir. Hareket isyan ile bütünlenir. İsyen için özgürlük ve hür irade bir öncüdür. Bu da insanı isyana ulaştıran süreçtir. Bu bağlamda insanın hareketi, kendi eliyle kendini ve eşyayı değiştirmektir. Bu durum varlığa ve benliğe karşı isyandır.⁸⁷⁷

Kötülük, iradesizliktir. Ahlaki kötülük, iradi hareketin yokluğudur. İnsanın kendisine tam olarak hâkim olması mümkün değildir. İnsan, anne-babası tarafından hayata hazırlanan ve eğitimle şekillenen bir varlık olarak sosyal hayatın baskısı altındadır. Bu bağlamda insanın hakiki benliği yoktur. İnsanın benliği bir karışımdır ve farklı etkilerin sonucudur. Bu nedenle insan, esaret ve kötülüklerden kurtulmak için sadece kendisinin hareket ve çabası yeterli değildir. Toplumsal çevresinin de desteği önemli bir gereksinimdir.⁸⁷⁸

“İsyen ahlakı savunusu,” Topçu'nun felsefesinin varoluşçu boyutunun bir uzantısıdır. Bu isyan savunusu, mistik karakterlidir. İsyen, Allah'ın bizdeki hareketidir. Gerçek özgürlük, Allah'a aittir. İsyen, insanın hürriyetinin teyididir. İnsanın isyanı öncelikle kendi doğasına, güdülerine ve arzularına karşıdır. Bu nedenle insanı esir bırakan her türlü arzu ve tutkusuna karşı insan, isyan eder.⁸⁷⁹ Topçu'nun din felsefesinin de temel sorunlarından olan isyan ahlakı savunusunda⁸⁸⁰ varoluşçu teistik bir zemin vardır. Bu temellendirme, her türlü seküler-felsefi isyan girişimini reddeder. Özellikle Stirner anarşizmini, Rousseau ferdiyetçiliğini ve Schopenhauer'ın kötümserliğini ateist bir girişim olduğu gerekçesiyle kabullenmez. Topçu, kendi isyan savunusunu bu yaklaşımların tam karşısında konumlandırır. Öyle ki onun isyanı Tanrı'yı reddeden bütün çağdaş filozof ve akımlardır. Bu savunuda isyan, Allah'a değildir. Allah'ın insanda isyanıdır. Bu da Hallac-ı Mansur'un “Ene'l

⁸⁷⁶ Topçu, a.e., s. 77-95.

⁸⁷⁷ Topçu, a.e., s. 73, 74.

⁸⁷⁸ Topçu, a.e., s. 109.

⁸⁷⁹ Topçu, a.e., s. 192.

⁸⁸⁰ Mustafa Kök, **Nurettin Topçu'da Din Felsefesi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995, s. 78-88.

Hakk, Ben hakikatim.” öğretisine dayanır.⁸⁸¹ Stirner anarşizminde insan, biricik var olan ve güçtür. Bu vurgu insana tanrısal bir konum atfeder. Rousseau’nun insan merkezli isyanı sonuçsuz kalmıştır. Schopenhauer’ın irade ve isteme referanslı karamsar felsefesi de kötü bir dünya önerdiğinden dolayı reddedilir. Mistiğin isyanı olumlanır.

Topçu’nun mistik ve teistik isyan ahlakı savunusu, iyimser ve insanın kurtuluşunu merkeze alır. Bu yaklaşımda varoluşçu felsefenin teistik versiyonu mistik bağlamda temellendirilir. Ahlak sistemi, Tanrı’sız kurulamayacağı gibi bir isyan teorisi de geliştirilemez. Bir teistin isyanı, tanrısal olan önünde itaat ve uysallık şeklinde ortaya çıkar. O aynı zamanda kendi kurtuluşunu isteyen ıstıraplı bir isyancıdır. İnsanın bu kurtuluş ve yakarışı bir isyandır. Bu nedenle insan itaat ile isyan arasındadır. Topçu, bu çelişkili görünümü aşmaya çalışır. Katı determinizmi de mutlak özgürlüğü de reddeder. Bu yaklaşım özelinde itaat ile isyan insanın kurtuluşunda bütünlenir. İnsan içinde bulunduğu çevresel imkânlarla ve topluma uyum sağlarken diğer taraftan insanlığın kurtuluşu uğruna bireysel olarak isyan eder.⁸⁸²

Camus’nün başkaldırı felsefesi ve Dostoyevski’nin isyan düşüncesi kötülükler karşısında Tanrı’ya yönelikken Topçu’nun isyan ahlakı savunusu, Tanrı’nın insandaki isyanıdır. Topçu, anarşizme karşıdır. İnsan, isyankâr bir varlıktır. Merhamet, irade, hürriyet ve sorumluluk isyanın varlığıyla belirir. Bu nedenle isyan gereği yapılan kötülük suç teşkil etmez.⁸⁸³ İnsanın bu isyanı bir anlam çılgılığıdır. Anlama olan hareketidir.

İnsan kendi anlam ve amaçlılığının çokluğu ve bitmeyişinin farkında olan bir varlık olarak varoluşsal kaygı içindedir. Bu kaygıların sürecinde, her şey yolunda gitmediğinde mutsuzluk ve tedirginlik belirginleşir. Hayatın olağan akışının normalin dışında seyrettiğini deneyimleyen insan hayatın anlamını da olumsuzlamaya başlar. Bu süreç hayatın anlamının varoluşsal krizini önceler. Niçin yaşaması gerektiği ya da niçin yaşamaması gerektiği girdabına düşebilen insan için var kalmak varoluşsal

⁸⁸¹ Topçu, *İsyan Ahlakı*, s. 193.

⁸⁸² Topçu, *a.e.*, s. 216-225.

⁸⁸³ Topçu, *a.e.*, s. 218, 219.

bir krize dönüşebilir.⁸⁸⁴ İnsanın, hayatın anlamı karşısındaki felsefi tutum ve yönelimi, hayata olan bağlılığını ya da hayatın anlamsızlığı ve kötülüğüne yönelik isyan girişimini de örüntüler.

Kötülüğün var olduğunu iddia etmek başka, dünyanın yeterince iyi olmadığını iddia etmek başkadır. Dolayısıyla sorun kötülüğün var olup olmadığı değildir. Daha ziyade sorun, bu kötülük gerçeğiyle başa çıkmamız için gerekli kaynakları sağlayan bir dünyada yaşayıp yaşamadığımızdır.⁸⁸⁵ Kötülüğü yaşamak kötüyse, kötülüğe terk edilmek daha kötüdür. Bu şekilde birleşen kötülükler, büyük tehditler.⁸⁸⁶ Dünyayı kötü olmaya terk etmek Tanrı'ya bir isyan girişimidir. Dünya yeterince iyi olunabilecek donanımdadır. Sunulan olanakları doğru kullanamamak, kötülük gerekçesidir.

Anlamlı bir cevapla karşılanamayan kötülüğe “korkunç kötülük” denilebilir. Bazı düşünürlere göre, korkunç kötülük, yeterince iyi olmayan bir dünyanın kanıtıdır. Tanrı'nın varlığına karşı kötülükten yola çıkan argümanlarda ikna edici bulunan şey, korkunç kötülüğün yaygın varlığıdır. Daha büyük bir iyiliğe dönüşebilecek kötülükler, teizm açısından sorun değildir. Uzlaştırılamayan ve kurtarılamayan kötülükler vardır. Bu kapsamda Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'deki isyan ve başkaldırı ile ünlü tartışması oldukça anlamlı, çok boyutlu ve öğreticidir.⁸⁸⁷ Ateistler, kötülüklerin varlığını Tanrı'nın yok olduğuna delil sunarak Tanrı'nın varlığına isyana yönelirler. Masum çocuklar ve hayvanların çektiği acılara müdahale edilemeyişi, bu isyana gerekçe sunarlar. Bu başkaldırı sorunu kötüyle mücadele bağlamına dönüşürse sorumluluk etiği varoluşsal bir serüvene ulaşır. Varoluşçu teodisenin ateistlere verdiği yanıt da kötülüklerle duyarlı olunması ve insanın etkin sorumluluğudur. Bu aldırı, Tanrı'ya başkaldırının karşısındadır.

3.5.Sorumluluk İlkesi

⁸⁸⁴ Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, Ankara, Elis Yayınları, 2014, s. 27, 28, 29.

⁸⁸⁵ Prescott, “The Secular Problem of Evil: An Essay in Analytic Existentialism”, *Religious Studies*, s. 114.

⁸⁸⁶ Prescott, *a.e.*, s. 115.

⁸⁸⁷ Prescott, *a.e.*, s. 115.

Çağdaş dünyada insan, kötülükler karşısında gerekli atılım ve mücadeleyi gösterememektedir. İnsanın var kalışı kötülükler karşısındaki tutumuna bağlıdır. Gerektiğinde kötülüklerle ve etkisine başkaldırması insanın ontolojik ve teolojik bir gereksinimidir. Bu toplumsal bir ihtiyaçtır. İnsan, insana muhtaçtır. Herkes, birlikte yükümlülük alır. Birlikte yaşamın korunması elzemdir. Bunun için yasalar konmuş ve hukuk geliştirilmiştir.⁸⁸⁸ İnsan toplumsal bir varlıktır. Sosyal veya özel, işiyle veya mesleğiyle kendi başına ya da başkasıyla birlikte hareket ettiğinden yaşamın hiçbir kısmı yükümlülük ve sorumluluktan yoksun olamaz. Yaşamda ahlaki olan her şey yükümlülüğün yerine getirilmesinden, yanlış veya kötü olan şeyler ise yükümlülüğü yerine getirmemeden kaynaklanır.⁸⁸⁹ Bazı insanlar düşmanlık uyandırmak istemez. Bazıları kötüyle mücadele etmek istemez. Kimisi umursamaz, eylemsiz kalır.⁸⁹⁰ Bu eylemsizlik ve umursamaz tutumun karşıtı mücadele sorumluluğudur. İnsan bu sınırlı ve sonlu gücüyle ahlaki kötülükle mücadele eder ki bu da kötülüklerin azaltılması ve kötülüklerden toplumsal arınma için bir teodisenin kurulumunu aktive eder. **Varoluşçu isyan düşüncesi ve felsefesi, Stoacı dinginlik terapisi ve uyum metafiziği ile aşılabılır.** Bu süreç insanın varoluşsal sınırlarına vurgudur.

Ölçülü olmak ve yaşamak toplumsal bir sorumluluk biçimidir. Yaşam istenildiği gibi devam ederken ölçülü olarak hayata devam edilmelidir. Kötü durumlarda olduğu gibi iyi durumlarda da aşırı tepki zayıflık belirtisidir. Hayatın her alanında denge esastır.⁸⁹¹ Bu ideal durum, Tanrı'nın muradıdır. Sokrates'ten bu yana kötülüğe uğramanın kötülük yapmaktan daha iyi olduğuna yönelik bir iddia vardır. Bu iddia ahlaki kötülük probleminin çağdaş versiyonu olarak farklı şekillerde tartışılmış, dünyayı ya da büyük toplulukları etkilemiş olan kötülüklerin etkisinde tekrar tekrar gündeme gelmiştir. Arendt, Sokrates'in bu yaklaşımını sıklıkla tartışmaya açar. Bu kapsamda kötülüğün ahlak ve hukukla ilgili olan boyutlarına değinir. Ahlaki ve hukuki problemler özdeş olamazlar. Bununla birlikte ahlak ve hukuk arasında bir bağ da vardır. Her ikisi, yargı gücünü gerekli kılar.

⁸⁸⁸ Cicero, **Yükümlülükler Üzerine**, s. 25.

⁸⁸⁹ Cicero, **a.e.**, s. 4.

⁸⁹⁰ Cicero, **a.e.**, s. 14.

⁸⁹¹ Cicero, **a.e.**, s. 41.

Umursamazlığın ya da sorumsuzluğun sonuçları ve vebali ile ilgili net caydırıcı kanunlar olmasa da insan, olup biten ahlaki kötülüklerden etik ve teolojik olarak sorumludur. İnsanlar benzer ölçüde kötüdürler, buna rağmen insan iyi kalıp kötülüğe duyarlı olmalıdır.⁸⁹² Canavarca yapılan ahlaki kötülükler, ahlaki kategorilerin sınırlarını aşan ve hukuk standartlarının içerisinde cezai kaide olarak yargılanır. Bu ahlaki kötülükler karşısında insan zamanı düzeltmek, dünyayı yenilemek sorumluluğunu taşır. Öyle ki insan dünyaya güçsüz olarak gelmiştir. İnsanın sorumluluğu kişisel değil toplumsaldır. İnsan türünün bütün günahları için yapılmayanlar ya da yapılamayanlardan dolayı kendini suçlu hissedip sorumluluk almalıdır. Zulmedenler ya da soykırım yapanlar, suçluluk duymayıp pişmanlık göstermezken masum insanların birbirlerini suçlayıp kendilerini suçlu hissetmelerine inandırmaya çalışmaları dikkate değer bir çıkış zemini. Kötülüğün kolektif boyutlara ulaşması bu sorumluluğun gerekçesini oluşturur. Kötülüklerle karşı bir şeyler yapmış olma ile bir şeyler yapmamış olma arasında da insani bir çizgi vardır.⁸⁹³

Ahlaki kötülükler ile ilgili “*Ben yapmamış olsaydım başkası yapabildi, yapardı.*” savunusu, insanın kötülükler ve kötülüğü yapma hususu karşısındaki sığlığını ve sıradanlığını gösterir. Buna ek olarak kötülüğü, “*Ben yapmadım bir parçası olduğum sistem yaptı.*” şeklindeki savunuya karşılık “*O halde neden parçası oldunuz veya o şartlar altında bir parçası olmayı niçin sürdürdünüz?*” bağlamını açıklayabilme durumu, kötülük yapanın da suç işleyen bireyin de sorumluluğunu üstünden almaz. Hangi şart ve güç etkisinde olursa olsun insanlığa karşı işlenen kötülüklerde günah keçisi ilan edilmesi de onu masum kılmaz.⁸⁹⁴ İnsanın eylemlerinden sorumlu olması özgürlüğünün bir gereğidir. İnsanı doğru eyleme yönelten etkilere birisi kuşkusuz içinde bulunduğu şartlardır. İnsanın içinde yaşadığı toplum, hukuk sistemi, inancı, toplumsal rolü ve görevi; onun doğru fiili seçebilmesinde etkilidir. Konusu kötülük ya da suç teşkil eden bir eylemin yapılmasına yönelik emre itaat ya da iyiliğin yapılmasına yönelik verilen bir buyruğa itaatsizlik benzer şekilde kötülük sayılabilir. Bu bakımdan insanın olumsuz imkân ve

⁸⁹² Arendt, **Sorumluluk ve Yargı**, s. 20-23.

⁸⁹³ Arendt, **a.e.**, s. 29.

⁸⁹⁴ Arendt, **a.e.**, s. 30-31.

koşullar altında kötülük yapması ya da yapılan kötülüğün bir parçası olması onu masum yapmayacağı gibi tamamen kötülükten sorumlu da yapmaz. İnsan, içinde bulunduğu koşulları iyileştirebilme yoluna giderek dünyanın daha yaşanabilir bir yer olmasına katkı sunar.

İnsan sadece yaptıklarından değil yapmadıklarından da sorumludur. Bunun yanında insanın bir kötülük ya da kötü bir olayda etkin rol almamış olması insanın kendisini suçlu hissetmesine gerekçe olmayabilir. Kötülükler akabinde, bütün toplumun “*Hepimiz suçluyuz.*” çılgılığı, duyulan suçluluğun yansımasıdır. Bu kolektif sorumluluk, suçun şahsiliğini değiştirmez. Kolektif sorumluluğun iki boyutu vardır: Yapılmadığı halde o kötü eylemden sorumlu tutulması ve bu sorumluluğu bağlamında kendi isteğiyle ayrılamayacağı bir grubun üyesi olması. Grubun üyelerinden birinin kötülük yapması tüm grubun sorumluluğunu ortaya çıkarır. Çünkü grup bir bütündür. Burada suçun şahsiliği gündeme getirilir. Kötülüklerde niyet ve olasılıklara değil eyleme atıfta bulunulur. Bu bakımdan insan aslen günahkâr sayılmaz. İnsanın aslen günahkâr ilan edilişi Arendt’e göre sadece metaforik bir anlatıdır.⁸⁹⁵

“Dünyanın tasası” hepimizindir. Suçlu öteki değildir, dünyadaki bütün ahlaki kötülüklerin sorumlusu biziz, bütün insanlıktır. “*Benim suçum değil, şansım yoktu, ben mağdurum, benden daha yetkili ve etkili olanlar vardı, bu kötülüğü ben yapmasaydım başkası yapacaktı.*” demek, insanı bu sorumluluktan kurtaramaz.⁸⁹⁶ Seküler ahlaki sorumluluk, başta kötülük ve kötülüğün etkisindedir. Bu, teolojik bir zeminde katmanlanmıştır.

Berdyaev’e göre geleneksel pozitif teolojide insanı aşağılayıcı bir tutum varolagelmıştır. Yaratıcının değil yaratılanın sorumlu tutulduğu kötülüğün varlığı, bu aşağılamayı müphem hale getirir. Kötülüğün sorumluluğu insanı küçültmez, onu yüceltir. Bu durum insanın Tanrı’ya başkaldırmasını, insanın Tanrı’dan kopmasını ve Tanrısız bir dünyayı kurgulamaya yetecek özgürlüğe insanın sahip olduğunu ima eder. Bu gerekçeyle düşüş teması, insanı yücelten özgün bir anlatıdır. İnsan Tanrı’ya

⁸⁹⁵ Arendt, a.e., s. 139.

⁸⁹⁶ Gros, İtaat Etmemek, s. 150.

sırtını dönebilip başkaldırabiliyorsa o özgür ve güç sahibi bir yaratık olmalıdır.⁸⁹⁷ Yaratılmış olmak, aşağılanmış olmak değildir. Tanrı körü körüne itaati emretmez, Tanrı itaatsizliği de zalimcesine yasaklamaz. Eser yaratıcısının izi ve delilini taşır. İnsanın bu varoluşçu hikâyesinde özgürlüğünden kötülüğü ve kötücüllüğü doğmuştur. Düşüş miti, özellikle Hristiyan teolojisinde iyi ile kötünün başlangıcı ve kaynağını açıklar. Cennet herhangi bir ayrımın, kriterin olmadığı bir varlık durumudur. Dünya, iyilik ve kötülüğün keskin bir şekilde ayrıma doğru evrildiği sürecin sonudur. İçinde yaşanan ve yaratılan bu dünyada iyiliklerin yapılması salık verilmiştir. Dünya, kötülüklerden uzaklaşmanın elzem olduğu yer olarak tasvir edilmiştir.⁸⁹⁸ Bu da ötekine sorumluluğu olumlar.

Levinas'a (ö.1995) göre etik; ötekiyle, başkasıyla, komşu ile ilişkidir. Bu ilişkinin düğümleri ne olursa olsun bilmeyi değil başkasıyla ilişkiyi belirtir. Öteki, aynı'nın içindedir.⁸⁹⁹ Levinas'ın varoluşçu söyleminde iç sıkıntısı, fiziki kötülüğün derinliğini betimler. İç sıkıntısı, toplumsal sefaletin, yalnızlık ve zulmün kökenidir. Bu varoluşçu felsefi güzergâhta kötülük aşırılıktır. Bu yaklaşımda kötülüğün aşırılığı, insanın tahammül sınırlarını ötesine geçilmesi değildir. Kötülükteki dışsallık veya aşkınlık onu başkası yapar. Bu nedenle kötünün kötücüllüğü haklılaştırılmaz.⁹⁰⁰ Bu çerçevede acı ve kötülükler ilahi hikmet arama girişimi insanın adalet düşüncesinin, ceza ve mükâfat algısının tezahürüdür. Kötünün aşırılığının haklılaştırılamaması, hikmet-i ilahi arayışını sekteye uğratar.

Levinasçı onto-teolojide kötülük; aşırılık, kasıt ve kötülükten nefret olarak fenomenolojik bir uğraktır. Bu çözümleme insanın iyi ile birlikteliğini de ifşa eder. Kötülüğün aşırılığı ve fazlalığı insanın kötüye rıza gösterişinin imkânsızlığını yansıtır. Bu nedenle kötülük deneyimi insan için iyilik beklentisidir, Tanrı aşkıdır. Bu çelişkili çözümlemede kötülüğün aşırılığı, aşırı kötülüğü ifade etmez. Bu varoluşçu ve fenomenolojik çözümlemede kötülüğün dehşetinden iyiliğin keşfine

⁸⁹⁷ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, s. 50, 51, 59.

⁸⁹⁸ Berdyaev, *a.e.*, s. 64, 65.

⁸⁹⁹ Emanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020, s. 138-141, 142; Ayrıca bkz.: Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 33-37.

⁹⁰⁰ Emanuel Levinas, "Aşkınlık ve Kötülük", *Levinas*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Say Yayınları, 2012, ss. 151-168, 158-160.

giden bir hareket söz konusudur. Buradan başkasına sorumluluk görevi belirir. İnsanı etkileyen kötülüğün korkunç boyutu ötekine isabet eden kötülüğün etkisidir. Bu, kötülüğün tersine dönüşü değil iyiliğin yükselişidir. Kötünün dehşeti karşısında bu yükseliş insanı hayata döndürür. Kötülüğün aşırılığı ve dehşeti insanın iyilik beklentisi ve anlam arayışını olumlar.⁹⁰¹ İnsan ötekiyle, özgürlüğü ve sorumluluğu oranında var kalır. Bu da güvende olmanın teolojisinin uzantısıdır.

3.6.Özgürlük ve Güvenlik

İnsanın özgürlüğü kötüye kullanma eğilimi göz önüne alındığında, bu güç kötülük yapma olanağı sunar. Öte yandan, insan doğası, yasa ve güçle sürekli düzenlenmeye ihtiyaç duyar.⁹⁰² İnsanın kötülüğünün kalıtsal ve teolojik bir kökeninin olduğu değerlendirilse de Kur'an-ı Kerim açısından insan fitrat üzeredir. İyiliği asıldır. Yaradılışı mükemmeldir. Kötücüllüğü olanak dâhilinde ve çevreseldir. Bu önsellik dolayımında insanın iyiliği ve asli konumunun korunması bakımından onun özgürlüğü, güvende oluşunu gerektirir. İnsan cennette özgür olmasa da güvendedir. Çünkü güvenlik de asli bir ihtiyaçtır. İnsanın güvende olma gereksinimi varoluşçu teodise kapsamında ele alınabilir.

Kierkegaard'a göre, iyi ile kötü mutlak anlamda özgürlüğün nesnesi değildir. Özgürlük sonsuzdur ve hiçbir şeyden doğmaz.⁹⁰³ Bu da güvende olmayı imler. İnsan kendi fiillerini seçiminde hür olduğu zaman sorumlu olacaktır. Bu bakımdan iyilik ve kötülük, özgür olan ve bunun sonucundan sorumlu olan insanın problemidir. Bu yüzden insan özgür bir varlık olarak seçtiği eylemin ve verdiği kararın sonucundan da sorumludur. Bu bakımdan amaçlarla birlikte araçlar da seçilir.⁹⁰⁴ İnsanın iyi kalışında güvende oluşu etkin sebeptir. İnsandan beklenen iyiyi seçmesidir. Bunun için de insan ne yaptığıının farkında olmalıdır. Buna rağmen insan kendisine, çevresine, doğasına duyarlılığını yitirmişse iyiliği seçiminin önünde bir engel oluşturmuş olur. İnsan çevresine olan ilgisini ve yaşama sevincini yitirmişse iyiliği seçmesi de o kadar güçleşecektir. Bu durumda dünyanın yaşanabilir olmaktan

⁹⁰¹ Levinas, a.e., s. 161-167.

⁹⁰² Sorti, "Evil and Power", *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*, s. 309.

⁹⁰³ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 123.

⁹⁰⁴ Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, s. 159.

uzaklaşacağı deneyimlenecektir.⁹⁰⁵ İnsanın iyiyi yapma ve seçmesinin önünde engellerin olması da bir güvenlik sorunu olarak belirecektir.

Güvende olma ihtiyacının toplumsal ve siyasal bağlamlarının öznel veya nesnel zeminde tartışılmasının yanında problemin teolojik bir arka planının da olduğu görülmektedir. Tanrı evrenin ve insanın koruyucusudur. Bu durum, güven ve güvende oluşun kaynağıdır. İslam dini özelinde Hz. Muhammed'in en belirgin peygamberlik ve insanî sıfatı **"emin"**dir. Bu durum kişisel ve toplumsal güvenliğin temini açısından önemli bir referanstır. Bununla birlikte dünya-ahiret hayatının bir bütünlüğü içerimlemesi de güvenlik ihtiyacının ontolojik ve teolojik çerçevesini örер.

İnsanın doğası, tutku ve kaygıları kültürel ürünlerdir. İnsan toplumsal süreçlerin sonunda yapılanmıştır. Toplum, insanı engelleyen bir güç unsuru olduğu gibi aynı zamanda onu inşa eden de bir güçtür. İnsanın güzel ve çirkin eğilimlerinin değişmez unsurları biyolojik olduğu kadar da toplumsaldır.⁹⁰⁶ Kişiyi yaşam koşullarına uyarlamaya zorlayan şey insanın toplumla bir arada yaşama ihtiyacıdır. Bu toplumsal uyarlanabilirliğinin sınırları da vardır. İnsan doğduğunda toplumsal ve doğal ortama hazırdır. İnsan yaşama gereksinimi duyan toplumsal bir canlı oluşuyla da ekonomik düzenin parçası haline gelmiştir. Çünkü insanın kaçınılmaz gereksinimlerinden biri de kendini koruma isteğidir. Bununla birlikte kişinin çevresiyle bağlantılı olma gereksinimi güvende olma ihtiyacındandır. Bu da insanın doğal süreçlerindendir.⁹⁰⁷ İnsan başkalarıyla iş birliği yapma gereği duyar. Birey kendini koruma, tehlikelerden uzak durma ve üretebilmek amacıyla bu iş birliği sürecine ihtiyaç duyar. Bütün bunların yanında insan, yaşamını paylaşacağı arkadaş, dost ve evliliklere yönelir. Burada insanın toplumdan soyutlanma korkusunun bir yansıması da söz konusudur.⁹⁰⁸ Böylece insan toplumsal bir varlığa bürünür. İnsanın toplumsal bir yönünün olması, onun ilişkiler ağında olduğunu ve sınırlarının farkında olmasını gerektirir.

⁹⁰⁵ Fromm, **a.e.**, s. 159.

⁹⁰⁶ Fromm, **Özgürlükten Kaçış**, s. 29, 30.

⁹⁰⁷ Fromm, **a.e.**, s. 33-36.

⁹⁰⁸ Fromm, **a.e.**, s. 37.

İnsan, biyolojik olarak belirlenmiş verili ve doğuştan gelen arzularının toplamı değildir. İnsan içinde bulunduğu toplum ve kültürün de bir gölgesidir. İnsan tarihi sürecin bir ürünüdür. Bütün bunların yanında gerek bir arada yaşama ihtiyacı gerekse de yalnızlıktan sakınma gereksinimi bakımından insan, toplumda üretir, çalışır ve dağıtır.⁹⁰⁹ Biyolojik yönüyle zayıf bir varlık olan insan, toplumsal yönüyle güçlü bir varlığa dönüşür. İnsanın varoluşu ve özgürlüğü bütünsellik içerir. Özgürlük bazen eylemde bulunma bazen bir şey yapmama olarak inşa edilir. Doğumunda çaresiz ve güçsüz olan insan öğrenme süreci ile varoluşu gereği doğaya uyarlanıp toplumsal kültürün de bir parçası olarak özgürlüğüne kavuşur. Burada insanın özgürleşme süreci edilgin bir süreçten aktif bir yapıya dönüşür. İnsan doğadaki rolünü değiştirir, üretmeye başlar, aletler yapar, doğaya egemen olur.⁹¹⁰ İnsan bu özel konumuyla hem iyilik yapmaya hem de kötülük yapabilmeye verili hale gelmiş olur. İnsanın bu yapılanışı güvenlik olgusunu ön planda tutar. İnsanın bu bireysel ve toplumsal ihtiyacı varoluşçu teodisenin pratiğini yansıtır.

İnsan edilgen doğasıyla “razıyım.” der. Özgür ve sorumluluk sahibi bir düşünce ile insan ne ve kime razı olduğunu sorgular. İnsanın güvenlik ve huzur gerekçesiyle ötekine karşı razı olması ve itaat etmesi gücünün edilgenliğindendir. İnsan başta can güvenliği açısından ve toplumsal kaos ortamından uzak olmak için itaat eder.⁹¹¹ Güvenlik-itaat dengesinin teolojik eksenini varoluşsaldır. İnsan bu konumuyla var kalır. Yabancılaşma ve insanın yalıtılmışlığı sorunu bu dengenin bozuluşudur. İnsan güvende iken otantik doğasını bireysel toplumsal seviyede korur. Güvensizlik, anlamsızlık ve karamsarlık ödünler. Bu da kötülüklere gerekçedir.

Gros’un güvenlik felsefesinde temel bağlam insanın dinginliği sorunudur. Kendine hâkim olma hali insana güvenlik (*asphaleia*) duygusundandır. Stoa felsefesinde güvenlik duygusu ruhun dinginliği (*ataraxia*) ve kayıtsızlık (*apathia*) kavramları üzerine inşa edilir. Bilgelik imgesi üzerine konumlandırılır.⁹¹² İnsanın güvenli bir yaşamı için gerekli olan kümeyi içeren bu kurulum, ahlaki kötülükler ile

⁹⁰⁹ Fromm, **a.e.**, s. 38.

⁹¹⁰ Fromm, **a.e.**, s. 51.

⁹¹¹ Gros, **İtaat Etmemek**, s. 109.

⁹¹² Gros, **Güvenlik İlkesi**, s. 16.

yüzleşmesi ve kötülöklere karşı daha dirençli hale gelmenin izdüşümünü de içerir. Kayıtsızlık ve düşüncesizlik, güvensizliği sahneler.

Aydınlanma felsefesinin bilmeye cesaret etme mottosu insanın bu güç odaklı edilgenliğinin dışı vurumudur. İnsanın edilgen toplumsal doğasının bu yeni söylem ile daha aktif bir role büründüğü görölmektedir. İnsanın bu etkin konumu toplumsal veya siyasal emir-komuta ilişkisi çerçevesinde mutlak bir özgürlüğü beraberinde getirmese de insana önemli bir güç kazanımı sağlamıştır. Sınırlayan özgürlük varoluşsaldır. **Güven-güç bütünlüğü**, özgür bir toplumun inşasında varoluşsal bir zemindir. Bu da insanın gücü ve sınırında varoluşçu teodise odaklı optimistlik bir çağrı olarak daha iyi bir dünya arayışının pratik görünümüdür.

3.7.Daha İyi Bir Dünya Arayışı

Teodise ile ilgili bütün yaklaşımlar daha iyi bir dünya arayışının ürünüdür. Bu nedenle ortaya konan varoluşçu teodise önerimiz de daha iyi bir dünyanın olabileceğine olan inancın eseridir. Bu bağlamda ve insanın varoluşsal durumu ekseninde kötüye aldırış etmesi iyi kalma arayışıdır. Bu arayış bir sıçrayıştır. Yalnızlaşan ve yalnızlaşma sürecindeki insanın kötüyle olan ilişkiselliği bir yaşama çabasına dönüşür. Bu da daha iyi yaşama arzusudur. Bu arzu varoluşçu teodise içeriminde sunulabilir.

Kötü bir ağacın iyi meyve vermesi anlaşılamaz bir olgudur. Kant düşüncesinde iyi bir ağacın kötü meyve vermesi ve iyiden kötüye düşüşü en az kötüden iyiye dönüş kadar anlaşılamaz olsa da ikincisinin imkânı daha anlamlıdır. Çünkü insan kötülüğe düşüşüne rağmen daha iyi insan olmayı umut eder: “Daha iyi insanlar olmalıyız!” Bu da iyinin yok edilemez ve bozulamaz bir öz içeriği ve saflığını gösterir. Bu bağlamda kötülüğün kaynağı, ben sevgisi olamaz. Ahlak yasası, insanın ahlaki olarak iyiliğinde yeniden tesisi mümkün kılıyorsa insanın daha iyi olması gerektiğine yönelik bu geçiş bir ödevdir. Ahlak yasası, daha iyi bir insan olmayı buyurur. İnsan, bunu kendi gücüyle yapabilmeyi umar. İnsanın daha iyi birisi olması kendi yükümlülüğündedir. Bunun içindir ki insanın tembelliğinden kurtulup

kendini düzeltmesi ve ne yapacağını bilmesi zorunludur.⁹¹³ Kant'ın bu yaklaşımı yaşanılır bir dünyanın imkânını açılar. Bu zemin teolojik bir iyimserliği de içinde barındırır. İnsan ve toplum daha iyi olabilir. Bu bir yaşam yasasıdır. Bu gereksinimin siyasal bir kurulumu da vardır: Ebedi barış. Daha iyi bir yaşam arayışı mottosu siyasal alanda pratikleşir.

“En iyi yönetim en az yönetendir.” sloganıyla yöneten yönetilen ilişkisinin bağlamını ortaya koyan Thoreau'ya göre, insan dünyayı yaşanacak güzel bir yer yapmak için gelmemiştir. İyi olsun kötü olsun bu dünya yaşamak içindir.⁹¹⁴ Bu yaklaşım bir sivil itaatsizlik kuramcısına aittir. İyi ya da kötü olsun insan bu yaşam üzeredir. Daha iyi bir dünya arayışı, sadece bir iyimserlik tutumu değil bir yaşam pratiğidir. Varoluşsal bir sakınımdır.

Hayat kötü görünse de insan bu hayatı yaşar, bu yaşamdan kaçamaz. Var kalır. Çünkü yaşam, insan kadar kötü değildir. Anlamsızlık ve kusur arayan cenneti de kusurlu bulur. İnsan kendi yaşamını sevmelidir. En yoksul ve yoksun haliyle insan mahzende bile güzel vakitler geçirebilir. Güneş zenginin de fakirin de evine aynı gelir. Fakir ve yoksul bir adam kendi evinde saraydaki birisi gibi mutlu ve huzurlu yaşayabilir.⁹¹⁵ Bu iyimserlik algısı insanı mutlu kılar. Varoluş kısıkcı ve çılgılığı kapsamında insan, yalıtılmışlık ve yabancılaşma dolayımında karamsar bir tutumu olumlayamaz. Çünkü anlam ve değer, optimist bir tutumu ödünler. Keza ütopyalar daha yaşanılır bir dünyanın retoriğidir.

Schopenhauer felsefesinde ise, dünyada iyiliğin mi yoksa kötülüğün mü daha fazla olduğu konusunun pratik ve teorik bir anlamı yoktur. Çünkü kötülüğün sadece var olması bunun yanıtı için yeterlidir. Dünya bir cehennem gibidir. İnsan, şeytan olmaya yatkındır. Öyle ki adaletsizlik ve insafsızlık gibi ahlaki kötülükler insanın davranışlarını şekillendirir. Bu sebeple yasalara ve devlete ihtiyaç vardır. Yasanın ve devletin olmadığı bir alanda ahlaki kötülük ve umarsızlık çoğalır. Bunun nedeni

⁹¹³ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din**, s. 69, 70, 76, 77.

⁹¹⁴ Henry David Thoreau, **Doğal Yaşam ve Başkaldırı**, Çev. Seda Çiftçi, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007, s. 357, 368.

⁹¹⁵ Thoreau, **a.e.**, s. 351.

insanın bencilliği ve kötülüğüdür.⁹¹⁶ İnsanın doğası itibariyle kötü olması dünyanın da kötü olmasını gerektirir. Bu kötücül ve kötümser yaklaşım dolayımında kurulması muhtemel ateist bağlamı bir varoluşçu kötülük algısı, Tanrı'ya başkaldırının bir görünümüdür. Bu başkaldırı Tanrı'yı reddeder. Daha iyi bir dünya ise kötüye başkaldırı ile mümkündür. Bu da Tanrı'nın varlığını olumlar.

İyi yaşam, doğaya uygun yaşamdır.⁹¹⁷ Stoacı evrensel iyilik deneyimi, iyi yaşamı referans alır. İnsanın toplumsal ve idrak eden bir varlık oluşu bunu önceler. Akıllı bir varlık olarak bu yetisiyle amacını yerine getirirse var kalır. İnsan, yaratılışına uygun yaşamak ister, bu amacıyla varoluşsal bölünmüşlüğü tamamlar. Bu arayış, insanın daha iyi bir yaşam arzusudur.

Dostoyevski insanın kötü olabileceği ihtimalini idrak ederek “*Ne diye kötü olalım değil mi? Çocuklar gibi ilkin ve her şeyden önce daima iyi kalpli olalım. Sonra namuslu olalım, sonra da hiçbir zaman birbirimizi unutmayalım.*”⁹¹⁸ uyarısıyla insanları iyiliğe ve erdeme davet etmektedir. Bu çağrı, çağın modern insanı tarafından reddedilebilmektedir. Savaş teknolojilerinin değiştiği, yapay zekâ ve tekniğin ilerlediği, sanal kötülük ve suç çeşitliliğinin artma eğiliminde olduğu dünyada, insanın dönüşüme olan ihtiyacına ve insanın mutlu olduğu bir hakikat arayışına yönelimi felsefenin pratik hamlesi olacaktır.

Dünyanın ahlaki açıdan insanın yararına düzenlenmediği görüşü, dünyanın kendi varoluşsal durumunun bir insan yaşamıyla temelde uyumsuz olduğu savı ve yeterince iyi bir dünyada yaşanmadığı iddiası⁹¹⁹ varoluşsal bir krizi ifade eder. Bu yaklaşım kapsamında insanın iyi olmayan bir dünyada yaşama görünümü, daha iyi bir dünyada yaşamayı kurgulamasını gerektirir. Gerek insan gerek toplum gerekse de devlet kötüye ve felaketlere karşı hem proaktif hem de reaktif olmalıdır. Çok güçlü krallıklar bile birdenbire yıkılıvermektedir. Bu bakımdan her kurum kendini güçlü tutmalıdır ve kötülüklere karşı hazırlıklı olmalıdır. Bu durum varoluşçu teodisenin pratik uzantısıdır.

⁹¹⁶ Schopenhauer, **Merhamet**, s. 16, 19.

⁹¹⁷ Zenon, Kleanthes, **a.g.e.**, s. 74, 130, 131.

⁹¹⁸ Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, s. 1024.

⁹¹⁹ Prescott, “The Secular Problem of Evil: An Essay in Analytic Existentialism”, **Religious Studies**, s. 116, 117.

Kötülüklerle karşı insan, önlemini almalıdır. Bu tutum, kötüye karşı insanı dirençli kılar. Kötüyü öngören insan yaşamını buna göre düzenler. Kötülüklerle baş etmesini sağlar. Bu durum hem doğaya uygun bir yaşamdır hem de hayatın gerçekleri ile bir arada yaşama pratiği sunar. Böylesi bir yaşam felsefesi insanı karamsarlığa götürse bu durum Seneca felsefesinde insanı daha mutlu kılar. Ayrıca ölüme hazırlık açısından bu durum doğaya uygundur.⁹²⁰ İnsan sonlu ve sınırlı ömrünü daha mutlu ve huzurlu bir dünyada geçirmek ister. Bu var kalma sürecinde insan, ontolojik bir gereksinim olarak güçlü ve güvende olmayı yeğler. Bu da bütün kötülüklerle rağmen daha dirençli olmayı örgüler.

Çağdaş sanayi toplumu, teknolojinin çok ileri seviyelere ulaşması ve nesneleştirme çeşitliliği insanı canlılık özelliklerine yönelik duyarsız kılabilmektedir. Bu bakımdan eğitim önemli bir konuma haizdir. Bununla birlikte toplumsal, ekonomik, siyasal koşulların iyi bir seviyede konumlandırılması, sorumlulukların paylaştırılması, teknolojinin iyicil kullanımı, evrensel silahsızlanma, hammadde kaynaklarının doğru kullanımı ve yönetimsellik gibi özellikler insandaki kötülüklerle karşı duyarsızlığın önüne geçebilecek ve toplumsal duyarlılığı artıracak önerilerdir. İnsanlığın bir yarısı öteki yarısı tarafından kötülük yapılma tehlikesiyle karşı karşıyaysa burada toplumsal hatta küresel bir narsizm söz konusudur, denilebilir.⁹²¹ Bu kapsamda eğitimin dönüştürücü işlevi iyilik üzere olmalıdır. Bu da toplumsal duyarlılıkla mümkündür.

İçinde yaşanan dünya, öldürmenin ve her türlü kötülüğün geçerli sayılabildiği bir dünyadır. Böyle bir dünyayı istememenin ötesinde insan, bu dünyayı değiştirmek zorundadır. Bununla birlikte insan değiştirmeyi göze alsa da öldürmeyi de dikkate almış olur. Bir öldürme başka bir öldürmeye yol açacaktır ve insan bu şekilde korku içinde yaşayıp gidecektir. İnsan bu duruma ister boyun eğsin isterse yerine başka bir korku üretsın bu süreci ortadan kaldırma girişiminde bulunmalıdır. İyi niyetin ötesinde eylem gerekecektir ve dünya barışı sağlanmasında önemli girişimler oluşacaktır. İnsanların iyi niyetle öldürülebildiği ve iyi niyetle sayısız ahlaki kötülüğün yapılabildiğine şahit olunmaktadır. İnsanlar, salt iyi niyetleri

⁹²⁰ Seneca, **Ahlak Mektupları**, s. 358, 359, 360, 361.

⁹²¹ Fromm, **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, s. 59-98.

yüzünden dünyayı cehenneme çevirebilir. Bu da başka bir ahlaki kötülük çeşidine yol açar. Kimseye öldürme hakkı tanınmamalıdır ve uluslararası barışın yolu açılmalıdır.⁹²² Bu bağlamda dünya barışının tam olarak sağlandığı bir dünya da yaşam anlamlı olacaktır. İnsanın varoluşunda kötüyle aktif mücadele esastır. İnsan ilişkileri kötülüğün varlığına göre şekillenir. Kötülük yalnızca birey için kötü değildir. Aksine, tüm dünyaya tehdittir.

İyiliğin ve kötülüğün berisindeki ahlak daha seküler ve antropolojiktir. Bu, insanın özgürlüğünü öne çıkarır. Burada yasa, günahı sınırlar. Bu süreç kötülüğün bir anlamının olduğunu ödümler. Kötülük bütünüyle saçma ve dünyanın anlamının ihlali değildir. Sonuç cehennemde ebedi yaşamsa kötülüğün anlamı bir yaratma başarısızlığıdır. Bunun aksine kötülüğün bir anlamı vardır, iyiliğin bir anlamının olduğu gibi. Bu kapsamda insan, özgürlüğünün sona ereceği bir cenneti arzular. Yine özgürlük, insanın dünyada yapabileceğinin sınanmasıdır. Bu noktada kötülüğün varlığı, insan hayatının bir parçasıdır. İnsanın iyiliği ve kötülüğünün ayrımı, cennetten düşüş anlatısında düğümlenirken kötülüğün nihai çözümünün bağlamı eskatolojiktir. Bu oluş ve yok oluş sürecinde insanın varoluşçu karakteri, irade ile kötülüğün ortadan kaldırılması uğruna kötülükle mücadeledir.⁹²³ Bu eskatolojik tutum, telafi teodisesi çağrışımlıdır. Telafi teodisesi ise mücadele teodisesiyle yaşamsal forma bürünür. Bu yaşam pratiği varoluşçu teodise ile tamamlanır. Çünkü teodiseler, hayatı daha anlamlı bulma girişimleridir. İnsan; can sıkıntısı ve kayıtsızlık, anlamsızlık ve sonluluk anksiyetesinden inanma ile kurtulur.

Acı, yaradılışın ve evrenin bir parçasıdır. Dünya üzerinde çeşitli ve farklı yoğunlukta görülen kötülük ise, insanın Tanrı'dan uzak oluşunun bir işaretidir. Bu mesafenin kendisi aşk sınırlarındadır. Tanrı bu kötülükler arasından geçilerek sevilir. Kötü ve iyi tüm varlığın arasındadır. Bu kapsam, Tanrı'yı sevmeyi gerekçelendirir. Sadece iyilik bağlamında Tanrı'nın sevilmesi, Tanrı'nın kendisini sevmek değildir. Bu Tanrı adına dünyeviliği sevmektir. Tanrı'yı yaratılan bütün kötülükler arkasında bulmalı ve sevmeliyiz. Kötülükler birer hakikattir ve tüm hakikatlerin kaynağında

⁹²² Camus, **Denemeler**, s. 67, 68.

⁹²³ Berdyaev, **İnsanın Yazgısı**, s. 448-450.

Tanrı vardır.⁹²⁴ Bütün yaratılmışların Tanrı'nın hikmet ve hakikatinin birer görünümü olduğu deneyimi, sevgi merkezli varoluşçu bir çıkarımdır. Burada Tanrı'ya karşı mutlak sevgi ve itaatin bir yansıması sezildiği gibi aynı zamanda kötülöklere rağmen Tanrı'nın sevilmesi, insanı bu dünyada daha mutlu kılmanın bir reçetesi olarak değerlendirilebilir. Bu da daha iyi bir dünya arayışının teolojik uzantısıdır.

Dünyadaki ahlaki kötölük ve şiddetin tek bir kaynağı yoktur. Ekonomik rekabetler, siyasal otoriteler arasındaki güç dengesizliği ve ilişkileri, küresel piyasalara bağımlılaşma yönelimi, terörizm, dijital şiddetin çok yönlü artış göstermesi, kültürler arasındaki çatışmalar gibi nedenler ve bunalımlar dünyadaki birçok kötölüğün gerekçesi olabilmektedir. Bunun için insanların ahlaki kötölük yapabilme gerekçelerinin ortadan kaldırılabilmesi ya da en aza indirilebilmesi için insanın bilgeliğini hesaba katarak ortak bir ahlaki **iyilik projesinin** yapılandırılması ve evrensel uygarlık düzeyinde uygulanması elzemdir.⁹²⁵ Bu süreç teorik bir program olmakla kalmayıp pratik seviyede işlenmelidir. Dünyanın bu projeye ihtiyacı hayati önemdedir. Bunun önemli adımı da eğitim odağında bilim ve tekniğin kullanım standartlarının iyilik lehine sonuçlanmasına bağlıdır. Ayrıca bilim ve teknolojinin ileri seviyelere ulaşmasıyla insanın yeni varoluşsal sorunları belirmiştir. İnsanın yalnızlaşması ve süflileşmesi bu eksen de değerlendirilebilir. Bu nedenle toplumsal bir varlık olan insanın modern dünyada var kalması için kötüyle aktif mücadele etmesi gerekir. Bu durum **dünya-ahiret bütönlüğünü** yansıtır.

⁹²⁴ Weil, **Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler**, s. 15.

⁹²⁵ Changeux, Ricoeur, **Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma**, s. 285.

SONUÇ

Bu çalışma, ahlaki kötülüğü anlama ve açıklama çabasına yöneliktir. İnsan, kötülük yapabilen rasyonel ve özgür bir varlıktır. Sınırlı ve sonlu gücüyle kötülük yapar, kötülüğe maruz kalır, kötülükle mücadele eder. Bu var kalma çabasıyla, kötülüklerin mahiyeti bakımından Tanrı'ya itaat/itaatsizlik eder. Yaptığı kötülükler otoriyete başkaldırı olarak anlaşılabileceği gibi maruz kaldığı korkunç kötülükler de bir başkaldırı gerekçesi olabilir. Bu nedenle insanın Tanrı'yla olan ilişkisindeki ahlaki kötü odaklı varoluşçu bağlam, bir anlam arayışıdır.

Kötülük, insanın en kadim sorunlarından. Kötü; istenmeyen, övülmeyen şeydir. Yoksunluk, güçsüzlük ve eksikliklerdir. Bilgisizlik ve kendine hâkim olamamaktır. İyi ise istenen ve övülen bir şey olarak yoksunluk ve eksiklikten münezzehe olur. Bu tanımlama ve açıklama; insanın varoluşsal iç çekişmelerini, kendi iyi ve kötülüğü arasındaki yarılmayı, varoluşsal boşluk ve anlamsızlık hissini, otoriteye itaat ve isyan eğilimini açığa çıkarır. Bu kapsamda iyi ve kötü, insanın ahlaki eylemlerinin doğası bakımından felsefi ve teolojik bağlamsallıkta varoluşçu görünümde ele alınmıştır. Bu varoluşçu perspektif, kötülüğün fenomenolojisinin ortaya konuluşunda insan odaklıdır. Bu eğiliş, insanın ahlaki kötülüğü sorununun mahiyetinin kavranmasına yöneliktir. Bu sorun, insanın niçin kötülük yaptığı sorusunun zemini. İnsanın ahlaki kötülüğü, kendi doğası ve sahip olduğu olanaklara bağlıdır. Bu varoluşsal konumuyla insan ne iyidir ne de kötü. Hem iyi iyidir hem de kötü. İnsan, doğası itibarıyla bu yetkinliktedir.

Kötülüğün teolojisinin varoluşçu zemini antropolojiktir. Bu çıkarım, insanın kötülüğü ile doğası arasındaki ilişkinin dışsal boyutunu değil içe bakan yönünü kapsar. Bu yaklaşım insanın kötülük yapabilmesini sadece toplumsal şartlara bağlamaz. İnsanın kötülük yapabilen bir varlık oluşu onun kendi doğal ve sosyal olanaklarına bağlıdır. Bu bakımdan insanın kötülüğü kökensel olarak radikal olamaz. İnsanın kötülüğü sorunu; kendi gücü, arzusu, idrak kapasitesi, özgür irade ve eylemde bulunmasıyla bütünlenir. Kötülük de yapabilecek yetkinlikte yaratılan insanın iyiliği asli olup kötücüllüğü istisnâ ve sonsaldır. Bu istisna halinin soruna dönüşmesi, mitsel ve sembolik bir adlandırmadır. Cennetten düşme anlatısı ve Prometheus'un başkaldırısı bu istisna halini imler.

İyi ve kötünün bilgisine sahip olan insan kendi özgür seçimi ve eylemiyle uygun şartlarda kötülük yapa yapa kötü olarak nitelenir. Kötülük kalıtsal değildir. İnsanı kötü olarak niteleyen unsurlar, bireysel seviyede korkunç kötülüklere kasten sebep olarak insana ve çevresine zarar vermesine bağlıdır. Bu zarar verme bireysel veya kolektif olabilir. İnsanın kendi gücü ve sınırları dolayımında toplumsal bir varlık oluşu, güç ile kötülük arasındaki ilişkiyi yapılandırır. İnsanın sınırlı gücü; kötülük yapmasında, kötülüğe maruz kalmasında, kötülüğü önleme kapasitesi ve kötülükle mücadele pratiğinde **güç ve eylem bütünlüğünü** varsayar. Bu bütünselliğin kaynağı, Tanrı'nın insanı mükemmel yaratmasındadır. Toplum ve devlet de bu gücü var kılar. Çünkü insan başkasıyla vardır. Ahlaki kötülüğü de ötekiyle olan ilişkisinde içerimlenir. İyi ve kötü, insanı varoluşsal seviyede ötekine bağlar. Bu süreçte insanın gücü, bir yaşama pratiğine evrilir. Bu yaşam tecrübesi, kötülüklerin nihai anlamını varoluşçu teodise odağında içselleştirir. Çünkü bu teodise önerisi, kötülüklerin haklılaştırmasına değil anlamlandırılmasına yöneliktir.

İnsan evrenin “biricik” varlığıdır. Bu ayrıcalıklı yaratılışı ve konumuyla; akleder, arzu eder, güç ister, eylemde bulunur. Bu yeti ve olanaklarıyla kendi varoluşunu deneyimler. Bir özne olarak varlığını deneyimleyen insan, toplum içinde var kalır. Toplumun bir üyesi olarak kendi sınırlılık ve imkânlarının ayırdımına varıp yaşam sınırlarını belirler, hayatının devamı için yasa koyar, otoriteye itaat eder. Bu bağlamsallıkta birey ötekiyle ontolojik bir ilişki kurar. Bu nedenle, insanın davranışlarının betimi ve anlamı, ötekiyle ilişki sürecinde ifşa olur. Kötülük de bu ilişkisellikle açılanır. Kötülük, ötekiyle ontolojik alanda sahnelenir. Bu ontolojik sahnenin kurulumunda, **kötünün varlığı bir istisna iken iyi genel yasadır**. Bu istisnailik korkunç bir etki oluşturabilir. Bu etki, ahlaki kötülük sorununun teolojik bağlamını örgüler.

Kötülüğün varlığı, Tanrı-evren-insan ilişkisi sürecinde probleme dönüşmüştür. Bu çıkarım, kötülük sorununun geleneksel kurulumunun zeminidir. Evrenin yaratıcısı olan Tanrı'nın gücü ve bilgisi, doğal kötülüklerin etkisi kapsamında felsefi platformda tartışmaya açılır. Kötülük yapabilen insanın yaradılış özelliği ve dünyada oluşu; Tanrı'nın kudreti, adaleti ve iyiliği dayanaklı insanın ahlaki kötülüğü problemi bağlamında teolojik ve varoluşsal bir sorunsala bürünür.

Bu nedenle kötülüğün iki çeşidi olarak doğal ve ahlaki kötülüklerin sorunsallığı, ötekiyle ilişki ve Tanrısal olana itaat serüveninde ortaya çıkar. Bu ilişkisellik, kötülük sorununun kadim tarihinde mündemiçtir. Kötülük sorununun tartışılma aşamaları bağlamında bu problem, mitolojiden teolojiye, teolojiden de siyasal alana fenomenal ve antropolojik bir zeminsel akışla **Tanrısal haklılaştırma** sorunsalı olarak idrak edilip farklı boyutlarda tartışılmıştır. Bu sorun, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının mantıksal ve kanıtsal uzlaşmazlığı olarak ateizm açısından bir kördüğümüne sürüklenirken teizm de bu kördüğümü çözmesi görevi yüklenmiştir. Bu kapsamda teizm eksenli oluşturulan teodise, savunu, reddiye ve argümanlar, kötülük sorununa mantıksal ve delilci çözümleme ve iddialara birer yanıttır. Sorunun geleneksel çerçevesi ateizm ve teizm açısından benzer yöntemle çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlam çözümsüzlüğe dönüşmüştür. Problemin kapsamı, teolojik ve ontolojik bir çözümsüzlük çağrışırsa da **varoluşçu teodise**, otantik bir öneri olarak sunulabilir. Bu varoluşçu teodise, Antik dönem uzantılı, Stoa felsefesi uğraklı ve varoluşçu teoloji kurulumlu bir pratiği imler. Bu öneri, kötülük probleminin varoluşçu çeşidine bir yanıttır. Kötülük sorununun mantıksal ve delilci çeşitlerine verilen teistik cevaplar, genelde analitik ve rasyonel teoloji merkezlidir. Bu yanıtlar, salt bir dil oyunu olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımların insanı süflileştirdiği görülmektedir. Bu nedenle varoluşçu teodise önerisi, insanı bilişsel bir özne konumuna yükseltir.

İnsanın ahlaki kötülüğü sorununun gerekçelendirilmesi geleneksel teodise ve savunu uzantılıdır. Bu teodiseler, kötülüğün tarihini haklılaştırma projesidir. Antik dönem mitoloji ve felsefesi, Orta Çağ teolojisi ve metafiziği, modern dönem aydınlanma düşüncesi ve antropolojisi, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın gücü, adaleti, bilgisi ve iyiliği arasındaki ilişki sürecini açıklama girişimleridir. Bu kapsamda incelememizde; kötülüğün tartışılma aşamaları mitsel, bilgi-erdem bütünlüğü, kutsal kitap odaklılık, metafiziksel ve antropolojik yönelim olarak dönemlendirilmiştir. Kötülüğün sembolik ve mitsel kökeni, iyinin asli kötülüğün istisna olduğunu ödünler. Bilgelik-erdem bütünlüğü aşaması, Aristoteles ontolojisi ve Platon epistemolojisi uğraklı olup Stoa düşüncesini de içerirler. Orta Çağ kutsal kitap söylemlilik ise kötülük sorunun teolojik bağlamının örgülendiği aşamadır. Bu yaklaşımda kötülük,

dışsal (şeytan) bir nedene bağlanmıştır. Bu dönemde; Tanrı mutlak güçtür, adildir ve iyidir. Rönesans ve aydınlanma ile birlikte insanın ahlaki kötülüğü sorunu, metafizik derinliğiyle antropolojik bir zemine kaymıştır. Bu zeminde kötülük, farklı bilimsel alanlarda sorunsala bürünmüştür. Bu kapsamda insanın ahlaki kötülüğü problemi, bütün sosyal bilimlerin sorununa dönüşmüştür. Bu nedenle, sorunun çözümünde bütünsellik ve disiplinler arasılık gerekli görülmüştür. Sorun gelenekselidir ve sorunun her aşaması bir önceki aşamayı içerir. Problemin teolojik mahiyetinin pratik bağlamı insan odaklı olduğundan çözüm de insanın varoluşsal doğasına dayandırılmalıdır. Ahlaki kötülüğün çözümüne yönelik bir formül üretme uğraşısı varoluşsal dolayımıdır.

Ahlaki kötü sorununun varoluşçu kötülük çeşidine bir yanıt olarak varoluşçu teodise veya savunu önerisi, insanın ötekiyle ilişkisine otantik bir bağlanma ve itaat sorunu olarak açılır. Varoluşçu kötülük insanın kötüye duyarlılığını imler. Dünyadaki kötülükler karşısında isyanı olumlar. Bu isyan ve başkaldırı, kötülükler karşısında sessiz kaldığı savunulan Tanrı'yadır. Doğal ve ahlaki kötünün verdiği korkunç zararlar nedeniyle bu kötülüğün kaynağının Tanrı olduğu veya kötülükleri Tanrı'nın niçin önlemediğine yönelik insanın isyanı farklı boyutlarda olabilir. İnsanın bu varoluşçu çaresizliği ve güçsüzlüğü, Tanrı'ya itaat veya itaatsizlik olarak eyleme dönüşür. Tanrı'ya itaat; sevgi, iman, güven ve teselli olarak insanın sınırlarını belirler. Tanrı'ya itaatsizlik; nefret, güvensizlik, haddi aşma, kafa tutma, yok sayma olarak sınırları aşmayı önerir. Korkunç kötülüklerle maruz kalan veya şahit olduğu ahlaki kötülüklerle kayıtsız kalmayan birey, çaresizliğini Tanrı'ya sunar. Çünkü kötülüklerle bir müdahale ve çözüm beklenir. Sessiz kalış, isyana ve başkaldırıya gerekçedir. Bu gerekçe varoluşçu teodisenin pratik çerçevesidir. Bu nedenle dünyanın farklı bölgelerinde olan soykırım, terör saldırıları ve masumların korkunç şekilde acı çekmeleri karşısında insanlığın sessiz kalması hem teolojik hem de felsefi bir sorundur. Bütün bunlar ayrıca kurumsal ve **siyasal kötülük** biçimi olarak ahlaki kötülüğün yansımasıdır. Bu sessiz kalışa isyan edilmelidir. Bu isyan insanın varoluşsal gereksinimidir.

İnsan, varlığını deneyimleyen sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahiptir. Bu sınırlı ve sonlu doğasıyla insan gücünü ve güçsüzlüğünü, eylemleri ve ötekiyle ontolojik

ilinekte ifşa eder. Bu serimlemede, insan bütün yeti ve imkânlarını aşmayı dener. Bu ekseninde kendi sınırlarını fark eden birey içedalışını hakikat olarak sunar. Bu arayışta sınırlı gücü ve idrak kapasitesiyle özgürlüğünün olumsuzluğunu tadan insan var olma eşiğinde kötücül doğası ve acıyla bütünleşir. Bu eşikte insanın acı ve kötüye başkaldırısı ivedileşir. Başkaldırı kötüye aldırıştır. Kötülüklerle kayıtsız kalmak ve kötülüklerle mücadele etmemek, teistik bağlamda olumlanamaz. Çalışmamızın varoluşsal teodiseye olan vurgusu budur.

Dostoyevski'nin varoluşçu antropolojisinin teolojik bağlamı, acı ve kötüye başkaldırıcı olumlar. Bu isyanın Tanrı'ya olup olmadığı mutlak değildir. Tanrı'ya Tanrılığı konusunda bir isyan değil Tanrı'nın evreni ve toplumu idare etmesiyle ilgili insanı etkileyen acı ve kötülükler gerekçesiyle başkaldırı söz konusudur. Dostoyevski'de acı ile mutluluk, itaat ile itaatsizlik, kötülük ile iyilik bir aradadır. Bu kapsamda masum insanların korkunç kötülüklerle maruz kalmasının haklı bir gerekçesinin olamayacağı savunulur. Bu yaklaşım kötülüğün varoluşçu boyutudur. Bu süreç, varoluşçu teodisenin gereğini varsayar. Camus'nün başkaldırı argümanı ise, hayatın anlamsızlığı ve saçma oluşundan çıkış güzergâhıdır. Başkaldırının iki biçiminden biri olan metafiziksel başkaldırı Tanrı'ya değil kötülüğün Tanrı'yla anlamlandırılmaz ilişkisinedir. Tarihsel başkaldırı ise insanın Tanrı karşısında elde ettiği güçtür. Bu başkaldırı biçimi devrimle sonuçlanır. Bu kapsamda Camus'nün başkaldırı felsefesi varoluşsal bağlamda seküler ve antropolojiktir. Bu bağlamda teodise reddedilir. Dostoyevski ve Camus'nün isyanı durumsaldır, varoluşçudur, özsel değildir. Bu yaklaşımın sosyal psikoloji açısından varoluşçu alımlanışı, Fromm'un **kötülük-güç-itaat uyumu** referanslı yaklaşımı ve insanın anlam arayışı serüveniyle aşılabilir. Bu antropodise sorunsalı bir teodiseye dönüştürülebilir. Ahlaki kötülükler, bir anlam ve durumsallık ifade eder. Bu kapsam, kötülüklerle iyiliğin bir arada oluşunu mümkün kılar. İyiden kötüyü, kötüden iyiyi çıkarsama güç ve imkânına sahip insan, kötüyle mücadele edip iyi kalmayı seçmelidir. Tanrı kötülükleri herhangi bir amaçla yaratmış olabilir. Bunun karşısında insana da kötüyü yapmaması ve kötüyle mücadele edebilecek güç ve yeti vermiştir. Bu da mücadele teodisesidir ki varoluşçu teodise odaklıdır. Bu teolojik kavramsallaştırma insanın tembellik ve süflileşmesini onaylamaz. Çalışma ve çabasını olumlar. Keza

mesleklerin varlığı kötülükle mücadelenin varlığının göstergesidir. Bu gerekçeyle çalışmak, mücadele teodisesinin zemini olsa da varoluşsal sıkıntıların üstesinden gelme pratiğidir.

İnsanın gücünü aşan kötülükler için ilahi adalet güvencesi sunulmuştur. Çünkü insan başlangıçta lanetlenmiş kötü bir varlık değildir. Özgür ve bilişsel yetkinlikte bir canlıdır. Kötülüğünün veya iyiliğinin karşılığı olacaktır. Bu bir istihkak arayışıdır ki bunu telafi teodisesi olarak isimlendirdik. İnsan, korkunç ahlaki kötülüklerin karşılıksız kalmayacağı umudunu taşır. Bu gerekçeyle kötüye başkaldırılır. Kötülüklerin ilahi cezaya, iyiliklerin de ödüle karşılık olması kötüyle etkin mücadelenin teolojik gerekçesidir. Mükellef ve özgür olan her birey gücü, bilgisi ve toplumsal olanaklarıyla kötüyle mücadele eder. Bu da imtihan teodisenin varlığını gösterir. Bu nedenle imtihan, mücadele ve telafi teodiseleri bir bütün olarak varoluşçu teodisenin farklı boyutlarıdır. **Varoluşçu teodise** kavramı kuşatıcı ve şemsiye bir kavram olarak kullanılmıştır. Çünkü imtihan, mücadele ve telafi teodiseleri ayrı ayrı değil bir bütün olarak bir teodiseyi bütünler. Bu da varoluşsal eksenslidir. İnsanın kötüyle mücadelesi imtihan oluşu gerektirir. Bu nedenle insan var kalmak için çalışır, üretir, emek harcar. Toplumsal yaşamında ötekiyle ilişki sürecinde sınırlar belirleyip yasa ve norm üretir. Bu kurulumda gerektiğinde isyan eder. Bu gerekçe daha iyi bir dünyada yaşama arzusudur. Bu da varoluşçu bir teodise açılımıdır. Bu teodisenin kurulumu, bir yaşam pratiğini yansıtır. Bu öneri, varoluşçu bilişsel dayanıklılık oluşturma'nın teolojik bağlamıdır. Bunun içindir ki varoluşçu teodise, insanın dünyadaki iç sıkıntılarının ve anlamsızlık boşluğuna düşmemesinin bariyeridir.

Bu çalışmada insanın ilahi olana başkaldırma olasılığı korkunç ahlaki kötülükler zemininde incelenmiş ve insanın sınırlı ve sonlu bir varlık olarak ahlaki kötülük yapabilme gücüne sahip olduğu sonucuna varılmıştır. İnsanın çevresel olanakları da kötülük yapmasında etkindir. Ahlaki kötülük yapabilme gücünün varoluşsal bir anlamı vardır. Bu yaklaşım teolojik bağlamda Tanrı'nın varlığı ile insanın kötülük yapabilme kapasitesini bağdaştırma sorununu ortaya çıkarmaktadır. Varoluşçu teodise, insanın hem iyi hem de kötüye meyilli olduğunu kabul ederek kötülük problemine daha gerçekçi bir yaklaşım sunar. Bu yaklaşım; insanın sınırlı

gücü ve özgürlüğünü, ahlaki kötülüğe ve ilahi olana başkaldırma olasılığının kaynağı olarak görür.

Bu çalışmanın kapsamı ve sınırları, ele alınan sorunun farklı bağlamlarını da ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede insanın bilişsel konumu, yapay zekânın ulaştığı boyutların beraberinde getirdiği varoluşsal sorun ve kötülükler gibi hususlar din felsefesi açısından daha fazla akademik çalışmaya konu olmalıdır. Çünkü çağdaş insanın sorunu bilişsel ve varoluşsaldır. İnsan kötüye karşı umarsızlaşmıştır. **Kalabalık yalnızlık** sendromu içindeki insanın kötüyle mücadelesi de ayrı bir varoluşsal sorundur. İnsanın kötüyü önleme yönelimi de teorik ve pratik her alana yayılmalıdır. Bu durum daha iyi bir dünya tasarımı gereğidir. İnsan odaklı varoluşsal kötülük sorununa varoluşsal teodise eksenli önerilecek formül ve çözüm önerisi daha iyi bir dünya arayışıdır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha: **Seküler Ahlakın Sefaleti: İlahi Emanet Paradigmasının Seküler Ahlak Eleştirisi**, Çev. Soner Gündüzöz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2023.
- Abelardus, Petrus: **Etik: Kendini Tanı**, Çev. Fırat Çelebi, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2024.
- Abelardus, Petrus: **Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasındaki Diyaloglar**, Çev. Fırat Çelebi, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Acar, Rahim: **Din Felsefesinin Ana Konuları: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler 3**, Ed. Rahim Acar, M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2023, ss. 247-270.
- Acar, Rahim: **Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı**, İstanbul, Pasifik Ofset, 2013.
- Adams, Robert Merrihew: **The Problem of Evil**, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Adorno, Theodor W.: **Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2021.
- Adorno, Theodor W.: **Negatif Diyalektik**, Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- Agamben, Georgio: **Buyruk Nedir?**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022.
- Aiskhylos: **Zincire Vurulmuş Prometheus**, Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Akarsu, Bedia: **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1994.
- Akdemir, Ferhat: **Korkunç Kötülükler ve Tanrı**, Ankara, Elis Yayınları, 2014.
- Alighieri, Dante: **Monarşi**, Çev. Begüm Yiğit, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Alt, Peter Andre: **Karanlık Ruhun Arkeolojisi: İçimizdeki Kötülük**, Çev. Sabir Yücesoy, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2016.

- Arendt, Hannah: **Devrim Üzerine**, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Arendt, Hannah: **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınlar, 2017.
- Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Arendt, Hannah: **Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te**, Çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Arendt, Hannah: **Sorumluluk ve Yargı**, Çev. Müge Serin, İstanbul, Sel Yayınları, 2019.
- Arendt, Hannah: **Şiddet Üzerine**, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Arendt, Hannah: **Zihnin Yaşamı**, Çev. İsmail Ilgar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022.
- Aristoteles: **Eudemos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Aristoteles: **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2019.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2012.
- Aristoteles: **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2017.
- Aristoteles: **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles: **Ruh Üzerine**, Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Armstrong, Walter Sinnott: **Tanrısız Ahlak?**, Çev. Attila Tuygan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Augustinus, Aurelius: **City of God**, Trans. Henry Betterson, London, Penguin Books, 2003.
- Augustinus, Aurelius: **İtirafılar**, Çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007.

- Augustinus, Aurelius: **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**, Çev. Metin Topuz, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Aurelius, Marcus: **Düşünceler**, Çev. Şadan Karadeniz, 10. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet S.: **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet S.: **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Badiou, Alain: **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Bahçekapılı, Hasan G.: **Kötülük Problemi ve Tanrı: Felsefi Bir İnceleme**, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Baudrillard, Jean: **Çaresiz Stratejiler**, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Baudrillard, Jean: **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Beauvoir, Simone de: **Müphemlik Ahlakı Üzerine: Pirus ve Sineas**, Çev. Gülçin Kaya Rocheman, İstanbul, Everest Yayınları, 2022.
- Benatar, David: **İnsanın Çaresizliği: Hayatın En Ağır Sorunları İçin Samimi Bir Kılavuz**, Çev. Cansu Özge Özmen, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Benatar, David: **Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü**, Çev. Cansu Özge Özmen, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Bentham, Jeremy: **Ahlak ve Yasama İlkeleri**, Çev. Ömer Saruhanoğlu, Uğur Kaşif Boyacı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- Berdyayev, N. Aleksandroviç: **Dostoyevski'nin Dünya Görüşü**, Çev. Kasım Müminoğlu, Ankara, Hece Yayınları, 2021.
- Berdyayev, N. Aleksandroviç: **İnsanın Yazgısı**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2020.
- Berger, Peter L.: **Kutsal Şemsiye**, Çev. Ali Coşkun, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2005.

- Bernstein, Mark: “Explaining Evil”, **Religious Studies**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, C. 34, No: 2, ss. 151-163, s. 151.
- Bernstein Richard J.: **Radikal Kötülük**, Çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, İstanbul, Varlık Yayınları, 2010.
- Bochenski, Joseph Maria: **Otorite Nedir?: Otorite Mantığına Giriş**, Çev. Hilal Görgün, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- Boetie, Etienne de la: **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, İmge Kitabevi, 2016.
- Boethius: **Felsefenin Tesellisi**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Bove, Jose, Gilles Lunau: **Sivil İtaatsizliğe Çağrı**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Fol Yayınları, 2021.
- Calvin, Jean: **Sivil Yönetim**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Campanella, Tommaso: **Güneş Ülkesi**, Çev. Selahattin Bağdatlı, 5. bs. İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Camus, Albert, **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2020.
- Camus, Albert: **Caligula**, Çev. Ayberk Erkay, İstanbul Can Yayınları, 2020.
- Camus, Albert: **Denemeler**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul, Say Yayınları, 1982.
- Camus, Albert: **Düşüş**, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Can Yayınları, 2020.
- Camus, Albert: **Sisifos Söyleni**, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 2019.
- Camus, Albert: **Veba**, Çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul, Can Yayınları, 2020.
- Camus, Albert: **Yabancı**, Çev. Ayça Sezen, İstanbul, Can Yayınları, 2020.
- Camus, Albert: **Yolculuk Günlükleri**, Çev. Ramis Dara, İstanbul, Can Yayınları, 2020.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a**, İstanbul, Say Yayınları, 2009.

- Changeux, Jean Pierre,
- Paul Ricoeur: **Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2021.
- Cicero, Marcus Tullius: **İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2022.
- Cicero, Marcus Tullius: **Kader Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Cicero, Marcus Tullius: **Yükümlülükler Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, 5. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Cioran, E. M.: **Ezeli Mağlup: Söyleşiler**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- Cloud, Henry,
- John Townsend: **Sınırlar**, Çev. İpek İbik, İstanbul, Diyojen Yayıncılık, 2022.
- Cobb, John B.,
- Jr. David Ray Griffin: **Süreç Teolojisi**, Çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Cohen, Simon Baron: **Kötülüğün Anatomisi: Empati ve Zalimliğin Kökenleri Üzerine**, Çev. Tuna Tezgel, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- Collingwood, Robin George: **Din ve Felsefe**, Çev. Fulya Kılınçarslan, Çanakkale, Akademim Yayınları, 2022.
- Cottingham, John: “Evil and the Meaning of Life”, **The Cambridge Companion to the Problem of Evil**, Ed. Chad Meister, Paul K. Moser, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Cruickshank, John: **Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı**, Çev. Rasih Güran, İstanbul, Zepros Yayınları, 2016.
- Davies, Stephen T.: “Free Will and Evil”, **Encountering Evil: Live Options in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davies, Atlanta, John Knox Press, 1981, ss. 69-100.
- Davies, Brian: **Din Felsefesine Giriş**, Çev. Fatih Taştan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011.

- Dawkins, Richard: **Tanrı Yanılgısı**, Çev. Tunç Tuncay, Bilgin Kalisto, İstanbul, Kuzey Yayınları, 2009.
- Deleuze, Gilles: **Spinoza ve İfade Problemi**, Çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2021.
- Deleuze, Gilles: **Spinoza: Pratik Felsefe**, Çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2019.
- Derrida, Jacques: **Bağışlamak**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2020.
- Descartes, Rene: **Ahlak Üzerine Mektuplar**, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, MEB Yayınları, 1992.
- Descartes, Rene: **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, 16. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Descartes, Rene: **Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Descartes, Rene: **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev. Afşar Timuçin, Yüksel Timuçin, 3. bs., İstanbul, Bulut Yayınları, 2015.
- Dostoyevski, F. Mihayloviç: **Karamazov Kardeşler**, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Dostoyevski, F. Mihayloviç: **Yeraltından Notlar**, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Durkheim, Emile: **Dini Hayatın İlk Şekilleri**, Çev. İzzet Er, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018.
- Dürüşken, Çiğdem: **Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.
- Eagleton, Terry: **Kötülük Üzerine Bir Deneme**, Çev. Şenol Bezci, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Epiktetos: **Düşünceler ve Sohbetler**, Çev. Cemal Süer, 4. bs., İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2010.
- Epiküros: **Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar**, Çev. Genim Renas, İstanbul, Arya Yayıncılık, 2014.
- Ersoy, Mehmet Akif: **Safahat**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Evans, C. Stephen,
R. Zachary Manis: **Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme**, Çev. Ferhat Akdemir, Ankara, Elis Yayınları, 2010.

- Fârâbî: “Fusûlü’l Medenî”, **Farabî’nin İki Eseri**, Çev. Hanifi Özcan, İstanbul, MÜİF Vakfı Yayınları, 2014.
- Ferguson, Adam: **Ahlak Felsefesi Kurumları**, Çev. Caner Birdal, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2022.
- Feuerbach, Ludwig: **Hristiyanlığın Özü**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
- Feuerbach, Ludwig: **Tanrıların Doğuşu: Klasik, İbrani ve Hristiyan Antikçağ Kaynaklarına Göre**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul,
- Flew, Antony: “Divine Omnipotence and Human Freedom”, **New Essays in Philosophical Theology**, Ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, London, SCM Press Ltd., 1972, ss. 144-169.
- Flew, Antony: **Yanılmışım Tanrı Varmış: Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?**, Çev. Hasan Kaya, Zeynep Ertan, İstanbul, Profil Yayınları, 2016.
- Formosa, Paul: “Different Substantive Conceptions of Evil Actions”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019.
- Foucault, Michel: **Öznenin Yorumbilgisi**, Çev. Ferda Keskin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Frazer, James George: **Günah Keçisi**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Freud, Sigmund: **Totem ve Tabu**, Çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- Freud, Sigmund: **Uygarlığın Huzursuzluğu**, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Fromm, Erich: **Erdem ve Mutluluk**, Çev. Ayda Yörükan, 4. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997.
- Fromm, Erich: **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri: Şiddet ve Saldırganlık Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Fromm, Erich: **İtaatsizlik Üzerine**, Çev. Nurdan Soysal, 5. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2018.

- Fromm, Erich: **Kendini Savunan İnsan**, Çev. Necla Arat, 13. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2022.
- Fromm, Erich: **Özgürlükten Kaçış**, Çev. Şemsa Yeğin, 4. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- Fromm, Erich: **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı**, Çev. Yurdanur Salman, Nalan İçten, İstanbul, Payel Yayınları, 1979.
- Fromm, Erich: **Tanrılar Gibi Olacaksınız**, Çev. Bozkurt Leblebicioğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- Fromm, Erich: **Umut Devrimi**, Çev. Şemsa Yeğin, İstanbul, Say Yayınları, 2022.
- Garrard, Eve: “Does the Term “Evil” Have any Explanatory Power?”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019.
- Giddens, Anthony: **Toplumun İnşası**, Çev. Ümit Tatlıcan, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2020.
- Gilson, Etienne: **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2005.
- Godwin, William: **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, Çev. Deniz Uludağ, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Goethe, Johann W. von: **Faust**, Çev. A. Erkil Köylügil, İstanbul, İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2008.
- Gölcük, Şerafeddin: **Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Green, Ronald: “Theodicy”, **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, C. XIV, 1987, ss. 438-442.
- Gros, Frederic: **Güvenlik İlkesi**, Çev. Servet Ugan, İstanbul, Kolektif Kitap, 2023.
- Gros, Frederic: **İtaat Etmemek**, Çev. Zeynep Büşra Bölükbaşı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Gündoğan, Ali Osman: **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2018.
- Hacınebioğlu, İsmail Latif: **Does God Exist? Logical Foundation of the Cosmological Argument**, İstanbul, İnsan Publication, 2008.

- Haçerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, İstanbul, Remzi Kitabevi, C. VI, 1979.
- Haçerlioğlu, Orhan: “Kötü”, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2006.
- Harris, Sam: **İnancın Sonu: İnanç ve Mantığın Kafa Kafaya Çarpışması**, Çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul, Kuzey Yayınları, 2014.
- Hegel, Georg W. Friedrich: **Din Felsefesi Dersleri**, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016.
- Hegel, Georg W. Friedrich: **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2018.
- Hegel, Georg W. Friedrich: **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2019.
- Heidegger, Martin: **Aristoteles Metafizik Ø 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği**, Çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Heidegger, Martin: **Hümanizm Üzerine**, Çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2020.
- Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018.
- Hemşinli, Hakan: “Türkçe’de Kötülük Sorunu ve Teodiseye Dair Bibliyografya -Analitik Bir Değerlendirme-”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 18, No: 36, 2020/2, ss. 797-860.
- Hengstmengel, Joost: **İktisat ve Tanrı: Erken Modern İktisadi Düşüncede İlahi Takdir**, Çev. Hüseyin Burgazoğlu, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2023.
- Hesiodos: **Teogonia-İşler Günler**, Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Hick, John: **An Irenean Theodicy, Encountering Evil: Live Option in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davis, Atlanta, John Knox Press, 1981.
- Hick, John: **Evil and the God of Love**, London, The Macmillan Press LTD, 1985.

- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Hobbes, Thomas: **De Cive (Yurttaşlığın Felsefi Temelleri)** Çev. Cihan Deniz Zara Kolu, İstanbul, Belge Yayınları, 2018.
- Hume, David: **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, Ankara, İmge Yayınları, 2016.
- Hutcheson, Francis: **Güzellik ve Erdem: İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma**, Çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, İstanbul, Say Yayınları, 2020.
- İbn Meymûn: **Delâletü'l-Hâirîn**, Çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Miskeveyh: **Tehzîbu'l Ahlâk**, Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İbn Hazm: **Ahlak**, Çev. Hasan Hüseyin Bircan, Van, Bilge Adamlar Yayınları, 2009.
- İbn Rüşd: **el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.
- İbn Rüşd: **Faslu'l-Makâl**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ: **El-İşârât ve't-Tenbihât**, Çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ: **en-Necât**, Çev. Kübra Şenel, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ: **Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- İkbal, Muhammed: **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2020.
- İmam Gazzâlî: **Muhtasar İhya-u Ulumi'd-Din Tercümesi IV**, Çev. Mustafa Çağrı, İzmir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Jaeger, Werner: **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011.

- James, William: **Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Jasper, Karl: **Felsefi İnanç**, Çev. Akın Kanat, İzmir, İlya Yayınları, 2003.
- Jasper, Karl: **Felsefe Nedir?**, Çev. Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Say Yayınları, 1986.
- Kant, Immanuel: **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.
- Kant, Immanuel: “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, Çev. Muhsin Akbaş, **Doğu Batı**, C. IV, No: 14, 2001, ss. 195-208, 195, 199.
- Kant, Immanuel: **Eğitim Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- Kant, Immanuel: **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İonna Kuçuradi vd., Ankara, Türk Felsefe Kurumu Yayınları, 2019.
- Kant, Immanuel: **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
- Kant, Immanuel: **Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din**, Çev. Lokman Çilingir, Aslı Avcan, Ankara, Elis Yayınları, 2017.
- Kearney, Richard: **Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar**, Çev. Barış Özkul, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Kenny, Anthony: **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe** Çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- Kenny, Anthony: **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Ortaçağ Felsefesi**, Çev. Şeyma Yılmaz, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- Kierkegaard, Soren: **İroni Kavramı**, Çev. Sıla Okur, Ankara, İmge Kitabevi, 2020.
- Kierkegaard, Soren: **Kaygı Kavramı**, Çev. Türker Armaner, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- Kierkegaard, Soren: **Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik**, Çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990.
- Kierkegaard, Soren: **Ölümçül Hastalık Umutsuzluk**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2019.

- Kierkegaard, Soren: **Sevginin İşleri**, Çev. Nur Beier, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Kierkegaard, Soren: **Ya/Ya da**, Çev. Nur Beier, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Kolakowski, Lezsek: **Neden Hiçbir Şey Yok da Bir Şey Var?**, Çev. Suat Kemal Angı, İstanbul, Jaguar Kitap, 2016.
- Kök, Mustafa: **Nurettin Topçu'da Din Felsefesi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995.
- Küçükalp, Kasım: "Rönesans Felsefesi", **Felsefe Tarihi**, Ankara, Bilay Yayınları, 2019.
- Laertios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Law, Stephen: "The Evil-God Challenge", **Religious Studies**, Ed. Peter Byrne, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, C. 46, No: 3, ss. 353-373, s. 373.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Atakan Altınörs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Atakan Altınörs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Theodicee**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2009.
- Levinas, Emanuel: "Aşkınlık ve Kötülük", **Levinas**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- Levinas, Emanuel: **Tanrı, Ölüm ve Zaman**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020.
- Libera, Alain de: **Ortaçağ Felsefesi**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.
- Locke, John: **Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler**, Çev. Ali Çakıroğlu, İstanbul, Afrika Yayınları, 2020.
- Locke, John: **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, Çev. Aysel Doğan, İzmir, Atlantis Yayınları, 2015.
- Lucretius: **Evrenin Yapısı**, Çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974.
- Luther, Martin: **Seküler Otorite**, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.

- Machiavelli, Niccolo: **Prens**, Çev. Gökhan Asan, Ankara, Nilüfer Yayıncılık, 2015.
- Machiavelli, Niccolo: **Tutis Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, Çev. Alev Tolga, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Mackie, John Leslie: "Evil and Omnipotence", **God and Evil: Readings on the Theological of the Evil**, Ed. Nelson Pike, New Jersey, Prentice-Hall, Inc, 1964.
- Madden, Edvard H.,
Peter H. Hare: **Evil and the Concept of God**, Illinois, Charles C. Thomas, 1968.
- Malthus, Thomas Robert: **Nüfus İlkesi**, Çev. Çağla Taşkın, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Manafov, Rafiz: **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007.
- May, Rollo: **Aşk ve İrade**, Çev. Yudit Namer, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2021.
- May, Rollo: **Güç ve Masumiyet: Şiddetin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Mihriban Doğan, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- May, Rollo: **Kendini Arayan İnsan**, Çev. Kerim Işık, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2021.
- May, Rollo: **Özgürlük ve Kader**, Çev. Ali Babaoğlu, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2021.
- May, Rollo: **Yaratma Cesareti**, Çev. Alper Oysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2020.
- May, Todd: **Anlamlı Bir Yaşam: Sessiz Bir Evrende Anlam Arayışı**, Çev. Bekir Aşçı, İstanbul, İrene Kitap, 2022.
- McCloskey, H. J.: "God and Evil", **Readings on the Theological Problem of Evil**, Ed. Nelson Pike, New Jersey, Prentice Hall, 1964, ss. 61-84.
- Meister, Chad, Paul Copan: **Din Felsefesi: Klasik ve Çağdaş Meseleler**, Çev. Aydın Çavdar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **İnsan Felsefesi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017.

- Milgram, Stanley: **İnsanın Doğasını İfşa Eden Deney**, Çev. Melis Olçum, K. Uğur Tüfekci, İstanbul, Kafekültür Yayıncılık, 2015.
- Mill, John Stuart: **Din Üzerine Üç Deneme**, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2017.
- Mill, John Stuart: **Hürriyet**, Çev. Mehmet Osman Dostel, Ankara, MEB Yayınları, 1997.
- Milton, John: **Yitirilen Cennet**, Çev. Yiğit Yavuz, İstanbul, İthaki Yayınları, 2021.
- Mirandola, Pico Della: **İnsanın Değeri Üzerine Söylev**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınevi, 2020.
- More, Thomas: **Ütopya**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, vd., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Morris, Brian: **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, Çev. Tayfun Atay, Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
- Morton, Adam: **Kötülük Üzerine**, Çev. Zeynep Okan, İstanbul, Güncel Yayıncılık, 2006.
- Mounier, Emmanuel: **Varoluş Felsefesine Giriş**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Fol Kitap, 2019,
- Muşta, Celalettin: **Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Mutahhari, Murtaza: **Adl-i İlâhî**, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, Kevser Yayınları, 2014.
- Negri, Antonio: **Yaban Kuraldışılık: Spinoza'da Güç ve İktidar**, Çev. Eylem Canaslan, İstanbul, Zoe Kitap, 2021.
- Neiman, Susan: **Modern Düşünceye Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, Çev. Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Nietzsche, Friedrich: **Ahlakın Soykütüğü**, Çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich: **Böyle Buyurdu Zerdüş**, Çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Nietzsche, Friedrich: **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2017

- Nietzsche, Friedrich: **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2018.
- Norlock, Kathryn J.: “Evil and Forgiveness”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019.
- Ormsby, Eric Lee: **İslâm Düşüncesinde “İlahi Adâlet” (Teodise) Sorunu: Gazzâlî’nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfâdesi Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001.
- Özcan, Muttalip: **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2016.
- Özdemir, Metin: **İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Özdemir, Metin: **İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi**, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001.
- Pascal, Blaise: **Düşünceler**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Peterson, Micheal, vd.: **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2009.
- Peterson, Micheal, vd.: **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yayınları, 2013.
- Pike, Nelson: **Introduction: God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil**, New Jersey, Prentice Hall, 1964.
- Plantinga, Alvin: **God, Freedom and Evil**, London, George Allen & Unwin LTD, 1974.
- Plantinga, Alvin: **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, London, Cornell University Press, 1990.
- Plantinga, Alvin: **Tanrı ve Diğer Zihinler**, Çev. Musa Yanık, Ankara, Fol Kitap, 2024.
- Platon: **Devlet**, Çev. Işık Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2006.
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.

- Platon: “Kharmides”, **Diyaloglar**, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Yayınları, 2019.
- Platon: “Theaitetos”, **Diyaloglar**, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Yayınları, 2019.
- Platon: **Gorgias**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- Platon: **Menon**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- Platon: “Dostluk”, **Şölen-Dostluk**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- Platon: **Phaidros**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Platon: **Timaios**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Platon: **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.
- Plotinos: **Dokuzluklar I**, Çev. Zeki Özcan, Bursa, Alfa Aktüel, 2006.
- Poidevin, Robin Le: **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Prescott, Paul: “The Secular Problem of Evil: an Essay in Analytic Existentialism”, **Religious Studies**, Ed. Yujin Nagasawa, USA, Cambridge University Press, 2021. C. 57, No: 1, ss. 101-119
- Pufendorf, Samuel: **Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi**, Çev. Reha Kuldaşlı, İstanbul, Timaş Yayınları, 2023.
- Rhoda, Alan R.: “Gratuitous Evil and Divine Providence”, **Religious Studies**, Ed. Peter Byrne, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. C. 46, No: 3, ss. 281-302.
- Ricoeur, Paul: **Evil: A Challenge to Philosophy and Theology**, Trans. John Bowden; Introduction by Graham Ward, London, Continuum Books, 2007.
- Ricoeur, Paul: **The Symbolism of Evil**, Trans. Emerson Buchanan, Boston, Beacon Press, 1969.

- Ricoeur, Paul: **Yoruma Dair: Freud ve Felsefe**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Robson, John: “Religious Fictionalism and the Problem of Evil”, **Religious Studies**, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, C. 51, No: 3, ss. 353-360, s. 353.
- Ross, David: **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2014.
- Rousseau, Jean Jacques: **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2009,
- Rousseau, Jean Jacques: **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- Rousseau, Jean Jacques: **İtirafılar I**, Çev. Osman Sarıkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2018.
- Rousseau, Jean Jacques: **Siyasal Fragmanlar**, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
- Rousseau, Jean Jacques: **Toplum Antlaşması**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, MEB Yayınları, 1992.
- Rowe, William L.: “The Evidential Argument from Evil: A Second Look”, **The Evidential Argument from Evil**, Ed. Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996, ss. 262-286.
- Rowe, William L.: “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, **The Evidential Argument from Evil**, Ed. Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996, ss. 126-138.
- Russell, Bertrand: **Etik, Toplum, Siyaset**, Çev. Funda Sezer, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Russell, Bertrand: **İktidar**, Çev. Mete Ergin, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1967.
- Russell, Jeffrey Burton: **Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük Algıları, Kötülüğün Tarihi I**, Çev. Elif Çelik, İstanbul, Panama Yayınları, 2016.
- Russell, Luke: “Defining Evil Actions: Different Approaches”, **The Routledge Handbook of The Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019.

- Russell, Luke: **Kötülük**, Çev. Bülent O. Doğan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024.
- Sade, Marquis de: **Tanrı'ya Karşı Söylev**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap, 2012.
- Saramago, Jose: **Kabil**, Çev. Işık Ergüden, 28. bs., İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020.
- Sartre, Jean-Paul: **Bulantı**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2019.
- Sartre, Jean-Paul: **Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009.
- Sartre, Jean-Paul: **Varoluşçuluk**, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- Sauer, Hanno: **Ahlak: İyinin ve Kötünün İcadı**, Çev. Orhan Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2024.
- Scheler, Max: **Hınç**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015.
- Scheler, Max: **İnsanın Kosmostaki Yeri**, Çev. Harun Tepe, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2012.
- Scheler, Max: **Pişmanlık ve Yeniden Doğuş**, Çev. Sinan Oruç, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Schelling, Friedrich W. J.: **İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine**, Çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Schopenhauer, Arthur: **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2009.
- Schopenhauer, Arthur: **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Schopenhauer, Arhur: **Merhamet**, Çev. Zekai Kocatürk, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Acıma Üzerine**, Çev. Ayşenur Yüksel, Bursa, Biblos Yayınevi, 2022.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Ahlak Mektupları**, Çev. Türkân Uzel, 3. bs., İstanbul, Jaguar Kitap, 2019.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Doğa Araştırmaları**, Çev. C. Cengiz Çevik, 2. bs., İstanbul, Jaguar Kitap, 2018.

- Seneca, Lucius Annaeus: **Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısallığı Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Öfke Üzerine**, Çev. Cemal Bilge Coşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2020.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Tanrısal Öngörü**, Çev. Çiğdem Dürüşken, 2. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.
- Sennett, Richard: **Otorite**, Çev. Kamil Durand, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Shakespeare, William: **Hamlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Sharpe, Matthew: “Camus on Evil”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019.
- Smith, Adam: **Ahlaki Duygular Kuramı**, Çev. Derman Kızılay, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018
- Sorti, Simona: “Evil and Power”, **The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019.
- Spinoza, Benedictus: **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme**, Çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Yayınları, 2017.
- Spinoza, Benedictus: **Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2009.
- Spinoza, Benedictus: **Kısa İnceleme**, Çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015.
- Spinoza, Benedictus, Blyenbergh: **Kötülük Mektupları**, Çev. Alber Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2008.
- Spinoza, Benedictus: **Mektuplar**, Çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitabevi, 2014.
- Spinoza, Benedictus: **Politik İnceleme**, Çev. Murat Erşen, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Spinoza, Benedictus: **Teolojik Politik İnceleme**, Çev. Musa Kazım Arıcan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Stirner, Max: **Biricik ve Mülkiyeti**, Çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul, Kaos Yayınları, 2013.
- Storr, Anthony: **İnsan Yıkıcılığı: Soykırım ve İnsan Zulmünün Kökenleri**, Çev. Mehmet Gürsel, İstanbul, Alfa Yayınları, 2022.
- Svendsen, Lars: **Kötülüğün Felsefesi**, Çev. Mehmet Hocaoglu, İstanbul, Redingot Kitap, 2018.
- Swinburne, Richard: **Providence and the Problem of Evil**, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Swinburne, Richard: **Tanrı Var mı?**, Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta Yayınları, 2001.
- Taşköprizade Ahmet Efendi: **Şerhu'l-Ahlâki'l Adudiyye**, Çev. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Taylan, Necip: **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2015.
- Taylan, Necip: **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, MÜİF Vakfı Yayınları, 1987.
- Thoreau, Henry David: **Doğal Yaşam ve Başkaldırı**, Çev. Seda Çiftçi, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007.
- Tillich, Paul: **Aşk, Güç ve Adalet**, Çev. Ruhattin Yazzoğlu, Bozkurt Koç, İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Tillich, Paul: **Olma Cesareti**, Çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2020.
- Tokat, Latif: **Anlam Sorunu**, Ankara, Elis Yayınları, 2014.
- Tokat, Latif: **Varoluşçu Teoloji**, Ankara, Elis Yayınları, 2013.
- Topakkaya, Arslan: **Egzistansiyalizmde Tanrı**, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Topaloğlu, Aydın: **Ateizm Çıkmazı**, Ankara, DİB Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Aydın: "Kötülük Problemi", **Din Felsefesi**, Ed. Latif Tokat, Ankara, Bilay Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Aydın: **Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif**, İstanbul, İz Yayınları, 2020.
- Topaloğlu, Aydın: "İnsan Zihninin Tanrıya Gidişi", **İnsanın Anlam Arayışı**, Ed. Fatih Kurt, Ankara, DİB Yayınları, 2019.

- Topaloğlu, Aydın: “Tanrı Kavramının Kavramsal Eleştirileri,” **İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi**, Ed. Cemalettin Erdemci vd., Ankara, Elis Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Aydın: **Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları**, İstanbul, İz Yayınları, 2020.
- Topçu, Nurettin: **İsyan Ahlakı**, Haz. Mustafa Kök, Musa Doğan, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020.
- Topçu, Nurettin: **Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi**, Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019.
- Toynbee, Arnold: **İnsan Soy ve Toprak Ana: Dünyanın Öyküsel Bir Tarihi**, Çev. Ahmet Aybars Çağlayan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Trakakis, Nick: “Antitheodicy”, **The Blackwell Companion to the Problem of Evil**, Ed. Justin P. McBrayer, Daniel Howard-Snyder, Oxford, John Wiley & Sons, 2013.
- Türer, Celal: “20. Yüzyıl Felsefesi”, **Felsefe Tarihi**, Ed. Celal Türer, Ankara, Bilay Yayınları, 2019.
- Unamuno, Miguel de: **Felsefe Yazıları**, Çev. Baysu Berger, Ankara, Dorlion Yayınları, 2023.
- Unamuno, Miguel de: **Günlükler**, Çev. A. Burak Zeybek, İstanbul, Sel Yayınları, 2017.
- Unamuno, Miguel de: **Hayatın Trajik Duygusu**, Çev. Mehmet Sait Şener, İstanbul, Divan Kitap, 2017.
- Voltaire: **Candide yahut İyimserlik**, Çev. Gülşah Ünal, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- Voltaire: “Her Şey İyidir”, **Felsefe Sözlüğü I**, Çev. Lütfi Ay, İstanbul, MEB Yayınları, 2001.
- Voltaire: “Kötü”, **Felsefe Sözlüğü II**, Çev. Lütfi Ay, İstanbul, MEB Yayınları, 2001.
- Wartenberg, Thomase E.: **Yeni Başlayanlar İçin Varoluşçuluk**, Çev. Nurdan Soysal, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Weil, Simone: **Allah Aşk Üzerine Düzensiz Düşünceler**, Çev. Orkun Elmacıgil, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2018.
- Weil, Simone: **Kişi ve Kutsal**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.

- Weil, Simone: **Kökler**, Çev. Yusuf Yenen, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.
- Weil, Simone: **Metafizik İçlenmeler**, Çev. Ahmet Zihni, İstanbul, Mecaz Yayınları, 2022.
- Weil, Simone: **Tanrı Sevgisinin Örtük Biçimleri**, Çev. Cihat Toker, İstanbul, Mecaz Yayınları, 2021.
- Weil, Simone: **Yerçekimi ve İnayet**, Çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Werner, Charles: **Kötülük Problemi**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000.
- Wiesel, Elie: **Gece**, Çev. Dila Balça Öğün, İstanbul, Koridor Yayıncılık, 2022.
- Wykstra, Stephen J.: **“The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’ The Problem of Evil**, Ed. Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams, New York, Oxford University Press, 1990.
- Wykstra, Stephen J.: **“Rowe’s Noseeum Arguments from Evil”, The Evidential Argument from Evil**, Ed. Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996.
- Yahya İbn Adî: **Tehzîbü’l-Ahlâk**, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yaran, Cafer Sadık: **Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Yasa, Metin: **Kötülük Sorunu**, Ankara, Elis Yayınları, 2015.
- Yasa, Metin: **Tanrı ve Kötülük**, Ankara, Elis Yayınları, 2003.
- Yıldız, İbrahim: **Delilci Kötülük Problemi**, Ankara, Elis Yayınları, 2023.
- Zaibert, Leo: **“Evil and Punishment”, The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil**, Ed. Thomas Nys, Stephen de Wilze, New York, Routledge, 2019.
- Zeller, Aduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Zenon, Kleanthes: **Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları**, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2021.

Zimbardo, Philip:

Şeytan Etkisi: Kötülüğün Psikolojisi, Çev. Canan Coşkan, İstanbul, Say Yayınları, 2019.



ÖZGEÇMİŞ

2007 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2011 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda “*Rıza Teyfik Bölükbaşı'nın Din-Ahlak İlişkisi Problemine Yaklaşımı*” konulu teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2019 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda doktora başladı.