

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İKİ BAKIŞ: AUGUSTİNUS VE SPİNOZA

SEVGİCAN AKÇA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANABİLİM DALI

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İKİ BAKIŞ: AUGUSTİNUS VE SPİNOZA

SEVGİCAN AKÇA

Danışman: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Sadık Erol ER

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

2020

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,
- bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 20...

Sevgican Akça

ÖZET**KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İKİ BAKIŞ: AUGUSTİNUS VE SPİNOZA****SEVGİCAN AKÇA****Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı****Danışman: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY****NİSAN 2020, 102 SAYFA**

Kötülük problemi felsefe tarihinde epistemoloji, ontoloji, siyaset, etik vb. birçok alanda tartışılan önemli bir konu olmuştur. İnsan var olduğu günden itibaren farklı düzeylerde de olsa bu meseleyle ilgilenmiş, evrendeki kötülükleri anlamlandırma çabasına girmiştir. Çalışmada ele alınacak filozoflardan Augustinus kötülük problemini, teodise ekseninde ele almaktadır. Kötülüğün kaynağını insanın özgür istencinde bulan Augustinus, Tanrı'nın evrendeki kötülüklerden sorumlu olmadığı görüşüyle Ortaçağ düşüncesinde etkili bir isim olmuştur. Çalışmanın diğer filozofu, Modern Dönemin ve Kıta rasyonalistlerinin önemli isimlerinden Spinoza ise kötülük problemini, meşhur Tanrı/Doğa anlayışı üzerine temellendirmiş, meseleyi ele alırken tek töz olarak içkin bir Tanrı anlayışına uygun açıklamalar yapmıştır. Kötülük problemini açıklarken mutluluğa ve dolayısıyla iyiye giden yol olarak gördüğü erdemlilik anlayışını, yaşamda kalmayı sürdürme eğilimi olarak gördüğü conatus öğretisiyle birlikte ele alarak iyi-kötü anlayışını ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Augustinus ve Spinoza'nın kötülük problemi hakkındaki düşünceleri, kendi felsefe anlayışları ve yaşadıkları çağ içerisinde ele alınacak, iki farklı çağda söz konusu meseleyle ilgili benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilecektir.

Anahtar kelimeler: Kötülük problemi, Augustinus, Spinoza

ABSTRACT

TWO VIEWS ON THE PROBLEM OF EVIL: AUGUSTINE AND SPINOZA

SEVGİCAN AKÇA

Master Thesis, Department of Philosophy Group Education

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY

APRIL 2020, 102 PAGE

The problem of evil is epistemology, politics, ethics, etc. in the history of philosophy. It has been an important issue discussed in many fields. Human being has dealt with this issue, although at different levels since the day of its existence, and has attempted to make sense of these evils. The first thinker of this study, Augustinus addresses the problem of evil in the axis of theodism. Finding the source of evil in the free will of human being, Augustinus became an influential name in medieval thought with the view that God was not responsible for the evil in the universe. Another thinker of the study, Spinoza, who is one of the important names of the Modern Period and Continental rationalists, based the problem of evil on the famous understanding of God / Nature, and made explanations in accordance with the understanding of an immanent God as the main subject. While explaining the problem of evil, he put his understanding of virtue as the path to happiness and hence the good together with the conatus doctrine, which he sees as a tendency to continue to survive, and revealed his understanding of good and bad.

In this study, the thoughts of Augustinus and Spinoza about the problem of evil, their understanding of philosophy and their age will be discussed, and the similarities and differences related to the issue in question in two different ages will be highlighted.

Keywords: Evil problem, Augustine, Spinoza

ÖNSÖZ

Kötülük problemi, insanlık tarihi boyunca ele alınan, tartışılan fakat hiçbir zaman tam anlamıyla bir çözüme ulaşamayan bir konu olarak felsefe tarihinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın konusunun kötülük problemi olarak seçilmesinin sebebi, insanın içinde yaşadığı dünyaya gözünü, kulağını, aklını ve kalbini kapatamamasıdır. Kısa bir süre için dahi insan yaşadığı hayatta olan bitene bir göz attığında, aklın almadığı, dilin ne kadar uğraşsa da açıklayamadığı kötülüklerle karşılaşır. Peki kötülük dediğimiz şey nedir, nereden kaynaklanır, bir sorumlu aranacaksa bu kim veya ne olabilir? Bu sorular daha da çoğaltılabilmekle birlikte, çalışmanın amacı kötülük meselesine dair bu sorulara mitostan logosa geçerken yaşanan kırılmalarla başlayarak, temel olarak Augustinus ve Spinoza'nın verdiği yanıtları incelemek, dönemler ve söz konusu düşünürler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır.

Bu çalışmayı hazırlarken ve sürecin her anında bana emek veren, akademik hayatım boyunca desteğini her daim hissettiğim danışmanım Doç. Dr. Mustafa Günay hocama, bugüne kadar sevgisini ve desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen Gülsun Dülgeroğlu hocama, tez çalışmamın konusunu belirlerken fikirler sunan ve beni cesaretlendiren Sadık Erol Er hocama ve hem lisans hem de yüksek lisans sürecimde destek olan Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalındaki bütün hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak bu günlere gelmemi sağlayan, beni her zaman sonsuz sevgi ve anlayışla destekleyen aileme ayrıca minnettarım.

*Bu çalışma Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir. (Proje ID: 11317)

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.Kötülük Problemine İlişkin Temel Kavramlar.....	1
---	---

BÖLÜM II

KÖTÜLÜK SORUNUNUN KURAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLANI

2.1. Antik Yunan Öncesi Kötülük Anlayışına Genel Bir Bakış	9
2.2. Antik Yunan’da Kötülük Anlayışı.....	10
2.2.1. Mitolojinin Etkili Olduğu Dönemde Kötülük Anlayış.....	10
2.2.2 Sokrates Öncesi Felsefede Kötülük Anlayış.....	15
2.2.3. Sokrates, Platon ve Aristoteles’te Kötülük Anlayış.....	18
2.2.3.1. Sokrates’te Kötülük Kavramı	18
2.2.3.2. Platon’da Kötülük Kavramı.....	21
2.2.3.3. Aristoteles’te Kötülük Kavramı	24
2.3. Helenistik Dönemde Kötülük Anlayış.....	26

BÖLÜM III

AUGUSTİNUS’TA KÖTÜLÜK SORUNU

3.1. Ortaçağ Batı Felsefesi’nde Kötülük Anlayışına Genel Bir Bakış	29
3.2. Augustinus Felsefesinde Temel Kavramlar ve Problemler	30
3.2.1. Augustinus’un Bilgi ve Varlık Anlayış.....	35
3.2.2. Augustinus’un Tanrı Anlayış.....	39
3.2.3. Augustinus’un İnsan Anlayış.....	43

3.2.4. İlk Günah Öğretisi	47
3.2.5. Augustinus'ta Özgür İstenç Anlayışı.....	49
3.3. Kötülük Kavramı	52
3.3.1. Kötülüğün Türleri	53
3.3.1.1. Ahlaksal Kötülük.....	53
3.3.1.2. Doğal/Fiziksel Kötülük	57
3.3.1.3. Tözsel Kötülük Problemi.....	58
3.4. Augustinus'un Kötülük Eleştirileri	59

BÖLÜM IV

SPİNOZA'DA KÖTÜLÜK SORUNU

4.1. Modern Dönem Batı Felsefesinde Kötülük Anlayışına Genel Bir Bakış....	62
4.2. Spinoza Felsefesinde Temel Kavramlar ve Problemler	65
4.2.1. Spinoza'nın Bilgi Anlayışı.....	69
4.2.2. Spinoza'nın Tanrı/Doğa Anlayışı	71
4.2.3. Spinoza'nın İnsan Anlayışı.....	74
4.3. Spinoza Felsefesinde Kötülük Kavramı	77
4.3.1. İrade Özgürlüğü Problemi	78
4.3.2. Erdem Anlayışı.....	80
4.3.3. Kötülük Anlayışı	82

BÖLÜM V

SONUÇ

Sonuç.....	89
KAYNAKÇA	95
ÖZGEÇMİŞ	102

KISALTMALAR

Ön. : Önerme

Ön. Son. : Önerme Sonucu

Tan. : Tanım

BÖLÜM I

GİRİŞ

1. Kötülük Problemine İlişkin Temel Kavramlar

İnsanlık tarihi var olduğu andan bugüne dek, iyilik ve kötülük çerçevesinde nitelendirilen birçok durum meydana gelmiş, bunlara felsefi ve teolojik bağlamda kimi zaman benzer kimi zaman farklı açıklamalar getirilmiştir. Kötülük kavramının epistemoloji, siyaset, sanat felsefesi ve daha birçok alanın içinde bulunduğu göz önünde tutulursa, bu kavramın ve onun üzerine yapılan açıklamaların oldukça geniş bir çember içinde değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Bu anlamda çalışmanın temel odak noktası, bütünsellikten kopmadan, fakat esas olarak Augustinus ve Spinoza üzerinden kötülük kavramının etik-teolojik anlamlarını incelemek ve özellikle bu iki filozof üzerinden karşılaştırmalı bir çözümlemeye gitmek olacaktır. Çalışma içerisinde ayrıca, mitostan logosa geçişle birlikte kötülük kavramına ve kötülük ile ilişkilendirilen bazı kavramların değişimine de yer verilmeye çalışılacaktır. Problemin oldukça geniş bir alan ve uzun bir süreç içerisinde yer aldığı düşünülürse, ilk bölümde söz konusu problem üzerine derinlemesine detay verilemeyecek olması çalışmanın sınırlılıklarındandır. Bu bağlamda çalışma özellikle kötülük sorununa yönelik teolojik bakış ile felsefi bakışı, Augustinus ve Spinoza üzerinden karşılaştırma ve açıklama amacını içermektedir.

Kötülük kavramı genellikle felsefe, sanat, bilim, edebiyat gibi alanlarda, çağın sosyo-kültürel, politik durumuna bağlı olarak –özellikle savaş, afet, yıkım, soykırım dönemlerinde¹- daha çok kullanılmış, üzerine yazılıp çizilerek tartışılmış bir kavramdır. İnsan olmaklık bakımından ahlaki, vicdani ve akılsal yönden çeşitli sürüncemeler yaşayan birey, kendisini ve çevresini sarıp sarmalayan bu dünyaya bakarken, iyi-kötü süzgecini elinde taşımaktadır. İnsanın ve evrenin ‘değer verme-değerlendirme’ süreci de bu bağlamda şekillenmekte, tarihsel süreç ve sıçramaların gidişatı bu minvalde belirlenip

¹ Burada Nazi Almanyası’nda yaşananlar ve dönem içerisinde kötülük kavramı üzerine yazıların/tartışmaların yoğunlaşması düşünülmüştür. Ayrıca günümüzdeki terör ve kargaşa durumu üzerine söz konusu kavramın kullanımının yaygınlaşması da akla gelmektedir. Eleştirel bir bakış olarak, Lizbon Depremi ile Auschwitz’de kavrama gösterilen ilgi ve tutum farklıdır. Bunun için bkz: Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev.Ayhan Sargüney, Ayrıntı yay, 2009. Eserin orijinali için; *Evil in Modern Thought An Alternative History of Philosophy*, 2002.

yorumlanmaktadır. Yorumlanma kısmına bakılırsa, kötülük kavramının felsefi, etik durumu, çalışmanın amacı bakımından daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü kötülük kavramı epistemoloji, siyaset, sanat, dil, bilim vb. gibi alanlarda da incelenen bir kavram olmakla birlikte, bu çalışmada onun etik teolojik anlamı dikkate alınarak incelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda araştırılacak olan isimlerin, geçmiş dönemlerin felsefi izlerini de taşıdığı varsayılarak, sıklıkla kötülük mefhumunun tarihsel felsefi arka planına değinilecek, fakat esas olarak isimleri anılan filozoflar üzerinden bir inceleme-yorumlama ortaya konmaya çalışılacaktır.

Kötü ve kötülük kelimelerinin terminolojideki yerine bakmak ve onları etimolojik olarak incelemek, konunun ele alınmasında oldukça gerekli olmakla birlikte, bu kavramların farklı dönemlerde ve koşullarda, değişik biçimde tanımlanmaları araştırmanın gidişatı açısından daha önemlidir. İngilizce’de *bad condition, malicious or evil action, harm, wrong* vb. şekilde kötülük kelimesi karşılık bulsa da, araştırmanın amacı ahlaki ve metafiziksel anlamda kötü ve kötülük kavramını ortaya koymak olduğundan, *evil* karşılığını kullanmak daha yerinde olacaktır. Bu sebeple araştırma içerisinde evil sözcüğüyle hedeflenen anlam ifade edilmeye çalışılacaktır. Evil kelimesinin etimolojisine baktığımızda ise olumsuzluğu ifade eden *yfel* sözcüğünden evrildiğini görürüz. Almanca’daki *übel* kelimesi de aynı sözcükten gelmektedir (Hocknull, 2016, s. 47). Fakat yine araştırma ahlaki ve metafiziksel kötülüğü temel almasından dolayı Almanca’daki *bösheit* sözcüğü kavramı daha iyi karşılamaktadır. Arapçada ise kötülük kavramını *Sû* ve *Şerr* sözcükleri karşılar (Sâmi, 2005, s. 1190). Kasıtlı olması bakımından niyet kelimesini düşündüğümüzde, Arapçadaki ‘sûniyet’ kelimesi de kötü niyeti, kötüyü ifade eder. Fesatlık, zalimlik gibi anlamlara gelen bu sözcüklerden *Şerr* günümüz itibarıyla de daha çok kullanılmaktadır. El-ahyâr (iyi olanlar)’a karşılık, Kavmun eşrâr (kötüler topluluğu) gelir (Augustinus, İtiraflar, 2007, s. 83). Kötü kavramına Türkçe geçmişi açısından bakarsak, *köti* sözcüğünden evrildiğini görürüz (Nişanyan, 2010, s. 348). Türkçede ise daha çok ahlaki anlamda kötülük kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Öyle ki, doğal afetlere, hastalıklara, felaketlere kötülükten ziyade belâ, musibet denilmesi de bunu göstermektedir. Kötülük daha çok moral anlamıyla düşünülmekte ve kullanılmaktadır (Yaran, 1997, s. 24). Kötü ve kötülüğün karşıtı olarak düşünüldüğünde *iyi ve iyilik* kavramlarının da temelde ne şekilde ifade edildiği araştırmanın konusu bakımından önem arz etmektedir. İngilizcede *good, fine, goodness, beneficence* vb. olarak ifade edilen iyi, iyilik kavramı özü bakımından

kötü olan, rahatsızlık veren, uygun olmayan şeyin karşıtı olarak görülmektedir. Latince'de ise iyilik sözcüğü *bonus* şeklinde karşılık bulmaktadır (Wikimedia, 2002). Eski Türkçe'ye baktığımızda iyi sözcüğünün *edgü*'den evrildiğini görürüz (Nişanyan, 2010, s. 278). Orhun Yazıtları'nda (735) iyi kelimesinin yerine *edgü* kullanılırken, *Dede Korkut Kitabı*'nda *eyü* sözcüğü iyi olanın karşılığı olarak yer almaktadır.

Felsefe tarihine baktığımızda kötülük kavramının her zaman özne temelli olmadığını, hatta çıkışı itibariyle aslında onun teolojik bir problem olarak ele alındığını görürüz. Tanrı'nın varlığıyla kötülük kavramının çelişmesi, Tanrı'nın muktedirliği, kudreti karşısında bu türden bir kavramın ontolojik olarak yer tutması sorunsal geleneksel kötülük anlayışı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Temelde öznenin niyeti, özgür iradesi biçiminde ele alınmayan kötülük kavramı, ilk kez Aziz Augustinus'un (M.S. 5.yy) metinleriyle birlikte bir kırılma yaşadı. İtiraflar'da kendisiyle yüz yüze gelen insan, yapıp etmelerinin sorumluluğunu üstlenerek, kötülüğü başkasından/Tanrı'dan dolayı değil, doğrudan kendi üzerinden ortaya çıkan bir şey olarak görmeye başlar. Platon'dan itibaren, Helenistik ve Ortaçağ felsefesini de içine alarak, Modern dönemde Kant'a kadar Tanrı'yı tehdit eden, onun varlığıyla çelişen ve Tanrı'nın savunulmasını gerektiren geleneksel kötülük anlayışı, modern anlamda özneye yönelik ilk açıklamalarıyla Augustinus'ta başka bir noktaya taşınmıştır. Sonrasında Kant'ın radikal kötülük mefhumu ile diğer bir kırılmayı da yaşayan kötülük problemi, insan doğasındaki bir eğilim olarak ele alındı. Bu, kavramın tarihi açısından oldukça önemli bir kırılmaydı. Aynı zamanda sonrasında da Nietzsche'nin, geleneksel kötülük anlayışına vurduğu darbe, onun jeneolojik açıklamaları, kötü kavramını toplumsal bir boyuta taşımıştır. Kötülüğün ahlaki bir değer olarak ele alınması ve bunun da iktidar üzerinden düşünülmesi, çağdaş döneme bakıldığında bir uygunluk göstermektedir. Diğer bir kırılma ise kötülüğü bir devlet şiddeti olarak soykırım ve adil olmayan sosyal düzen üzerinden inceleyen Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Theodor W. Adorno gibi Yahudi düşünürlerle birlikte gerçekleşmiştir. Ayrıca burada dikkat çeken noktalardan biri de kötülük kavramına ilişkin farkındalığın 20. yüzyılda yeniden canlanmasıdır (Oranlı, 2017, s. 27). 1914 yılından bu yana dünya savaşları, suç, şiddet, toplama kampları, totaliter yönetimler, Yahudilere yapılan soykırımlar kötülüğe ilişkin açıklamaları da yeniden beraberinde getirmiş oldu. Burada laik ilerlemeci yaklaşımların öngörülleri yerle bir olurken, şeytaniliğin günümüzdeki fiziksel kanıtları haline gelen füzeler, silahlar, savaş uçakları, Napalm bombası yüzyılın şiddetini gözler önüne serdi ve belki de evrende temelde var olan bir

kötülüğün insan doğasında da olabilirliğinin düşünülmesine ve yeniden ilerlemeci yaklaşımların değerlendirilmesine yol açtı (Russell J. B., 2018, s. 20). 11 Eylül'den günümüze doğru baktığımız zaman ise artık kötülüğün başka bir açıklanma biçimiyle karşılaşarak, terör kelimesiyle ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Kötülük kavramının teolojik bir problem iken, tarihsel süreçte seküler bir hâl alışını, metafizik biçimden antropolojik ve moral bir biçime evrilerek ele alındığını görmek mümkündür (Oranlı, 2017, s. 26-27).

Kötülük çeşitlerinden söz edilirken temel olarak aslında ahlaki ve doğal olarak iki tür kötülük olduğu bilinirken, daha geniş bir perspektifte üçüncü bir kötülük türünü daha ekleyenler de vardır. Bu üçüncüsü metafizik kötülük türüdür. Leibniz ile birlikte üç tür kötülük şekli olarak ifade edilir ve diğer kötülüklerin temeline metafizik kötülük yerleştirilir (Leibniz, 2000, s. 411). Metafizik kötülük, eksiklik, bütün ve tam olamama, mükemmellikten yoksun olma, eşyanın yetkinlikten mahrum olma durumudur (Leibniz, 2000, s. 136). Bir bakıma metafizik kötülük, kusurlu, sorunlu bir dünya anlayışını ifade etmektedir. Hatta Leibniz, fiziksel ve ahlaki kötülüğün zemininde metafizik kötülüğün bulunduğunu söylerken de bu kötülük türünün önemini vurgular. Fiziksel kötülük denildiğinde kastedilen, deprem, sel, çığ vb doğal afetler, hastalık yapan virüs ve bakteriler gibi temelde insan eylemlerinden bağımsız, müdahalesiz oluşmuş kötülükler ifade edilmektedir. Bunların yanı sıra, insanı ölüme götüren doğuştan hastalıklar, yaşamaya imkan vermeyen çöl ve buzullarla kaplı bölgeler, avlanarak hayatını devam ettiren etçil canlılar da bu kötülük biçimi içerisinde yer alır (Yaran, 1997, s. 27). Burada karşımıza çıkan önemli bir nokta da, bu türden kötülüklerin Tanrı'nın takdiri ile açıklanıp açıklanamayacağı sorusudur. Bu soruyu Aydınlanmaya önemli katkıları olan Fransız düşünür Voltaire'de yanıt aramıştır.

Budur çözülmesi gereken düğüm
Fenalıklarımızı inkâr etmek, onlara çare olur mu?
Bütün insanlar, ilahi kudret karşısında titreyen
Kötülüğün kaynağını aramakta (Voltaire'den aktaran Topuz, 2017, s. 227)

Voltaire bu soruya yanıt ararken Lizbon depremini² işaret eder ve onun ilahi takdirle açıklanamayacak kadar trajik bir olay olduğunu söyler (Voltaire, 2000). Diğer bir

² 1 Kasım 1755'te Lizbon'da büyük bir yer sarsıntısı oldu. Şehrin üçte biri yıkıldı. Aşağı yukarı 30.000 kişi öldü (Voltaire, 2000, s. 227).

tür olan ahlaki kötülük ise bu çalışmanın odak noktası olmakta ve aslında temel anlamda ‘günaha girmeyi’ işaret etmektedir. Leibniz, bu tür kötülüğü suç ve suçlulukla ilişkilendirir. Ona göre ahlaki kötülük seçim yapabilen öznelere atfedilebilir ve doğal kötülükten daha sarsıcıdır; öyle ki, bir çığ bütün köyü yok ederse bu tam bir trajedidir. Bu doğru, ama aynı köyde yaşayan insanlar askerler tarafından vahşice öldürülürse bu bir katliamdır ve daha sarsıcıdır (Svendsen, 2017, s. 98).

Ahlaki kötülük ile doğal kötülük arasındaki farkın ortaya koyulması konusunda birçok farklı görüş bulunmaktadır. Kötülük üzerine önemli çalışmalarda bulunan John Hick için ahlaki kötülük, insanlar tarafından meydana getirilirken, doğal kötülükte insan faktörü dışındaki diğer etkenler söz konusudur. Fakat, teoloji felsefecisi David Ray Griffin’e göre ise burada önemli bir nokta gözden kaçırılmamalıdır ki o da ‘*niyet*’tir. Ona göre apaçık bir biçimde başkasını incitmeye yönelik kasıtlı bir eylem, ahlaki kötülük türüne girerken, niyetli olmayan acıları doğal kötülük türü içinde değerlendirmek gerekir. Felsefe profesörü Lars Svendsen, Griffin’in görüşünü Hick’in görüşüne kıyasla daha doğru bulduğunu ifade etmesine karşın tamamen niyete bağlamasını da fazla katı bulur. Örnek olarak, kendisine verilen görevleri düşünmeden yerine getiren bir bürokratı nereye koyabileceğimizi sorar. Ona göre, ahlaken kötü bir kimse insanlara zorla ıstırap veren birisidir ve bunun için zorunlu olarak niyetli olması gerekmez. Yalnızca düşünememiş olması da o kişiyi ahlaken kötü yapmaya yeter. Çünkü, kişiye o ızdırabı yaşatmadan önce düşünmüş olması gerekirdi (Svendsen, 2017, s. 98). Burada Eichmann davası ve Hannah Arendt’in radikal kötülük ile fakersizlik-kötülük ilişkisi açıklamaları akla gelmektedir. Arendt, Eichmann davasında herkes gibi, Yahudilerden nefret eden, sadist ruhlu bir katil, acımasız, korkunç bir canı görmeyi bekliyordu. Oysa ona göre Eichmann düşündüğü gibi Yahudilerden nefret eden, korkunç, tutucu bir antisemit değildi ve ayrıca da birilerinin Eichmann’ın beynini yıkaması gibi bir durum da söz konusu değildi (Arendt, 2017, s. 36). Aksine, Adolf Eichmann yalnızca son derece sıkıcı, kurallara sonsuz itaat eden, sıradan bir bürokrattı. Hatta mahkeme başladığında, kullanacağı “resmi dil” sebebiyle özür dileyen Eichmann, neredeyse her soruya aynı biçimde, aynı tonda cevaplar veriyordu (Arendt, 2017, s. 59). Burada dilin kullanımının bize neyi işaret ettiğini soracak olursak, Nazi Almanya’sının bu dönemde kullandığı terminolojiye bakmak yerinde olacaktır. Bu dönemde ‘imha etmek’, ‘öldürmek’, ‘gaz odaları’ gibi terimler neredeyse hiç kullanılmamakta, bu sözcükler yerine ‘tahliye’, ‘nihai çözüm’, ‘özel muamele’ gibi şifreler kullanılmaktaydı. Arendt bu durumu şöyle açıklar: Ona göre dil

sisteminin temel etkisi, insanları yaptığı kötülüklerden habersiz bırakması değildi. Dilin asıl etkisi insanların yaptıklarını, cinayetlerle, yanlış ve yalanlarla ilgili var olan eski, ‘normal’ bilgileriyle aynı kefeye koymalarını önlemesiydi (Arendt, 2017, s. 95). Aslında Arendt, çok önceden *Totalitarizmin Kökenleri*’nde, bu normalleştirmeyi ve kötülük-fikirsizlik ilişkisini vermeye başlamıştı. Arendt, Eichmann’ın “ben yalnızca bana verilen emirleri yerine getirdim” tavrını dikkatle incelemiş, onun kullandığı dil, üslup ve tavırları gözlemleyerek ne kadar sıradan bir insan olduğunu anlamıştı. Arendt’i bu noktada eleştirenler, Eichmann’ın önemsiz bir bürokrat olmadığını, hatta onun kavgaya sıkı sıkıya bağlı bir Nazi subayı olduğunu düşünenlerdi. Onlara göre Arendt, davayı bir yargıya bağlayabilmek ve olayı anlaşılabilir kılmak için onu sıradan bir bürokrat olarak yorumluyordu. Fakat, Arendt’in ilgi alanı başka bir noktadaydı. O, kötülüğün kaynağı problemini sorgulamakta ve bu doğrultuda çıkarımlar yapmaktaydı. Onun için kötülüğün varoluşsal kaynağında metafiziksel bir temel yoktu. Kötünün ve kötülüğün kaynağı, olsa olsa normal insanlardan oluşan kitlelerin, iyiyle kötü arasında bir ayrım yapamamasıydı. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse, kötülüğün bir kaynağı varsa, o da fikirsizlikti. Arendt bu düşüncesini en keskin biçimde şu şekilde ifade eder: “Acı gerçek şudur ki çoğu kötülük, iyi veya kötü olma konusunda asla bir seçim yapmamış insanlar tarafından yapılır” (Arendt, 1977, s. 180). Fikirsizlik, düşünmemek bir insanın kötülüğünü görmezden gelmek için bir dayanak olabilir mi? Arendt’e göre, siyasette bir şeye destek olmakla ona itaat etmek arasında hiçbir fark yoktur. Eğer emre itaat edildiyse, verilen o emir artık desteklenmiş de olacaktır. Eichmann’ın burada suç olarak kabul edilebilecek durumu, yaşayacak ve yaşamayacak insanları belirlemesiydi (Johnson, 2014, s. 74). Eğer kötülük, iyilik ve kötülük üzerine hiç düşünmemiş olanlardan gelmekteyse, Eichmann’ın, yaptığı kötülüklerin farkında olduğu görülmelidir. Fakat o, kötülüğün ne olduğunun farkında değildir. Daha doğrusu, bunun üzerine düşünmemiştir ve açıkçası pek de parlak zekaya sahip olmayan bir bürokrattır. Arendt’e göre o, yapacak başka bir şeyi olmadığı için bu mevkiye gelmiş, bunun sonucunda da bu katliamları gerçekleştirmiştir. Önemli olan Eichmann’ın bunları idrak edebilmesidir. Çünkü ilginç bir şekilde davanın bir kısmında bilincini yitirdiğini belirtir. Arendt’in ise esas ilgisi şuradadır: Eichmann kurallara sıkı sıkıya bağlı, görev sorumluluğu yüksek, verilen her emre yalnızca emir olduğu için uyan, yalnızca ideolojiyle şekillendirilmiş sıradan bir bürokrattır. Bu itaatkârlık onun akıl yürütme, düşünme, sorgulama, seçme ve değerlendirme gibi yetilerini elinden almıştır. Bu da bizi kötülüğün sıradanlığı kavramına getirmiştir. Arendt

için bu türden kötülüğün ne derinliği ne de insan kavrayışını aşan şeytani, metafiziksel bir boyutu vardır.

Kötülüğün dehşeti, dünyanın yüzeyine bir mantar gibi yayılabilir ve tüm dünyayı israf edebilir ve kötülük düşünememekten gelir. Düşünce, kendini kötülükle meşgul etmeye ve onun kaynağını aldığı ilkeleri incelemeye çalışır çalışmaz, hayal kırıklığına uğrar. Çünkü orada hiçbir şey bulamaz. Kötülüğün sıradanlığı tam olarak budur (Benhabib, 1996, s. xiii).

Kötülük üzerine oldukça önemli çalışmaları bulunan Russell'in kötülük türleri ile ilgili açıklamalarına bakılırsa, onun doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında ayrım yapmadığı, onları aynı problemin iki farklı yüzü olarak açıkladığı görülür. Bu anlamda Russell'in temellendirmesi Tanrı üzerinden gelir. Şöyle ki, Tanrı hisseden ve kendisi dışındaki hisseden bütün varlıklara da acıyı hissettirendir. Ahşap, ağır bir kiriş üzerinize yıkılırsa, bu kirişi ister birisi devirsin, isterse bir depremde üzerimize yığılsın, acı duyarız. Tanrı'nın buradaki amacı bizi yok ederek belki daha iyi bir dünya kurmaktır, ama belki üzerimize kirişi deviren insan da bunu amaçlamıştır. Bu nedenle aslında doğal kötülük ile ahlaki kötülük birbirinden ayrı değildir. Yalnızca aynı problemin iki farklı yüzüdür. Burada gözden kaçırılmaması gereken şey, insanın o günahı işlediği veya o kötülüğü yaptığı andaki motivasyonudur. Bu motivasyonu öğrenmek, bilmek belki zordur, fakat, bu kötülüğü Tanrı yaptıysa eğer, Tanrı'nın bunu yaptığı zamandaki motivasyonunu bilmemiz imkansızdır (Russell J. B., 2017, s. 26).

Çalışmanın amacı bakımından kötülüğün anlamı ve ne türden olduğu sorgulanırken, şeytani, metaforik ya da metafiziksel olan kötülükten ziyade, ahlaksal boyutu temelinde insana odaklanılacaktır. Öyle ki, katledilen, acı çekerek can veren insanların sayıları yalnızca birer sayıdır. Gerçek olan altı milyon Yahudi insanın vahşice öldürülürken çektiği acıdır ve sayılar yalnızca bizim anlam çıkarmamızı sınırlayan ifadelerden başka bir şey değildir. Bu sayılar katledilmiş milyonlarca insanı bir soyutlama haline getirir. Anne Frank kurban edildiğinde veya Napalm bombasıyla Vietnamlı çocuk öldürüldüğünde ne o Nasyonal Sosyalizm ne de o Demokrasi gerçek olan değildi. Gerçek olan yalnızca çekilen acıydı (Russell J. B., Şeytan, 2017, s. 21-22)

Pek çoğu vuruldu; önce binlercesi, sonra yüz binlercesi. Bölüyoruz, çarpıyoruz, iç çekiyoruz, lanet ediyoruz. Ama bunlar yalnızca birer sayı. Bu sayılar akli meşgul eder ve sonradan kolayca unutulur. Bir gün, vurulan bu insanların yakınları, infaz edilen akrabalarının fotoğraflarını bir yayıncıya gönderirse ve bunların yer aldığı, birkaç ciltten oluşan bir albüm yayımlanırsa; sonradan bu albümün sayfalarını

çevirip fotoğraflardaki sönmüş gözlere bir baksak, hayatımızın geri kalanına değer verecek pek çok şey öğrenirdik. Sözcüklerin neredeyse hiç olmadığı böyle bir okuma, kalplerimizde sonsuza dek derin bir iz bırakırdı (Solzhenitsyn, 1974, s. 442).

Özetle, bir eylemin ahlaki kötülük kategorisine girebilmesi için kasıtlı olup olmaması gerekliliği ile düşünülmeden yapılan eylemin ahlaki kötü olup olamayacağı konusu çalışmanın amacı bakımından önemli yer tutmaktadır. Kötülük türleri ayrımının yapılmasını sağlayan şey ise, kötülük nedir sorusuna aranan yanıtlardır. Kötülüğün nereden geldiği, içeriden veya dışarıdan kaynakladığı gibi cevaplar bu kategorilerin oluşmasını sağlamıştır. İçeriden ve dışarıdan sözcükleriyle kastedilen, kötülüğün insanın kendi içerisinde yer aldığı düşüncesini ya da onun insan iradesinden bağımsız dışarıdan gelen bir şey olmasını ifade etmektedir. Fakat ne var ki, insan kötülüğün kendisinden geldiğini çok nadiren kabul eder. Aslında insanlık için en tehlikeli olan da, gerçekte içimizde olabilecek kötülüğü dışarıya yansıtma, dışarıdan olana yükleme eğilimimizdir. Bu anlamda çalışmaya temel oluşturabilmesi adına tarihsel bir arka plan koymak yerinde olacağından Sokrates öncesi felsefede, mitolojik anlatıda ve ilk Yunan filozoflarında kötülük meselesine ne tür bir açıdan bakıldığına temel noktalara değinmek üzere yer verilecek, devamında yine çalışmanın gidişatı açısından önem arz eden, artık problemi insan boyutuyla ele alan filozoflara, Sokrates, Platon ve Aristoteles'e yer verilecektir. Ortaçağ ve Modern Dönemin genel insan anlayışlarını ve kötülük problemine felsefi bakışlarını anlamak adına, zeminde yer alan bu düşünürlerin fikirlerini temel noktalarıyla incelemek gerekli görülmüştür. Sonrasında çalışmanın esas odak noktası olan ilk filozof Augustinus'un yaşadığı dönem olan Ortaçağ ve Erken Skolastik dönemin genel özelliklerine bakılarak, Augustinus'un felsefi anlayışı ve özelde kötülük problemini ele alınışı incelenecektir. Çalışmanın amacı bakımından bu bölümde Augustinus felsefesine dair alt başlıklar açılmış, fakat temel olarak onun kötülük problemine bakışı incelenmiştir. Dördüncü bölüm olan Spinoza'da Kötülük Sorunu bölümünde, Modern Dönem felsefe anlayışı verilerek, özelde yine Augustinus'ta olduğu gibi, Spinoza'nın felsefi düşüncesine yer verilecek ve kötülük anlayışı incelenecektir. Beşinci ve son bölümde ise bir Ortaçağ ve bir Modern Dönem filozofu olan iki ismin, ortak bir problem üzerine düşünmeleri ve buradan çıkan benzerlik ve farklılıklar ele alınacak, çalışmanın amacı bakımından kötülük probleminin farklı dönemlerde farklı biçimler almasına ve bunun yanında ilginç noktalarda benzerlikler görülmesine vurgu yapılarak çalışma tamamlanacaktır.

BÖLÜM II

KÖTÜLÜK SORUNUNUN KURAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLANI

2.1. Antik Yunan Öncesi Kötülük Anlayışına Genel Bir Bakış

Antik Yunan öncesine baktığımızda kötülüğün kavramlaştırıldığı herhangi bir yazılı kaynağa rastlamak oldukça zordur. Fakat bu, kötülük üzerine düşünülmediği anlamını taşımaz. Bu dönemde kötülük daha çok kapalı bir biçimde ele alınmış, güçlü, fakat gücün niteliği açısından mutlak iyi olan Tanrı'ya zıt türden yaratıklarla açıklanmıştır. Bu gibi açıklamalar bulunmasına rağmen, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi olmasıyla, kötülüğün varlığı arasındaki çelişki konusu ele alınmamıştır.

Kötülük probleminin rasyonel bir biçim almadan önceki algılanışı incelendiğinde Zerdüştlük inancında söz konusu meselenin öne çıktığı görülmektedir. Bir yandan büyük bir dönüşümü gerçekleştiren Zerdüştlük, diğer yandan da aslında Hristiyanlık ile karşı karşıya gelerek kötülük problemi üzerine teolojik ve antropolojik açıklamalarla öne çıkar. 3500 yıl önce, İran Pers İmparatorluğunun inancı olan Zerdüştlük, dünyada bilinen en eski tek Tanrı anlayışına sahip din olarak kabul edilir (Omerxali, 2012). Budizm inancına benzer şekilde, felsefi yönü öne çıkan Zerdüştlük inancı, iyi ve kötü kavramları temelinde şekillenmektedir. Zerdüştlük anlayışına göre, kötülük iyilikten ayrılmıştır ve bu ayrılma kendi isteğiyle olmuştur. İyilik ve kötülük birbirlerini sınırlayan kavramlar olarak görülmektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu iki kavramın birbirinden ayrı bir biçimde, kendilikleri içinde temsil edilmesidir (Russell J. B., 2017, s. 118). Buradaki karşıtlığın, insanda tezahür ettiği düşüncesiyle Zerdüştlük inancında, insan kendisinde var olan zıtlıkların mücadelesiyle bir bütün olarak vardır. Kötülük ve karanlık, Zerdüştlük inancında iki Tanrı'dan birisi olan Ehrimen tarafından temsil edilirken, iyilik Ahura Mazda (Hürmüz) tarafından temsil edilmektedir.

Zurvan'ın arzusunun ürünü olan oğul, iyiliğin, ışığın ve yaşamın tanrı, sıcak ve nemli Hürmüz'dür. Kuşkunun ürünü olan oğul ise, karanlığın ve kötülüğün efendisi soğuk ve kuru Ehrimen'dir. Zurvan Ehrimen'e hiçbir şey vermemeyi tasarlamıştır, zira dünyayı yönetme gücünü sevdiği oğluna bağışlamayı amaçlamaktadır. Ne var ki anne rahminden ilk çıkan Ehrimen olur ve hükümdarlıkta hak iddia eder. Dehşete kapılan babası ona şöyle karşılık verir: 'Benim oğlum aydınlıktır ve güzel kokar; sense karanlık ve kötü kokulusun.'

Ehrimen, kısa bir süre için dünyanın efendisi olsa da yok oluşu ve Hürmüz'ün zaferi çoktan ayarlanmıştır (Russell J. B., 2017, s. 141).

Zerdüştlük inancının, Manicilik'te etkisini göstermesi bakımından, Augustinus üzerinde de etkisi olacağı düşünülmektedir, bu inançta yer alan kötülük anlayışı temel anlamda açıklanmıştır.

2.2. Antik Yunan'da Kötülük Anlayışı

Sistemli olarak kötülüğün nereden kaynaklandığı konusuna –*pothen to kakon*– ussal bir cevap arayan Yunanlar olmuştur (Russell J. B., 2017, s. 186). Ortaçağ teolojisinde kötülük anlayışına bakılırken, temelinde Antik Yunan düşüncesi olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir. Kendisi de birçok kaynaktan temel alan, geliştirici ve dönüştürücü fikirsel yeniliklerin gerçekleştiği Antik Yunan'da kötülüğe bakışı üç parçada ele alabiliriz: İlk olarak mitolojinin etkili olduğu bir bakış açısıyla incelenen kötülük kavrayışı, yaratıcının yani Tanrı'nın mutlak biçimde belirleyip oluşturduğu evren üzerine şekillenmiştir. Yalnız burada Tanrı(lar)ın kendilerinin de kötülük yapabilme durumunun olduğu dikkat çekmektedir. İkinci olarak bir diğer bakış açısı, Sokrates öncesi filozoflara ait kötülük kavrayışıdır. Bu anlayış içerisinde temel olarak doğa ve rasyonel düşünce esas alınmış ve kötülük bu minvalde açıklanmaya çalışılmıştır. Mitolojik bakıştan, bu tarzda rasyonel bir bakışa geçiş, dönemsel değişimleri verebilmek adına çalışmanın gidişatı açısından önem taşımaktadır. Üçüncü ve son olarak Sokrates ve Sistematik filozoflardan Platon ile Aristoteles'in kötülük kavrayışları yer almaktadır. İşte burada, kötülük düşüncesinin artık mitolojik ve kozmogonik alandan kurtarılarak, *logos* alanına dahil edildiği görülecektir.

2.2.1. Mitolojinin Etkili Olduğu Dönemde Kötülük Anlayışı

Doğa temelli ve daha sonrasında insan temelli anlayışa geçilmeden önceki bu dönem, teogonik ve kozmogonik bir ekseninde yer almaktadır. Homeros ve Hesiodos'tan başlayarak Platon'a varıncaya kadar kötülük kavramı çeşitli biçimlerde ele alınmış ve her dönemdeki kötülük kavrayışının kümülatif bir şekilde ilerlediği kabul edilirse, biri diğerini bilmeyi zorunlu kılmıştır. Aristoteles'e göre *physis*, yani doğayı ele alan ve kanıtlayıcı şekilde sebeplerini ortaya koyan insanlar olarak adlandırdığı *doğa filozoflarına* gelmeden önce, o, teologlardan söz eder. Teologlar, bilimi mitik bir form

şeklinde inceleyen, bunu yazılı ve sözlü olarak aktaran kişilerdir. Bu teologlar arasında, Homeros ve Hesiodos'tan söz eder (Arslan, 2011, s. 75).

İyi ve kötü olan arasında keskin çizgilerle bir ayırım yapmayan Homeros, Tanrı'nın iyi-kötü, yıkıcı-yapıcı gibi ikircikli özelliklerle algılandığı Yunan döneminde, felsefe, mitoloji ve edebiyatta karşımıza çıkar. Homeros'tan tek bir kişi şeklinde bahsedilse de, onun varlığı ya da tek bir kişi olduğuna dair şüpheler vardır. Homeros, *İlyada*'da kötülüğü açıklarken düzen ve kural ilkesini esas alarak, insanın hayatındaki dengeyi, düzeni bozmasından söz eder. İnsan bu kuralsızlıkla aslında bir körlük durumundadır, çünkü kuralı görmezden gelmiştir. İşte bu körlük durumuna atê denilmektedir. Zeus'un ilk kızı olarak kişileştirilen Atê, Zeus tarafından insanlığa gönderilir. Atê sebebiyle de insanlar kusur işledikleri zaman Zeus onlara ceza verecektir. *Odysseia*'da ise Tanrılar iyi şeylerin sahibidir ve insanlara iyilik için ilham verirler. Bununla birlikte insan iradesi ve sorumluluk da eserde önemli yer tutar. Kötü şeylerin, bir demona atfedildiği kısım da eserin bu özelliğini pekiştirir. Tanrılar olumlu roller alırken, demon kötücüdür ve Tanrılar onunla savaşırlar (Russell J. B., Şeytan, 2017, s. 168). Burada görülür ki, mitolojik düşüncenin temel alındığı ve kötülüğün bu doğrultuda açıklandığı dönemde Tanrı'ya/Tanrılara atfedilen kötülük yapma özelliği, Ksenofanes tarafından antropomorfik olduğu düşüncesiyle eleştirilmektedir (Jaeger, 2011, s. 73).

Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında:
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma (Kranz, 1994).

Şöyle der: "... Tek bir tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en yüksektedir; Onun ne biçimi ne de düşüncesi ölümlülere benzer" (Jaeger, 2011, s. 73). Yine bu düşüncüyü, klasik tragedyanın babası olarak bilinen Aiskhylos'un *Persler* oyununda da görmekteyiz. Öyle ki, onun *Persler* oyununda, Tanrı sinsice planlar yaparken, bütün ölümlüler buna çaresizce boyun eğmek zorundadır ve bütün ölümlü olanlar bunlardan kurtulacak yetiye sahip değildir. Ona göre, insan bir şeyi eyleyeceği zaman, aslında o eyleme onu öncelikle Tanrı itmiştir. Buna rağmen yine Tanrı tarafından o eylemde bulunduğu için cezalandırılacaktır. Benzer şekilde Eyüp Kitabı'nda da yazar burada olduğu gibi Tanrı'nın eyleme sürüklenme ve cezalandırmadaki kati tavrını apaçık ortaya koyar (Russell J. B., 2017, s. 168).

Kötülük sorunu ele alınırken birçok çalışmada *Eski Ahit*'ten ve genellikle Eyüp peygamber meselinden yola çıkılarak günümüze kadar gelen teodise anlayışlarına temel oluşturulsa da, aslında Eski Ahit'ten bin yıl kadar önce yazılan Sümerlere ait tabletlere bakılması gerekmektedir. Sümerlerin Tanrı ve kötülük üzerine düşüncelerine bakıldığında kabul ettikleri baş tanrılar ahlaki olarak yüksek niteliklere sahipti, fakat bunun yanında aynı tanrılar medeniyetin kurulduğu süreçte yalan, kötülük, riyakarlık gibi insana ait ahlakilikten yoksun davranışları da planlayanlardı. Tanrıların kötülükleri, günahı, felaketleri ve acıyı niçin yarattığı sorusu sorulduğunda, Sümerliler –kendileri apaçık bu soruyu sormasalar da-, tanrıların amaçlarının daima açık ve anlaşılır olamayacağını ifade ederek açıklama getirirlerdi (Kramer, 2002, s. 138).

Sümerli bilgiler insanın başına gelen felaketlerin, kendi günahlarının ve kötülüklerinin bedeli olduğu öğretisine inanırlar ve bunu öğretirlerdi; hiç kimse masum değildi. Adaletsiz ve haksız yere çekilen insan acısı yoktu; Suçlu olan her zaman insandı, tanrılar değil. Zor duruma düşüp acı çekenlerin çoğu tanrıların doğruluğuna ve adaletine meydan okumaya yeltenmiş olmalıydı (Kramer, 2002, s. 144).

Eyüp, Şeytan ve Tanrı arasındaki bahsin acısını çekmektedir. Hak edecek bir eylemde bulunmadığı halde etrafındaki her şeyi kaybederek, felaketler içerisinde sürüklenir, hastalıklarla boğuşur. Çevresindekiler bu yaşananlarda mutlaka Eyüp'ün bir suçu olduğu düşünürler. Bu, adalet fikrine verilen önemi göstermektedir. Fakat bu sırada Eyüp'ün çektiği ıstırapı görmezden gelirler. Sümerli bir "Eyüp" dokunaklı bir biçimde şöyle der, "İstirap beni ağlayan bir çocuk gibi sardı" (Kramer, 2002, s. 359). Şiir, Tanrı'nın övülmesi ve yüceltilmesiyle başlar. Sonrasında Eyüp'ün başına gelen musibetlerden söz eder. Eyüp çevresindekilere başına gelenleri anlatır. Eyüp, Tanrı'ya lanetler yağdırmaz, aksine ona yalvarıp af diler. Çünkü, ona göre, Tanrı'nın bunları yapmasında, mutlaka bildiği bir şey vardır. Eyüp, bütün bunların kendi günahlarının bir sonucu olduğuna sonsuz inanç besler.

Arkadaşları Eyüp'ün çektiği acıyı geleneksel dini kavramlarla açıklıyor. Tanrı'nın her zaman iyiliği ödüllendirip kötülüğü cezalandırdığını varsayıyor Eyüp'ün günah işlediği için bu acıları çektiğini düşünüyorlar. Ama bu düşünce Eyüp'ün durumunu açıklamak için çok yetersiz kalıyor. Eyüp bu acımasız cezayı hak etmemiştir. Çünkü alışılmışın ötesinde iyi ve doğru bir insandır. Kendisi gibi birisinin başına bu denli kötülük gelmesine Tanrı'nın nasıl izin verdiğini anlayamıyor, Tanrı'ya cesurca meydan okuyor. İmanını yitirmiyor, ama Tanrı'nın önünde aklanıp yeniden iyi insan olarak onuruna kavuşmak istiyor (Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, Eyüp, böl. 1, Giriş).

Sonrasında Tanrı, Eyüp'ün bu yakarmalarını duyar ve onu mutlu sona ulaştırır. Çilesini bitirir, felaketler sonlanır. Şiirde şu şekilde ifade edilir:

Adamın duaları ve yakarılarından sonra "mutlu son" gelir:
Adamın tanrısı gözyaşlarına ve sızlanmalarına kulak verdi,
Genç adamın yanıp yakılmaları tanrısının yüreğini yumuşattı.
Dile getirdiği erdemli sözleri, saf sözleri tanrısı kabul etti (Kramer, 2002, s. 149).

Lars Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*'nde, Eyüp konusunda net bir tavır ortaya koyarak adil olmayan bir Tanrı ve buna bağlı olarak adil olmayan bir dünya anlayışı çizer. Hatta o Tanrı için, Eyüp'ün haksız yere çektiği bu ıstıraplar dolayısıyla tiranlık benzetmesi yapar. Tanrı böyle bakıldığında ne zaman nereden vuracağı belirsiz bir felaket gibidir ve öte yandan da adaletli olduğu gerekçesiyle sevgi ve tapınma bekler. Burada uzlaşma değil, iki durum arasında çelişki vardır. Böyle bakılınca Svendsen için adil ve bilge olmak böyle bir şey değildir. Ona göre, bilgeligi, aslında Eyüp'ün Tanrı'da değil, kendisinde araması gerekmektedir. *İncil*'e bakıldığında sıklıkla Tanrı'nın adaletinden bahsedilirken, Svendsen'e göre Eyüp bunların hiçbirini hak etmediği halde yaşadığı için ona haksızlık edilmiştir (Svendsen, 2017, s. 82-84).

Hesiodos'a bakıldığında, Tanrı Zeus'un amacı aslında kendi kudretini göz önüne sermek ve onun isteklerinden daha üstün hiçbir şey olmadığını göstermektir. Dünyadaki acı ve ıstıraplara çeşitli mitolojik açıklamalar getiren Hesiodos, yaklaşık M.Ö. 700'lerde yazdığı, kardeşi Perses sorumluluk sahibi olmadığı için ona öğütlerini içeren, 800 satırlık didaktik şiiri *İşler ve Günler*'de temel olarak çalışmak, çabalamayı, yorucu işlerin neler olduğunu ve nasıl insan hayatına girdiğini anlatmanın yanı sıra iyi ve kötünün ne olduğu ve kötülüğün nedenlerini de açıklar nitelikte önemli cümlelere yer verir. Özellikle onun Tanrı anlayışının görülebildiği bu cümlelerde, iyilik ve kötülüğün de Tanrı'dan geldiği düşüncesi öne çıkmaktadır. Şöyle ki:

Odur [Zeus] ünlü kılan, ünsüz bırakan insanları,
Zeus diledi mi şanslısın, dilemedi mi şanssız.
Güçsüze güç verir, güçlüyü ezer,
Eğiverir mağrur bakışları, yüceltir alçak gönülleri,
Kamburu dimdik eder, dimdiki kambur
Yücelerde oturan, göklerden seslenen Zeus (Eyuboğlu & Erhat, 1977, s. 56)

Burada iyi olanın da kötü olanın da Tanrı Zeus'tan geldiğini belirten Hesiodos, Prometheus'un ateşi çalmasıyla beraber, Tanrı Zeus tarafından Pandora -tanrıların hediyesi anlamına gelen ismiyle- insanları cezalandırmak amacıyla onlara gönderilir.

Pandora, insanların arasına kendisiyle birlikte bir kutuyla (*pithos*) gelir. Bu kutunun açılmasıyla birlikte yeryüzüne ve gökyüzüne kötülük yayılır, adeta bir kötülük istilası başlar (Russell J. B., 2017, s. 174). Pandora'nın gönderilme sebebi, insanların Tanrılara karşı işlediği kusur ve suçlardır. Bu nedenle O'na, kötülüğün simgesi demek yanlış olmayacaktır. Burada önemli diğer bir nokta ise, Pandora'nın kadın soyunu getirdiğinin ve bu soyun da dolayısıyla kötülüğün taşıyıcısı olduğunun düşünülmesi durumudur. Hesiodos'a göre kadınlar, insanlığın başındaki bir beladır ve bunun zemininde Yunan'ın Havva anası³ Pandora yatmaktadır:

Ve Zeus bir nimete karşılık
 Böylesine güzel bir belayı yaratınca,
 Götürdü onu tanrıların ve insanların önüne
 Tanrı kızı gökgözlü Athene'nin bütün süsleriyle
 Ölümsüz tanrılar ve ölümlü insanlar
 Şaşakaldılar görünce bu aldatıcı güzelliği
 İnsanları baştan çıkaracak olan
 Bu derin, bu sonsuz büyü kaynağını (Eyuboğlu & Erhat, 1977, s. 97)

Kadının bela veya kötülük olarak alımlanmasının, çok eski çağlara dayandığı görülmekle birlikte, bu bakış açısıyla Antik Çağ –özellikle Platon ve Aristoteles'te- ve Orta Çağ felsefesi ile teolojisinde de yoğun bir biçimde karşılaşılmaktadır. Kadın üzerine yapılan bu ve benzeri açıklamalar, sonraki çağların kültür ve düşünce dünyasında da etkili olmuş ve günümüzde dahi kadının yaşamdaki konumunun belirlenmesinde de karşılaşılabilen bir fikir olarak etkisini göstermektedir.

Görüldüğü üzere mitolojik anlatıda kötülük kavramı dönemin anlayışına uygun bir biçimde mitik ifadelerle, tanrı ve tanrıçaların insana verdikleri cezalar olarak ifade edilmekteydi. İnsanların eylemleri sonucunda tanrıların onlara kızmasıyla birlikte cezalandırması veya insanların iyi, güzel eylemlerini ödüllendirmesi söz konusuydu. Bununla birlikte, örneğin Hesiodos'ta görüldüğü üzere hem iyi hem kötü olan bütün şeylerin tanrıdan geldiği düşüncesi de hakimdi. İnsan eylemlerinde yegane ve mutlak belirleyici olan tanrı anlayışı vardı. Ayrıca Antik Yunan ve Ortaçağ anlayışında da bulunan insanların kötülük yapma eğilimine sahip olduğu düşüncesi bu dönemde de görülmekteydi. Zaten tanrıların insanı cezalandırma sebebi de buna dayanmaktaydı.

³ Hesiodos Eseri ve Kaynakları, 99.

2.2.2 Sokrates Öncesi Felsefede Kötülük Anlayışı

Mitolojik düşünceden rasyonel döneme geçişte karşımıza çıkan Pre-sokratik filozoflarda ele alınan temel konu *ilk neden (arkhe)* problemidir. Dolayısıyla bu dönemin temel olarak doğayı, insanı kapsayan kozmosu ele aldığı görülür. Bu nedenle Aristoteles bu dönemdeki düşünürleri *physikoi*, yani doğacılar, doğa düşünürleri, olarak isimlendirmiştir (Arslan, 2011, s. 26). Pre-Sokratik dönem, rasyonel düşünceye kapı aralamasıyla birlikte, teoloji ve kötülük meselesinde de yeni fikirlerin oluşmasına temel hazırlamıştır. Bu anlamda kötülük problemi Pre-Sokratiklerle beraber mitolojik yapısından sıyrılarak daha rasyonel ve daha theo-logic bir şekle bürünecektir. (Topuz, 2017, s. 20)

Mitolojik dönemden, Pre-Sokratik döneme doğru geçişte, öncelikle antropomorfik Tanrı anlayışının tahribi söz konusudur. Felsefi düşünmeye geçişle birlikte, Tanrı'nın sıfatları ve tanrılığın doğası konusunda değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimin ilk adımı Miletli Thales ile birlikte atılmıştır. Tanrısallığın temel niteliğini ‘‘yaratılmamışlık’’ olarak belirleyen Thales’e göre, başlangıcı ve sonu bulunmamak, Tanrı'nın özelliğidir. Ona göre Tanrı, her şeyden önce olandır. Aristoteles’in, felsefenin başlatıcısı olarak nitelediği Thales (Arslan, 2006, s. 21), ilk neden olarak Su’yu kabul ettiğinde Homeros’taki şekliyle mitik ve alegorik bir ifadede bulunmamıştır. O, doğal bir varlık ve gözlemlenebilecek bir şey olarak Su’yu ilk neden kabul etmiştir. Arkheik düşünme, yaratılmayan fakat, yaratılanların kaynağı olan bir esas kaynak biçiminde açıklanırsa, Thales için bu Su’dur. Peki burada Homeros’tan farkı nedir? Thales ‘‘Her şeyin ilk nedeni Su’dur’’ derken, Homeros’taki ‘‘Her şeyin kaynağı okyanustur – Okeanos⁴’’ düşüncesinden farklı olarak mitik ve alegorik değil, aksine tam anlamıyla gözlemlenebilen bir ifadede bulunur (Arslan, 2011, s. 39). Burada Thales’in Su’yu şeylerin kaynağı olarak görmesinden ve başlangıç fikrinden kopmamasından yola çıkarak, yaratım efsanelerinden keskin bir çizgiyle de ayrıldığını da görürüz. Yani aslında Thales’in düşüncesinin görüldüğü şekliyle yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda metafiziksel bir boyut da taşıdığı söylenebilir (Jaeger, 1948, s. 20-21).

⁴ Okeanos, Gaia ile Uranos’un (Yer ile Gök) altı dişi dev, altı erkek dev çocuğundan ilk erkek olanı. Öyle bir sıvı ki Okeanos, evreni çepeçevre sarar ve daire çizerek sürekli akar. Bu kozmik ırmak, daimi bir akışla daire çizdiği için bir sürekliliği ve aslında hep bir başa dönüşü vardır. Buna bağlı olarak Okeanos’un sonu aslında bir başlangıçtır da. (Vernant, 2001)

Tanrı problemi ya da tanrılığın temel niteliğinin ne olduğu sorusunun, tanrısallık varlığın doğasını anlama meselesinin, Pre-Sokratik filozoflarda merkeze yerleştirildiğini görürüz (Arslan, 2006, s. 26). Homeros ve Hesiodos’tan farklı olarak Thales tanrısallık kavramını açıklarken, tanrılar mitolojik dönemdeki şekliyle aşkın ve mitik varolanlar olarak değil, dünyaya içkin olarak ifade eder. “Her şey tanrılarla (daimon) doludur” (Aristoteles, Ruh Üzerine, 2011b). Thales bu fragmanla aslında kozmosun özsel nitelikteki bir ifadesini ortaya koymaktadır ve onda madde (hyle) ile yaşamın (zoe) toplamından meydana gelen bir evren düşüncesi hakimdir. Her şeyin ruhlarla dolu olduğunu söyleyen Thales, açık bir biçimde kötülük fikrinden söz etmese de, onun tanrısallığın nitelikleri açısından ortaya koyduğu farklılıklar, Sistematik Dönem ve daha sonra Ortaçağ’daki Tanrı anlayışlarının şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Tanrısallığın temel niteliğini ‘yaratılmamış olmak’ olarak ortaya koyan Thales, dolayısıyla sonu olmayan, yani ölümsüz Tanrı anlayışını da ortaya koyan ilk isim olmuştur (Laertios, 2007, s. 20). Fakat, kötülük problemi açısından bakacak olursak, felsefi teodise olarak Thales’in öğrencisi Anaksimandros’un fikirlerini incelemek gerekir.

Anaksimandros’un evren üzerine düşüncelerini, aynı zamanda etik-politik düzlemde de değerlendirmek önemli bir husustur. Ona göre her şeyi içinde barındıran evren, düzeltilmiş, işlenmiş adeta yontulmuş bir değerli taş gibidir. Böyle özenle hazırlanan bir evrende düzensizliğe, belirsizliğe yer yoktur. Burada her şeyin ilkesi, ve düzeni bulunmaktadır. Miletli Anaksimandros’un temel meselesine bakacak olursak, dönemine ve öncesindeki hocası Thales’e uygun bir şekilde ilk neden sorusunu görmek mümkündür. Anaksimandros da tıpkı diğer doğacılar gibi bütün bu maddelerin nereden çıktığını, kaynağını, bu kadar sınırsız şeyin geldiği şeyi merak etmektedir. Ona göre bunca sınırsız şeyin ilk nedeni de ancak sınırsız bir şey olmalıdır, ki o da *apeiron*’dur. Apeiron, ölümlü ölümsüz her şeyin kaynağı olan fakat kendisi hiçbir zaman ölmeyen, yok olmayan ilk nedendir. Çünkü Su gibi sınırı olan bir şey, bu kadar sınırsız gördüğümüz çoklukların ilk nedeni olamaz (Tuğcu, 2000, s. 39-40). Jaeger, apeiron’u tanımlarken, her şeyde bulunan, maddeye benzer biçimde her şeyin içerisinde yer alan bir şey olarak görmez. Ona göre apeiron, her şeyi içine alandır. Bununla da kalmaz, içine aldığı her şeyi yöneten de apeirondur. Bu nedenle o, canlı ve etkin olmak durumundadır. Bu, Anaksimandros’un teolojiye kapı araladığı şeklinde yorumlanabilir. (Arslan, 2006, s. 26)

Jaeger'in bu konudaki gerekçesi, Anaksimandros'un şeylerin geldikleri kaynağa tekrar dönecek olmasından gelir. Öyle ki, bu dönüşün sebebi birbirlerine yaptıkları haksızlıkların bedelini ödemeleri gerekliliğidir. Bu, aslında ilahi adalete işaret etmektedir. Anaksimandros'un evren anlayışını da ortaya koyduğu bir fragmanında ilahi adalet teması şöyle geçmektedir: “Ancak şeylerin kökeni ne olursa olsun, yok olup bunlara dönmek zorundadırlar, çünkü Zaman'ın hükmü gereğince adaletsizliklerin cezasını çekmeli, birbirlerine kefaret ödemelidirler” (Jaeger, 2011, s. 52). Anaksimandros'un bu fragmanından yola çıkılarak, hile ve fesatlık yapan kişi, bunun bedelini mutlaka ödemelidir ki, ancak o zaman eşitlik sağlansın, düşüncesi görülebilmektedir. Aslında bakıldığında burada etik-politik bir boyut da vardır. Hatta yalnızca etik-politik değil, tüm varlıkları da kapsayan içkin bir adalet fikrini bu ifadeden çıkarabilmek mümkündür. Bu bakımdan Anaksimandros'un yaptığı basit bir doğa açıklamasından çok daha fazlasıdır. Felsefe tarihinde ilk tanrı savunması –*teodise*– olarak kabul edilmesi de bu sebeptedir.

Sokrates öncesi düşünürlerde Tanrı fikirleri önemli olduğu gibi, onların insan ruhu için de düşünceleri oldukça önemlidir. Pythagorasçılık bu manada Platon'un insanın kendine hakimiyeti, ruhun kötü değil iyiye yönlendirilmesi gibi fikirlerine ve teolojiye dayanak oluşturmuştur. Pythagoras için insan yaşamında en kritik manada önem arz eden şey, insanın sahip olduğu ruhunu iyiye doğru yönlendirebilmesidir. Yaşamda mutlu ve huzurlu olmanın ilk ve en önemli kriteri, Pythagoras için kötünden uzak, iyiye yönlendirilmiş bir ruha sahip olmaktır. Bu mutluluğu engelleyen şey ise, ruhun kötüye yönlendirilmesiyle birlikte gelen karşıtlık ve karmaşa durumudur. Bu nedenle esas olan şey uyum olacaktır. Çünkü karşıtlıklarda mutlaka iyiyle birlikte de olsa, kötülük yer almaktadır.

İyi ile kötünün aynı anda var olması konusunda Herakleitos'un fikirleri aklı gelmektedir. Herakleitos, iyi ve kötüyü, değişen şeyler olarak görmekle birlikte, onları bir ve aynı olarak açıklar (Herakleitos, 2003, s. 29). Örnek olarak şöyle der: “Yay'ın anlamı yaşam, işlevi ölüm” (Rifat, 2004, s. 92). Herakleitos, karşıtların birliği ilkesine uygun olarak, iyilik için kötülüğün, sağlık için hastalığın, tokluk için açlığın anlaşılması ve değerli kılması bakımından kötülüğe dair böyle bir gerekçelendirme yaparken, kötülük üzerine bir ifadesi de Pers kralı Darius I ile olan mektuplaşmasında şöyle geçer:

Yeryüzünde yaşayan insanların tümü doğrudan ve adaletten ne kadar uzaklaşabilirlerse o kadar uzaklaşıyorlar. Onlar yalnız açgözlülük ve kendini

beğenmişlik konusunda dikkatlidir. Ruhları öyle ahmak öyle kötü ki. Ben ki kötülüğün ne olduğunu bilmem, ben ki her zaman arzuyu yaratan tantanadan kaçmışımdır, ben ki hep gururdan uzak durmak istemişimdir, ben Pers ülkesine gelecek durumda değilim. İsteklerimi karşılayan küçük şeyler yetiyor bana (Timuçin, 2009, s. 190-191).

Kötülük kavramının Sokrates ve sonrası dönem başta olmak üzere alacağı biçim düşünüldüğünde, Herakleitos gibi Parmenides'in de düşünceleri etkili olmuştur. Bu dönemin filozoflarına bakıldığında, kötülüğün, insanın hatalarından ve özündeki kusurlardan kaynaklandığı düşüncesi hakimdir. Sokrates ve Stoik düşünürler başta olmak üzere, Kinikler ve Sofistlerde de genel olarak insanı temel alan bu fikir yer almaktadır.

Bu filozofların yanı sıra özellikle Elealı filozoflarda monizmin daha belirgin olduğu düşünüldüğünde, özellikle Parmenides'te de bu görüş etkili olmuştur. Fakat bununla birlikte Parmenides'te öne çıkan fikir, onun diğer konulardaki bakış açılarında da temel aldığı Bir olan üzerine şekillenir. Öyle ki, ona göre, var olan her şey, esasen Bir dediğimiz şeyin değişmeyen, farklılaşmamış yanıdır⁵. Kötülük de bunlara dahildir (Russell J. B., 2017, s. 186). Parmenides için yalnızca var olan şeyler bilinebilir, bu nedenle var olmayı bilmeye çalışmak boşuna bir çaba olacaktır. Ona göre var olan, Bir olandır, harekete tabi değildir, bütün ve değişmezdir (Kranz, 1994, s. 80-84). Parmenides, görünen ve hakikatler dünyası olmak üzere iki boyutlu bir dünya ayrımı yapar. Bu dünyanın yanıltıcı olması düşüncesinin temelini Parmenides'le atıldığını söylemek bu anlamda yanlış olmayacaktır. İnsanın hayatını erdemli bir biçimde devam ettirebilmesi, insanların ruhunu yönetme anlamında kullandığı logos'tur. Hakikate ulaşmak logos ile mümkündür. Bu anlamda baktığımızda yaptığı hakikat ve görünenler ayrımıyla, logos ve erdem anlayışıyla Parmenides, tanrısallığa bir noktada sınır çizmekle Ortaçağ başta olmak üzere devamındaki felsefi anlayışlara önemli etkide bulunmuştur.

2.2.3. Sokrates, Platon ve Aristoteles'te Kötülük Anlayışı

2.2.3.1. Sokrates'te Kötülük Kavramı

Sokrates Batı Felsefesinin, özelde de Antik Yunan felsefesinin en önemli ismidir demek yanlış olmayacaktır. Bu kanıya varılmasındaki en başat sebep, etiğin ve *politeia*'nın kurucusu olarak görülmesidir. Günümüz felsefesine en önemli katkılarından

⁵ Esti gar einai (Annas, 1989, s. 47).

birisi de, çağdaşı olan Sofistler'in felsefe üzerinde, retorik ve diyalektik gibi diğer bilimlerin aracılığıyla yol açabilecekleri tahribatları önlemesidir. Sokrates'in temelde bir ahlak düşünürü olduğunu kabul edersek, çalışmanın amacı bakımından onun kötülüğe ve insana bakışına değinmek yerinde olacaktır. O, ontolojik meselelerden ziyade insanı temel alan değerler felsefesiyle uğraşmıştır. Onun bu felsefesinin temelinde insanın mutluluğa (*eudaimonia*) ulaşma arzusu yer almaktadır. İnsanı bu amaca ulaştıracak şey ise doğru, yani erdemli yaşamaktır. Doğru insan kimdir ya da doğru olanın eğri olandan farkı nedir diye soracak olursak, Platon'un Devlet adlı eserinin ikinci kitabında Glaukon ve Sokrates arasında geçen diyalogda bahsedilen Gyges yüzüğü efsanesinden yola çıkarak düşünebiliriz. Lydia krallığında zavallı bir çoban olan Gyges yağmurlu bir günde hayvanlarını otlatırken, yerin bir taraftan ikiye ayrıldığını görür. Ayrılan yere baktığında gördüğü şey yalnızca bir ölü ve ölünün parmağında altın rengiyle ışıldayan bir yüzüktür. Yüzüğü alıp parmağına takar ve düzenli olarak çobanların toplanıp yöneticilerine hesap verdiği görüşmelerine gider. Görüşmede yüzüğün kudretini fark eder. Yüzüğü çevirdiğinde görünmez olabilmektedir ve istediğinde tekrar çevirerek görünür hale gelebilir. Bunu fark ettikten sonra kralın yerine geçmeye karar vermiştir. Gyges kralın karısıyla işbirliği yaparak, kralın yerine kendisi geçer. Hikayeye doğru ve eğri iki insan açısından bakılırsa, Glaukon'a göre görünmezliği elde eden doğru adam da eğri adam da birdir. Çünkü hiçbir insan yoktur ki, böyle bir mucizeyi elde ettiğinde arzuladığı şeyi yapmak istemesin. Bu yüzden Glaukon, haksızlık etme fırsatını elde eden herkes haksızlık edecektir der. Ona göre ister doğru ister eğri insan olsun, bu değişmeyecektir. Bu böyle olmazsa, ona saf ve enayi diyeceklerdir (Platon, 2017, 360d). Glaukon, eğri adamın her zaman kazanacağını, devlette yüksek mevkilere gelebileceğini, istediği kızı ailesinden gidip isteyebileceğini söyler. Hatta Tanrılar bile eğri adamı daha çok severler, çünkü eğri adam eğriliği sayesinde kazanır ve kazandıkça adaklar adar, kurbanlar keser. Bunu destekleyecek şekilde Homeros şöyle der:

Tanrılar bile kandırılır, yalvarıp yakarmayla!
İnsanlar bir kabahat, bir günah işlediler mi,
Kurbanlar, yağlar, adaklar, şaraplarla
Yumuşatırlar Tanrıları da (Platon, 2017, 359d-360e).

Eğri olmak, ölçsüz olmak rahattır, buna karşın doğru olmak zahmetlidir. Bununla ilgili şairlerin söylediklerine kulak vermek gerektiğini belirten Glaukon örnek olarak şu dizeleri gösterir:

İnsanlar kötülüğe akın akın gider,
Kolay ulaşır ona.
Yolu düz, yeri yakındır kötülüğün.
İyiliğin önüneyse, alın terini komuş Tanrılar (Platon, 2017:364e).

Eğriliğin, doğruluk karşısında savunulmasına karşın Sokrates her ne olursa olsun sonuna kadar doğruluğu savunacağını şu sözlerle ifade eder: “Ben soluk aldıkça, sesim çıktıkça, doğruluk önümde kötülenirken, onu savunmazsam günah işlemiş olurum” (Platon, 2017, 368c). Doğruluk ve eğrilğe bakarken, bunu kötülük ve eğrilik üzerinden yorumlarsak, Sokrates’in Tanrı düşüncesiyle ortaya koyduğu savunuyu görmek gerekir. Ona göre Tanrı her şeyin nedeni değil, sadece iyi olan şeylerin nedenidir. İyi olmayan, doğru olmayan şeylerle bir alakası bulunmaz ve iyiliklerin kötülüklere kıyasla daha az bulunduğunu görmek, aslında Tanrı’da insanlara ne kadar az şey geldiğini ifade eder. O halde bizim, kötünün kaynağı konusunda başka yerlere bakmamız gerekir. Sokrates gibi Platon’da da Tanrı’dan kötü olanın gelmeyeceği fikri ve insanın adeta Tanrı’nın bir oyuncağı gibi görüldüğü fikri yer alır (Platon, 2007, 803c). Homeros ve Hesiodos ne derse desin, Zeus’un iyi kötü her şeyin kaynağını belirten bütün sözler bir araya da gelse, onlara aldanmamalı, çünkü Sokrates için Tanrılar yalnızca ama yalnızca iyi olan şeylerin nedenidir (Platon, 2017, 379a-379e). O, bu düşüncesini desteklerken Tanrıya dair üç savunu dile getirir. Bunlardan ilki, belirtildiği gibi O’nun yalnızca iyi şeylerin nedeni olduğudur. İyiliğin ölçütünü erdemlilik olarak koyan Sokrates, “erdemle sahip olan herkes bunu tanrıdan almıştır” (Platon, 2013, 100b) derken de bu savunmasını desteklemektedir. İnsanları iyi diye nitelendirebilmemize imkan veren şeyin erdem olduğunu söyleyen Sokrates, iyi olanın yararlı ve dolayısıyla erdemin de yararlı olduğunu ifade etmektedir (Platon, 2013, 87e). İkincisi ise, Tanrı’nın mutlaklığı ve değişmezliğinden gelmektedir. O, en iyi ve en güzel varlık olan Tanrı, hiçbir değişime uğramadan öyle kalırlar, bu da onların daima iyi olacağını gösterir (Platon, 2017, 381c). Bir diğer savunusu ise Tanrılar’ın dürüstlüğü ve yalana ihtiyaç duymadığından, hiçbir zaman dolambaçlı sözlere başvurmayaacağıdır (Platon, 2017, 382e). Sokrates’e göre bu nedenlerle Tanrı hiçbir kötülüğün sebebi olamayacaktır. Bu anlamda Sokrates’in teodise tartışmalarına temel oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sokrates’in iyi ve kötüyü açıklarken, onları daha çok eğitim ve devlet yönetimi açısından yorumladığı

görülür. Ona göre insan iyi eğitim almalı ve ancak böylece insana iyi değerler yüklenmelidir ki, o iyi bir insan olsun ve sonrasında iyi bir devlet yönetiminin öncüsü olsun. İyi insan aynı zamanda iyi devleti, iyi devlet de iyi insanı ortaya çıkaracaktır (Topuz, 2017, s. 29). İnsana eğitim veren devletin kendisi olduğundan dolayı bu hususta iyilik ve kötülük meselesi önem taşımaktadır. Fakat bakıldığında, tam bir teodise ortaya konulduğunu söylemek de zordur. Çünkü, teodise meselesi dediğimiz Tanrı'nın olan kötülüklere izin vermesi ile O'nun kudreti arasındaki çelişkiyi ne Sokrates ne de Platon açıkça tartışmamaktadır.

2.2.3.2. Platon'da Kötülük Kavramı

Platon, hocası Sokrates'ten farklı olarak sistemli bir felsefe ortaya koymuştur. Sokrates ağırlıklı olarak insan felsefesi üzerine düşünürken, Platon, varlık ve bilgi alanında da sistematik ve çoğunlukla tutarlı savlarıyla felsefe tarihinde önemli düşünürlerden birisi olmuştur. Whitehead, Platon'un önemini şu şekilde vurgular: "Tüm Batı felsefesi tarihi Platon'a düşülmüş bir dipnottan ibarettir". Pre-sokratik dönemdeki felsefenin temelini oluşturan arkhe tartışmaları ontolojik temelli felsefenin etkinliğini göstermektedir. Epistemolojik ve aksiyolojik sorunların ikinci planda olduğu bu dönemde, sistemlilikten bahsetmek mümkün değildir. Platon, Sofistler ve hocası Sokrates ile başlayan, ontolojiden ziyade epistemolojik ve aksiyolojik düşünme döneminin devamı olarak, sistemli bir şekilde bu üç alanda da savlarını ortaya koymuştur. Bu alanlar arasındaki bağlantıları ve geçişleri ise kurduğu analogiler sayesinde anlaşılabilir ve eyleme dönüştürülebilir bir şekilde açıklamıştır. Onun insan ruhu ile devlet yapısı arasında kurduğu analogi buna örnektir. Platon'un etkilendiği düşünürlere bakılacak olursa bunlardan en önemlisi beklenildiği üzere Sokrates olacaktır. Platon'un felsefe ile ilgilenmesi, Sokrates'in ortaya koyduğu ahlak görüşlerinin sonucunda gördüğü tepkilere karşılık olarak, hocasının görüşlerini daha sistemli bir hale getirmek istemesiyle bağlantılıdır. Tüm bu etkenler göz önüne alındığında, Platon için bir filozof olarak en büyük etkiyi Sokrates'ten almıştır demek yanlış olmayacaktır (Cevizci, 2011, s. 281). Kötülük problemi için bakıldığında önemli olan etkilerden birisi de, Sokrates için insanın yaşama amacı olarak kabul edilen mutluluğa ulaşma aracı olarak görülen bilgi ve bilgiye duyulan arzunun savunucusu olmaya devam etmesidir. Ona göre bilgiyi arzulamak ve bu yönde eylemek insanı hakikate ulaştıracaktır. Hakikat ise idealar alemi ve idealar aleminin en yüksek ideası olan iyinin ideasına ulaşmak olacaktır. Erdemlilik, bilgi edinme

yoluyla sağlanabilmektedir. Bilgi, insanı hakikate ve iyiye götüren yegane şeydir. Böylelikle erdemli olan iyi olacak ve iyi eyleyecektir. Oysa kötülük, erdemsizlikten yani dolayısıyla bilgisizlikten kaynaklanacaktır (Odabaş, 2019, s. 97).

Felsefesinin temel noktasını idealar kuramının oluşturduğu Platon, varolanların varlığa geliş sebebi olarak pay aldığı tüm hakikatlerin, görünenler dünyasında değil, idealar dünyasında bulunduğunu söyler. İdealar dünyası, görünür dünyadaki tek tek nesnelerin tek ve esas bir özünün olduğu ve bu nesnelerin de o özden pay alarak varlığa gelebildiği hakikatler alemini işaret etmektedir. İdealar kuramı, felsefe için oldukça kolaylaştırıcı bir sistemdir, öyle ki söz konusu kuram, etik, politik ve epistemolojik birçok problem için ortak çözüm arayışı içerisinde olan ve bir sistem ortaya koymak isteyen filozofa uygun olan bir çözümdür (Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, 2011, s. 285). İdealar kuramının kötülük problemi içerisindeki önemi, esas olarak iyi ideasının konumu ve bu ideayı mutlak iyi olarak adlandırıp onu yalnızca en üstte bulunan Tanrı’da olan ya da Tanrı’nın ta kendisi olan bir şey olarak kullanmasından gelmektedir. Öyle ki kötülük, mutlak olan iyiden geliyor olamazdı. Kötülük, mutlaka iyinin karşısında olmak zorundadır ve buna bağlı olarak Tanrıların yanında yer alamaz, bu imkansızdır.”Herkes seçtiği hayattan kendi sorumludur; Tanrı karışamaz buna” (Platon, 2003, 617e). Kötülük, dünyevi hükümlerin aleminde, yani bu dünyada yer almaktadır. Bundan kaçınmak için de Tanrı’ya ulaşmaya, yakınlaşmaya çalışmak gerekmektedir. Bunun yolu ise adaletli, erdemli ve aynı zamanda bilgili olmaktır. Çünkü Tanrı bunların aksi olamazdı (Platon, 2010, s. 494). Burada görülüyor ki, Platon, en yüksek ideanın, iyi ideasının yani Tanrı’nın, yeryüzündeki iyiliğin kaynağı olduğunu, fakat hiçbir biçimde kötülüğün kaynağının Tanrı’da olamayacağını söyler.

Yaratan iyiydi ve iyi olanda hırs yoktur. Hırsı olmadığı için her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istedi. ... Tanrı her şeyin en iyi şekilde olmasını ya da kötü olmamasını istediği için hareket halindedir ancak bu hareketi kurallı olmayan ve görülebilir şeylerin bütünü, en kötü düzen düzensizlikten iyidir düşüncesiyle düzenledi (Platon, 2015, s. 39).

İyi ve kötü tartışması, Platon’da, eşdeğer görülen farklı birkaç kavram üzerinden de yapılmaktadır. Çoğunlukla erdemlilik, adil olmaklık kavramları üzerine yapılan diyaloglarda temelde iyi ve kötü kavramları tartışılmaktadır. “Peki, adil bir insan aynı zamanda iyi bir insan mıdır?” (Platon, Devlet, 2017, s. 335-d). Platon bu noktada iyiliğin

kimseye ait olmadığını şöyle belirtir: ‘‘İyiliğe gelince, onun sahibi yoktur; kim iyiliğe ne kadar verirse, o kadar iyilikte payı olur’’ (Platon, 2003, 617e).

Ona göre erdemlilik, bilgili olmakla eşdeğerdir ve bilgili olan kişi kötülük etmeyecektir. Çünkü kötülüğe sebep olan şey bilmemektir. Dolayısıyla erdemli olan kişinin bile isteye kötülük yapması mümkün değildir. Bu nedenle de insanın her zaman arzuladığı şey olan mutluluğa ulaşması da buna bağlı olacaktır. İnsanın en büyük amacı olan mutluluk, kişinin bilerek ve isteyerek kötülük yapmayacağını da göstermektedir. Çünkü hiçbir insan yoktur ki, mutluluğu arzulamasın. Bilgi sahibi olmakla kötü olmak arasında daima çelişki olacaktır. Burada Platon’un bilgiyi öne koymasıyla, iyiyi haz duymaktan ayırdığını, dolayısıyla iyi ve hoş ayrımı yaptığını da görürüz. Çünkü o haz veren şeyin iyilik olduğunu değil, bilgeliğin iyiliğe kapı araladığını söyler (Platon, 2019, s. 49-d). Bilgisizlerin duyduğu hazlar da olacaktır elbette fakat bunlar gerçek ve doğru hazlar değildir, bunlar tamamen yanılsamadır. Esas olan bilgiyle yani dolayısıyla erdemle elde edilmiş hazlardır ve iyi olan da yalnızca bunlar olacaktır.

Devlet’in bir bölümünde geçen tartışmada kötülük etmenin temellendirilme çalışmaları sırasında Platon, bir kimseye kötülük etmenin kötülük edilen kişiyi de kötü kılacağını, dolayısıyla bir kişiyi kötü yapmanın yalnızca kötü biri tarafından mümkün olduğunu savunur. Şöyle sorar: ‘‘İnsanlara gelince dostum, onlara da kötülük edilince, insanlık değerleri bakımından daha kötü olurlar diyebilir miyiz?’’ (Platon, 2017, s. 335-b).

Platon bunu açıklarken şu şekilde bir analogi kurar: Bir nesnenin ısınmasını sağlayan onu ısıtandır, aynı şekilde bir nesnenin soğumasını sağlayan da onu soğutandır. Öyle ki ısı soğutmaz, soğuk ise ısıtmaz. *Devlet*’de bu durum şöyle geçmektedir:

- ... Kötüler de kötülük yoluyla iyi edebilir miyiz?
- Yoo, edemeyiz
- Öyle ya, soğutmak sıcaklığın değil, soğukluğun işidir değil mi?
- Islatmak da, kurunun değil yaşın işidir?
- Şüphesiz.
- Kötülük etmek de, iyinin değil kötünün işi olabilir?
- Öyle.
- ... Demek ki Polemarkhos, ne dostuna ne de bir başkasına kötülük etmek doğru adamın işi değildir, kötü adamın işidir (Platon, 2017, s. 335-d)''.

Kötülük edilmesi sonucu kötü olacak olan birinin bu duruma gelmesinin sebebi, yine ona kötülük eden kötüdür. Dolayısıyla kötülük etmenin de ancak kötüden gelebileceğini, iyi olandan ise yalnızca iyilik gelebileceğini söyler. Platon'un kötülük anlayışında temel olan Tanrı'dan yalnızca iyi şeyler gelir savı, *Theitetos* diyalogunda da desteklenmektedir. Kötü denilen şeyin aslında iyiliğin karşıtlığı olduğunu ve dolayısıyla kötünün ortadan kalkmasının da iyilik Tanrı'dan geldiği için ve sonsuz olarak devamlı olduğu için imkansız olduğunu düşünen Platon, iyiliğin kaynağı olarak Tanrı'yı, kötülüğün kaynağı olarak ise kötü ruhları kabul eder. Aslında burada Platon kötülüğün ontolojik olarak varlığını da kabul ettiğinden dolayı, Tanrı'nın mutlak iyiliğiyle, kötülüğün varlığı arasındaki çelişkiyi de aşmış olur. Fakat buradan yola çıkarak kötülüğü evrenin düzensiz hareketlerine bağlayan Platon'un kötülük ve Tanrının varlığı meselesine tam ve açık bir çözüm bulduğunu da söylemek zordur (Öktem, 2018, s. 657).

2.2.3.3. Aristoteles'te Kötülük Kavramı

Felsefedeki sistematik ilerleyiş Platon'dan sonra Aristoteles ile devam etmiştir. Aristoteles hocası Platon'dan Akademia'da 20 yıl boyunca ders almış, hocasının ölümünden sonra kendi deyimiyle 'matematikselleşen felsefenin' ağır basmasıyla okuldan ayrılmıştır. ‘‘ Ne var ki matematik, zamanımız filozoflarında, onu ancak geri kalanlar için işlemek gerektiğini söylemelerine rağmen, tüm felsefenin yerine geçmiştir’’ (Aristoteles, 1985, s. 992-a)

Hocası Platon, gerçekliği idealar dünyasında bırakırken, Aristoteles, hocasının hakikati görünür dünyanın dışına atan bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Felsefesinde kişinin arzularına, tercihlerine büyük önem veren Aristoteles'e göre böylesi bir düalizm, Platon felsefesinin sistemliliği için kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olsa da, onun için bu biçimdeki bir kabul, görünür dünyayı değersizleştirir ve eylemlerimizin ahlaki boyutunu da soyut bir aleme bağlamak zorunda bırakır (Arslan, 2007, s. 3). O bu düşüncesini şöyle belirtir: ‘‘Hakikati korumak için alışkın olduklarımızı bir yana bırakmak daha iyi, hatta gerekli görünüyor, filozof olduğumuza göre; her ikisini de sevsek bile, hakikate öncelik tanımak yerinde olur’’ (Aristoteles, 2012, 1096a-15).

Onun insanın tercihlerine verdiği önem, kötülük probleminin ne türden bir problem olduğuna cevap ararken de etkili olmuştur. Öyle ki o, kişisel sorumluluklara vurgu yaparak çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Augustinus ve Spinoza'da karşımıza

çıkacak olan en önemli problemlerden irade özgürlüğü problemine de kapı aralamaktadır. Ona göre insan kendi isteklerine göre eyleme olanağına sahiptir. Fakat önemli nokta şudur ki, aynı zamanda insan bu isteklerine ulaşma sürecinde aklın ilkeleriyle hareket edip, seçip yapabilecek imkanı da kendisinde taşır. İşte erdemli olmanın ölçütü de burada yatmaktadır. İsteklerini aklın ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirenler erdemli, aksi durumda bulunanlar ise erdemden yoksun olacaktır. Bu da gösterir ki, Aristoteles için erdem, ‘‘ruhun akla uygun etkinliğidir’’ (Aristoteles, 2012, 1098a5-10). Aristoteles tercihten bahsederken, gerektiği gibi olanı yani ‘orta’yı kastetmektedir. Orta’da olan niteliklere örnek olarak ölçülülük, adaletli olmak, akli başında olmak, cesaretlilik vb verilebilir. Fazlalık veya eksiklik onun için kötülüğe çıkan iki yoldur. Bu iki yolu değil, ancak ortayı seçen kişi en erdemli yolu, buna bağlı olarak en iyiyi de seçmiş olacaktır (Aristoteles, 2012, 1106b20). Burada görüyoruz ki aslında Aristoteles, Sokrates ve Platon’da da yer alan mutluluğa ulaşma amacını taşımaktadır. Bu yolda da önemli olan nitelik, insan eylemlerinin ahlaki boyuta sahip olup olmama durumudur. İnsan ancak akla uygun biçimde isteklerine yön verebildiği ölçüde erdemli olacaktır. Böylece de bu erdemlilik onu mutluluğa ulaştıracaktır. Erdemlilik ve iyi olma durumu birbirine bağlı olduğundan, kötülük bizi mutluluğa götürmeyecektir. Burada Aristoteles’in vurguladığı bir nokta da, insanın bu eylemlerini bir kez değil, devamlı olarak yapması durumudur. Ancak devamlı hale gelmiş eylemlerimiz bir huy haline gelecektir ve ancak o zaman hayatımızın tümünde anlam kazanacaktır. Bunu hayatının bütününe adapte edemeyen insanın erdemliliği, mutluluğu ve dolayısıyla iyiliği söz konusu edilemeyecektir. İnsanlar eylemlerini tekrarlamak suretiyle iyiye ulaşabilirler. Yani, dolayısıyla onların eylemlerinin tekrarından bağımsız olarak, doğuştan iyi veya kötü niteliklere sahip olması beklenemez (Aristoteles, 2012, 1103a20-25) Demek ki Aristoteles için erdem, tercihlere dayanan bir orta olanda bulunma huyudur. Aşırılıkların veya eksikliklerin, yani dolayısıyla kötülüklerin ortasıdır. Ortayı bulmak demek, erdemli olmak anlamına gelecektir (Aristoteles, 2012, 1107a5).

Aristoteles’in felsefesinde önemli yer tutan isteme kavramı ve buna uygun olarak gerçekleştirdiği eylemleri üç parçaya ayırır: Arzu yani *oreksis*⁶ üç parçaya ayrılır: Akılsal olmayan iştah, aklın sınır koyamadığı, düzenleyemediği tutku ve akla uygun isteme yani *boesis*. Oreksis hayvanlarda ve insanlarda ortak bulunurken, boesis yalnızca düşünebilen

⁶ Genel arzu yetisi. (Cluzeau, 2013)

ve düşündüğüne göre eyleyebilen olarak insana aittir. Bir insan eylemde bulunurken aklına değil, yalnızca arzusuna göre davranıyorsa, yani hayvanlarla ortak olan yönüyle hareket ediyorsa, bu durum onun kendine hakim olamadığını gösterir ve bu Aristoteles için bir tür kötülüktür. İnsan akıl yürütmeden eylediği takdirde ya iştah ya da tutkuyla yani arzusunun akıldan yoksun kısımlarıyla hareket ettiği için kötülük yapmış olacaktır. Burada şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Aristoteles zevki insan hayatında önemli bir yerde görür ve zevkin özünde, doğasında bir kötülük olmadığını söyler. Fakat o her zevkin aynı ölçüde önem arz etmediğini de söyler. “(...)örneğin, önemsiz ama can sıkıcı bir hastalıktan sonra duyulan zevk ile insanı tanrısal olana yaklaştıran düşünsel etkinlikten duyulan zevk aynı değere ve öneme sahip değildir” (Erkızan, 2012, s. 58). Tanrısal hazza yaklaştıran en önemli etkinlik düşünme etkinliğidir. Çünkü Aristoteles için mutlu bir hayat, Tanrı’nın yaşamına benzeyen bir hayattır.

Aristoteles insanın eylemlerinin ahlakiliğini açıklarken onun kişisel sorumluluğundan bahsetmiştir. Fakat burada önemli olan bir diğer nokta da, bu sorumluluğu yalnızca kişinin kendisine değil, bütün topluma göstermesi durumudur. İnsan tercihini yaparken yalnızca kendi sorumluluğunu değil, toplumsal sorumluluğunun da bilincinde olmalıdır ki, ancak öyle erdemli eylemiş olabilsin. Dolayısıyla toplumsal sorumluluk da bizi iyiye götürmektedir. Burada Augustinus’la ortaklığı göze çarpmaktadır. Öyle ki Augustinus’ta da göreceğimiz üzere, kendine egemen olamama – *akrasia*- kötülüğe götürür. Fakat Augustinus bu kavramla Aristoteles’ten farklı olarak teolojik bir belirleme yapmaktadır. Augustinus’ta bu kendine egemen olamama durumu tanrının emirlerine uyulmadığında gerçekleşir. Ayrıca Augustinus’un kötülük diye nitelediği kendine egemen olamama durumuna gösterdiği örnekler ile Aristoteles’in gösterdikleri arasında da fark vardır. Augustinus için müzik, güzel koku insanın kendine hakim olamamasına sebep olacağı için kötüyken, Aristoteles için bu biçimde bir kötüye götüren, baştan çıkaranlar listesi yoktur. O, erdemler listesi oluştururken, Augustinus ise ödevler listesini ortaya koymaktadır (Topuz, 2017, s. 45).

2.3. Helenistik Dönemde Kötülük Anlayışı

Ortaçağ felsefesine geçişte önemli dönem olan Helenistik dönem, Antik Çağ felsefesinde Grek etkisinin zirveye ulaştığı bir dönemdir. M.Ö. 330-30 yılları aralığındaki dönem olan Helenistik Dönemde Platonculuk ve Aristotelesçilikten sonra gelen Epikürosçuluk, Stoacılık ve Septiklerin oluşturduğu felsefi okullar yer alır.

Platon ve Aristoteles'in bilime ve entelektüel bilgiyi temel alarak felsefelerini ilerlettiği yerde, bu okullar daha çok bilginin pratik hayata yansması ile ilgilenmişlerdir. Ayrıca Platon ve Aristoteles'te insan toplumsal ve siyasal bir varlık olarak ele alınırken, bu Helenistik dönemdeki bu okullar insanı daha çok birey olarak ele almışlardır. Yani onlar için felsefenin değeri, bilgi ve mantık alanının yanı sıra ve hatta onlardan daha fazla olarak, ahlaksal ve etik boyutundan gelmekteydi.

Bu dönemin önemli okullarından olan Epikurosçuluk en yüksek iyyinin ne olduğu sorusuna, haz cevabını verirken, Stoacılar bu soruya erdem cevabını verir. Burada önemli olan Epikurosçuluktaki hazzın, Kirenelilerden farklı olarak aktif bir şey değıl, yalnızca acının yokluğu olarak yer alır. Acının yokluğu olarak kastedilen ruhun kaygılardan bedenine ise fiziki acılardan arınmış olması durumudur. Bu görüş, Stoacılarıdaki insanın dışarıdan gelen herhangi bir acıdan veya zevkten etkilenmeden mutlu olması durumuna –*apathia*- benzer. Bir yandan da, bu durum Septiklerde bulunan, gerçekten entelektüel bilgi sahibi olan kişinin dışarıdan etkilenmemesi ve dolayısıyla da mutlu olacak olması görüşüyle de benzerlik gösterir. (Arslan, 2008, s. 12). Stoacı düşüncede kötölük Tanrı tarafından değıl, insan tarafından ortaya çıkarılan bir şeydir. Burada insana düşen göre, içinde bulunduğu düzenle çatışmadan, ona uyum sağlamayı öğrenmek, var olan bu mükemmel düzen içinde kendi yolunu çizebilme gücünü göstermektir. Bunu yapabilmesi için insanın çok güçlü bir iradeye ve mücadele gücüne sahip olması gereklidir. Kötölükle mücadele için en önemli şey mücadele olarak görölmektedir. Seneca bunu şöyle ifade eder: “ (...) eğer bir insana zihni kudretini gösterme şansının olduğu şartlar verilmediyse, ben o insana şöyle derim: Bana göre, hiç talihsizlik yaşamadığın için talihsizsin” (Seneca, 2008, s. 10).

Mutluluğa bakış açılarının benzerliğinin yanı sıra, bu üç okulun ahlakiliğı, siyasi ve toplumsal olandan ayrı görmesi de ortaktır. Platon ve Aristoteles'te toplumsal ve siyasi alanın dışında düşünölmeyen insan anlayışı artık burada birey olarak insanın ahlakiliğı durumuna dönüşmüştür.

Epikurosçuluğun kurucusu olan Epikuros'un kötölük üzerine düşüncesi çalışmanın amacı bakımından önemlidir. Öyle ki o teodise meselesiyle ilgili düşüncelerindeki ikilemi, yani aslında teodise meselesinin temel odak noktası olan açıklamayı M.S. 2. yy'de yaşıyan bir kilise babası olan Lactantius şu şekilde aktarır:

Tanrı kötülükleri dünyamızdan ya çıkarmak istiyordur ve çıkaramıyordur, bu onun kudretine uymaz; çıkarabiliyordur fakat çıkarmak istemiyorsa bu onun mutlak iyiliğine uymaz; dünyadan kötülükleri çıkarmak istemiyor ve çıkarmaya gücü yetmiyorsa da hem güçsüz hem kıskançtır, bu durum da O'nun Tanrılığına uymayacaktır. Fakat O, dünyadan kötülükleri çıkarmak istiyor ve çıkarabiliyorsa işte bu O'nun Tanrı olmaklığına uyar, fakat o halde neden hala bu kötülükleri dünyadan çıkarmamıştır? (Hick, 2010, s. 5)

Bu ikilemi daha sonra 18. yy'nin önemli filozoflarından David Hume daha yalın ve net bir biçimde tekrar ele alır: ‘‘Tanrı, kötülüğü engellemek istediği halde engelleyemiyor mu? O halde O, güçsüzdür. Engelleyebiliyor, ama engellemek mi istemiyor? O halde O, kötü niyetlidir. Hem engelleyebiliyor hem de engellemek istiyor mu? Peki o halde dünyadaki bu kadar kötülük nereden geliyor?’’ (Hume, 1947).

Stoacılar da kötülük düşüncesinde ise, öncelikle bu dünyanın mükemmel olduğu görüşü yer alır. Asırlar sonra Leibniz’de de göreceğimiz mümkün dünyaların en iyisi bu dünyadır düşüncesine benzer şekilde Stoacılar, kötülüklerin dahi bu mükemmelliği bozmayacağını, onların da bu mükemmel dünyaya ait olduğunu ve bu kötülüklerin kaynağının Tanrı’da olmadığını düşünürler. O, yalnızca insanların ortaya koyduğu bir şeydir ve insanlar onunla çatışmaya gittikçe daha da mutsuz olacaklardır. Bu nedenle de kötülük, mutsuzluğa götürmüş olacaktır. Hâlbuki bütün kötülükler, zorluklar yalnızca görünüştedir ve daha iyinin olması için bu mecburidir. Bu nedenle insan bu kötülükler ve zorluklar içinde pes etmemeli ve iradesini kullanmalıdır. Stoacıların bakışında gördüğümüz bu mücadele anlayışı, insanın sınıandığı görüşüne tekabül eder ve insan bu sınanma durumundan ancak sonsuz teslimiyetin getirdiği mücadelesiyle başarıyla çıkabilir. Çünkü insan hayata geldiğinde aslında logos’tan yani muntazam evrensel düzenden bir pay almıştır ve bunun farkında olarak doğaya bağlı kalmalıdır. İşte ancak bu şekilde insan erdemli ve iyi olabilecektir. Dolayısıyla da bu, onu mutluluğa götürecektir.

BÖLÜM III

AUGUSTINUS'TA KÖTÜLÜK SORUNU

3.1. Ortaçağ Batı Felsefesi'nde Kötülük Anlayışına Genel Bir Bakış

Ortaçağ düşüncesini ele alırken çalışmanın temel isimleri olan Augustinus ve Spinoza'nın Batı felsefesinde yer almasından yola çıkarak zorunlu olarak bir sınırlamaya gidilmiştir. Elbette Batı felsefesi dışında da kötülük probleminin önemle ele alındığı olmuştur⁷ fakat, belirtildiği gibi çalışmanın temel isimleri açısından bu bölüm Batı felsefesi ile sınırlandırılmıştır.

Ortaçağ düşüncesi kronolojik olarak Antik Çağ'ı takip etmesinden dolayıdır ki, o dönemin felsefî anlayışıyla yer yer benzerlik ve farklılık göstermektedir. Antik Çağ'da rasyonel düşünce ve doğa meselesiyle hakikatin aranması ön planda tutulurken, Ortaçağ'ın temel problemi var olma ve Tanrı olmuştur. Aslında bakılırsa, Ortaçağ'da Tanrı, bir problem olmaktan ziyade, varlığı mutlak ve sonsuz olan hakikat olarak görülmüştür. Antik Yunan'da doğanın ne olduğu sorulurken, Hristiyan Ortaçağ

⁷ Kötülük probleminin İslam felsefesindeki yerine bakılırsa, öncelikle olup biten her şeyin, Allah'tan geldiği inancı görülmektedir. İslamiyet'te görülen ilahi takdir anlayışı kötülük/şer probleminde önemli bir husustur. Bu anlamda örnek olarak Farabi ve İbn Sina'nın düşünceleri verilebilir. Farabi'de görülen Allah'ın takdir ve inayetinin tüm varlıklara tesir etmesi ve onları kuşatması konusu, İbn Sina ve genel olarak diğer İslam filozoflarında da görülmektedir. "Allah'ın inyeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır. Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyledir. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyledir" (Kaya, 2003, s. 128).

Varlık hiyerarşisinin en tepesinde olan Allah zorunlu varlıktır ve hiçbir şeye muhtaç değildir. Kendisinde hiçbir eksiklik olmayan Yüce Allah, Ay üstü alem ve Ay altı alemin yaratıcısıdır. Ay üstü alem tüm kötülüklerden ayrıken, kötülük denilen şey ancak ay altı alemdedir. Burada Kuran'a bakıldığında hayır ve şer hususu Bakara Suresi'nde şöyle geçmektedir: "Şerri gerçek anlamda bilen sadece Allah'tır ve kul tarafından şer gibi görülen şeylerde hayır, hayır gibi görülenlerde de şer olabilir. Bu nedenle insanların her zaman hayır ve şerri birbirinden ayırması mümkün değildir" (Kur'an-ı Kerim el-Bakara 2/216; Al-i İmrân 3/180; en-Nûr 24/11.). Şer olarak verilen eylemler arasında, cimrilik, akılsızlık, haset ve kıskançlık gibi durumlar örnek olarak gösterilir. Böyle davranan insanlar Allah'ın gazabını hak edenlerdir. Adem ile Havva'nın şeytanın kandırmasıyla yasak elmayı yediği gibi insanlar da şeytana uyarak bu gibi kötü eylemlerde bulunmaktadır. Zevk ve hazlarına düşkün olanlar, şeytana kanmış ve kötülük etmişlerdir. İnsan iyiyi ve kötüyü seçebilecek yetide yaratılmıştır. Bu nedenle o seçimlerinin sorumluluğunu taşımaktadır. Ahlaki kötülüğün sebebini ölçsüzlük, melekelerin dengeli kullanılmayışı olarak gören Müslüman filozofların bu anlamda Platoncu geleneği izledikleri görülür. En önemli faziletler hikmet, iffet ve adalet olarak görülürken, cahillik, kendine egemen olamamak, cesarettten yoksunluk ve zalimlik en büyük kötülükler olarak görülmüştür.

felsefesinde teolojik manada var olma meselesi göz önünde tutulmuş ve Tanrı temelinde O'na inanmanın felsefi gerekçelendirmeleri en önemli ilgi alanı olmuştur.

M.S. 2.-8. Yy arası Patristik Dönem, M.S. 8-15. Yy arası ise Skolastik Dönem olarak iki döneme ayrılan Ortaçağ felsefesinde ilk dönem daha çok kilise babalarına ait felsefi düşüncelerle şekillenmiştir. Bu dönem Hristiyan felsefesinin temeli için bir zemin oluşturması anlamında önem taşımaktadır. Patristik dönem de kendi içerisinde iki döneme ayrılır. Birinci dönemde apolojistler Hristiyanlığı paganlara, putperestlere ve gnostiklere yani aslında seküler felsefeye karşı daimi bir savunma çabası içindedirler. Hristiyan teolojii meydana getiren apolojetik teolojide, Hristiyanlık inancını benimsemeyenlere karşı bir hitabet ön plandadır. Hristiyan teolojisini meydana getiren diğer bir teoloji unsuru olan dogmatik teolojide ise öncelikle Katolik inancını benimseyenlere seslenme amacı vardır ve dogmatik teoloji, apolojetik teolojinin bittiği yerde başlamaktadır. Dogmatik teoloji, felsefeyi ve ilahi otoriteden gelen şeyleri kendisine temel alan dedüktif bir teoloji alanı olarak bilinmektedir. Aziz Justin, Athenagoras, Tatianos ve Tertullianos, apolojetik teolojinin içerisinde yer alan önemli isimlerdir. Bu dönemde felsefe, dinin doğrularıyla eş görünmekteydi. Daha sonraları da bu düşüncenin Platoncu ve Yeni Platoncu felsefeyle Hristiyan inancını güçlendirmesi söz konusu olmuştur.

Patristik dönemin altın çağı olarak nitelendirilen ikinci dönemde ise artık Antik Yunan Helenistik felsefesiyle, Hristiyanlık arasında bir uzlaştırma çabası görmek mümkündür. Clement, Origenes ve Augustinus gibi isimlerin bulunduğu bu dönemde teolojiyle felsefe bir ve bütün olarak görülmeye başlanmıştır.. Augustinus'un meşhur "inanmak için anla, anlamak için iman et"⁸ doktrini felsefenin Hristiyanlığın akla uygunluğunu anlamak için bir araç olarak görüldüğü düşüncesini vermektedir.

3.2. Augustinus Felsefesinde Temel Kavramlar ve Problemler

Döneminde 13. yy 'da Aquinalı Thomas'a kadar en büyük otorite olarak kabul edilen, Roma İmparatorluğu'nun çöküş devrinde yaşayan Augustinus, erken dönem Hristiyan felsefesinde yer almaktadır. M.S. 354 yılında Thagaste'de doğmuş ve 430'da 76 yaşında Hippo'da ölmüştür. 387'de Hristiyanlığı kabul eden Augustinus'un hayatının

⁸ Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegetis (Augustini, 1841).

ilk dönemleriyle ilgili bilgiler onun otobiyografi niteliği taşıyan ünlü eseri İtiraflar'da görülür. Babası bir putperest, sahip olduğu her şeyi ona borçlu olduğunu söylediği annesi koyu bir Hristiyan-Katolik inancına mensup olmasına rağmen, o, Hristiyanlığa yakınlık duymamıştır. Thagaste'de eğitime başladıktan sonra, Madaura'da Latince dersler alan Augustinus bunun etkisiyle de Hristiyanlık'tan gitgide uzaklaşmıştır. Bu durumun sebeplerinden birisi de, çalışmanın konusu bakımından belki de en önemlisi, kötülük konusunda Hristiyan inancının ona hissettirdiği çelişkilerdir. Şöyle ki Augustinus, kötülüklerin varlığı problemini sorgularken Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında bir çelişki olduğunu ve Hristiyan inancının bu duruma tatmin edici bir çözüm getiremediğini düşünür. Batı tarzı otobiyografi yazmasıyla, insanı anlarken içe bakış metodunu oldukça verimli bir biçimde kullanmasıyla ilk olma özelliklerini taşıyan Augustinus aynı zamanda tarih felsefeciliğinin de başlangıcında bulunur. Ona göre tarih, yaratılış, ilk günah, İsa'nın doğumu ve öldürülüşü gibi önemli olayların yaşandığı bir sahnedir ve rejisör Tanrı, başrol insan, sahne ise üzerinde yaşadığımız dünyadır (Arslan, 2010, s. 349). Onun ruh anlayışı da içe bakış yöntemiyle yaptığı açıklamalardan dolayı Sokrates, Aristoteles'in ve Stoacıların ruh anlayışından farklılık gösterir. Ona göre ruh, akıl veya bilgi değil, irade ve arzudur. Ayrıca ruhu görebilmek için akılla hareket etmek yetmeyecektir. Çünkü ruh, karanlık, derinlerde ve bilmece gibi karmaşık bir şeydir.

Augustinus'un önemini en çok ortaya çıkaran özelliği ise, onun düşüncesinin Yunan felsefesi ile Hristiyanlığın bir sentezi olmasıdır. Bu nedenle o, Antik Yunan felsefesi ile, Skolastik dönem Ortaçağ felsefesi arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Augustinus, Platon ile Aziz Pavlus arasında köprü kurar, fakat bunun yanında Hristiyanlığı onlardan üstün tutar, Hristiyanlığı onlara değil, onları Hristiyanlığa uydurmaya çalışır. Felsefeyle tanışması 18 yaşındayken Cicero'nun *Felsefeye Teşvik* adlı diyaloguyla olan Augustinus, eğitimini tamamladığı Kartaca'ya döndükten sonra orada retorik okulunu açar ve bu süreçte de hala kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasındaki çelişkiyi düşünür. Bu sırada bir kadınla birlikte yaşamaya başlayan Augustinus'un Adeodatus⁹ adında bir oğlu olmuştur. Kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasındaki çelişkiye çözüm arayan Augustinus bu süreçte Maniciliğe yakınlık duyar. Manikeistler İsa'yı kabul etmelerinin yanında kendi kurucuları olan Manes'in fikirlerini de İsa'ya eklemek isterler. Manicilikte kötülük ve Tanrı çelişkisine dair önemli

⁹ Adeodatus, Tanrı'nın hediyesi anlamına gelmektedir (A'Beckett, 1907).

görüşler bulan Augustinus için, o dönemde bu türden bir inanış önemli görünmekteydi. Manicilerin savunduğu tezde iki ilke vardı: *İyilik* (Ahriman veya Angra Mainyu) ve *Kötülük* (Ormuzd veya Ahura Mazda) ya da Karanlık ve Aydınlık (Douglas, 2013, s. 5). Bu iki güç farklı biçimlerde farklı ölçülerde olsa da canlı ve cansız her varlıkta muhakkak bulunmakta, ayrıca sürekli olarak birbirleriyle mücadele etmekteledir. İnsanın bu dünyadaki ereği de, bu savaşta İyiye ve Aydınlığı galip getirebilmesidir. Manikeistler yalnızca bu düşünceleriyle değil, pratik hayattaki bazı emir ve yasaklarıyla da oldukça tuhaf bir yer edinmişlerdir. Örneğin hayvanların Işık'tan, bitkilere göre, daha yoksun olmasından dolayı et yemeyi yasaklamıştır. 9 yıl öğretmenlik yapan Augustinus, olgunlaşmasının akabinde bu tuhaf gelenekleri ve felsefi görüşleri olan, bir nevi tarikat özelliği taşıyan bu mezhepten uzaklaşmaya başlamıştır.

Ben o zamana dek felsefecilerin birçok kitabını okumuştum ve onlardan edindiğim bilgiler hafızamda hala capcanlıydı. Bunlarla Manicilerin uçsuz bucaksız masallarını karşılaştırdığımda, felsefecilerin düşünceleri bana Manicilerin söylediklerinden çok daha doğruymuş gibi geliyordu. Felsefecilerin bilgisi dünyayla ilgili belli bir yargıda bulunmaya yetecek güçteydi, her ne kadar onlar dünyanın hakimini henüz keşfedememiş olsalar da'' (Augustinus, 2010, s. 134).

Özellikle hakikat arayışı amacıyla yola çıkan Augustinus'un felsefesi için, şüpheye yer bırakmayacak mutlak doğru bilgi üzerine soruların, Manicilikte tatmin edici cevapları yoktu. Bu süreçteki arayışında ise şüpheciliğe yakınlığı göze çarpmaktadır.

...tensel duyularımızın elverdiği ölçüde ne zaman maddi dünya ve doğa düzeni üzerine kafa yorsam, bunlarla ilgili bildiğim ne kadar kuram varsa hepsini şöyle bir gözümün önüne getirdiğimde ve birbiriyle kıyasladığımda birçok felsefecinin Manicilerden çok daha akla yatkın düşünceler ileri sürdüklerini görebiliyordum. Bu yüzden Akademiacıların benimsediği söylenen yoldan gidip her şeyden kuşku duymaya başladım ve şu öğreti senin bu öğreti benim biraz ortalarda dolandıktan sonra Manicilerden ayrılmaya karar verdim. Çünkü böyle kararsızlık yaşadığım bir dönemde kimi felsefecileri Manicilere tercih edebiliyorsam, artık o mezhepte kalmamın da bir anlamı olamayacağını düşündüm (Augustinus, İtiraf, 2010, s. 157).

Bununla birlikte Augustinus, keskin bir çizgi çekerek Akademiacıların düşüncesine de kendini ait hissetmemektedir. Çünkü onlar da Tanrı'nın yüceliğini, kutsallığını ve kudretini görmüyorlardı. 'Yine de ruhumun hastalığının tedavisini İsa'nın kurtarıcı adından bihaber olan o felsefecilere de tamamen bırakmak istemedim. Bu nedenle büyüklerimin tavsiyesine uydum ve yolumu bulmama yarayacak parlak bir ışık

gelene kadar bir süre Katolik Kilisesinin çömezi olarak kalmaya karar verdim'' (Augustinus, İtiraflar, 2010, s. 157).

Bu dönem çok uzun sürmeden, Cicero'nun M.Ö. 45. yy'de yazdığı kayıp diyalogu *Hortensius ya da Felsefe* eseriyle ve Aristoteles'in *Kategorileri* ile tanışır. Onlardan pek etkilendiği söylenemese de sonrasında Milano'da belediyenin retorik okulunun başındayken Yeni Platoncuların görüşleriyle tanışır. İşte burada, onların fikirlerinden oldukça önemli ölçüde etkilenecektir (Arslan, 2010, s. 351-353).

Antik Yunan'da Ksenofanes'te karşımıza çıkan geleneksel antropomorfik tanrı anlayışının eleştirisi, Yeni-Platonculuk'un Augustinus üzerindeki en önemli etkilerinden biri olarak karşımıza çıkar. İnsanların yapabilecekleri iyi ve kötü türden her eylemi, Tanrı'ya yükleyen bu anlayış, Augustinus'un hem Manici olduğu dönemde, hem de kendi deyimiyle hak yoluna girdiği Hristiyan anlayışını benimsediği dönemde karşı çıktığı bir düşünce olmuştur: ''Senin kitaplarında okumadım mı şu gökleri gürleten ve zina işleyen Iuppiter'i?¹⁰ Iuppiter'in bu iki rolü birden yüklenmesi tabii ki imkansız. Ama insanlar bir gök gürültüsü masalı uydurarak gerçek hayatta zina işleyecek olanlara Iuppiter'i kefil kılmış'' (Augustinus, 2010, s. 49).

Augustinus, kötülük problemini daha Manici olduğu dönemlerde de aklından çıkarmazken, kendisine daima Tanrı'nın kötülüğün varlığına nasıl izin verdiği sorusunu sorardı. Plotinos'un *Enneadlar* eseriyle tanıştıktan sonra (Gilson, 1999, s. 51) kötülüğe bakışlarındaki ortaklığı görür. Çünkü *Enneadlar*'da kötülüğün aslında olmadığı, onun yalnızca bir eksiklikten kaynaklandığı görüşü yer alır (Plotinos, 1996, s. 35). Çünkü ''kötü, tözden ve doluluktan yoksundur'' (Alt, 2016a, s. 60). Augustinus'un Plotinos'tan aldığı etkinin göze çarptığı yerlerden biri de, Bir, logos ve südur inancının; Augustinus'taki Tanrı, söz ve hilkat yani yaratım inancı ile olan paralelliğidir (Gilson, 1999, s. 53). Plotinos ile olan bir diğer benzerliği ise Tanrı'nın niteliği üzerine olmuştur. Öyle ki, ikisinde de en yüksek iyi olan yegane şeyin Tanrı'dan başka bir şey olamayacağı görüşüdür. Plotinos'un Bir'i de, Augustinus'un Tanrısı da diğer her şeyin kaynağı ve kendisi için hiçbir kaynağa ihtiyaç duymayandır. O, zaten kendisi iyiliktir ve Bir'den uzaklaştıkça kötülüğe doğru ilerleyiş, paralel biçimde Augustinus'ta Tanrı'nın ışığından uzaklaştıkça kötüye doğru ilerleme olarak sonuçlanacaktır. Buna yol açan şey ise ikisinde

¹⁰ Bilinen adıyla Jüpiter Tonans.

de ruh ve bedeninin ait olduğu yerlerden uzaklaşmalarıdır. Ruh, bedenden daha derin daha öte bir şey olduğundan, yalnızca fizikiliğin mekanı olan bedene karışmamalıdır. Bu erdemden uzaklaşmaya ve kötülüğe götürecektir (Plotinos, 1996, s. 145).

Plotinos ve Yeni-Platonculuk ile Augustinus arasındaki benzerliklerin yanı sıra, bazı farklılıklar da oldukça önemle göze çarpmaktadır. Südur öğretisi incelendiğinde yaratan ile yaratılan ilişkisinde niteliksel olarak bir ayrım yokken, yalnızca bir derece farkı görülmektedir. Var olan her şeydeki kötülüğün sebebi, yalnızca Işık'tan uzaklaşmak ve dolayısıyla Bir'le arasındaki mesafesinin açılması olarak kabul edilir. Fakat burada önemli olan Bir'den yani iyilikten kötülüğe doğru ilerleyişin zorunlulukla gerçekleşmesidir. Öte yandan Hristiyanlığın Tanrı'sında durum böyle değildir. Hristiyan metafiziğinde Tanrı tamamıyla özgürdür (Topuz, 2017, s. 51).

Bu dönemlerde yaşadığı mistik bir tecrübe sonucunda hayatının dönüm noktası olan Hristiyanlığa geçişi gerçekleşecektir.

Augustinus yaşadığı derin ruhsal acılarda, arada kalışlarının yaşattığı ızdıraplardan kurtulmak için daima Tanrı'ya yalvarıyordu. Yine bir gün derin bir tefekkür halindeyken bulunduğu yerin yakınındaki evden kız mı erkek mı anlayamadığı bir çocuk sesi duyar: "Tolle lege, tolle lege! (Tuğcu, 2000, s. 292)" (al oku, al oku!). Önce bunun bir oyun olabileceğini düşünen Augustinus, sonrasında öyle bir ses daha önce hiç duymadığını düşünür ve ayağa kalkar. O artık bunun Tanrı'dan gelen bir ses olduğuna emindir. Ses ona, Kutsal Kitabın ilk sayfasını açıp okumasını emrediyordur. Okuduğu ilk satır şöyleydi: "Cümbüşe ve sarhoşluğa, fuhuşa ve sefahate, çekişmeye ve kıskançlığa kapılmayın; Rab İsa Mesih'i giyinin, bedeninize ve bedeninizin şehvani arzularına öncelik vermeyin" (Kitabı Mukaddes, İncil, Aziz Pavlus-Romalılara Mektup, 13.bab.)

Cümleleri okumasıyla birlikte Augustinus artık karanlıklar içinden aydınlığa çıkar. Ayrıca, devamındaki cümle onun artık tamamen kesin kararı vermesine kapı açacaktır: "İmanı zayıf olanı da aranızda kabul edin" (Augustinus, 2010, s. 255). Bu sözün kendisi için yazılmış olduğuna emin bir şekilde hak yoluna girer. Tanrı'ya, kendisine bu lütfu yaşattığı için, eskiden keyif aldığı günahlarda artık onu kurtardığı için, ona bu sevinci yaşattığı için şükranlarını sunar, kurban adamak ister. Şükranlarını sunarken yer alan bir cümle ise çalışmanın içeriği bakımından ilgi çekmektedir:

Benden bütün istediğin kendi arzularımı bir kenara bırakmam ve senin arzularıklarını yerine getirmemdi. Peki, ama onca yıldır özgür iradem neredeydi, böyle bir anda hangi gizli, hangi derin çukurdan çıkartıldı ki, ben boynumu senin o yumuşacık boyunduruğuna uzatabildim, senin o hafif yükünü omuzlarıma alabildim ey Mesih İsa, ey Yardımcım, Kurtarıcım? (Augustinus, İtiraflar, 2010, s. 256).

Burada da görüldüğü üzere, Augustinus aslında düşünce hayatı boyunca daima özgür irade problemine dair sorular sormuş ve Tanrı'yla olan ilişkisinde de bu soruya cevaplar aramıştır. Çalışmanın bu bölümünün ilerleyen kısımlarında Augustinus'un özgür irade problemi ile ilgili önemli görüşleri ele alınacaktır.

3.2.1. Augustinus'un Bilgi ve Varlık Anlayışı

Yaşamı boyunca belirsizliklerden ve şüphe etmekten acı duyan Augustinus, Tanrı'ya ve hakikate bilgidan yola çıkarak ulaşmaya çalışmıştır. İnsanın bir şeyi bilip bilemeyeceğini ve eğer bilebilecek ise bu bilgiye ulaşp ulaşamayacağını, ulaşabilecekse hangi yoldan ulaşabileceğini soran Augustinus'ta bilgi anlayışı önce gelir. Öyle ki o, Tanrı'yı yani ezeli ve ebedi, aşkın, mutlak bir varlığı; insan gibi sonlu, sınırı olan ve yalnızca duysal olanları bilme yetisi olan bir varlığın ne şekilde bilebileceği konusuyla yola çıkar. Bu sorgulamasına bağılı olarak ilk önce Akademia'daki kuşkucu bakış açısından kaçınır. Özellikle M.Ö. 3. yy'dan sonra Platon'un Akademia'sı Antik kuşkuculuğun merkezinde yer almıştı. Kuşkucular duysaların yanılabilirliğini söylerken, Augustinus *Contra Academicos*¹¹ eserinde onlara hem teolojik hem de epistemolojik perspektiften karşı tezler sunar. Şöyle ki; teolojik bakışla, İncil ile ilgili bilgiler, o dönemde yaşayan, İsa'nın çarmıha gerilişine şahit olan insanların gözlemlediklerinden elde edildiğine göre, duysalar yanıltıcıdır dersek ve insanların gözlemlediklerine güvenmezsek, bu İsa hakkındaki bilgiye inanmadığımız anlamına gelecektir. Epistemolojik açıdan bakıldığında ise, duysalardan biri insanı bir kere yanıltabilir, fakat bu durum duysaların insanı her koşulda yanıltışa götüreceğini ifade göstermez. Duysaların bilgisine güvenmeyen insan her zaman için yanıltacaktır, hâlbuki güvenen insan olsa olsa bazı zamanlarda yanıltabilir (Augustine, 1994, s. 697). Ayrıca insanlar dünyevi hayatta duysal nesnelerle daima zorunlu bir ilişki içerisindeyler ve bu süreçte duysalarına itibar etmedikleri takdirde, yaşamsal etkinliklerine katılma cesaretini de kendilerinde

¹¹ Augustinus'un Akademiacıların kuşkuculuğuna karşı, bir doğrunun olup olmadığı hakkında daimi bir şüphe içinde olmanın insanı sürekli olarak mutsuzluğa götüreceğini savunduğu eseridir (Augustinus A. , 2017).

bulamayacaklardır. Buna paralel olarak, bu şeyler her ne kadar Tanrı'nın altında yer alan şeyler olsalar da, sonuçta Tanrı bu nesneleri ana maddelere şekil vererek, kendi formuna uygun biçimde yaratmıştır. Bu da demek oluyor ki, o cisimleri kavramamız bir noktada Tanrı'ya veya ondaki formlara ulaşmada bize yol gösterebilecektir. Ayrıca insanlar bu cisimsel dünyayı Tanrı'daki adaleti iyilik gibi formlara uygun şekilde düzenleyebilir, bu yetiye sahiptirler ve bu da bir nevi cennete benzer bir dünya kurmak olacaktır. Görülüyor ki, Augustinus cisimler âlemine, yani bu dünyaya bu sebeple de önemle vurgu yapmaktadır (Bravo, 2007, s. 121). Fakat Augustinus için esas önemli nokta hayvanlarda da duyuların olması ve onların da bu cisimleri algılayabilmeleri, hatta belleklerine alabilmeleri durumudur. Bu da gösteriyor ki duyusal bilgi, Augustinus için bilgi türleri içinde en altta olanıdır, zamana bağlılardır, zorunlu değildir ve değişime açıktırlar. Hayvan ve insanı bu noktada ayıran temel şey ise, insandaki cismani şeyleri cismani olmayan ilkelere göre kavrayıp, onlara yargı verebilme yetisidir. Bu da bizi rasyonel bilgi düzeyine çıkartacaktır. Rasyonel bilgi düzeyi, duyusal bilgi ile en üstte bulunan sezgisel bilgi arasında yer alır. İnsanları hayvanlardan ayıran, cisimsel olmayan ilkeler aslında Platon'un İdealarına denk gelmektedir. Bilgiyi ayırdığı gibi aklı da ikiye ayıran Augustinus, ilahi olanların, ebedi olanların bilgisi olarak sapientia'yı –metafizik-, duyusal şeylerin, zamansallık içerisindeki şeylerin bilgisi olarak ise scientia'yı –fizik- kabul eder (Zwollo, 2018, s. 249-252). Sapientia bilgeliği ifade ederken, scientia bilmeyi ifade eder. Tümellerin insan zihnine bağlı olmadıklarını söyleyen Augustinus için ezeli ve ebedi olan İdealar, ilahi ideler, her bakımdan cisimsel varlıklardan önce gelmektedir. Dolayısıyla da rasyonel bilgi, duyusal bilginin üstünde yer almaktadır. Üçüncü olan bilgi türü ise en üstte yer alan, hiçbir duyusallık gerektirmeyen, doğrudan temasaya dayalı sezgisel bilgidir. İnsanın kendi zihinsel varlığını da ortaya koyabilmesini, fark edebilmesini sağlayan sezgisel bilgi Augustinus için, hakikatlerin bilgisine ulaşmada en üstteki bilgi türü olarak yer alır. Onun bilgiye ulaşmak isteyen insan zihninin, ezeli ve ebedi, değişmeye tabi olmayan doğruları görmek için aydınlatılmaya ihtiyacı vardır. Bu aydınlatma gücünün tek sahibi ise Tanrı'dır. Augustinus, gerçeğe ulaşmak için Tanrı'nın ışığına ihtiyaç duyar (Adāmuṭ, 2009, s. 26). Augustinus için aydınlatan bu ışık, yalnızca ama yalnızca Tanrı'dan gelecektir. Buradaki ışık metaforu Platon'un güneş metaforunu destekler biçimdedir. Nasıl ki güneş ışığı duyusal nesneleri aydınlatmaya yarıyorsa, Augustinus'un ortaya koyduğu ilahi ışık da, zihinde bilginin oluşması için söz konusu olan nesneleri aydınlatmayı sağlar. Böylece zihin ezeli-ebedi, değişmeyen, a priori doğruların bilgisine ulaşabilir.

Augustinus, kuşkucu bakış açısını eleştirirken Descartes'in söylemine benzer biçimde kendi düşüncesini "aldanıyorsam varım -ya da şüphe ediyorsam varım-"¹² şeklinde açıklar. Ona göre insan isterse her şeyden şüphe duyabilir, fakat şüphe duyduğu anda şüphe duyan olarak kendi varlığını kabul etmek durumundadır. Yani her şeyden şüphe duysa dahi şüphe duyamayacağı tek bir şey varsa o da şüphe duyan olarak kendi varoluşudur. 5. yy'nin başlarında yazdığı en önemli eserlerinden *De Civitate Dei (Tanrı Devleti veya Tanrı Şehri)* eserinde bilgi anlayışını açık bir şekilde şöyle ifade eder:

Bizler apaçık ki varız ve var olmaktan haz duyuyoruz, bunu bilmek bize haz veriyor. (...) Fakat bunun yanı sıra burada hayal gücünün aldatıcı bir imgesi olmaksızın dolaysız biçimde kendi gücümle, var olduğum için ve bunu bildiğim için eminim ki varlığımı da seviyorum. Bu doğrularla ilgili Akademia'dakilerin hiçbir eleştirisi benim bu konumumu sarsamaz, değiştiremez. Onlar bana, ya aldanıyorsan o halde ne olacak diye karşı çıkacaklardır. Ama eğer aldanıyorsam anlarım ki varım; çünkü var olmayan aldanamaz. Şu halde eğer aldanıyorsam, demek ki, varım. Eğer aldanıyorsam varsam, var olduğuma dair inancımda nasıl aldanmış olabilirim? Çünkü aldanıyorsam kesin olarak varım. Aldanan bir insan olarak alandığım halde bile varsam, var olduğuma ilişkin bilgide asla aldanamamam (Augustine, 2009, s. 333).

Buradan anlaşılan odur ki, insanın varlığından emin olabilmesi için ve bunun bilgisine ulaşabilmesi için duyu organlarından birinin yardımına da ihtiyacı yoktur. Augustinus'a göre bu türden bir bilgiye anlık sezgiyle ulaşmak mümkündür. Bu şekilde anlık sezgiyle bilgiye ulaşılmasını sağlayan şey, insanın kendi zihinsel varlığından başka bir şey de değildir. Aynı zamanda matematiğin, geometrinin ve hatta mantığın ilkelerini de hakikatler olarak ortaya çıkaran şey de yine insanın kendi zihinsel varlığıdır. Zira bunlar da duyuşsal bir biçimde elde edilmeyen, zihin kendi yapısı içerisinde yer alan hakikatlerdir (Bravo, 2007, s. 121).

Bilgiyi Tanrı'ya ulaşmada bir araç olarak gören Augustinus için aynı zamanda bilgi, mutluluk içinde bir gerekli koşuldur. İnsanın en yüksekteki amacı olan mutluluk da, ancak Tanrı'yı kavramakla gerçekleşecektir. "Tanrı'm nasıl oluyor da seni arıyorum? Çünkü Tanrı'm seni aradığımda aslında mutlu yaşamı arıyorum. Ruhumun yaşaması için seni arayacağım. Çünkü bedenim ruhum sayesinde, ruhum da senin sayende yaşıyor" (Augustinus, 1999, s. 236-237). Öyleyse denilebilir ki, Augustinus'ta, hakikat Tanrı'dır

¹² Si fallor sum (Augustine, 1972, s. 154-155).

ve hakikate yani Tanrı'ya ulaşmak mutluluğun ta kendisidir, bu üçü arasında bir özdeşlik kurulmaktadır.

Augustinus'un varlık anlayışı için de onun hakikat görüşü temel oluşturur. O Tanrı ile hakikati aynı şey olarak görmesine bağlı olarak, bir tür değere dayalı bir varlık hiyerarşisi ortaya koyar. Tanrı'nın en üstteki varlık olarak bulunduğu bu varlık hiyerarşisinde Tanrı'nın altında sırasıyla iyi melekler, iyi insanların ruhları, kötü insanların ruhları ve en altta cisimsel yani maddi şeyler yer almaktadır. Temelini yine Platon ve Plotinos'tan alan bu değer hiyerarşisi, Augustinus'un yorumuyla adeta bir gerçeklik hiyerarşisine dönüşür. En yetkin ve iyi olan varlık olarak Tanrı, bu sıralamaya göre aynı zamanda da den gerçek olandır. En altta bulunan cismani şeyler yok olmamakla birlikte, zaman içinde değişen, var olan ve süreç içerisinde yok olan şeyler olduğundan neredeyse tam olarak gerçek bile değillerdir. Burada görülür ki, hiyerarşi bir yandan iyi olmaklık açısından değer hiyerarşisiyken, gerçek olmaklık açısından bir varlık hiyerarşisine dönüştüğünde artık devreye değişmezlik ölçütü de girmektedir. Değişime tabi olmama sıfatına sahip yegane varlık olarak Tanrı en gerçektir. Cisimsel şeyler ise oluş içinde sürekli değişmektedirler ve bu durum onların gerçekliklerini sınırlamaktadır. Augustinus'un bu görüşü Platon'da bulunan, özellikle *Phaidon* ve *Devlet*'te bahsi geçen, bilginin zorunlu şartı olarak değişmezlik ilkesinden aldığı açıktır (Cornford, 1989, s. 449).

Augustinus'un hiyerarşisinde iyi olmaklık bakımından ve buna bağlı olarak en gerçek varlık olarak Tanrı'yı tepeye koyması, aslında çalışmanın amacı bakımından kötülük problemi göz önüne alındığında oldukça önemlidir. Ona göre hiyerarşide yer alan varlıkların her biri Tanrı'dan belirli ölçülerde pay almak zorundadır. İyi ve gerçek olmaklık da alınan bu payın derecesine göre belirlenmektedir. Buna bağlı olarak Tanrı'dan pay almayan hiçbir varlık olmamakla birlikte, olsa olsa en az pay alan varlıklar bulunmaktadır. Tanrı'dan pay alma durumu zorunlu olarak her varlığa etki ettiğinden dolayı, tamamıyla kötü olan bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Çünkü hiyerarşideki her varlık, az veya çok derecelerde en iyi ve mutlak hakikat olan Tanrı'dan pay almaktadırlar. Dolayısıyla piramitte yer alan her varlık öyle veya böyle iyidir. Kötülük ise bu durumda hiçlikle veya yoklukla aynı anlama gelmektedir (Cevizci, 2001, s. 61).

Augustinus Tanrı'nın iyiliğinden pay alma konusunda bu kadar açık ve net ifadelerde bulunurken, öte yandan da hala aklındaki kötülüğün kaynağı problemini bir kenara atamamıştı. Her bir varlığın iyilikten pay aldığı doğruysa, mutlak anlamda kötü olan bir şey olamayacaksa, o halde çevremizdeki bu kötülükleri nasıl açıklayacağız?

İşte Tanrı, işte Tanrı'nın yarattığı alem. Tanrı iyidir ve mutlak anlamda, tamamıyla yarattıklarından üstündür. Tanrı iyi olduğundan yarattıkları da iyidir. İşte bak nasıl da yarattıklarını çepeçevre sarıyor ve onları dolduruyor. Öyleyse kötü nerede, nereden kaynaklanıyor, yarattıklarına nereden giriyor? Kötünün kökeni ne, hangi tohumdan neşet ediyor? Yoksa kötülük diye bir şey hiç yok mu? O zaman olmayan bir şeyden neden korkuyoruz ve kaçınıyoruz? Boşuna korkuyorsak o zaman korkunun kendisi kötü, çünkü yüreklerimizi hiç yoktan huzursuz edip onlara işkence çektiriyor. Bu durumda kötü korkudan daha büyük, çünkü korkulacak bir şey değilken biz ondan korkuyoruz. O halde ya kötülük var ve biz ondan korkuyoruz ya da kötü olan korkunun kendisi. Peki, Tanrı iyi olduğuna göre ve her şeyi iyi olarak yarattığına göre, kötü nereden kaynaklanıyor? Hiç şüphesiz Tanrı en yüce iyiliktir, dolayısıyla yarattığı iyiliklerden daha büyük olmak durumundadır. Ama sonuçta hem Yaratan hem de yaratılanların hepsi iyidir. O zaman kötülük nereden geliyor? Yoksa evreni yarattığı maddede mi bir kötülük vardı? Bu maddeye biçim verirken ve kendi amacına uygun hale getirirken, onun herhangi bir kısmını iyiye döndürmeden mi bıraktı acaba? Ama niçin böyle bir şey yapsın? (Augustinus, 2010, s. 196-197).

Görülüyor ki, kötülük hiçliktir denildiği zaman, kötü olarak nitelendirdiğimiz şeylerin kaynağı ne olacaktır sorusu Augustinus'un hala zihnini kurcalamaktaydı. Buradan da görüldüğü üzere onun kötülük problemine ilişkin görüşlerini anlayabilmek, Tanrı anlayışını kavramadan mümkün olmayacaktır.

3.2.2. Augustinus'un Tanrı Anlayışı

Augustinus için Tanrı, her şeyin en üstünde yer alan, mutlak ve tamamıyla iyi olan, her şeyi bilen, gücü yeten, ezeli ve ebedi varlıktır. O, her değişimin kaynağı ve kendisi değişmeyendir. "Sonsuz olmayan her şeyin nedeni sendedir, değişime yazgılı ne varsa hepsinin değişmez temelleri sendedir" (Augustinus, 2010, s. 32). O'nun dışında olan, üstünde yer alan veya O'nun dahil olamadığı hiçbir varlık yoktur. Onun en üstte yer almasının gerekçeleri, Augustinus'un felsefesinde, Tanrı'nın sıfatları olarak açıklanır. İyilik, adaletlilik, bilgelik gibi kavramlar Tanrı'nın belirtileri değil, tamamıyla O'nun cevherleridir. O, cevheresel olarak her şeyde bulunur (Weber, 1998, s. 129). Augustinus için Tanrı, O'na yüklenmiş olan nitelikler bakımında sonsuzdur ve O'nun bu niteliklerinin hepsi aynı an içinde var olur. O'nun ezeli ve ebediliği, sıfatların bütününe taşımasının temelindedir. "Sende bugün hiç bitmez, ama bizim bugünümüz sende biter; çünkü bugün

ve diğer günlerin hepsi sendedir... Senin yılının sonu yoktur, çünkü senin yılların her zaman bugündür’’¹³ (Augustinus, 2010, s. 33). Augustinus, Tanrı anlayışını İtiraflar’da şu şekilde açıklar:

Sen en yüce olansın, en iyi, en yetkin olansın, her şeye gücü yetensin; en merhametli ve en adil olansın; en gizli ve en açık olansın;¹⁴ en güzel, en cesur, en duruşan olansın, ama asla idrak edilemeyensin; hiç değişmeyen, ama her şeyi değiştirensin; her zaman yeni, hiçbir zaman eski olmayansın; her şeyi gençleştiren, ama hiç fark ettirmeden¹⁵ kibirlilere yaşlılık verensin; her zaman çalışan ve her zaman dinlenensin; her şeyi kendinde toplayan, ama hiçbir şeye gereksinim duymayansın; bize dayanak olan, bizi dolduran ve koruyansın; yaratan, besleyen, olgunlaştıransın; hiçbir şeyin eksik değil, ama sen hep istiyorsun. Seviyorsun, ama tutkuya kapılmıyorsun... Yine de bu söylediklerim seni anlatmaya yeter mi ey Tanrım, Yaşamım, benim kutsal Sevincim? (Augustinus, 2010, s. 28-29).

Tanrı bu kadar yetkin ve mükemmel bir varlık iken, insan aklının O’nu anlayabilme durumu da sınırlı olacaktır. Öyle ki, akıl Tanrı üzerine düşüncelere sahip olabilir, O’nu anlayabilir, fakat insan aklı Tanrı’yı mükemmellikleriyle bir bütün olarak kavrayamaz. Tanrı’nın her şeyde özsel olarak bulunması noktasına kadar panteizme yakın gibi görünen Augustinus, insan aklının yani bu âlemde bulunan şeyin, mükemmel varlık olan Tanrı’yı bütün olarak anlayamaması durumuyla, Tanrı ile âlem ayrımını apaçık ortaya koyar. O, Yeni-Platonculardan bu noktada ayrılarak, *ex nihilo* doktrinini kabul etmez ve Tanrısal yaratmada ısrar eder. Evren, Tanrı’nın özgürlüğü ile yaratılmıştır, Tanrı evreni ve diğer her şeyi yaratırken hiçbir zorunluluğa tabi değildir. Augustinus için Tanrı, meydana gelen her şeyi, tüm evreni hatta insan ruhu da bunlardan biri olmak üzere, hepsini hiçten yaratmıştır. Tanrı’nın bu yaratma süreci, ise bir başlangıç ve bitişe sahiptir. Tanrı daimi olarak bu süreci izler ve kontrol eder. Augustinus için Yaratan olarak Tanrı, yarattıklarından üstün olmak durumundadır. ‘İşte Tanrı, işte Tanrı’nın yarattığı âlem. Tanrı iyidir ve mutlak anlamda, tamamıyla yarattıklarından üstündür’’ (Augustinus, 2010, s. 15). Yaratılanların hiçbirisi, Yaratan olarak Tanrı’yla türdeş değildir. Yalnızca Tanrı’nın oğlu olarak İsa’nın diğer yaratılanlardan ayrıldığı şöyle belirtir: ‘...O, bütün her şeyi hiçlikten yaratmıştır. O, hiçbir şeyi kendinden yaratmamıştır ancak Tanrı’nın oğlu olarak adlandıracağımız tek bir kişiyi kendisine eşit olarak vücuda getirmiştir’’ (Augustinus, 2015: I.2). Aynı zamanda O, âlemin içerisinde yer almaz. Âlemin içinde

¹³ Zaman Tanrı’dadır.

¹⁴ Her an, her yerdesin.

¹⁵ Görünmeyen gücünle.

yer alan bir Tanrı, yücelikten yoksun olurdu. Oysaki O, en yüce ve en haşmetli olandır (Weber, 1998, s. 129). Tanrı insanı yaratırken, zorunlulukla değil, tamamen özgür istençle yaratmış ve hiçbir zorlamaya tabi olmadan, yalnızca en yüksek iyi olduğundan dolayı yaratmıştır. Çünkü Tanrı zorunlu değildir, muhtaç değildir ve O'nun bir şeyi yapmasının, yaratmasının sebebi en yüksek iyi olmasıdır (Augustine, 1993: XI.XXIV). Tanrı haricinde, iyiliğin kendisinden geldiğini söyleyenler, Augustinus için kibirli ve zavallı yaratıklardır. Çünkü annenin çocuğunu emzirmesinde bile, Tanrı iyiliğini anne aracılığıyla vermiştir. “Çünkü bütün iyilikler senden gelir Tanrım; benim bütün esenliğim Tanrımdan gelir” (Augustinus, 2010, s. 31).

Tanrı mutlak iyi olmasının yanında, aynı zamanda her şeyi bilme sıfatına sahiptir. İnsan için bazı bilgiler kapalıdır, erişilemez veya yasaklıdır. Fakat Tanrı için böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü bazı bilgiler daimi olarak aynı kalmaz, değişir, yanlışlanabilir veya yanlış bilinenler doğrulanabilir. Fakat Tanrı, her şeyi, “başımızda kaç tel saç bulunduğunu bile” (Augustinus, 2010, s. 43) anında ve bir kerede bilebilir. Augustinus İtirafı'nda kendi günahlarını anlatır, fakat, itirafların insanın kendi gizliliklerini Tanrı'ya açıklamak olmadığını da belirtir. Tanrı'nın herhangi bir şeyle ilgili bir bilgiye sahip olması için, o şeyin itirafta bulunması gerekmez. “... çünkü mühürlü bile olsa hiçbir kalp senin gözünden kaçmaz” (Augustinus, 2010, s. 131). Tanrı her şeyi bilme yetisini kendinde barındıran yegane varlıktır ve O'nun gücü yalnızca bilgiyle de sınırlı değildir. O, gücü her şeye yeten (omnipotence) (Augustine, 2009, s. 140) ve sınırlandırılmamış olandır. Bu anlamda, Antik Yunan'daki ‘yalnızca en iyi ve bilme yetisi en yüksek varlık olarak Tanrı’ anlayışını aştığı görülür. Öyle ki, Antik Yunan tanrıları, belirli niteliklerin onlara özgü olmasıyla sınırlandırılmıştır. Örneğin, Hades yeraltının hakimiyken, Poseidon denizlerin en büyük gücüdür. Fakat Augustinus'un Tanrısı, alem içinde ayırım olmaksızın her şeye gücü yetendir.

Augustinus'un Tanrı'nın sıfatlarından biri olarak kabul ettiği ve temelini Platon'dan aldığı değişmezlik ilkesi, aslında Augustinus'un henüz paganizme karşı çıkmadığı zamanlarda da onun kabul ettiği bir ilke olarak önem taşımaktadır. Değişmeye tabi olmak, bozulmaya eğilimli olmayı ve dolayısıyla kalıcı olmamayı da beraberinde getirecektir. Oysaki Tanrı'nın kendisinde bozulma veya buna benzer değişim içeren bir olay söz konusu olamaz. O, ezeli ve ebediliği ile, dolayısıyla da bozulmaz ve değişmezliği diğer tüm yaratılanlardan ayrılır. Öyle ki değişime tabi olanların, sınırlı ve sonlu olan

varlıklar ile cisimsel olanlar olduğunu söyleyen Augustinus için, bu düşünce onun antropomorfik Tanrı eleştirisiyle de tutarlıdır. Augustinus’a göre insan gibi değişken bir varlığa Tanrısal özelliklerden bir tanesi bile atfedilemeyeceğinden dolayı, Tanrı’nın sınırsız ve değişmeyen olması temelinde, O’nun eşsiz, benzersiz olduğu anlayışı apaçık görülmektedir. Tanrı’nın her bakımdan sınırsız olduğunu düşünmesiyle Augustinus, Parmenides’te bulunan Bir’in uzamsal olarak sınırlı olması düşüncesinden tamamen ayrılır. Ayrıca Manicilikte de yer alan, zaman olarak sınırsız fakat uzamsal anlamda sınırlı olan Tanrı fikri, Augustinus’ta her alanda sonsuz ve sınırsız Tanrı anlayışı olarak kendini göstermektedir. Şöyle belirtir:

...sen hem çok yükseklerde hem de çok yakınlardasın, hem çok gizli hem de apaçık olansın, senin kimi uzvun büyük, kimi uzvun küçük değil, sen bütünüyle her yerdesin, ama hiçbir zaman hiçbir mekanla sınırlı değilsin, bizi kendi suretinde yarattın, ama senin bizler gibi bir beden yok; insansa tepeden tırnağa mekan içinde (Augustinus, 2010, s. 163-164).

Augustinus’u bu düşünceye yönelten ise, O’nun kurtuluşa¹⁶ ermesi, yani Hristiyanlığa geçmesidir.

Augustinus için Tanrı’yı sözle anlatmak mümkün değildir. Bu anlayış Plotinos’la benzerlik göstermektedir. Tanrı’nın kelimelerle anlatılabileceği söylendiğinde bile aslında ona dair kelimelerle bir belirleme yapıldığından dolayı, Tanrı söz konusu olduğunda en doğru tavrın susmak olduğunu söyleyen Augustinus için, olsa olsa, ancak Tanrı’nın ne olmadığından bahsedilebilir. Şöyle der: “Eğer sözle anlatılmaz olma durumu, ifade etmeye gücünün yetmemesi anlamına geliyorsa, kelimeye sığdırılmaz dediğimiz şey, o dakikadan sonra kelimeye sığdırılmaz olmaktan çıkar. Çünkü kelimeye sığmamayı, yine kelimeyle açıklamaya çalışırız. Kelimelerin birbirine çarpmasını, tartışma aracılığıyla değil, ancak sessizlikle durdurmak mümkündür” (Augustine, 2014, s. 5).

Augustinus için Tanrı’nın sahip olduğu bir başka nitelik de -çalışmanın amacı bakımından belki de en önemlisi- mutlak adil olma niteliğidir. Antik Yunan’dan yine bu nokta da ayrılan Augustinus için Tanrı’nın bütün yaptıkları tamamen adaletli ve iyidir. Antik Yunan’da ise tanrı veya tanrıçaların emir veya müdahalelerinin keyfi oldukları görülmekteydi. Mutlak adaletli olma durumu, çalışmanın amacı bakımından kötülük konusu ile yakından ilişkilidir. Augustinus bu noktada Hristiyan düşüncesiyle örtüşen

¹⁶ Sadece İsa’nın yolunun ruhu kurtuluşa erdireceğini de gördü (Augustinus, 2010, s. 15).

biçimde, Tanrı'nın mutlak adil olduğunu ve kötü olarak nitelendirilen durumları da Tanrı'nın bir cezası olarak düşünür. Tanrı, mutlak iyilik niteliğini taşıdığına göre ve aynı zamanda adil olduğuna göre, O kötülük yapan değildir. Tanrı adil olması ile iyilikleri ödüllendirirken, kötülükleri ise cezalandırır (Ketenci & Topuz, 2013, s. 10). Demek ki kötülük yapanların nedeni, Tanrı'dan gelmemektedir. Augustinus için yaratıcı olan, mutlak adil ve sonsuz iyi olan Tanrı'dan kaynaklanan bir kötülük fikri tutarsızdır. Bu nedenle Tanrı kötülük problemine cevap ararken Platon ve Aristoteles'in felsefi anlayışlarından yararlanacaktır.

3.2.3. Augustinus'un İnsan Anlayışı

Augustinus'un kötülük kavramına felsefi açıdan nasıl baktığını kavrayabilmek için öncelikle onun Tanrı anlayışına bakılması gerektiği gibi, insan ile ilgili düşüncelerini de anlamak gereklidir. İnsanın ne olduğu sorusu net bir biçimde 18. Yy'da Immanuel Kant tarafından sorulmuş olsa da, çok daha öncesinde de bu problem üzerine düşünülmüştür. Etik, siyaset, hukuk vb alanların öznesi olan insanın ne olduğu sorusu düşünülmeyen, bu alanlar hakkında yapılan belirlemelerin çoğu eksik kalacaktır. Bu nedenle 'insan nedir?' sorusu, Antik Çağ'dan başlayarak üzerine düşünülen, kavramaya çalışılan bir problem olmuştur (Ketenci & Topuz, 2013, s. 2).

İnsanın ne olduğu problemi incelenirken Tanrı'nın sözlerinin, yani İncil'in ve Hristiyanlık inancının temel alınması gerektiğini savunan Augustinus, insan nedir sorusunu üç boyutuyla ele alır: Ontolojik olarak insan, epistemolojik olarak insan ve ahlaki olarak insan. İnsan ontolojik olarak diğer varlıklardan ayrı, özel bir konumdadır. İnsanın nesneler alanında bulunan bedensel yanı ve öte dünyada yer alan ruhsal yanı olarak iki tarafı bulunmaktadır. Bu ayrım temelini Platoncu gerçek dünya ve görünenler dünyası ayrımı görüşünden almaktadır. Augustinus, insandaki beden ve ruh ayrımını şöyle dile getirir: "Sonra kendime döndüm ve dedim ki: Sen kimsin?" Yanıt verdim: "İnsanoğlu." Kendime baktığımda gördüğüm bir beden, bir de ruhtu, biri dışımda, diğeri içimde" (Augustinus, 2010, s. 299-300). Augustinus için insan Tanrı'nın aksine, zaman ve mekanla sınırlıdır. Bu anlamda Tanrısal alemde olan ruh, bedene göre daha önemli ve kıymetlidir. Fakat buradan ruhun Tanrı'nın bir parçası olduğu anlamı çıkarılırsa, hataya düşülecektir. Öyle olsaydı, ruh da Tanrı gibi bozulmayan, değişmeyen niteliklerine sahip olacaktı. Bu durumda da kötülüğün kaynağı konusunda bir çıkmaza girilecekti. Çünkü

Tanrı'nın sıfatlarına sahip olan şeyin kötülük taşıması beklenemeyecekti. Augustinus'a göre ruhun kıymeti, bedensel hazlara karşılık onun tercih edilmesi gerekliliğiyle ortaya çıkar. Ruh bedende yaşar, bu doğrudur, fakat zaten beden ruh tarafından yaşamaktadır (Augustine, 2009, s. 372).

İkinci olarak insanın epistemolojik boyutuna bakıldığında, Augustinus'un bilgelik (ebedi şeylerin bilgisi) ve bilmek (zamansal şeylerin bilgisi), yani sırasıyla sapientia ve scientia temelinde, akıllı varlık olması bakımından insan ve yalnızca duysal güçlere tabi olan hayvan arasında yaptığı ayrım öne çıkar. Augustinus'ta, değere dayalı varlık hiyerarşisinde yer alanların mükemmel bir düzen oluşturduğu, bu düzene uygun olarak altta yer alanların üste tabi olması gerekliliği ve düzenin bu şekilde korunacağı fikri görülür. Tıpkı buradaki düzen gibi, ruhsal bir düzenden de söz eder. Zihin, akıl veya ruh, ona göre üstündür ve insanı insan yapan diğer özellikleri yönetir. Akıl, bedensel duyuların tamamından üstündür. Aynı zamanda akıl, hem duysal bilgileri oluştururken, bir taraftan da onun asıl işlevi olan insanı hakikati kavratmaya yöneltir. İnsanı hakikate ulaştıran, hakikatin bilgisine yönelten akıldır. Bu da insanı sapientia'ya yani bilgeliğe götürendir. Bilgelik yolunda, hakikate, mutluluğa ve en yüksek iyiye yani Tanrı'ya ulaşmaya doğru bir çaba vardır (Augustinus, 2015: II.9). Dış dünyadaki her şeyi yaratanın Tanrı olduğunu anlamayı sağlayan akıldır. Öte yandan Augustinus, sadece kavrayan akıldan söz etmez. Onun için bellek ve anımsama kavramı da insanı anlamada önem arz eder. İnsanın önceyi hatırlama merkezi olan bellek, algılanan şeylerin birikmesini, saklanması sağlar. Zihinde algılanıp kavranan, bellekte tutulur (Augustine, 2009, s. 333). Aynı zamanda bellek, planlama ve düzenlemede de merkezde yer alır. Düşünmenin ve düşüncelerin odak noktasında yer alan bellekte bulunan imgelere tekrar dönmeyi, onlar arasında seçme ve değerlendirme yapmayı sağlayan ise, yine akıl olacaktır. Burada imgeden kastedilen, duysal bir nesnenin bıraktığı izdir. Fakat bu düşünceden farklıdır. Çünkü düşünme bir duyu nesnesine ve dolayısıyla algıya ihtiyaç duymaz (Topuz, 2017, s. 67). Augustinus yine belleğin anımsama yetisini de, en yüksek iyi olan Tanrı'ya yani mutlak hakikate ve dolayısıyla da asıl mutluluğa ulaşmak amacıyla kullanır. Burada dikkat çeken nokta Augustinus'un anımsama anlayışını gösterir: Mutluluğu anımsamak için onun geçmişte belleğe girmiş olması gerekmektedir. "Mutlu yaşam düşüncesine sahip olmasaydık bu kadar ısrarla onu istemezdik" (Augustinus, 2010, s. 321). Yalnızca Tanrısal bilgi sayesinde gerçek mutluluğa erişileceğini düşünen Augustinus şöyle der:

Hakikatin Rabbi olan Tanrı, senin katında kabul görmek için bütün bunları bilmek mi lazım? Bir insan her şeyi bildiği halde seni bilmiyorsa zaten mutlu olmaz, oysa sadece seni bilmesi mutlu olmasına yeter, öyleyse varsın her şeyi bilmesin. Öte yandan hem seni hem de her şeyi bilen insan bildiği şeyler yüzünden değil de sırf seni bildiği için mutlu olur, dahası senin bilgine sahip olduğu için mutlu olur, sana saygıda kusur etmeyip sana şükrettiği ve kendi düşüncelerinde kaybolmadığı için mutlu olur (Augustinus, 2010, s. 136-137).

Peki o halde insanlar neden mutlu olma yolunda ilerlerken daima mutsuz oluyorlar? Ruh ve bedenin aynı anda farklı şeyler arzulamasından, insan ne yapacağını bilemez hale gelip, çıkmaza girer. Ruh bedene, beden de ruha karşı gelince insan istediğini değil, gücünün yetebildiğini yerine getiriyor. Bu da onun en başında arzuladığı şeye ulaşmasını sağlamamış oluyor. Oysa ki insan en başında hakikati arzulaysaydı, o zaman gerçek anlamda sevince ulaşabilirdi. Çünkü Augustinus için arzulanması gereken yegane şey mutlak hakikat ve en yüksek iyi olması bakımından Tanrı'dır. “(...)Mutlu yaşam hakikate dayalı sevinçtir. Bu sevinç sende temellenir Tanrım, çünkü sen Hakikatsin, Ruhumun Işığısın, yüzümün Esenliğisin, Tanrısın” (Augustinus, 2010, s. 323).

Augustinus zihni veya aklı Tanrı'nın sıfatlarını anlamada ne kadar önemli görse de, mutlak olarak Tanrı'nın kavranılmasının yolunun da salt akıl olmadığını düşünür. Akıl ve duyu, Tanrı'nın mutlaklığını ve bütün olarak O'nu anlamada sınırlı kalacaktır. “Usun gücü insanın en yüksek gücü olarak büyültülmüştü. Ama insanın özel, göksel bir esinlenme ile aydınlanmadıkça hiçbir zaman bilemeyeceği bir şey vardı. O da usun kendisinin dünyadaki en kuşku götürür ve belirsiz şeylerden biri olmasıydı” (Cassirer, 1980, s. 20). Tanrısal bilgiye, yani gerçekliğe bütünsel olarak erişilmeyi sağlayan şey, ona göre, Hristiyan anlayışına tam olarak uygun bir şekilde, inanç olarak karşımıza çıkar. “Sadece akılla gerçeği keşfedemeyeceğimize kanı getirdim, kutsal kitapların, inancın, yardımına gereksinmemiz var” (Augustinus, 2007, s. 121-122). Fakat, Augustinus'a göre aklı rehber olarak görerek, yaşamını bu doğrultuda sürdüren ve Tanrı'yı ruhu anlayabilen insanlara çok kolay ve sık rastlanmaz. Temel odak noktası olarak duyuları kabul eden ve onları esas alan insan için, Tanrısal bilgiye ulaşmak çok zordur. Akıl sayesinde insan, dış dünyadan öğrendiği şeyleri analiz ve sentez yaparak en yüksek iyiye doğru yaklaşır.

Son olarak insanı ahlaki boyutuyla ele alan Augustinus, kötülüğün kaynağı ve insanın özgürlüğü problemlerini bu alanda incelemektedir. Augustinus için insanın tüm ahlaki nitelikteki eylemlerine bakıldığında onun yalnızca ruhsal gereksinimlerini

karşılama amacıyla bu eylemleri gerçekleştirdiğini söylemek yanlıştır. Augustinus’a göre kötülük problemi ele alınırken, insana verilen iki yeti göz önüne alınmalıdır. Ona göre, insan ruhunun mantıksal olan ve mantıksal olmayan iki yanı vardır ve bunlardan zeka, mantıksal olan tarafına aitken, istenç mantıksal olmayan yani akılsal olmayan tarafına aittir. İnsan bir eylemde bulunurken zeka ve istence göre eyleyler (Augustine, 1994:V.11). Augustinus için burada önemli olan istençtir, çünkü o, kötülüğün kaynağını insanın istencinde arar. Tanrı insanı yaratmasıyla, onun doğasını doğrudan iyi olarak belirlemiştir. Yani insanın özünde iyi bir doğası vardır. Fakat insan istencini, iyi ve doğruya yönlendirmediği kötülükler meydana gelmektedir. Çünkü doğru eylem, insanın nefisini kontrol edebilmesine ve iyi niyet ilkesine dayanır. İnsan aklıyla kendine, nefisne hakim olabilir. İyi niyet ise istemeyle bağlantılıdır ve Augustinus bunu şöyle ifade eder: “İstemedenden yapılan bir şey iyi bir şey de olsa iyi bir şey değildir” (Augustinus, 2007, s. 25). Augustinus buna örnek olarak sadaka vermeyi gösterir. Ona göre sadakanın kendisinden ziyade, sadaka vermeye niyetlenilmesi iyidir. İnsan ruhunun akılsal tarafını kullanırsa, eylemlerini iyi niyetle gerçekleştirir ve böylece istencini geçiçi, değişken iyilere değil, tanrısal iyiye dayandırmış olur. Tanrı insanı yaratırken ona iyilik doğasını vermiştir, fakat bunun yanında insanın istencini de onun özgür iradesine bırakmıştır. Dolayısıyla, insanın sorumluluk alması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Eylemlerinin sorumluluğunu alan, istencini iradesiyle yönlendirebilen insan, dolayısıyla, işlediği günahların veya yaptığı kötülüklerin karşısında Tanrı’dan gelen cezaları da kabul edecek ve cezanın gerekli ve adil olduğunu da bilecektir. Sorumluluk alma durumuna bakıldığında, Augustinus’ta varoluşçu felsefenin ilk izleri de görülmektedir denilebilir. Günahının, yaptığı kötülüğün sorumluluğunu alan insan, Tanrı’nın onu yaratırken tamamen iyilikle yarattığını, varoluşunu O’na borçlu olduğunu bilir ve Tanrı’ya daha büyük bir sevgiyle yaklaşır. “Kendisinden var olduğumuz Tanrı’yı daha çok sevdikçe, O’ndan daha tam bir şekilde memnuniyet duyar ve O’nun sonsuzluğundan daha tam bir şekilde faydalanırız” (Augustinus S. , 1993, s. 115). Dahası, varolmasını Tanrı’ya borçlu olmasıyla insan, sorumluluk alarak, ahlaki eylemlerinde iyi olmayı gözetmesi hususunda bir ödevi sahiptir. O, eğer Tanrı tarafından yaratılmasaydı, var olmasaydı, sahip olduğu bütün erdemlerden yoksun da olacaktı. Dolayısıyla, insan Tanrı’ya olan ödevini yerine getirmekle yükümlüdür. Diğer türlü yalnızca bir seçim değil Tanrı’ya karşı işlenmiş bir suç da sayılacaktır. Augustinus’a göre her ruh yapması gereken şeyi yapmadığında ve bu şeyde kendisine verilmiş bir şey varsa, borcunu ödemek zorundadır. Borcunu ödemediği takdirde, yapmadığı şeyin kederini, acısını çeker, borcunu böylelikle öder

(Augustinus S. , 1993, s. 101). Sorumluluğunu, iradesiyle yerine getirmeyen insan için bu nedenle borç ödeme ve ceza devreye girmektedir. “(...) işlediğimiz kötülüğün nedeni kendi cüzi irademiz, çektiğimiz acıların nedeni de senin yargılamalarındaki hakkaniyeti (...)” (Augustinus, 2007, s. 142). Burada ilk günah öğretisi akla gelmektedir. İlk günah, insanın istenciyle, özgür iradesiyle işlenmesi anlamında Augustinus kötülük anlayışını, insanın, hiyerarşinin en altlarında yer alan haz ve zevklerle ilgili arzularına yenik düşmesiyle ve değere dayanan varlık hiyerarşisinde oluşturduğu düzenin bozulmasıyla temellendirir.

3.2.4. İlk Günah Öğretisi

Hristiyanlıktaki ilk günah öğretisi, ruhun beden karşısındaki değerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Augustinus’un felsefe anlayışı içerisinde de, insan ve buna bağlı olarak kötülük probleminin kavranmasında da ilk günah öğretisi önem taşımaktadır. Hristiyanlık inancında, yaratılmış olan ilk insan Adem’dir. “Rab Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Adem yaşayan varlık oldu” (Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, Yaratılış 2:7). İşlediği günahla birlikte hem kendisinin hem de sonrasında yaratılacak olan bütün insanlığın günahkar olmasına sebep olan Adem’in, Tanrı’dan aldığı kutsallık ve doğruluk da artık hem kendisi hem de yine tüm insanlık için yok olmuştur. “Rab Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu(...)Bahçenin ortasında yaşam ağacı ile iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı(...)”Bahçede istediğin ağacın meyvesini yiyebilirsin" diye buyurdu. “Ama iyiyle kötüyü bilme ağacından yeme. Çünkü ondan yediğin gün kesinlikle ölürsün" (Kitabı Mukaddes, Eski Ahit , Yaratılış 2:17). Adem’in yalnız başına kalmasının iyi olmadığını düşünen Tanrı, onun kaburga kemiğinden Havva’yı yarattı.

Âdem,
 "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik,
 Etimden alınmış ettir" dedi,
 "Ona 'Kadın' denilecek,
 Çünkü o adamdan alındı."
 Bu nedenle adam anasını babasını bırakıp karısına bağlanacak ve ikisi tek beden olacak.
 Âdem de, karısı da çıplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı (Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, Yaratılış 2:23-24-25).

Tanrı'nın Aden bahçesinde bulunan, kesin bir emirle yasakladığı o ağacın meyvesini, yabanıl hayvanların en kurnazı olan yılan, kadının aklını çelerek¹⁷ ona ve Adem'e bu günahı işletti. İslam anlayışına göre ise Adem ile Havva günahlarından duydukları pişmanlıkla Allah'a tövbelerini¹⁸ sunmuşlar ve O'nun mutlak bağışlayıcılığıyla affedilmişlerdir.

Adem ile Havva'nın yasak ağacın meyvesini yemesi ve cenneten kovulmalarıyla birlikte ölümlü hale gelmeleri, insanın kendi istemesiyle, kendi iradesiyle günah işlemesinin en önemli örneği olarak kabul edilir. Yılan Havva'yı kandırır, fakat onu buna mecbur bırakmaz. Bu nedenle Havva'nın ve Adem'in kendi istençleriyle, özgür bir biçimde günaha girmeleri söz konusu olur. Bu günahı işledikleri için Tanrı tarafından cezalandırılırlar. Hem ilahi yasaya uymamışlardır hem de iyi ile kötüyü bilme amacıyla o ağaçtan meyveyi yemişlerdir. Bu demek oluyor ki, onlar Tanrı'ya benzemeye çalışmışlar, O'nun kudretine özenmişlerdir. Tanrı'nın cezalandırmasıyla ölümsüz olma özelliklerini kaybederler ve cennetten kovularak yeryüzüne gönderilirler. "Augustinus için Adem insan soyunun atası olmaktan öte insanın ölümlü bir varlık olmasının simgesidir" (Augustinus, 2010, s. 319) Burada iyi ile kötünün ne olduğunun bilinip bilinmeme durumu akla gelir. Öyle ki, Adem ile Havva'nın iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmediğini düşünürsek, onların Tanrı'nın koyduğu yasaya uymaması onları gerçek manada günahkar yapar mı? Burada Augustinus net bir cevap arayışında olmamakla birlikte, olsa olsa onun dayanağı, Tanrı'nın sözüne uyulmaması ve ona baş kaldırılması durumu olacaktır. Tanrı yasak koymuştur ve bu yasağa uyulması zorunludur. Tanrı'nın yasasına uymak için, Tanrı'nın sözünden başka bir gerekçeye ihtiyaç yoktur. Ve işledikleri günahın bedelini yalnızca Adem ile Havva çekmekle kalmayacak, onların işlediği bu günah, asırlar dahi geçse kaybolmayacak, tüm çocuklarına günahkarlık olarak tezahür edecektir. Bununla birlikte Augustinus insanları, miras aldıkları günaha rağmen, seçilmiş olanlar ve bunun aksi olarak lanetlenmiş olanlar olarak da ikiye ayırır. Tanrı seçtiklerini ödüllendirir ve neye göre seçtiğini yalnızca O bilir. Bunu sorgulamak O'nun yüceliğine karşı çıkmak demektir. Fakat bu, yani daha en başında bazı insanların seçilmiş

¹⁷ "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız" (Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, Yaratılış 3:5).

¹⁸ "Dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik.. Eğer sen bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyân edenlerden oluruz" (Kur'an, Araf Suresi, 23. ayet)

olduğu düşüncesi Kant'ta da vurgulandığı gibi, ilahi adalete kuşku düşürecektir (Kant'tan aktaran Topuz, 2017, s.94).

Augustinus, Tanrı'nın yoluna girmeyi düşündüğü ve sürüncemede kaldığı dönemlerini anlatırken, Adem ile Havva'dan miras kalan günahkarlık anlayışını şöyle ifade eder:

Uzunca bir süredir niyetlendiğini Rab Tanrımın yoluna girme konusunda düşünüp tartışırken, anladım ki bu yola girmeyi isteyen de bendim, istemeyen de bendim. Sonuçta ikisi ele bendim. Ne tam olarak istiyordum bunu, ne de tam olarak istemiyordum. Demek ki kendi kendimle savaşıyordum ve kendi kendimle düşünce ayrılığı yaşıyordum ve bu düşünce ayrılığı bana rağmen ortaya çıkıyordu. Ama bu durum bende başka bir zihnin olduğunu kanıtlamıyordu, sadece ceza çektiğimi kanıtlıyordu. Bu cezayı kendime veren ben değil, bende ki günahkârlıktı, yani özgür isteğimle işlediğim gûnahtan kaynaklanan bir günahkârlık; çünkü ben bir âdemoğluydum (Augustinus, 2010, s. 248).

Dünyaya düşen insan, dolayısıyla zamansallığa, değişime, hatta bozulmaya ve nesneler arasında olmaklıkla duyusallığa düşmüştür. Öyle ki Augustinus bebekleri günahkar olarak örnek göstermesiyle dikkat çeker. Adem ile Havva'dan miras kalan günahla bebekler dahi ruhlarında kötülüğe eğilimli olmakla doğarlar. Şöyle der: ‘‘Demek ki bebeklerin sadece narin bedenleri masumdur, ruhları değil. Örneğin ben kıskançlığın ne demek olduğunu ancak kıskanç bir bebek görünce anladım: Bu bebek henüz konuşamıyordu, ama süt kardeşini ne zaman meme emerken görse, beti benzi atıyor, haset dolu gözlerle ona bakıyordu’’ (Augustinus, 2007, s. 35). İnsanın bedensel arzuları ve hazları onu kötülük yoluna çekmekte ve onu Tanrı yolundan uzaklaştırmaktadır. Burada Augustinus'a göre insana düşen görev, aklını kullanarak, istencini doğruya yöneltmek, bedensel hazlarına karşı dirayetli durması ve Tanrı'nın kudretinin ve bağışlayıcılığının sayesinde ona yaklaşma yolunda çabalamasıdır.

3.2.5. Augustinus'ta Özgür İstenç Anlayışı

Ortaçağ'da ve Modern Dönem felsefesinde oldukça fazla kullanılan istenç veya irade (voluntas) kavramı Augustinus'la birlikte felsefede önemli bir yer edinmiştir. Augustinus ile birlikte irade kavramı, özgürce seçmeyi kendisinde barındıran, istenç kavramı olarak ifade edilmiştir (Matthews, 1998, s. 548). Platon ve Aristoteles'te istenç ya da irade kavramı kendisi olarak bir güç veya yeti olarak görülmemekteydi. Platon her ne kadar benliği, akıl-ruh-iştah olarak üç parçaya ayırsa da ve Aristoteles de isteğe

bağılıktan söz etse de, Augustinus'un yaptığı biçimde ayrı ve kendi başına bir yeti olarak istençten bahsetmiyorlardı. Augustinus felsefesinde istenç kavramı, kötülük sorununa cevap arayışta en önemli kavramlardan biridir. Ruhun mantıksal alanına ait olan bir yetisi olarak istenç, Platon ve Aristoteles'ten Augustinus'a, önemle üzerine durulan bir kavramdır. İnsan eyleminin sorumluluğunu taşımakla yükümlü olduğu kadar, onun bu yükümlülüğü de isteyerek eylemesinden gelmektedir. İstemeden bağımsız olarak gerçekleştirilen bir eylemin ahlaki değerinden bahsetmek mümkün değildir. Augustinus için insan, kendinde bulunan istenç yetisiyle özgür bir şekilde eylemde bulunur. Eylemler içinde iyi ve kötü eylemler olduğu açıktır. O halde demek ki kötülükler de yalnızca özgür istenç sebebiyle oluşmaktadır. Augustinus, ahlaki bağlamdaki kötülüğün yani günahın sebebini gösterebilmek için ve ceza ya da sına olarak doğal ve fiziki bağlamda kötülükler bir dayanak bulabilmek için insandaki özgür istenci işaret eder. “(...) eğer hiç kimse kendi doğası veya başka birisi tarafından günah işlemeye zorlanmıyorsa geriye bir tek olasılık kalır, biz kendi istencimizle günah işleriz” (Augustinus, 2015:III,16). Peki, kötülükler sebep olan bu özgür istenç yetisini de insana bahşeden Tanrı değil midir? Augustinus bu soruya şöyle yanıt verir:

Doğru, özgür istenci aynı zamanda günaha girmek için de kullanabilirler fakat buradan Tanrı'nın özgür istenci onlara günah işleyebilsinler diye verdiğine inanmamalıyız (...) özgür istenç insanlara doğru yaşamalarını olanaklı kılmak amacıyla verilmiştir, çünkü eğer özgür istenç hem doğru yaşamak hem de günaha girmek için verilmiş olsaydı, cezalandırmalar adil olmazdı (Augustinus, 2015:II,1).

İnsanın özgür istenç yetisine sahip olmasının nedenleri, iyi ve kötü denilebilecek kavramları ve bu kavramlar üzerinde yargıya varılmasını olanaklı hale getirmesi ve doğru denilebilecek bir yaşamı mümkün kılmasıdır. İyi ve kötü gibi yargılar verilemediğinde ahlaki hiçbir durumdan söz edilemeyecektir. Augustinus, iyi ve kötü olarak nitelendirilebilen kavramlar olmasaydı, Tanrı'nın da cezalandırma veya ödüllendirmesinin mümkün olamayacağını düşünür. İnsanın ahlaki olarak sorumlu olduğu şeyi, özgür istenciyle yerine getirmediği takdirde cezalandırma ortaya çıkar. Augustinus için günahın sebebi olarak görülen istenç, sebepsiz olandır. O, insana ait bir yetidir ve dışsal olarak herhangi bir nedene ihtiyaç duymadan vardır. İnsan bir seçim yaparken, aklıyla veya belleğini kullanarak seçim yapar. Fakat burada akıl da bellek de irade sayesinde, insanın istemesiyle devreye giriyordur. Bu nedenle sonuç olarak seçimi

yapan irade olacaktır. Bu anlamda irade, akla veya belleğe bağımlı bir şey değildir. O, nihai seçimi yapandır. Augustinus bunu şöyle ifade eder:

İradenin, iradenin kendisinden daha önce gelen sebebi, ne olabilir ki? Bu, ya iradenin kendisidir ki bu durumda tüm kötülüklerin kökeni hâlâ iradedir, veyahut irade değildir, ki bu durumda da ortada günah yoktur. Öyleyse ya irade günahın ilk sebebidir, ya da hiçbir günah, günahın ilk sebebi değildir. Ve bir günahın sorumluluğunu, günahı işleyenden başka hiç kimseye, adil bir şekilde yükleyemezsin; böylelikle, sorumluluğu, adil bir şekilde, başka hiç kimseye değil ancak onu iradesi ile isteyen kişiye yükleyebilirsin (Augustinus S. , 1993, s. 105).

Özgür istenç, Augustinus’a göre, insana Tanrı tarafından verilen bir şeydir. Bu nedenle, insan bunu epistemolojik olarak bilemese de, inanmak durumundadır. Tanrı bütün iyiliklerin yaratıcısıdır ve özgür istenci de iyi bir şey olarak O var etmiştir.

Augustinus, Pelagiusçular tarafından, özgür istenç konusunda eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre Augustinus, özgür istenci ortaya koyarken, iyiliğinde sebebini insan olarak ortaya koyduğunu gözden kaçırıyordu (Topuz, 2017, s. 80). Bir Hristiyan tarikatı olan Pelagiusçuluk’ta miras kalan günah anlayışı diye bir şey söz konusu değildir. İnsan, özgür iradesi ve doğal yetileriyle mutlu ve dolayısıyla iyi olabilir. Bunun için, ayrıca Tanrısal inayete ihtiyacı yoktur (Gökberk, 1993, s. 155). Augustinus’un eleştirilere cevabı, özgür istencin bir nihai kurtuluş olmadığını belirtmesi şeklinde olmuştur. Özgür istenç Tanrı’nın bahsettiği iyiliklerden birisidir. Zaten Tanrı yol göstermedikçe, insan her an yolundan çıkabilir (Augustinus, 2010:IV, 16). Tanrı’nın bahsettikleri sayesinde insan özgürlüğünü iyiye yöneltebilecektir. Diğer türlü olsaydı, yani Tanrı’dan bağımsız bir özgür iradede söz edilseydi, bu özgürlük kötülük yapmaya da izin veren bir özgürlük olacaktı. Özgür istenç insanı iyiliğe yönlendirir, fakat iyiliğin kendisine ulaşmak için Tanrı’nın inayeti gereklidir.

İnsan, Tanrı’nın imgesinde yaratılmıştır. O Tanrı’nın elleriyle yaratıldığı, özgün durumunda ilk örneğine eşitti. Ama, bütün bunlar Adem’in düşüşüyle yitirildi. İşte o günden beri usun tüm özgün gücü bulanıklaşmıştır. Us, tek başına, kendi kendisine ve kendi yetilerine bırakıldığında geri dönüş yolunu hiçbir zaman bulamaz. Kendisini yenileyip kendi çabasıyla o ilk salt özüne geri dönemez. Böyle bir değişiklik olanağı ancak doğaüstü bir yardımla, göksel kayranın (inayetin) gücü ile düşünülebilir (Cassirer, 1980, s. 20).

Tanrı her şeyi iyi yarattığı gibi, istenci de iyi yaratmıştır. Peki, o halde kötülük nerededir? Kötülük, Augustinus’a göre, istencin kusurlu eylemine bağlıdır. Kötü isteme, iyi olan ve doğru olan yaşama karşı duran isteme olacaktır. İnsanın ebedi olmayışı, bir

zaman ve mekana bağılı oluşu, yani onun dünyeviliği sebebiyle, istenç, hazların baskısı altına girdiğinde kötüye götürmektedir. Şöyle ifade eder: ‘‘Sapkın iradenin sonucu şehvettir. Şehvete tutsak olmak alışkanlık yaratır, bu alışkanlığa direnmezseniz zorunluluk haline gelir’’ (Augustinus, 2010:VIII,5). Çünkü yalnızca zamana ve mekana bağılı olmayan Tanrı, iyiliklerin yegane kaynağıdır. Augustinus’a göre Tanrı tarafından verilen özgür istenç, hiyerarşik olarak daha altta olan herhangi bir şey tarafından kötülüğe zorlanamaz. İstenç, özgür olması bakımından zaten kendi kendisini belirler. Onun kusurlu olan eylemi de yine kendisine bağılıdır. Yani iradeye hükmeden şey yine iradenin kendisinden başka bir şey değildir. İnsan ilgileneyeceği, eylemde bulunacağı şeyi, iyi ya da kötü, yine kendi iradesiyle seçecektir. Şöyle der: ‘‘Beni senin ışığına çıkaran tek neden, benim hem irade sahibi bir varlık, hem de canlı bir varlık olduğumu bilmemdi. Adım gibi emindim ki, ben bir şey istediğimde ya da istemediğimde bunu isteyen ya da istemeyen benden başkası değildi’’ (Augustinus, 2010:VII,3). Augustinus, insanın kusurlu bir istençle dünyaya gelmesinin, onun ahlaki sorumluluğunu kaldırmadığını bu şekilde belirtir. Bilgi ve hakikatle ilgili düşüncelerinde Grek entelektüalizminden etkilendiği açıkça görülen Augustinus’un, ahlak söz konusu olduktan sonra artık, Hristiyan dogmasının da etkisiyle voluntarizme yöneldiği görülmektedir (Mendelson, 2000).

3.3. Kötülük Kavramı

Kötülük probleminin felsefi ve teolojik olarak ele alınmasının sistemli bir sorun olarak Epiküros’un ifadeleriyle ortaya çıktığı ikinci bölümde ifade edilmişti. Kötülük kavramının felsefi bir problem olarak ortaya çıkaran şey, Tanrı’nın mutlak iyi olmasıyla, her şeyi bilen ve her şeye muktedir olmasıyla kötülüğün aynı anda nasıl var olabildiği durumunun sorgulanmasıdır. Platon kötülüğü mevcut bir şey olarak değil, iyiliğin yoksunluğu olarak kabul ederken, Aristoteles maddenin formdan yoksun olması veya değişebilir olmasına bağlamıştı. Oysa Epiküros ile birlikte kötülük artık Tanrı’nın varlığıyla birlikte değerlendirilirken, Tanrı’nın sıfatları düşünüldüğünde nasıl bir konumda bulunacağı bakımından felsefi-teolojik bir problem olarak ele alınmıştır. Bu problemi oldukça derin bir biçimde ve uzun süreçte Hristiyan felsefesinde uyanık tutacak olan isim de, kötülüğün ne olduğunu, ne gibi türleri olduğunu ve kaynağının ne olabileceğini sorgulayan Augustinus olmuştur. Augustinus’un ilk olarak sorguladığı şey ise kötülüğün kaynağı problemi olmuştur. O, Tanrı’nın mutlak iyi olduğunu kabul ettikten sonra, bu kadar yaşanan olan kötülüğün Tanrı’dan gelmeyeceğini de kabul etmiştir. En

yüce iyi olan Tanrı, neden kötülükleri yaratacaktı? O halde böylesi kötülükler nereden kaynaklanıyordu? Her şeye muktedir olan Tanrı, evreni yarattığında, maddenin formunda mı kusur bırakmıştı? Ama her şeye kadir olan Tanrı, neden maddeyi de iyiye çevirmedi? Sonuçta her şeye gücü yetendi. Augustinus aklındaki soruları şöyle ifade eder:

O zaman kötülük nereden geliyor? Yoksa evreni yarattığı maddede mii bir kötülük vardı? Bu maddeye biçim verirken ve kendi amacına uygun hale getirirken, onun herhangi bir kısmını iyiye döndürmeden mi bıraktı acaba? Ama niçin böyle bir şey yapsın? O her şeye kadir olduğuna göre, bütün maddeyi iyiye çevirecek ve içinde herhangi kötü bir şey kalmayacak şekilde değiştirecek gücü yok muydu yani? (Augustinus, 2010:VII, 5).

Augustinus’a göre var olanların hepsi iyidir, yalnızca farklı derecelerde bu iyiliğe sahiplerdir. Bu düşüncesinin dayanak noktası onun, hiçten yaratma düşüncesidir. Öyle ki ona göre Tanrı, var olan her şeyi hiçten yaratır ve bunun yanında her şeyi, kendi sıfatına uygun bir şekilde iyi yaratmaktadır. “Var olan her şey iyidir” (Augustinus, 2010:VII,12). Tanrı ile yarattığı şeyler arasında da bu iyilikten pay alma durumu söz konusudur. Yani, hiçten yaratılmış olanlar, dolayısıyla her şey, Tanrı’nın iyiliğinden değişik derecelerde pay alırlar. Dolayısıyla buradan kötülüğün kendisinin aslında mutlak olarak hiçlik olduğu düşüncesine ulaşılır. Varlık hiyerarşisindeki her şey, farklı derecelerde de olsa iyiden pay alırlar ve dolayısıyla kötü olamazlar. Bu nedenle kötülüğün aslında bir nevi yoksunluk olduğu düşüncesi görülmektedir. Kötülük probleminde, ontolojik bakımdan kötüyü iyiliğin yokluğu olarak kabul fikri, Aquinalı Thomas’ta da görülmektedir. “Dünyada tamamen kötü olan bir şey yoktur, çünkü kötü daima iyi üzerine kuruludur” (Alt, 2016b, s. 112). Augustinus’ta kötülük, Platon’un ifade ettiği gibi bilgisizlik kaynaklı ele alınmaz. Çünkü ona göre kötülüğün bilgisi, ancak iyilik denilen şeyin bilgisinin kavranılmasıyla bir değer kazanacaktır. Yani ancak kötülükte uzak bir yaşamla bu mümkün olur.

3.3.1. Kötülüğün Türleri

Augustinus, kötülük yapmak ile kötülüğe maruz kalmak arasındaki ayrımı önemser. İnsanın sebebi olduğu ahlaki kötülükler ile insanın kendisinden bağımsız başına gelen felaketler olarak doğal veya fiziki kötülükleri birbirinden ayırır.

3.3.1.1. Ahlaksal Kötülük

Augustinus, günaha sebep olarak bedensel hazları, doyumsuzluğu ve kibri ahlaksal kötülük türü içerisinde göstermektedir. Bedensel hazlar cinselliğe, oburluğa,

güzel koku ve güzel sese karşılık gelmektedir. Ona göre cinsellikle birlikte gelen haz, tamamen iğrenç ve fesatlıktır. Öyle ki, uykusunda bilincinin açık olmadığı zamanda bile gerçekleşen cinsel hazzı için Tanrı'dan af diler, ona yakarıшта bulunur:

Uyanıkken güçten yoksunlar, ama rüyamda bana zevk vermekle kalmıyorlar, aynı zamanda fikrimi de çelip bana o anı gerçekmiş gibi yaşıyorlar. Ruhumda yer eden bu hayali imgelerin baskısı o kadar büyük ki, ben uyurken aldatıcı düşler olup beni kandırıyorlar, öyle ki uyanıkken gerçekleri gelse beni böyle kandıramazlar. Acaba uyuduğum için ben olmaktan çıkıyor muyum Rab Tanrım? (Augustinus,2010:X,30).

Augustinus için insanın hayatını cinsellikte uzak kalarak sürdürmesi demek, Tanrı'nın ona büyük bir hediye vermiş olması demektir. Böylesi bir insan, Tanrı'nın inayetine nail olmakla mutluluğa ulaşacaktır. Bunun aksine Yeni Platoncular cinselliğe bu denli ket vurulmasını, bedene yapılmış bir eziyet ve bedenselliği tamamen reddetmekle eş değer görmektedir (Augustinus,2010:X,30). Oburlukta ise, acıkmanın onda yarattığı hislerden kurtulmak için Tanrı'ya yakadığı görülmektedir. “(...) acıkmak bana öyle tatlı geliyor ki, esiri olmamak için onunla dövüşüyorum, oruç tutarak bedenimi bana boyun eğdirip kölem kılarak her gün ona karşı savaş veriyorum. Ama o haz yok mu, bütün çektiğim acıları alıp götürüyor” (Augustinus,2010:X,31). Augustinus midesinin şehvani dürtülerinden kurtulmaya çare bulabilmesi için her gün Tanrı'ya dua eder, yakarıшта bulunur. Yeme içmenin fazlalığını günah olarak düşünmesinin gerekçelerini de Hristiyanlık'ta ve Kutsal Kitap'ta bulur.

Augustinus'un doyumsuzluk ile kastettiği, tutkuların sınırsızlığının arzulanmasıdır. Öyle ki insan daima yeni bir haz arayışında koştukça, bu merak ve arzu onu günaha sürükleyecektir. Günaha götüren bu meraklardan en büyük günah olanı elbetteki Tanrı'dan şüphe duymakla ortaya çıkan merak olacaktır. Ona göre hiçbir yararı olmayan bu merak, insanı kötülüğe ve günaha sürüklemekte, Tanrı'da bu günahlara karşılık cezalandırmak durumunda kalmaktadır. Ayartıcı unsurlar içerisinde en tehlikelisin merak olduğunu söyleyen Augustinus, onu, yani merak etmeyi, tamamen salt deneyimleme ve bilgi sahibi olma tutkusu olarak görmektedir. “Parça parça olmuş bir cesedi görmenin neresi zevkli zaten, olsa olsa korkudur, değil mi? Buna rağmen insanlar nerede bir ceset görseler etrafına üşüşürler, üzülünler, sapsarı kesilsinler diye” (Augustinus, 2010:X, 35). Yani Augustinus'ta merak, yeni tecrübeler edinmek için gösterilen hırs olarak ifade edilmektedir. Örneğin, Augustinus'un gençlik dönemlerinde tiyatroya olan merakı için de kendisini eleştirmektedir.

Kibir ise, bütün kötülüklerin merkezinde görülmektedir. Augustinus, kibirten söz ederken ilk günah öğretisine dayalı bir açıklama yapar. Ona göre, Adem ile Havva yasak meyveyi yiyerek kibirleriyle hareket ettiklerini göstermişler ve hem kendileri hem tüm çocukları için günaha girmiş bulundular. Çünkü Tanrı'nın sözünü hiçe saymak, kendi tercihinin veya kararının Tanrı'ninkinden üstün olduğunu düşünmek manasına gelirdi. İnsan kibir, övgüye düşkünlük, kendini beğenme, mal mülk düşkünlüğü gibi hırslara girdikçe büyük günahkarlar haline dönüşmektedirler. Onların bu günahlarından elbette Tanrı değil, kendileri sorumludur.

Ahlaki kötülüğü bu şekilde açıklayan Augustinus, onların nedenini açıklamak için de yine ortaya koyduğu varlık hiyerarşisine başvurur. Ona göre, hiyerarşinin altındakiler yani dolayısıyla iyilikten daha az derecede pay almış olanlar, eğer hiyerarşinin daha üstündekileri belirlemeye çalışırlarsa, işte o zaman yasa ve düzen bozulacak, kaos oluşacaktır. Libido yani, ölçüsü olmayan arzular, akıl ve iradeyi belirlemeye kalkarlarsa, alttaki üsttekine hükmetmeye çalışacak ve düzen bozulacaktır. Augustinus burada düzeni sağlamak için iki tür yasa olduğunu söyler. Ona göre ebedi yasalar iyi iradeye sahip olan insanlar için geçerliyken, zamansal olan yasalar kusurlu iradeye sahip olan insanlar için geçerlidir. Ebedi yasa tamamen mutlak hakiki iyilik için geçerliyken, zamansal yasaların egemen olduğu alan bedensel sağlık, güzellik, güçlülük gibi niteliklere, özgürlüğe ve insanların sevgiyle bağlı oldukları kişilere karşılık gelmektedir. Ebedi yasa, insan mutlak iyilikten uzaklaştığı anda insanı cezalandırır. Buna karşın zamansal yasa, geçici iyiliklere karşı insanın bağlılığına engel koymaz (Topuz, 2017, s. 88-89).

Augustinus'un ahlaksal kötülük anlayışını özgür istenç teorisi temelinde oluşturduğu açıktır. İnsanı diğer her şeyden ayırmayı sağlayan özgür istencin kötülüğe sebep olması konusunda Augustinus, burada Tanrı'nın bir suçu olmadığını, aksine Tanrı'nın bir lütuf olarak insana bahsettiği bu yetiyi, insanın amaca uygun olmayan biçimde kullanmasıyla kusurlu bir hale getirdiği fikrini savunur. Augustinus burada şuna dikkat çeker: Tanrı var olan her şeyi hiçten yarattığına göre ve yaratılan her şey de iyilikten pay alma söz konusu olduğuna göre, özgür istencin yöneldiği şeyde kötülük yoktur. Daha doğrusu buradaki kötülük durumunun sebebi istencin yöneldiği şey değildir. Kötü olan, istencin yöneliş hareketidir. Bu nedenle özgür istencin bu yönelimi, en iyiye doğru olmadığından kusurlu bir yönelim sebebiyle kötülük ortaya çıkacaktır. Fakat bu istencin yöneldiği nesneyi de önemsiz kılmaz. Birincisi bu nesneler Tanrı'nın yaratımıyla

zamansal nesnelerdir ve Augustinus'un ışık teorisine tekrar dönülürse, bu nesneler ışık tarafından aydınlatılmış olanlardır, yani ışığa maruz kalan algı nesneleridir. İşte özgür istencin kusurlu yönelimi burada aydınlatılmış olana doğru hareket etmesi, esas aydınlatanı gözden kaçırmasıdır. "Ben de hırsızlık yapmak istedim ve yaptım, üstelik aç da değildim, açıkta da, ama bana rahat batmıştı, günah budalası olmuştum. Çünkü çaldığım şey zaten bende bol bol vardı, hem de en iyisiydi (...) Asıl hoşuma giden hırsızlık yapmak ve günaha girmektir" (Augustinus, 2010:II, 4). Arkadaşlarıyla birlikte bir bağa girerek meyve çalan Augustinus, arzuladığı şeyin meyve değil, onu çalarken ki duygusudur. Yöneldiği nesnenin yani meyvelerin bir önemi yoktur. Önemli olan onu çalma isteğidir. " (...)asıl hoşumuza giden yasaklanan bir şeyi yapıyor olmak" (Augustinus, 2010:II, 4).

Augustinus kötülüğü açıklarken, kötü olarak isimlendirilen şeylerin neden kötü olduklarını sorgular. O, bu konuda şunları sorgular: Bir şey yasak ise eğer, 'yasak olduğu için mi kötüdür, yoksa kötü olduğu için mi yasaktır? İnsan bir şeyin kendisine yapılmasını istemiyorsa, başkasına onu yapması kötülük müdür? Eğer kötü insanlar suçlanıyorsa, İsa Mesih mahkum edildiğinde kötü müydü? Bütün bu sorgulamaları *İstencin Özgür Tercihi Üzerine* eserinde Evodius ile yapmaktadır. Augustinus için bir şey kötü ise, bu yüzden yasaklanır. İkinci sorusunda ise bir şeyin kendisine yapılmasını istemediği halde başka birisine o eylemi yapmanın kötü olup olamayacağına ilişkin Evodius'a şöyle bir çürütmeyle yaklaşır: Sen kendi karına zina yapılmasını istemezsin ve eğer karına zina yapılırsa bu kötülüktür. Peki sen buna istekli olsaydın, o zaman zina yapıldığında bu kötülük olmayacak mıydı? Böylelikle Augustinus tarafından insanın kendisinde istemediği bir şeyi başka birine yapma bir ölçüt olarak çürütülmektedir. Augustinus'un değindiği diğer bir nokta ise 'insanın kendisini veya başka birisini korumak için birini öldürmesi kötülük müdür' sorusudur. Augustinus bu noktada Roma'nın işgalini göstermektedir. Vizigotlar Roma'yı işgal ederler, her şeyi talan edip, kadınlara tecavüz etmektedirler. Bütün bunlar olurken Tanrı onlara engel olmaz. Fakat Augustinus'un bu noktada soruya apaçık bir cevap verdiğini söylemek güçtür. Evodius ise işgalcilerin kötülüklerinin cezalarının şimdi olmasa bile er geç verileceğini belirtir (Augustinus, 2015:I,5).

3.3.1.2. Doğal/Fiziksel Kötülük

İnsanların bizzat kendisinin sebep olduğu ahlaki kötülük, özgür istence ve tercihe dayanırken, doğal kötülük insandan bağımsız olarak, maruz kalınan kötülük türünü ifade eder. Ahlaki boyutuyla kötülüğün sebebinin Tanrı olamayacağı açıktır. Çünkü o bahsedildiği üzere mutlak iyi olandır. Doğal veya fiziki kötülüklerin ise sebebi olabilir. Fakat bunun gerekçesi de Tanrı'nın cezalandırmayla bir tür uyarı vermesi olarak kabul edilir. Öyle ki, insanlar Tanrı tarafından onlara bahşedilen, iyi ve kötüyü birbirinden ayırmalarını sağlayan özgür istenç yetileriyle, iradelerine hakim olamadıkları zamanlarda günah işler, kötülük yaparlar ve ahlaki olarak bunun sorumluluğunu almakla yükümlüdürler. Tanrı, doğal/fiziki kötülükler aracılığıyla ise insanların bu ahlaki kötülüklerini, iradelerine hakim olamayışlarını cezalandırmakta ve onları uyarmaktadır. Yani Tanrı'nın doğal/fiziki kötülüğü verme sebebi, yine onun iyiliğinden gelir. O, insanları, hakikat yolundan, Tanrı'dan ayrılmamaları için uyarmaktadır. Fakat burada 20. yy felsefecilerinden Richard Swinburne, özgür istenç kanıtının yalnızca ahlaki kötülük için değil, fiziksel kötülük için de gerekçe olabileceğini söyler. Çünkü Swinburne'ye göre insanın başına gelen bu doğal felaketler, ona gereken bilgiyi gösterebilmek, verebilmek için var olmak zorundadır (Swinburne, 1978, s. 295). İnsan doğası, onun yaratılmasından kaynaklanan bir iyilikle doludur. Fakat insan, özgür istenciyle kötülüklere yöneldiği zaman günaha düşmektedir. Bu da gösteriyor ki, ahlaki boyutta yapılan her kötülük günah olduğu gibi, doğal/fiziki kötülükler de insanların yine günahlarına karşılık verilen kötülüklerdir. Yani "her kötülük ya bir günahdır ya da günahın bir cezasıdır" (Topuz, 2017, s. 84). Augustinus bunu şöyle ifade eder:

Sen (Tanrı), ceza veriyorsan bu insanların kendi kendilerine işledikleri kötülüklerin bir sonucudur, çünkü sana karşı günah işlerken asında sadece kendi ruhlarına zarar vermiş oluyorlar, yani kötülükleriyle kendi kendilerine ihanet ediyorlar. Senin yarattığın ve biçimlendirdiğin doğalarını, ya kendilerine yasak olanı kötüye kullanarak ya da doğaya aykırı olduğundan yapılması yasak olana kendilerini kaptırarak bozuyor ve kirletiyorlar (Augustinus, 2010:III, 8).

Augustinus dünyadaki bütün felaketlerin ilk günahla ilişkilendirerek cezalandırma olduğunu ifade eder. Yasak meyveyi yemekle ölümlü olarak cezalandırılan insan dünyaya gönderildi ve dolayısıyla bu dünyada günahlarının kefareti ödemekle yükümlüdürler. "Sen hekimsin, ben hasta; sen merhametlisin, ben merhamete muhtaç. Bir imtihan değil mi insanın dünya üzerindeki yaşamı?" (Augustinus, 2010:X,28). Aslında Augustinus'a göre Tanrı, insanlara ölümlülüklerini hatırlatarak, doğru ve erdemli bir yaşamla ancak

kurtulabileceklerini göstermek ister. Doğal felaketlerle cezalandırarak onları sınamadan geçirerek aslında yine onların kurtulaşa ererek iyi olmaları için uğraşır. Çünkü Augustinus için insan bu dünyada ceza çektikçe, öte dünyada alacağı ödül de o kadar değerli olacaktır. İnsan şunu anlamalıdır ki, Tanrı doğal afetler, felaketler, sefaletler gösteriyorsa, bunun bir sebebi vardır. Tanrı her şeyi insan için bilir ve tasarlar. Burada insana düşen ona inanmak ve sonsuz kabuldür. Fakat bu yine de Tanrı'nın kötülük yapmasındaki çelişkiyi ortadan kaldıracak bir açıklama olarak görülmez. İnsan yaşamın bütününe, neden ve sonuçlara baktığında görebilir ki muntazam bir ahenk vardır. Bu ahenk Tanrı'nın mutlak adaleti ve iyiliği sayesinde sağlanmaktadır. Augustinus için bir noktada da yaşanan doğal afetler, sefaletler vb. ileride yaşanabilecek daha büyük çaplı felaketleri önlemesi bakımından Tanrı'nın bir lütfu olarak görülebilir. Bu bağlamda aslında doğal afetler ve buna benzer felaketler Tanrı'nın mutlak adil ve iyi olmasından kaynaklanan, insanların günahlarının sonucunda oluşan doğal ya da fiziksel kötülükler olarak kabul edilmektedir.

3.3.1.3. Tözel Kötülük Problemi

Augustinus'a göre kötülüğün aslında bir yoksunluk olması ve ahlaksal boyuttaki kötülüklerin yani günahların, bütünüyle insanın özgür istencinden kaynaklanması, kötülüğün bir töz olmadığını göstermektedir. İnsanın doğasına içkin olan şey kötülük değil, iyiliktir. Çünkü Tanrı'nın yaratımıyla her şey iyilikten pay almak durumundadır. Augustinus doğa demekle, tözü kasteder ve ona göre Tanrı her doğayı iyiliğinden bir parçayla yaratmıştır. Bu yüzden o, insanların doğalarında iyilik olmasaydı bozulmanın da olmayacağını düşünür. Fakat özgür istenciyle insan bunu bozmuş ve değiştirmiştir. Şöyle der: "Çünkü o zamanlar kendi kendime araştırıp da kötülüğün töz olmadığını, insan zihninin de üstün ve sarsılmaz iyilik olmadığını öğrenecek yetide değildim, hiç kimse de bana bunları öğretmemişti" (Augustinus, 2010:4,16). Buradan yola çıkarak Augustinus'un kötülüğü bir töz olarak görmemesi, aslında onu Tanrı'dan kaynaklanan bir şey olmadığını düşünmesini de gösterir. Kötülük istencin kusurlu hareketinin bir sonucu olarak oluşur. Peki o halde Tanrı neden insanı daha iyi niteliklerle yaratmamıştır? Eğer bozulma insanın doğasından kaynaklanan bir şey ise, neden daha üstün bir doğa yaratmamıştır? Augustinus bu soruların cevabını apaçık belirtmemekle birlikte, Tanrı'da bulunduğunu söylediği sıfatlarla aslında Tanrı'nın buna gücü yetmeme gibi bir durumda olmadığını, istediği takdirde her şeyi istediği biçimde yaratma gücüne sahip olduğunu ifade eder. Öte yandan Augustinus burada, Tanrı'nın insanı özgür istenç yetisiyle

yaratmasının daha önemli olduğunu söyler. Tanrı, kötülüklerin nedeni değildir, aksine var olan her şeydeki iyiliklerin kaynağıdır. Sevap işlendiğinde Tanrı sayesinde, günah işlendiğinde özgür istencin kusurundandır (Augustinus, 2010:X,4). Evodius istencin nedenini sorduğunda Augustinus cevaplarını üç aşamada verir: Kötülüğün kaynağının ne olabileceği sorusu daimi olarak geriye dönüşle cevaplanabilecek bir soru değildir, bu bilinmezliğe götürür. Ona göre bu neden, açgözlülük gibi kuvvetli bir arzuya tekabül eder. Tüm kötülükler bu kuvvetli ve sapkın istenç nedeniyle vardır. İkincisi ise, istencin nedeni ya kendisi olmak zorundadır ya da başka bir şeydedir ve bu şey istenç olmayan olmak zorundadır. Böyle olduğu takdirde de zaten günah diye bir şey yoktur. Burada Augustinus Tanrı'nın kötülüğe neden olma durumuna bir cevap vermez. Üçüncüsü ise istencin kaynağı adaletli veya adaletsiz olacaktır. Eğer adaletsiz ise zaten günah demek mümkün olmayacaktır (Augustinus'tan aktaran Topuz, 2017, s. 93). Augustinus'un fikirlerindeki kendi yaşantısında çektiği sancıların etkisi burada da açıkça görülmektedir. O, kendi deyimiyle kurtuluşa erdiği zamana dek işlediği günahlardan, Tanrı'nın yüce iyiliği sayesinde arınmış, işlemediği günahları da yine O'nun sayesinde işlememiştir. Burada insanın kendi mücadelesini övmesi ona göre olsa olsa hadsizlik olacaktır. Augustinus Tanrı'nın kötülüğün etkin nedeni olmayışını kanıtlarken şöyle bir yoruma da gider: Diyelim ki, Tanrı kötülüklerin kaynağıdır ve insanlar da ona itaat ettikleri için doğrudan suçsuz olacaklar. O zaman insanlar günah işlemeyeceklerdir ve dolayısıyla kötülük yine olmayacağı için Tanrı'nın kötülüğün kaynağı olarak suçlanması mümkün de olmayacaktır (Augustinus, 2015:III,16).

3.4. Augustinus'un Kötülük Eleştirileri

Augustinus, kötülük problemi üzerine Manici olduğu dönemlerde sahip olduğu kendi düşüncesini ve Manici düşüncüyü eleştirir. Manici kötülük kavrayışının düalist ve maddi boyutlu bir yapı vardır. Manicilik'te iyi ve kötüyü temsil eden iki karşıtlık bulunmaktadır. Bu ikili karşıtlık arasındaki mücadele, insanda beden ruh çatışması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu fikir Manici olduğu dönemde Augustinus'u oldukça etkileyen bir fikir olmuştur. Augustinus o dönemlerdeki fikrini daha sonra Hristiyanlığa geçince yadsımaktadır. O dönemlere ilişkin şöyle bir ifadeyle öz eleştirisini ortaya koyar:

(...)hakikat bütün heybetiyle neredeyse gözlerimin ta içine girecekti, ama ben hop hop atan yüreğimi ruhani olandan çizgilere, renklere ve devasa büyük gövdelere¹⁹

¹⁹ Manicilerin ışık tanrısı devasa büyüklükte maddi bir varlıktı.

çevirdim ve zihnimde böyle şeyler tasarlama yeteneğim olmadığı için de zihnimi kavrayamadığımı düşündüm. Dahası, erdemi barış getirdiği için seviyordum, kötülükten de uyumsuzluk yarattığı için nefret ediyordum. Buradan hareketle, erdemde birlik olduğu, kötülükte de bir tür ihtilaf olduğu sonucuna vardım (Augustinus, 2010:IV,15).

Augustinus bu ifadenin devamında kötülüğe ilişkin kabulünü ve kötülüğün kökenini araştırırken Tanrı'dan başka bir yerde gerçekleştirdiği bu arayışının ne denli hatalı olduğunu fark ettiğini belirtir. Ona göre o dönemlerde kötülüğü bir töz gibi kabul etme gafletine düşmekle büyük bir hata etmişti. Şöyle der:

Bana göre bu birlik hem rasyonel zihin, hem hakikatin doğası hem de mükemmel iyiden ibaretti, oysa ihtilaf bir çeşit töz halindeki akıldışı yaşam ve başlıca kötülüğün doğal halinden ibaretti; başlıca kötülük ise bana göre yalnızca bir töz değil, aynı zamanda gerçek yaşamın kendisiydi, yine de bu kötülüğün kökeninin sende olduğunu düşünmüyordum ey Tanrım, ey her şeyin Yaratıcısı. Birliğe, hiçbir cinsiyeti olmayan bir zihinmiş gibi *monas* dedim, ihtilafa da *dias* dedim,²⁰ cinayetlerdeki öfkeyi ve günahlardaki şehveti dile getirmek istedim böylece; gerçi ne dediğimi ben de bilmiyordum. Çünkü o zamanlar kendi kendime araştırıp da kötülüğün töz olmadığını, insan zihninin de üstün ve sarsılmaz iyilik olmadığını öğrenecek yetide değildim (...) (Augustinus, 2010:IV,15).

Augustinus Manici olduğu dönemlerde kötülüğü bir töz olarak görmüş, bu tözün biçimini ise kütlesi olmayan, kaba bir şekil olarak ifade etmiştir. Manicilerin hava ve yeryüzü ilişkisiyle açıkladıkları töz anlayışına inanmaktaydı. Onlar yeryüzüne töz olarak bakarlar ve havayı da bu töze yavaşça giren kötü bir ruh olarak tanımlıyorlardı. Fakat burada Augustinus eleştirisini doğası mutlak iyi olan bir Tanrı'nın neden böylesi kötü bir varlık yaratacağına ilişkin sorusuyla ortaya koyar. "Ama benim o ufak inanc kırıntılarım beni, iyi olan Tanrı'nın doğası kötü olan herhangi bir varlık yaratmayacağını düşünmeye zorluyordu" (Augustinus, 2010:V,10).

Augustinus kötülüğün tözselliği üzerinden Maniciliği eleştirdikten sonra çözüm olarak sunduğu özgür istenç teorisini ortaya koyar. Bu teoriyi ortaya koymasında etkili olan düşünce Platonculuk hakkında bilgileriyle birlikte Hristiyanlık anlayışının birleşiminden gelir. İnsanın ahlaki sorumluluğunu söz konusu etmeyen Manici anlayışa karşı, insana Tanrı tarafından bahşedilmiş, fakat ahlaki olarak sorumluluğu insanın kendisinin taşıdığı özgür istenç teorisini ortaya koyan Augustinus, ayrıca bir var olan olarak kötülük anlayışı yerine, iyilikten pay alma derecesine göre yoksunluk durumu

²⁰Yunanca *monas*: bir olan. Yunan felsefesinde bölünmez birlik; Leibniz'de artık bölünemez bir birlik olan sonsuz sayıdaki tözlerin her biri. *Dias*: iki sayısı.

olarak kötülük anlayışını benimsemiştir.

Augustinus bunun yanı sıra Pelagiusçuluk ile insanın özgür istenci ile tanrısal inayet konusunda karşı karşıya gelmektedir. Lideri İskoç bir keşiş olan Pelagiusçuluk'ta bulunan insan doğası düşünceleriyle Augustinus karşı karşıya gelmiştir. Augustinus'un bu eleştirilerinin bulunduğu Pelagiusçuluk üzerine yazdığı 15 kitap vardır. İnsan ahlak ilişkisi, insanın özgür istencinden gelen ahlaki sorumluluğu gibi konularda Augustinus'un Pelagiusçuluk'a yaptığı eleştiriler oldukça fazladır. Bunun yanı sıra ilk günah doktrinini kabul etmeyen Pelagiusçuluk'ta insanların cennete gitmeleri için kendi çabalarıyla erdemli olabilmeleri gerekmektedir. Bunun gibi insana miras kalan bir günah da yoktur. İnsan kendi özgür istenciyle mutluluğa erişebilir. "İnsan, kendi özgür istenci ve doğal yetenekleriyle iyi ve mutlu olabilir; iyi ve mutlu olabilmesi için, ayrıca Tanrısal inayete gerekmesi yoktur" (Gökberk, 1993, s. 155). Burada Augustinus'un insanın özgür istencinin dahi Tanrı'nın bir lütfu olduğu görüşü akla gelmektedir. Augustinus bu noktada görüşünü pekiştirmek için tanrısal inayet kavramını kullanır ve kötülüğün sebebi açıklamasını da daha çok tanrısal inayete uygun davranmamak olarak ortaya koyar. Böylelikle Pelagiusçuluk eleştirisiyle aslında Augustinus'un özgür istenç öğretisinin, tanrısal inayet kavramıyla birlikte açıklanması söz konusu olmuştur. Özgür istençten önce tanrısal inayet geliyorsa, bu istencin ne denli özgür olduğu ve dolayısıyla insanın sorumluluğu meselesi Augustinus'ta sorgulanır. Fakat burada Augustinus neden sonuç gibi bir sıralama benzeri, önce sonra ilişkisi kurulmaması gerektiğini düşünerek istencin Tanrı'nın bir lütfu olduğunun kabul edilerek, bunun yanı sıra erdemli davranma konusunda sorumluluğun insana bağlı olduğu gibi eklektik bir anlayış ortaya koyar. Yani sonuç olarak Augustinus, Pelagiusçulara, tanrısal inayet ile özgür istenç öğretisini sentezleyerek bir açıklamayla karşılık vermektedir

BÖLÜM IV

SPİNOZA'DA KÖTÜLÜK SORUNU

4.1. Modern Dönem Batı Felsefesinde Kötülük Anlayışına Genel Bir Bakış

Ortaçağın kilise anlayışına ve Antik felsefeye karşı duran, fakat öte yandan kaynağını yine buralardan alan modern anlayış üç şekilde felsefe tarihinde yerini almıştır: Rönesans, Reform ve Bilimsel Devrim. Bu oluşumlarla birlikte artık kilisenin otoritesi değil, bireyselci ve daha şüpheli, ayrıca daha seküler bir modern dönem ruhu ortaya çıktı. Ortaçağ'da doğruya ulaşmanın yolu birdir ve o da Tanrı'dır. Rönesans'la birlikte ise doğruya çeşitli yollar aracılığıyla gidilebileceği görüşü hakim olmuştur. Ortaçağ'da egemen olan teleolojik dünya anlayışı yerini mekanik bir dünya anlayışına bırakmıştır. Rönesans ile birlikte Ortaçağ'da bulunan tümel gerçeklerin varlığı görüşü yıkılarak, bilginin ve doğada egemen olan insanın üstünlüğü doğrultusunda bir anlayış ortaya çıkmıştır. Ayrıca Rönesans ile birlikte, temelini Stoa felsefesinden alan doğal din anlayışı, bir diğer deyişle akıl dini anlayışı ortaya çıkmıştır. "Bu karmaşık ve nüfuz edici kültürel dönüşümden bilim, Batı'nın yeni imanı (dini, inancı) olarak ortaya çıktı" (Tarnas, 2011, s. 90). Artık hakikat arayışı, sistematik bir biçimde merak duygusunun tetiklemesiyle, bilginin sınırlarını aşma doğrultusunda yol alacaktı. Çünkü her insan artık kendi aklıyla ve ampirik dünyayı inceleyebilme gücüyle doğru bilgiye ulaşmaya muktediri.

Bu dönemde kötülük kavramının ruhlar dünyasından alınarak insanların arasına aktarılması çalışmanın amacı bakımından önem arz etmektedir. 14. ve 15. yüzyıllara bakıldığında, Nominalistlerin insanın ahlaki sorumluluğu üzerinde durması, Ockhamizm'in ise Tanrı'nın kadiri mutlaklığını ve bununla birlikte insanın birey olarak özgürlüğünü vurgulaması dikkat çekmekteydi. Diğer yandan da hem Katolik hem de Protestan inancında erdemin tamamen Tanrı'nın bahsettiği bir lütuf olarak görülmesi söz konusuydu. "Bu yüzyıllarda teolojik görüşlerin büyük bir bölümü yazgıcıydı, ancak gerek Katolikler gerekse Protestanlar kürsüde birer "uygulamacı Pelagian"lar, yani özgür istenç vaizleri gibi davranmayı tercih ediyorlardı; çünkü bunların çok azı cemaatlerine kurtuluşlarının ya da lanetlenişlerinin ebediyen belirlenmiş olduğunu söyleyebilme cesaretine sahipti" (Russell J. B., 1999, s. 25).

16. yy'a gelindiğinde ise hümanizmanın İtalya'dan Kuzey Avrupa'ya doğru

ilerleyişinin, laik ve eleştirel düşünceyi de beraberinde getirdiği görülür. Artık öte dünya değil, bu dünya merkeze alınmaya başlanmıştır. Fakat bunlara karşı kötülük meselesi ve Şeytan, bir köşeye çekilip kaybolmayıp, aksine Martin Luther'in (1483-1546) teolojik anlayışı ve cadılık inancının yükselişiyle birlikte Şeytan inancı ve kötülük problemi kendini önemli biçimde göstermiştir. Avrupa'da Hristiyanlık tarihi için en önemli isimlerden olan Luther'in irade özgürlüğü meselesindeki tutumu çalışmanın amacı bakımından dikkat çeken bir konudur. Luther'in düşüncesinde etkili olan ilk ve en önemli isimlerden birisi Augustinus'tur. Augustinus ve onunla birlikte diğer skolastiklerde rastladığımız eski dünya görüşü Luther'in teolojisinde kendini göstermeye devam etmekteydi. Hatta öyle ki, bir fırtınada düşen yıldırım karşısında korku ve dehşete kapıldıktan sonra kendini dine ve Tanrı'ya adanmış bir biçimde, Augustinusçuların arasına katılmıştır (Russell J. B., 1999, s. 36). Ortaçağ'ın teolojik anlayışından ve bilhassa nominalizmden etki alan Luther'in felsefi düşünce yapısı sistematik olmamakla birlikte, daha çok Augustinus'a benzer biçimde güncel ve eleştireldir. Ona göre bir düşünceye güvenilebilmesinin koşulu İncil'e ve inanca dayanıyor olmasıydı. Bu düşüncesiyle uyumlu olarak Tanrı'nın mutlaklığı doğrultusunda alinyazısını kabul eden Luther için insanın özgür istenci gibi bir durum söz konusu olamazdı. "İnsanoğlunun kendi kurtuluşu üzerinde hiçbir gücü yoktur; insanoğlu her zaman ya Tanrı'nın gücü altındadır ya da Tanrı'nın kötüler üzerinde yetke tanıdığı İblis'in. Tanrı, kurtaracağı kişileri seçer ve diğerlerini Şeytan'a teslim eder" (Russell J. B., 1999, s. 38).

17. yy felsefesinde, Ortaçağ'ın aksine kendisine matematik ve fiziği temel alarak doğanın bilinebileceği, ayrıca yalnız doğanın değil, insanın da salt akılla bilinebileceği anlayışı görülür. 17. yy rasyonalizmini oluşturan temel anlayış da budur. Ayrıca 17. yy'de özgürlük meselesi, kötülük problemi ve teodise üzerine düşünceleriyle Kıta Rasyonalistlerinden Baruch Spinoza (ya da Benedict Spinoza) ve Gottfried Wilhelm Leibniz öne çıkmaktadır. Ayrıca bu dönemde apriori bilgiyi zirveye taşımasıyla ve zihin beden düalizmiyle adeta modern felsefesinin kurucusu sayılan Descartes başat isimlerden biridir. Doğa bilimlerini geliştirmek amacıyla akli ilk ve tek yol olarak gören Descartes fiziki dünyanın sonsuz sayıdaki parçacığı çarpışması ve birleşerek oluşturduğu zerreden meydana geldiğini düşünmesiyle atomcularla benzerdi. Fakat onun farkı Tanrı inancından geliyordu. Ona göre bu zerreler rastgele hareket edemezdi. Hristiyan inancına uygun olarak o parçacıkların yaratılışlarından gelen, inayet sahibi Tanrı'nın yasalarıyla hareket ediyorlardı. Belirsizlik içindeki bir zerrenin itilmediği sürece hareket etmeyeceğini,

hareket edenin ise sarsılmadığı taktirde aynı hızla aynı yönde devam edeceğini söyleyen Descartes, aslında eylemsizlik ilkesini dile getirmesiyle de bir ilk olmaktadır. Çalışmanın amacı bakımından Descartes'ın kötülük ile ilgili düşüncelerine bakıldığında onun meşhur kötücül cin'i ile karşılaşılır. Descartes, insanları kandırabilen onları yanıltıp aldatabilen kötücül bir cinin varlığından bahseder. Bu cin insanlara hiç fark ettirmeden onları aldatarak hakikate ulaşmalarına engel koyar. Görülür ki Descartes, Tanrı'nın mutlak iyiliğini kabul etmesiyle uygun olarak kötülükten sorumlu bir cin olduğunu düşünmekteydi. "Demek ki en üst derecede iyi ve en yüce hakikat kaynağı olan Tanrı'nın değil de güçlü olduğu ölçüde hilekâr ve aldatici bir kötü cinin beni yanıltmak için elinden geleni yaptığını varsayacağım. Gök, yer, hava, renkler, biçimler, sesler ve diğer bütün dış nesnelerin, bu cinin benim inanırlığıma tuzak kurmak için yararlandığı yanılsamalar ve hayaller olduğunu düşüneceğim (Descartes, 2007, s. 20). Onun şüpheciliğini burada da görmek mümkündür. Şüphe duymadan kabul edebileceğimiz tek bir şey vardır: Kendi varlığımız. Onun meşhur cogito ergo sum yani düşünüyorum öyleyse varım doktrinini de kaynağını buradan almaktadır. Hal böyleyken, matematiğe veya nesneler şüphe duymadan bakamayız. Çünkü kandırılıyor olabiliriz.

(...) belki de yanlış bir şey yapmış olmayız; zira ister uykuda ister uyanık olayım, ikiyle üçün toplamı her zaman beş sayısını verecek ve karenin de hiçbir zaman dörtten çok kenarı olmayacaktır. Bu denli açık seçik ve göz önünde olan hakikatlerin yanlış ve kesinlikten uzak olabileceğinden kuşkulananmak da olanaklı görünmemektedir. Ne ki, uzun zamandan beri kafamda her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğuna ve kendimin de onun tarafından yaratılıp biçimlendirilmiş, neysem o kılınmış olduğuma dair belli bir fikir de var. İmdi O'nun, hiçbir dünyanın, hiçbir göğün, hiçbir yayımlı cismın, hiçbir şeklin, hiçbir büyüklüğün, hiçbir yerin var olmamasını ama yine de benim bütün bu şeylerin idesine sahip olmamı ve bütün bunların görüşümün dışında var olmadığını sanmamı sağlayacak şekilde davranmadığımı nereden bileceğim? (...) Ama ola ki Tanrı benim bu şekilde yanılgıya düşmemi istememiştir, zira onun en yüksek düzeyde iyi olduğu söylenir (Descartes, 2007, s. 18).

Spinoza'ya bakıldığında -tezin ilerleyen bölümlerinde detaylı bir inceleme ortaya konulacağını belirterek- temel anlamda onun etik anlayışının merkezinde iyi ve kötü meselesi olduğunu söylemek mümkündür. 16. yy'nin sonlarına doğru Hollanda'ya göç eden Portekizli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen, hayatı boyunca dini ve sosyokültürel açıdan ifade edilmesi her zaman yetersiz kalacak zorluklar yaşayan "felsefenin kamburu ve prematüre filozofu" Spinoza. (Er, 2011, s. VI). Var olanların belirlenmesi hususunda Tanrı'nın özgürlüğüne karşı zorunluluğunu vurgulayan Spinoza'nın kötülük ve özgürlük meselesi ile ilgili görüşlerine ilerleyen başlıklarda daha

ayrıntılı yer verilecektir.

4.2. Spinoza Felsefesinde Temel Kavramlar ve Problemler

Kıta rasyonalizminde ikinci büyük düşünür olarak kabul edilen Spinoza, 1632’de Hollanda’da dünyaya geldi. Ailesi Yahudi inancına mensup olan Spinoza, bu inanç etkisinde yetişmiş, fakat inanca karşı eleştirileriyle genç yaşta aforoz edilmiştir. Optik lens onarımı yani halk arasında mercek yontuculuğu olarak bilinen işle geçimini sağlayan Spinoza, bazı zamanlarda da özel felsefe eğitimleri vermiştir. Yaklaşık yirmili yaşların başındayken Kutsal Kitap, Tanrı ve mucizeler gibi şeyler üzerine fikirleri belirginleşen Spinoza, artık içinde bulunduğu Yahudi geleneğini benimsemediğini iyiden iyiye anlamaya başlamıştır. Zamanla bu eleştirilerini daha yüksek sesle söylemeye başlayan Spinoza’ya göre, Kutsal Kitap ve bilimin uzlaşması durumu mümkün görünmemektedir. Ölümünden sonra 1677 yılında yayınlanmış siyasi bir makale olan *Teolojik-Politik İnceleme* eserinde yaygın olarak kabul edilen Tanrı’nın neliği, inancın gerektirdikleri, mucizeler, peygamberlik gibi konularda Kutsal Kitap açıklamalarının insanları yanılttığını, aldattığını ifade eder. O, özellikle mucizelerin olağanüstü olaylar olduklarını düşünür ve insana özgü niteliklerin Tanrı’ya atfedilerek yapılan antropomorfik bütün açıklamaları gerçek dışı olarak görür. Zihnin dogmalarıyla mücadele etme gücünü hissettiği bu süreçte Spinoza, Ortodoks Yahudilerce gözlem altına alınmıştı. Ona yapılan bu iman yoklamalarından²¹ kurtulmak için sahte davranışlarda bulunabilirdi fakat o hiçbir zaman bu yolu seçmedi. Spinoza, kendisine karşı öfkeyle ve bağınazlıkla tepki gösteren Yahudi topluluğunun isteğiyle 24 yaşındayken en dehşet verici nefret ifadeleriyle aforoz edildi.

Lanetlensin gün boyu, lanetlensin geceleri; lanetlensin yattığında, lanetlensin kalktığında; lanetlensin çıktığında, lanetlensin girdiğinde; Tanrı onu affetmeyecek; Tanrı’nın öfkesi ve gazabı bu adama karşı alevlenecek ve onun üstüne Yasa Kitabında yazılı bütün lanetleri indirecek; ve Tanrı onun adını gökyüzünün altından silecek; ve bunun ardından Tanrı onu bütün İsrail kabilelerinden ayıracak, Yasa Kitabında yazılan göklerin bütün lanetiyle; ama siz Ulu Tanrı’ya sadık kalanlar, sizler tanık olacaksınız o güne! Buyruğumuzdur, hiç kimse onunla, sözüyle ya da yazısıyla görüşmesin, ona iyilik yapmasın, onunla aynı çatı altında kalmasın, ona dört dirsek boyundan daha fazla yaklaşmasın, ona ya da ondan hiçbir şey okumasın (Scruton, 2002, s. 22).

Aforoz edilmesine gerekçe olarak sapkın düşüncelere sahip olması ve eylemlerini

²¹ Lucas, Sinagog’dan seçilen iki kişi tarafından Spinoza’nın sorgulandığını yazar (Balanuye, 2016, s. 29).

de canavarca bir şekilde bu doğrultuda gerçekleştirmesi gösterilmişti. Spinoza'nın okumaları, fikirleri, yazdıkları aforozun gerekçeleriydi. Bütün bunlara yaklaşık 4-5 yıl sabrettikten sonra Spinoza, artık Amsterdam'dan ayrılır ve Rijnsburg'a yerleşir. Burada yazdığı kitaplar, onun felsefe hayatına kattığı en önemli eserler olarak yerini alacaktır: *Kavrayış Gücünün Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* (Treatise on the Correction of the Intellect), *Tanrı, İnsan ve İnsanın Huzuru Üzerine Kısa İnceleme* (Short Treatise on God, Man and His Well-being), *Descartes'in İlkeleri – Geometrik Sunum* (Descartes' Principles – Geometric version) ve *Etik* (Ethics). Spinoza *Etika*'da, kendisinden önceki kavrayışla, felsefeyle hesaplaşmaktadır. Yalnızca Skolastiklerle değil, çağdaşları olan Descartes ve Hobbes'un kavrayışlarını da bu hesaplaşmaya dahil eder. Onun bu meselelerle ilgilenmesi, kimi çevrelerce Skolastik gibi görülmesine sebep olsa da, Spinoza bu düşünceye sığmayacaktır. Spinoza'nın uğraştığı meseleler, Tanrı'nın mutlak iyiliği ve kötülüğün nasıl bir arada var olabildiği, insanın özgür iradesiyle Tanrı'nın önceden her şeyi bilme durumunun nasıl bağdaştırılabileceği, Tanrı ile evrenin ilişkisinde, bir tin olarak Tanrı'nın maddi olan evrenle nasıl ilişkide olabileceği ve Tanrı hakkında bir tanıma, önermeye varmanın ne derece mümkün olabileceği gibi konular olmuştur (Zelyüt, 2015, s. 25-26).

Spinoza, Descartes'in modernizminden oldukça etkilenmiş ve Kartezyen düşünce ile ilgilenmiştir. Ona göre, temeli sağlam bir akıl yürütme ve sistemli biçimde bilgi oluşturma metotları, hakikate ulaşma yolunda en geçerli metotlardı. Bu anlamda onun kaleme aldığı ilk eseri de '*Felsefenin Descartesçi İlkeleri*' olmuştur. Tıpkı meşhur eseri *Etika*'da olduğu gibi bu eserde de geometrik yöntem kullanan Spinoza, zamanla Descartesçi düşünceden ayrılarak kendine özgü bir metafizik düşünce yapısı ortaya koyacaktır. Eski düşünce yapısını bırakarak yeni bir yapı inşa etmek isteyen Descartes'in aksine Spinoza, eski yapıyı (construction) sökerek (de-construction) yine o yağıdan sökülen parçalarla modern anlamda yeni ve kullanışlı bir yapı kurmak (re-construction) amacıyla eskiye dönmektedir (Zelyüt, 2015, s. 26). O, öncelikle Descartes'in düalizminden koparak, zihin ve beden olmak üzere iki ayrı töz olamayacağını düşünür. Bunun gerekçesi ise, tözün doğasından gelmektedir. Çünkü töz denilen şey, kendisinden başka bir şeye gerek duymadan, bir nedene ihtiyacı olmaksızın var olur ve eyler. Eğer biri diğerinin nedeni olsaydı, bu durumda da zaten birisi üstün olacağından iki ayrı töz değil yine tek bir asıl töz olmak durumunda olurdu. "Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında

fikir edindiğimiz şeye cevher²² diyorum’’ (De Spinoza, 2011: I, Tan: III). Var olan her şey, buna insan da dahil, bir tek tözün farklı tarzlarından ibarettir. Bu temelde de, insanın da diğer varlıklardan üstün olduğu ve özgür iradeye sahip olduğu durumu söz konusu olamayacaktır (Balanuye, 2016, s. 20-21). Tek bir tözden farklılaşarak oluşmak ve sonunda tekrar bir tek tözde olmak açısından var olan tüm varlıkların belirlenmiş olduğunu düşünen Spinoza, burada Doğa ve Tanrı’nın da tek ve aynı hakikati işaret ettiğini söylemesiyle felsefe tarihinde bilinen meşhur Tanrı ya da Doğa (*Deus sive Natura*) düşüncesini ortaya koyar. Bütün felsefe anlayışını, ezeli ve ebedi olarak zorunlu bir şekilde var olan tek töz olarak kabul ettiği Tanrı anlayışı üzerinde oluşturmuştur. Doğada gerçekleşen her şey Tanrı’nın mutlak gücüyle onun bir parçası olarak gerçekleşmektedir. Bu sebeptendir ki Tanrı’yı açıklayan ve gösteren her şey, aynı zamanda Doğa’yı da işaret etmektedir. *Etika* eserine kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, bu anlamda her şeyin kendisinden oluştuğu ‘tek töz’ü (*substantia*) tanımlayarak başlar. Kendi kendisinin nedeni olan (causa sui) (Spinoza, 1910, s. 20) bu tek töz, Tanrı ya da Doğa’dır. Evrende var olan her şey, kendi kendilerine değil, ancak bu tek tözden var olurlar ve ancak da bu tek töz ile kavranabilirler. Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (causam sui) diyorum (De Spinoza, 2011: I, Tan: I).

Tek töz olarak Tanrı’nın sonsuz ve zorunlu bir biçimde var olduğunu düşünen Spinoza, ayrıca Tanrı’nın bölünemezliğini savunur. Başka bir tözün olması durumunda Tanrı’nın sınırlılığı söz konusu olur. Bu sebeple iki farklı tözden söz edilemez. Spinoza buradan panteizmine uygun olarak, hiçbir şeyin Tanrı olmadığı taktirde var olamayacağı ve var olan bütün şeylerin Tanrıda olduğu düşüncesine ulaşır. Bu görüş, onun Tanrı ve evreni bir olarak kabul ettiğinin göstergesidir. *Etika* eserinin tamamında da Tanrı’nın her şeyin içkin ve kalıcı sebebi olduğunu açıklayarak (De Spinoza, 2013:I, Ön:XVIII), Tanrı’nın nedeni olduğu herhangi bir şeye aşkın olabileceği düşüncesini eleştirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Spinoza’nın içkinliği düşünüş biçimidir. O içkinliği her şeyin töze içkin olduğunu söyleyerek açıklamaz. ‘‘İçkinlik bir töze içkin olmayı ifade etmez, aksine töz ve modlar içkinlik içerisindedirler’’ (Er, 2011, s. 61). Panteizminin en açık biçiminin görüldüğü bu düşüncede Tanrı’nın insandan uzak olamadığı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Tanrı’yı aşkın olarak kabul etmek, ona göre, açıklaması

²² Spinoza cevher kelimesiyle, tözü kastetmektedir.

yapılamayacak bir yaratma girişimini ifade etmektir. Onun yaratması özgürlüğünden değil zorunlu olarak gelmektedir. Tanrı'nın yarattıkları da dolayısıyla özgürlükle değil zorunlulukla belirlenmek durumundadır. "Dahası, tanrı sadece bu tavırların varoluşlarının tek nedeni değil, herhangi bir eyleme belirlenmiş olmalarının da nedenidir" (De Spinoza, 2013:I, Ön:XXIX). Spinoza'ya göre Tanrı'nın kendisi dışında bir töz var olamayacağına göre, var olan her şey Tanrı'nın *özniteliklerinin (attributum, sıfat)* bir tezahürü ya da *modus (kip, tavır)* olmak zorundadır.

Evrende aynı doğaya ya da aynı sığata (attributuma) sahip iki ya da daha fazla töz olamaz. Farklı iki ya da daha fazla töz olmuş olsaydı, bunlar birbirinden ya sıfatlarındaki farklılıkla ya da hallerindeki (moduslarındaki) farklılıkla ayırt edileceklerdi (4. Önerme gereğı). Sadece sıfatlarındaki farklılığa göre ayırt edileceklerse, o zaman herhangi bir sığata sadece birinin sahip olduğu da kabul edilecektir. Yok, eğer hallerindeki farklılığa göre ayırt edileceklerse, o zaman da töz hallerinden önce olduğu için (1. Önerme), hallerini bir kenara koyup sırf töze yöneldiğimizde, yani doğru şekilde düşündüğümüzde, ortada bir tözü diğerinden ayrı olarak düşünebileceğimiz bir şey olmayacaktır: O halde tek bir töz söz konusudur, birden fazla tözün olması imkânsızdır (Spinoza, 2013, s. 30).

Descartes'ta iki ayrı töz olarak ortaya koyulan madde ve ruh, Spinoza felsefesinde tözün nitelikleri olarak kabul edilir. Ruhu düşünceyle, maddeyi ise zaman ve uzamla anlamak mümkündür (Bennett, 1984, s. 142). Bunlar bir tözün iki farklı modusu olmak durumundadır. Bunun gibi modusların hepsi birer birer Doğa'nın ya da Tanrı'nın zorunluğu nedenselliğı ile belirlenmiş olarak var olurlar veya yok olurlar. Bu da gösterir ki, Spinoza'nın düşüncesinde hiçbir şeyin birbirinden üstünlüğü veya aşağı olma durumu bulunmamaktadır. Zihin ve beden için de bu böyledir. Spinoza'da paralelizm olarak bilinen bu öğretide "beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde, zihin de beden hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz" (De Spinoza, 2013:III, Ön:II).

Doğada var olan her şey, zorunlu bir şekilde varlığını devam ettirmek yönünde bir çaba gösterir. "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar" (De Spinoza, 2013:III, Ön:VI). Aslında bu çaba insanın tam manada özüdür. Bu çabayı gerçekleştirmek insana sevinç getirir, gerçekleştiremediğı durumda ise onu kedere sürükler. İşte bu çaba Spinoza'da *conatus* ilkesi olarak tanımlanır. Conatus, insanın eğilimlerini, arzularını, dürtülerini belirleyen bir ilke olarak ortaya konur. Tüm bu duygusal yaşantıları belirleyen conatus ilkesidir. Spinoza için, var olan hiçbir şey, bir dış neden olmaksızın var oluşunu sonlandırmak istemez (De Spinoza, 2013:III, Ön:IV).

Şeylerin doğasında kendi var oluşlarını olumsuzlayacak bir şey yoktur. Var olan bir şeyin doğası, daima kendi özünü olumlayacaktır. Bu nedenle de var oluşunu sürdürmek isteyecektir. “Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba şeyin fiili özünden başka bir şey değildir” (De Spinoza, 2013:III, Ön:VII).

4.2.1. Spinoza'nın Bilgi Anlayışı

Descartes, bilgi için kuşkuyu temele yerleştirdiğinde ve Spinoza'da *Aklın İyileştirilmesi Üzerine* eserini yazdığında, ikisinin de amacı, aklı açık ve seçik tasarımlar düzenleyebilmesi için kendi içerisine çevirmek, dış etmenlere kapatmaktır. Spinoza, esasında Descartes'ın bazı fikirlerine karşı çıkmaz. Örneğin, inanmanın ilk otoritesi olarak aklın kabul edilmesi hususunda, bilime ve doğa bilimlerine kapı açma, matematiğe verilen önem gibi konularda hemfikirlerdir. Spinoza'nın karşı çıktığı nokta, Descartes'ın felsefesinde bu şeylerin tam ve upuygun olarak yapılmamış olmasıdır. Duyusal yanılsamalar veya geleneksel dogmalardan etkilenmeyen akıl, ancak bu şekilde bilgiye ulaşabilirdi (Bumin, 2010, s. 21). Spinoza'ya göre gerçek bilginin ölçütü karanlık idelerde değil, tıpkı matematikte örnekleri olduğu gibi upuygun (adequat) idelerde aranmalıdır. Birbirine upuygun olan ideler, nesnesiyle uyuşabildiği için aynı zamanda doğru da olur. Bu sebeple kişi doğru bir ideye sahipse, doğruluğun kendisini de hemen görebilecektir. Upuygunluğu sağlayan ise Spinoza'nın açıklayıcı tamlık dediği, bir şeyin idesinin, o şeyin niteliklerini ne derecede karşıladığı durumudur. Örneğin matematikte kullanılan üçgen idesine bakıldığında, eğer üçgenle ilgili tüm özellikleri çıkarabiliyorsak, bu ide upuygun olabilir. Buna karşın matematik bilgisinden yoksun birisi bu üçgenin idesini çıkarabilmek için gerekli bilgiye sahip olamadığına göre, onun idesi upuygun değil, bulanık olacaktır. (Cevizci, 2017, s. 307). Bu da gösteriyor ki, Spinoza'da bir şeyin doğruluğu ve yanlışlığı, o şeyin kavranışıyla bağlantılı olmak zorundadır. Dolayısıyla yanlış demek, bütünlüğü olmayan, eksik bir kavrayışa dayanan kısmi hakikatin, sanki tam anlamıyla hakikatmiş gibi görünmesi demektir.

Spinoza *Etika*'da üç farklı bilgi türü ortaya koyar: Birincisi *cognitio primi generis*: Bilginin en aşağı düzeyi olarak açıkladığı bu bilgi türünde, ideler dış nedenlerin bir sonucudur ve insanın kendisinin gerçek bir faaliyetini işaret etmezler. Bu bilgi türü insanı pasif olarak göstermektedir. İkincisi ise *cognitio secundi generis*: Bilimsel bilgiye işaret eder. Bu bilgi, zorunlu olarak doğru olan bilgidir. İlk bilgi aşamasından ikinciye geçerken, belirsiz ve muğlak idelerden, mantıksal bakımdan bağlantılı, upuygun idelere geçilir.

Spinoza için, örnek olarak mekân ve hareket gibi kavramlar, duyu izlenimi ve imgeden temel alan bulanık ve belirsiz şeyler değildirler. Üçüncüsü ise sezgisel bilgi türü olan *scientia intuitiva* olarak belirlenir. Burada doğanın tamamı Tanrı ile bağlantılı olarak kavranır. “Birinci tür bilgi yanlışlığın biricik nedenidir; ikinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğrudur”(De Spinoza, 2013:II, Ön: XLI). Mistik gibi görülse de, bu aşama aslında kavrayışın gelişmesiyle birlikte oluşan bir bilgi türüdür ve doğayı ezeli ebedi bir yapı içerisinde kavramayı içerir. Bu üç bilgi türüyle bulanık ve belirsiz idelerden, açık seçik bilgilere ve sonunda bütün varlığa ilişkin özün gerçeklerinin sistemi olarak sezgisel bilgiye ulaşılır. Spinoza için bu bilgi türü, sadece epistemolojik bakımdan en yükseğe işaret etmez, aynı zamanda etik olarak da en yüksek saadet ve bilgeliği ifade eder. “O halde ortak mefhumlar bizi zorunlu olarak Tanrı fikrine götürdüklerinde, bizi, her şeyin değiştiği ve üçüncü türün, kendi yeni kurucu hislerinin ve Tanrı fikrinin yeni bir anlamıyla, Tanrının özünün ve gerçek varlıkların tekil özlerinin bağlaşımlarını bize keşfettireceği bir noktaya taşır” (Deleuze, 2005, s. 92). Sezgisel bilgi, insana en yüksek mutluluğu sağlar, çünkü ezeli ve ebedi olan ışığın altında (De Spinoza, 2013:II, Ön. Son.:II.), her şeyi apaçık bir biçimde Tanrı’da görme söz konusudur. Bu da kölelikten ve yabancı kuvvetlerin elinden kurtulmayı sağlayacaktır. Bütün bilgi türlerinde bunun gibi pratik bir değer taşıma söz konusudur. Spinoza’nın “Felsefesi derinden derine pratiktir, bütün örnekler günlük hayata dairdir; hayattır” (Nadler, 2013, s. 20). Spinoza, özgür insanın düşüncesinde en az yer kaplayan şeyin ölüm olduğunu söylerken, yaşama verdiği önceliği ifade etmektedir (Spinoza, 2013:IV, Ön:LXVII). Bilimsel bilgiyi temel alan sezgisel bilgi türü, bireysel fenomenleri kavrarken, onları birbirinden apayrı biçimde, belirsiz ve bulanık bir karmaşa şeklinde değil, akla dayalı ve içsel bir düzenin derin sezgisi olarak kavrar. Spinoza bu durumu şöyle açıklar: “Örneğin 1,2,3 sayıları varsa herkes dördüncü orantılı sayının 6 olacağını anlar; çünkü birincinin ikinciye oranını ilk bakışta sezersek, dördüncü sayıyı ulaşmak bizim için işten bile değildir” (De Spinoza, 2013:II, Ön:XL). Bu anlamda bireysel olanlara dair gerçek ve derin bir bilgi, Tanrı’nın kendisini bilmeye ve O’nu anlamaya, bu bilgi ile sezgi de bireysel olan şeyleri, kendi hallerinde ve doğruluklarında kavramaya götürecektir. Bu bilgi aşamasında ilerleyen insan, Tanrının bilgisine ve kendisini kavramaya da adım adım daha derin biçimde yaklaşmış olacaktır.

Bunun yanı sıra Spinoza önemli eserlerinden biri olan *Tractatus de Intellectus Emendatione*’de yani *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*’de, dört tür bilgi

türünden söz eder. Birincisi, kulaktan dolma diye tabir edilen türden, serbest işaretlerle elde edilen algıdır. Bunlar belirsiz ve bulanıklık barındırırlar ve bizi şeylerin doğasına götüremezler. İkincisi, deney aracılığıyla edinilmiş algıdır. Kuşların öten hayvanlar olduğunu bu yolla kavrarız. Bu bilgi türünde de belirsizlik vardır ve en fazla şeylerin ilinekleri bilinebilir, özleri bilinemez. Üçüncüsü genel bir kavramdan yapılan çıkarım yoluyla edinilen algıdır. Örneğin perspektif ve görme açısıyla ilgili bilgiden, güneşin gördüğümüz boyutundan çok daha fazla büyük olduğunu biliyor olmamız bu tür bilgiye girer. Burada artık çıkarsama imkanı doğmaktadır fakat yetkinliğe ulaşmak için tam manada yeterli değildir. Son olarak dördüncü bilgi türü, Spinoza'nın temele koyduğu upuygun (adequat) bilgi türüdür. Bu bilgi türünde, bir şeyi bilmek için, o şeyin özünü bilmek esastır. Ruhun özünü bildikten sonra bedenin ve bedenle olan ilişkisinin bilinmesi bu bilgi türüne örnektir. Spinoza bu türleriçinden en iyi algılamayı seçebilmek amacıyla bazı yollar belirler: İnsanın kendi doğasına dair doğru bilgiye sahip olması ve ayrıca diğer şeylerin doğasının da bilgisine sahip olması, varolan bu şeyler arasındaki ilişkiyi, benzerlikleri ve farklılıkları çıkarsayabilmesi, bu şeylerin etkilenme durumlarını kavrayabilmesi, bunlardan çıkardığı sonuçları kendi özüyle ve yetileriyle karşılaştırabilmesi gerekmektedir. Spinoza'ya göre ancak bu şekilde insanın varabileceği en üst yetkinlik derecesi görülebilecektir (Spinoza, 2017, s. 46-49).

4.2.2. Spinoza'nın Tanrı/Doğa Anlayışı

Spinoza bütün düşüncelerine temel oluşturan metafiziğinde, tözsel monizmi geliştirir. Bu monizmin tözü, madde veya ruh olarak ele alınmaz. Bu töz, Tanrıdır. Çünkü var olabilmek için, kendisinden başka hiçbir nedene ihtiyaç duymayan başka bir tek şey daha yoktur. Onun Tanrı derken aynı zamanda Doğa'yı kastetmesi, doğada var olan her şeyin Tanrı'dan bir parça olmasından dolayıdır. Spinoza için Tanrı/Doğa bu nedenle self-determination yani öz belirlenime sahip olan olarak eyler ve bu sebeple de özgürdür. Dikkat çekilen nokta, bu özgürlüğün determination olmasıdır. Yani özgürlük yine de nedenselliktir. Ona göre özgürlüğün zıttı, zorunluluk değil, zorlanma olarak ortaya koyulur. "Deus sive Natura, kendisi dışında bir şey tarafından zorlanmaz ve zorlanamaz, çünkü hiçbir şey O'nun dışında değildir" (De Spinoza, 2013:I, Ön: VII). Var olan bütün şeyler tanrısallığın doğasından kaynaklanan zorunlulukla belirlenmişlerdir, bu nedenle de doğadaki hiçbir şeyin olası olması söz konusu değildir (De Spinoza, 2013:I, Ön:XXIX). Kendi kendisinin nedeni (causa sui) olması bakımından Tanrı, yaratılmamış olarak tözdür. Çünkü bir şey hem var olmasını başka bir nedene bağlamayan, muhtaç olmayan,

hem de yaratılmış olan olamazdı. O halde, Spinoza'nın metafiziğinde tözsel bir düalizm ve plüralizm bulunmaz. Onun metafiziğinde bu tek tözün, evren ile bir görülmesi gerektiği tezi temelde yer alır. Kendi kendisinden başka hiçbir nedene muhtaç olmayan tözün daha üstünde yer alan bir şey yoktur. Onun dışındaki tüm var olanlar ancak O'nun altında yer alırlar. Sonsuz (infinitum) ve bölünemezliğiyle (indivium) töz, sınırlanamayandır. Doğa'nın Tanrı'dan ayrı düşünülmesi söz konusu değildir. Ayrıca Tanrı bütünüyle kendisinde olgusalılığı içerir (Copleston, 1996, s. 19). Dolayısıyla, Doğa'da bu şekildedir. En önemlisi O'nun özü, yani essentia'sı, var oluşunu yani existensia'sını içermektedir. "Tanrı'nın özünü kuran şey aynı zamanda varoluşunu da kurar; o halde Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır" (De Spinoza, 2013:I, Ön:XX). Bu nedenle de var olan bütün şeyler tözün ya da Tanrı'nın attributumları veya modusların olarak var olmuşlardır. Mutlak sonsuz olan Tanrı'nın, öznitelikleri yani sıfatları (attributumları) da sonsuz olacaktır. Deleuze, attributumları tözün kendini dışı vurumundan gelen ifadeler olarak aktif ve dinamik olarak düşünür (Deleuze'den aktaran Zelyüt, 2015, 29). Yalnızca nitelik değil nicelikleri bakımından da sonsuz olan bu attributumlardan insan yalnızca iki tanesini kavrayabilecek yetiye sahiptir. Birincisi düşünce, ikincisi ise yayılım yani uzam olarak ortaya çıkar. Kavranan bu attributumların yani düşünce ve yayılımın, tözden bağımsız, kendi başlarına var olmaları söz konusu değildir. Yayılım demesiyle Spinoza, Tanrı/Doğa anlayışını temellendirmiş olur. Bunun dışında kavranılan her şey tözün modusların yani tezahürleri, suretleridir. Spinoza'ya göre yayılımlı töz, yani tözün kavranan tözü olan yayılım yüklemi, bölünmez ve yekpare olduğundan, Doğa'da boşluğa yer yoktur. Var olan ve bilinebilen her şey Tanrı/Doğa'nın içindedir. Burada fark edilmesi gerek nokta şudur: "Tanrı moduslarının olduğu her şeydir; ama modusların O'nun olduğu şey değildir" (Zelyüt, 2015, s. 29). Modusların, tezahür, suret olduklarını söylemekle, onların hayali yanılsamalar olduğu kastedilmez. Spinoza, bunun aksine modusların gerçekliğin ifade edilişindeki biricik yol olarak görür. Moduslardan arındırılmış bir tözün olamayacağını düşünür. Fakat moduslar tözün kısımları, parçaları değil, O'nun halleri olarak vardır. "Dahası, Tanrı sadece bu tavırların varoluşlarının tek nedeni değil, herhangi bir eylemle belirlenmiş olmalarının da nedenidir" (De Spinoza, 2013:I, Ön:XXIX).

Descartes'in aksine Spinoza, öznenen hareket etmez, Tanrı'da yola çıkar. Tanrı'dan başlayarak, insan varlığının özgür oluşuna ulaşır. Spinoza ben'den hareket etmeyip, ben-olmayandan, o-teki'nden hareket etmesiyle, altüst eden filozof olarak

görülmüştür. Hegelcilere cazip gelen de Spinoza'nın bu hareket noktasıdır (Zelyüt, 2015, s. 28). Nasıl ki bütün, parçalarının olduğu her şeydir fakat, parçalar bütünün olduğu şey değildir, tıpkı bunun gibi moduslar da Tanrı'nın olduğu şey olamayacaktır. Spinoza moduslardan yola çıkarak, Töz ile modus ilişkisinden iki ayırım ortaya çıkarır: Doğalaştıran Doğa (Natura Naturans) ve Doğalanan Doğa (Natura Naturata). Zelyüt, burada bu ifadeleri Yaratan Doğa ve Yaratılan Doğa olarak kullanmak, yaratım düşüncesine götüreceğinden Spinoza için uygun olmayacağı görüşündedir. Tanrı'nın hiçbir şeyi yaratmadığını vurgulayan Spinoza, her şeyin O'nun özünden zorunlu bir biçimde çıktığını ve türediğini savunur. "Spinoza'nın Tanrı'sı bir 'persona' değildir; bir yaratıcı fail değildir" (Zelyüt, 2015, s. 62). Fakat *Etika*'da bu ifade şöyle yer alır: "(...)Yaratan Doğa dendiğinde kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı anlamamız gerekir ya da tözün bu şekildeki sıfatlarını, yani tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını; başka deyişle, özgür neden olarak tasavvur edilen Tanrı'yı. Yaratılan Doğa dendiğinde de, benim anladığım, Tanrı'nın doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın var olamayacak ve tasavvur edilemeyecek her şey" (De Spinoza, 2013:I, Ön: XXIX).

Spinoza, irade, sevgi, arzu, akıl gibi şeylerin Natura Naturata'da olduğunu savunur. Bir ve aynı şeyler olarak akıl ile irade düşünce attributumunun modusların olarak bir nedenle belirlenmişlerdir. Spinoza için irade, özgür değil, zorunlu neden olarak ifade edilir. Bu ifadeyle Spinoza'da Tanrı/Doğa'nın, özgür irade ile yaratmamış olduğunu göstermektedir. Belirlenmemiş olma haliyle, özgür irade Tanrı/Doğa'da yoktur. Yani bunun anlamı şudur: Tanrı'dan bir şey türerken, özgür iradesiyle değil, kendisinin zorunlu özünden dolayı türetir. Dolayısıyla örneğin "(...)iç açıları toplamı ile dik açığa eşit olmanın üçgenin özünden zorunlu olarak çıktığı hakikati kadar zorunlu olarak, hepsi Tanrının ezeli emrinden çıktığı için" (Spinoza, 2011, s. 127) var olan her şey, tözün yaratımları değil, türevleri olacaktır. Fakat burada modusların Tanrısal bir özle türetildikleri gibi bir hataya düşülmemelidir. Her şeyin yegane nedeni olan Tanrı, aşkın değil, bütünüyle içkin bir neden olmak durumundadır (Spinoza, 1910, s. 41). Çünkü Tanrı'nın her türlü nedenselliği kendisinde içermesi, var olan bütün şeylerin içkin nedeni olduğu anlamına gelmektedir.

4.2.3. Spinoza'nın İnsan Anlayışı

Spinoza, insan hakkındaki düşüncelerini, yine Tanrı/Doğa anlayışından yola çıkarak temellendirir. İnsanı anlayabilmenin yolunun Deus sive Natura'yı anlamaktan geçtiğini savunan Spinoza'nın insan üzerine düşünceleri, onun metafiziğine dayanmaktadır. Monistik bakışı içerisinde Spinoza, insanı anlamaya çalışırken, öncelikle zihin ve beden hususunu inceler. Descartes'te iki ayrı töz olduğu kabul edilen zihin ve beden veya ruh ve beden (Descartes, 1998, s. 233-236), Spinoza'da aksine keskin bir monizmle açıklanır. Spinoza zihin ve beden konusunda, materyalist ve idealist tüm bakışları aşarak, Aristotelesçi bir anlayışla açıklama yapar. Ona göre zihin ile beden aynı hakikatin, iki ayrı görüntüsü olarak ortaya çıkarlar (Arslan, 1999, s. 107). Çünkü zihin ya da ruh, düşüncenin bir tezahürü yani modusu, beden de uzamın yani yayılımın bir modusudur (Deleuze, 2005, s. 113). Bunun kurulumu da Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. İnsan zihninin de bedeninin de özleri, Tanrı tarafından kurulmuştur.

İnsan zihni, Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır. Bu yüzden insan zihni şunu ya da bunu algılıyor dediğimizde, biz yalnızca Tanrı'nın şu ya da bu fikre sahip olduğunu söylüyoruz demektir; Bunun nedeni, Tanrı'nın sonsuz varlık olmasından kaynaklanmaz tabii, Tanrı'nın insan zihnine göre açıklanmasından, başka deyişle O'nun insan zihninin özünü kuran şey olarak anlaşılmasından kaynaklanır (Spinoza, 2013:II, Ön. Son.XI).

Spinoza insanı anlarken, onu, tözün kavranabilen iki yanıyla açıklar. Hareket edebilme, durabilme yasalarına bağlı bir bedene sahip olmakla insan uzamda yer kaplar ve düşünceye, anlama yetisine sahip bir ruhtan oluşur. Yani, insanın ruhu Tanrı'nın düşünce attribütümünün, bedeni de yayılım attribütümünün moduslarıdır. Buna bağlı olarak da insan, yalnızca Tanrı'nın sonsuz olmayan bir modusu olarak vardır. Bedenin ruh ile birlikte olduğu kabul edildiğinde, Spinoza'nın paralelizm görüşüne uygun olarak ruhun da bedenle ilişkisi kaçınılmazdır. Bu da gösterir ki, insan ruha ve bedene sahip bir varlıktır ve bütünün parçası durumundadır. Bu sebeple de bütündeki diğer unsurlarla ilişki içerisinde.

Spinoza, Etika'nın ikinci bölümünde zihin ve bedenin birbirlerinin nedeni olmayacağını vurgulayan ifadelerde bulunur. Ona göre, ne zihin bedeni harekete veya durgunluğa geçirebilir, ne de beden zihni düşünmeye anlamaya yönlendirme durumundadır. Aslında zihnimizin direktifleriyle bedenimize yaptırdığımızdan emin olduğumuz bir çok fiziki hareketi, el kol hareketi, müzik aleti çalmayı, kardan adam

yapmayı kendi fiziksel nedensellikleriyle anlamalıyız. ‘‘Bu görüşe göre, ‘zihnimde tasarladım, şimdi de o kardan adamı yapacağım’ dediğimde, uzamlılık niteleyeni içinde anlaşılması gereken bedenimle kar bedeni, su bedeni, havuç bedeni ve kömür bedeni arasındaki etkilenişleri, başka bir niteleyen olan düşünce niteleyenine karıştırmış olurum’’ (Balanuye, 2016, s. 137). Spinoza için zihin dediğimiz şey, sadece insana özgü değil, sonlu olan, Tanrı’nın özünden çıkan tüm varlıklara ait bir yetiydi. O halde insan nasıl ki bedeninin bir fikri olarak zihne sahipse, kar bedeni de kar zihnine sahip olacaktır. Bir de şöyle düşünülürse, bedenin kara yönelmesi gibi, zihnin kar zihnine yönelmesi durumları farklıdır. Olay aynıdır ikisinde de kardan adam yapma olayı birdir, fakat birincisinde bedenin kara yönelişi uzamlıyken, ikincide zihnin kar zihnine yönelişi düşünsel attributum kapsamındadır. Spinoza için bu kavrayış, zihnin bedensel hareketlere neden olduğu yaklaşımından daha akılsaldır. Spinoza’ya göre insanlar genelde bedeni hafife alarak, zihni yücelten açıklamalarda bulunurlar Fakat bunu gösteren herhangi geçerli bir unsur yoktur. Onun düşüncesi, bedenin yalnızca doğa kanunlarıyla zihine bağlı olmadan, diğer sonsuz çeşitli bedenlerden etkilenmesi ve bu etkinin nasıl olabileceğiyle kimsenin ilgilenmediği yönündedir. Yani ona göre şu ana kadar kimse bedenin gücünü anlayamamıştır. Spinoza için beden yalnızca kendi doğasının yasaları ile zihni hayrete düşürecek birçok şeyi yapma gücüne sahiptir (Balanuye, 2016, s. 137-138).

İnsan hayata tutunabilmek ve varlığını devam ettirebilmek için, içinde yaşadığı nedenselliğe dayalı zorunluluğa tabi olan dış dünyayı kavramak zorundadır (Erdemli, 1990, s. 121). Çünkü doğru bilgilere ulaşması için, dış dünya ile bağlantı kurmak durumundadır. Onun conatus öğretisi de temelini buradan alır. İnsan kendi varlığını devam ettirmek, hayatta kalmak eğilimindedir. Bütün doğal varlıklarda bulunan bu eğilim doğanın bir parçası olmakla insanda, onun özünde bulunmaktadır. Conatus açıklamasına geçmeden önce Spinoza’nın duygu ve duygulanımdan ne anladığına, tutkulara felsefi düşüncesinde ne tür bir yer açtığına bakmak gerekecektir. Çünkü o felsefesinde ve özelde kötülük anlayışında duygulanımları temele alır: ‘‘Çünkü insanlar her şeyi duygularıyla yönetmeye kalktıklarında ve dolayısıyla zıt duygular arasında gidip gelmeye başladıklarında ne istediklerini bilmez hale geliyor, hele hiçbir duygusu yoksa o zaman kolaylıkla bir oraya bir buraya sürüklenip gidiyor’’ (Spinoza, 2013:III, Ön:II).

Spinoza duygu denildiğinde, bedenin etki kuvvetini artıran ya da azaltan, bu kuvvete yardım eden veya ona engel koyan bedenin farklı durumlarını ve bu durumlar

hakkındaki düşünceleri kastettiğini ifade eder (Spinoza, 2013:III, Tan:III). Ona göre bedenın eyleme yetisi, bir dış nedenden iyi veya kötü etkilenirse, zihin de aynı şekilde etkilenir. Bu etkilenmelere ilişkin olarak üç tür duygulanış zihni kuşatmaktadır: Arzu, sevinç ve hüzn. ‘‘Arzu insanın özüdür, mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece. (...)Sevinç, insanın yetkinliğinin daha düşük bir seviyeden daha mükemmel bir seviyeye geçişidir. Keder, insanın yetkinliğinin mükemmel seviyeden daha düşük seviyeye geçişidir’’(Spinoza, 2013:III, LIX). Diğer bütün duygulanışlar bu üç ana duygulanıştan türer. Zihin sevinç duygusuna uğradığında yetkinlik düzeyi yükseğe çıkar ve sevinç duygusu hem zihne hem bedene uğradığında Spinoza bu duygulanıma neşe diyecektir. Sevinç duygusu daha fazla bedene ilişkin olduğunda ise buna haz adını verecektir. Hüzün duygusu ise zihinde yer aldığınd zihnin yetkinliği azalacaktır. Hüzün duygulanışı hem zihinde hem bedende bulunduğunda melankoli olarak adlandırılacak, daha fazla bedende yer aldığınd acı olarak kabul edilecektir (Spinoza, 2011:III, Ön:XI). Zihin bedenın eyleme yetisini kuvvetlendirecek şeyleri düşünmek için çabalar. Bu çaba conatus ilkesi gereği zorunludur. Spinoza, diğer bütün duygularda olduğu gibi aşk ve nefret duygulanışlarını da doğanın temel kanunlarına göre açıklar. Bir beden, farklı bir beden ile karşılaştığında eyleme kuvveti artıyorsa, zihin de bu bedeni düşünebilme için çaba gösteriyorsa, insan sevinç duygusu hisseder. İşte buna Spinoza aşk diyecektir. Aksi durumda da düşünmek istemeyen insanın duygusu nefret olarak adlandırılacaktır. Aşk kelimesini Spinoza, sevmek ve hoşlanmak anlamında kullanmaktadır.

Üç ana duygulanıştan birisi olan arzu, aslında conatusu işaret eder. Diğer iki duygulanışı yani, sevinç ve hüznü tetikler. Böyle olduğu gibi, arzu, bu iki duygulanıştan da doğabilir. Bu olduğu taktirde, pasif duygulanışların bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. ‘‘Örneğin, sevdiklerimize yarar, nefret ettiklerimize zarar vermeyi arzularız; ve bu arzulanışın gücü sevgi ve nefret duygularımızın şiddetine denktir’’ (Balanuye, 2016, s. 148-149). Spinoza’ya göre nefret nefreti artırırken, sevgi nefreti yok edebilir. Örneğin birinden nefret ettiğimizde, onun da bizden nefret ettiğini düşünme eğilimi gösteririz ve bu da nefretimizi artıracaktır. Aksine, nefret ettiğimiz insanın bize sevgi duyduğunu düşünürsek, nefretimiz azalacaktır. Arzu ve sevinçte etkin türler olmasına karşın, hüznünde etkin bir tür yoktur. Hüzün başlı başına kendisi pasiftir. Hüzün doğası gereği, zihnin de bedenın de eyleme kuvvetini azaltır. Bu nedenle hüznün upuygun sebebinin insanın kendi özü, doğası olması imkansızdır. Hüzün dış bedenlerin etkisinden dolayı

oluşur. Depresyon buna benzemektedir.

Tek tek bütün şeyler varoldukları tüm zamanlar içinde varlıklarını devam ettirmek için çaba gösterirler (Spinoza, 2013:III, Ön:VI). İnsanın özündeki duygulanışlar, zorunlu olarak conatus ilkesine götürmektedir. ‘‘Neyiz biz? Doğa’nın parçası. Bizim özümüz ne? İşte bu çok-ketli. Özümüz, iştah, conatus, arzu, tutku, korku, umut, neş’e, güç, erdem, bilgi, iyinin ve kötünün bilgisi, özgürlük... Ve aşk. O, ‘...’ daha sayamadıklarım’’ (Zelyüt, 2015, s. 71). Conatus, tüm şeylerin özünde vardır. Kendini koruma çabası olan conatus, canlı cansız her şeyde bulunmaktadır. ‘‘Kendini koruma çabası, Deus sive Natura’nın şeylere vurduğu damgadır’’ (Zelyüt, 2015, s. 71). Spinoza’ya göre hiçbir varlık yoktur ki, dış bir neden baskın gelmeksizin kendini yok etmek istesin. Örneğin, bir taş olduğu yerde, dış bir etkiye maruz kalmadığı sürece, kalma eğilimi gösterir. Fakat diyelim ki bu taş bir su akıntısının etkisine maruz kalırsa, onun yeri, şekli değişime uğrayabilecektir ve conatus ilkesi gereği, kalma eğilimine karşı hareketine dış nedenlerin etkisi sebep olmuş olacaktır. Dış etkenin ne zaman ve ne şekilde belli olamayacağını düşünen Spinoza, dolayısıyla varlığını sürdürme çabasının da belirli bir süresi olmayacağını savunur. Peki o halde intihar olgusunu nereye koymak gerekecektir? Bu husus Spinoza’nın bazı mektuplarında conatus’un varlıkların özü olduğunu ve intiharın bu özden kaynaklanmamasıyla açıklandığı görülür. ‘‘...intihara yeltenenler zayıf cana sahip olanlardır ve bunlar kendi doğalarına aykırı dışarıdan kaynaklanan etkiler tarafından ele geçirilmişlerdir’’(Spinoza’dan aktaran Balanuye, 2016, s.167). Yaşama karşı tamamen sevinçle devam etme gücü kalmayan insan kendini yok etmek ister. Spinoza’ya göre ister insan başkasının etkisiyle ölmüş olsun, isterse kendi kendini yok etmiş olsun, intihar insanın kendi özündeki arzudan kaynaklanmaz. Yaşam karşı arzusunun kaybolması insanı tamamen edilgin bıraktığı için, insan eyleme gücünü kaybeder ve artık var kalma çabası gösteremez. İntihar da bu yüzden onun conatus öğretisini tam manada yürütememektedir.

4.3. Spinoza Felsefesinde Kötülük Kavramı

Spinoza’nın, kötülük kavramına ilişkin fikirleri öncelikle onun metafizik anlayışına ve duygulanımlar hakkındaki düşüncelerine dayanmaktadır. Onun Tanrı/Doğa’ya ilişkin açıklamaları ve bu doğrultuda geliştirdiği insan üzerine fikirlerinin hepsi, onun pratik hayat felsefecisi olmasıyla tutarlı olarak, insanın hayata bağlı

kalabilme eğilimine yönelik ifadelerdir. Kendilik bilincine vararak, özgür ve erdemli olabilecek olan insanın, yaşamda karşılaştığı hangi durumları iyi, hangi durumları ise kötü olarak nitelendireceği hususunda öncelikle onun istenç hakkındaki düşüncelerine ve devamında erdemlilikten kastettiklerine bakmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda onun kötülük meselesi hakkındaki düşüncelerine geçerken, Tanrı ve irade özgürlüğü meselesinden ve conatus bağlamında erdem öğretisinden söz edilecektir.

4.3.1. İrade Özgürlüğü Problemi

Spinoza, özgür olandan anladığını şu şekilde ifade eder: “Sırf kendi yapısının zorunluluğuyla (necessitas) var olan ve eylemlerini yalnızca kendisi belirleyen şeye özgür diyorum” (Spinoza, 2011:I, Tan:7). Causa sui olarak Tanrı, yalnızca kendi doğasının zorunluluğuyla vardır. Kendinden başka hiçbir nedene ihtiyacı olmayan Tanrı, bu tanıma dayanarak tek özgür varlık olarak görünür. Özgürlük dışsal bir belirlenime boyun eğmeden yapılan etkinlik ise, sadece Tanrı tam manada, özgür nedendir (Spinoza, 2013:I, Ön:XVII, Ön.Son:II). “(...)insan da ilahi ussallık içinde yer aldığı ölçüde; yani akla göre hareket ettiği ve düşündüğü ölçüde özgür olacaktır” (Ramond, 2014, s. 90). Fakat Spinoza için bu özgürlük (libertas), istenç özgürlüğü türünden bir şey değildir. Aksine Spinoza bütün felsefesinde, özgürlük ile istenç ilişkisini kırmak için çabalamıştır. Spinoza felsefesinde temel bir ilke olarak, özgürlüğün kesinlikle istence ait bir özellik olmadığı görüşü hakimdir (Deleuze, 2005, s. 96). Etika’da şöyle ifade eder: “İradeye özgür neden denemez, sadece zorunlu neden denebilir” (Spinoza, 2013:I, Ön:XXXII). Bu konudaki kanıtlaması, irade veya istenç akıl gibi belli bir düşünce tarzı olduğu için, hiçbir istencin belirlenmeden varolabilmesi veya eyleyebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple üçüncü bir neden tarafından belirlenecek ve bu şekilde sonsuza kadar devam edecektir. Sonlu veya sonsuz ne şekilde düşünülürse düşünülün, Spinoza’ya göre iradenin var olması için ve aynı zamanda eyleyebilmesi için bir nedene ihtiyacı olacaktır. Bu da gösterir ki, irade veya istenç özgür değil, ancak zorunlu bir neden olabilir. “Spinoza’ya göre, her şey mutlak mantıksal bir zorunlukla yönetilir. Zihinsel alanda özgür istem, fiziksel dünyada şans diye bir şey yoktur” (Russell B. , 1973, s. 142). Bu sebeple de Tanrı etki ederken, bunu özgür iradesiyle yapmaz. İrade ancak tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkmıştır ve bu tanrısal doğa ile var olup eyleyebilmektedir. Tanrı, özgür iradeyle eyleyemese de, O’nu belirleyen herhangi bir neden bulunmadığı için, özgürdür. Öyleyse Tanrı kendisini ve tüm diğer şeyleri özgür bir biçimde kavrar, çünkü tüm diğer şeyleri kavraması onun yapısının zorunluluğundan çıkar” (Elwes’ten aktaran Türkyılmaz, 2007). Bundan dolayı,

Spinoza, var olan diğer bütün şeylerin, Tanrı'nın zorunluluğundan çıktığı düşüncesine dayanarak, Tanrı'nın özgürlüğünü de, özgür bir iradeyle değil, özgür zorunlulukla açıklamıştır. Var olan bütün sonlu şeyler, Tanrı/Doğa'nın bir modusu olarak var oldukları için, özleri ve eylemleriyle Tanrı/Doğa'ya ve nedenlerin zorunluluğuna bağlı olmak durumundadırlar. Bu da var olanların, insan da dahil, özgür olmadıklarını gösterir.

Spinoza'ya göre bütün bu açıklamalara rağmen, insan kendini özgür sanıyorsa, ki sanıyordur, bu ancak ve ancak bir yanılsamadır. Bu sanı, insanın kendi eylemlerinin bilgisinden yoksun olmasından kaynaklanmaktadır.

Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca sürer gider (Spinoza, 2013:II, Ön: XLVIII).

Bu açıklamalarla Spinoza'nın bir determinist olarak görülmektedir. Öte yandan o, Etika'nın IV. Bölümünde, insanın duygu ve arzularına hakim olma konusundaki güçsüzlüğünü anlatırken, bu durumu kölelikle ifade etmiştir. Şöyle der: "İnsanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum" (Spinoza, 2013:IV, Önsöz). Hatta Spinoza bu cümlemin devamında, duygularına böylesine itaat eden bir insanın, iyiyi gördüğü halde kötünün peşi sıra gideceğini de söylemesi, çalışmanın amacı bakımından önem arz eder. Spinoza'nın esaret demesi, duygulara boyun eğmeyi eleştirmesi gibi ipuçları aslında Spinoza'nın bir yandan da insanın belirli bir biçimde özgür olabileceğini düşündüğünü de gösterir. Bunu destekleyecek biçimde *Tractatus Theologico-Politicus* (Teolojik-Politik İnceleme) eserinde, özgür toplumu açıklarken de, ancak bu şekilde bir özgürlüğe sahip olunabileceğini ifade eder. Aksi durumu ise şöyle ifade eder: "Nerede bir korku siyaseti güdülüyorsa, orada köleliğin en kötü biçimi vardır. İnsanlar özgürlüklerinin peşinden koşuyormuşçasına, köle olmak için can atar" (Spinoza, 2016, s. 36). Fakat burada özgürlükten anlaşılan keyfi bir özgürlük veya istenç bağlamında bir özgürlük kabulü olmamalıdır. Buradan insanın özgürlüğünü, onun duygularını yönetebilme, anlığının kuvvetini artırabilmek ve erdeme sahip olmayla anlamak gerekmektedir."(...)eğer irademizi anlama yetimizin son derece dar sınırlarının ötesine geçiremeseydik sersefil olurduk, öyle ki, bir dilim ekmek yemek, bir adım atmak ya da ayakta durmak bizim kudretimiz dahilinde olmazdı, çünkü bunlar belirsizlik ve tehlikelerle dolu şeylerdir" (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 85). İnsanın belirli anlamda

özgür olması onun doğasından gelen zorunlulukla bağlantılı olan bir özgürlüktür. Spinoza, insanın özgürlüğünü, kişinin kendi yapısındaki ve diğer şeylerin yapısındaki zorunluluğa ilişkin bilgiye sahip olmasıyla açıklar. Bu tür bilgi insanın kendilik bilincine sahip olması anlamına gelen bir bilgidir. O, hataları, günahları insanın iradesinin özgürlüğüyle yaptığı geleneksel görüşüne hiçbir şekilde katılmaz. Onun özgürlüğü anlaması, determinizmle doğrudan bağlantılı bir özgürlüktür. Kişi ancak içinde yer aldığı zorunlulukların bilgisine sahipse, Tanrı/Doğa'nın yalnızca bir parçası, modusu olduğunun bilincindeyse bu belirli anlamdaki özgürlüğe erişebilir. Bunu da sağlayan akıl ve zeka olacaktır. Kendilik bilincine ancak bu şekilde varılabilecektir. Spinoza'nın bu anlamda Hegel ve Schopenhauer'i öncelediği söylenebilir.

4.3.2. Erdem Anlayışı

Spinoza'nın erdem öğretisi onun conatus ilkesiyle ilişkili olarak gelişmektedir. Bir insanın erdemli olması, insani niteliklerini en fazla yetkinleştirmiş duruma getirmiş olması anlamına gelmektedir. Bu açıdan Spinoza iyi derken, insanın kendisine hedef olarak koyduğu insan doğası modeline onu yaklaştıracak olan her şeyi kastetmektedir. Kötü derken ise, yetkinlik için hedeflenen modele ulaşmayı engelleyen her şeyi kastetmektedir. Bir şey bizde sevinç veya keder duygusu yarattığında, o şeyin iyi veya kötü olduğunu söyleyebiliriz. ‘İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir’ (Spinoza, 2013:IV, Ön:VIII). Dolayısıyla, fikirler ile duygular arasındaki ayrım kavramsal boyuttadır, esasında gerçek manada bir ayrım söz konusu değildir. Buna bağlı olarak da insanın iyi ve kötü ile ilgili bilgisi, farkında olunan bu duygulardan ibaret olacaktır (Spinoza, 2013:IV, Ön:VIII).

Spinoza'ya göre insanın kendilik bilincine varmasında izlediği yol, yani erdeme ulaşmanın yolu, insanın kendi yetilerini verimli bir şekilde kullanmasından geçer. Bu da erdemliliği iyi, erdemsizliği kötü olarak açıklayan bir anlayıştır. Spinoza, erdem (virtus) ile güç kelimelerini aynı anlamda kullanır. Güçlülük, erdemlilik demektir ve iyiyi ifade eder. Güçsüzlük, erdemsizlik olarak kötüyü açıklar. İnsan kendi doğasının yasaları doğrultusunda iyi olduğunu düşündüğü şeyi zorunlu olarak arzular, kötü olarak düşündüğü şeyden ise yine zorunlu olarak kaçınır. İnsan kendi varlığını sürdürebilmek için ne kadar çaba gösterirse, bunu yapmak için o kadar gücü var demektir ve dolayısıyla bu onun erdemini de ortaya koyar. Conatus ilkesi gereğinde, kendini koruma çabası, erdemli olmak için ilk adımdır. Conatus ilkesi olmadan önce erdem tasarlanabilecek bir

şey değildir. Erdemlilik demek, conatus ilkesine uygun davranmak ve aklın ilkeleri doğrultusunda eylemek anlamına gelecektir (Hançerliğlu, 1995, s. 197). İnsan anlamaya ve aklını kullanmaya çalışırsa, kendisi için faydalı olacak şeyin ne olduğunu bilebilir. İşte bu şeylere iyi denilecek, aksi haldekilere de kötü denilecektir. Bir şey, insanın doğasına uygunsa zorunlu olarak iyi, uygun değilse zorunlu olarak kötü olacaktır.

Her şeyi anlamak özgür olmaktır. Açık düşünceye kavuşan insanın tutsaklığı (esaret) yok olur. İnsanlar bilmediklerinin tutsağıdır, bilgiye erişince özgürleşirler. Şu halde erdemliliğimizin ölçüsü eşyayı anlayışımızdadır, özgür oluşumuzdadır. Töresel bakımdan iyi, zekayı geliştiren şey; kötü, zekayı bulandıran şeydir. Erdem, güçlü olmaktır (erdem karşılığı olan Latince virtus sözcüğünün başlangıçta güç, kuvvet anlamına geldiğini hatırlayınız). Güçlü olmak için de özgür olmak gerekir. Özgür olmak için de akla uygun davranmak gerekir (Hançerliğlu, 1995, s. 197).

Sonrasında Spinoza, aklın ilkeleri doğrultusunda eylemde bulunmayı dindarlık olarak nitelendirecektir. Dostluk ve sevgi bağı koruyan ve sürdüren insanla erdemli, dolayısıyla iyilikle dolu olacak ve bu onları özgürlüğe ve mutluluğa götürecektir. Dolayısıyla görüldüğü gibi, erdemlilik güçlülükle eş anlamlı olarak görülmekte ve güçsüzlüğün de başkalarının itaati altına girmeye sebep olacağını ifade eden Spinoza, şeylerin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesinde, onların erdemli olup olmadığına göre sonuca ulaşmaktadır. Erdemin içeriğini ve önemini şu şekilde ifade eder: ‘‘(...)ceza korkusuyla kaçınan kişi asla sevgiyle hareket etmez ve hiçbir erdeme sahip değildir. Ben kendi payıma, bu gibi şeylerden, benim tekil doğamla açıkça çeliştikleri ve beni Tanrı bilgisi ve sevgisinden uzaklaştırdıkları için kaçınıyorum ya da kaçınmaya çalışıyorum’’ (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 84). Spinoza aynı şekilde adil olan kişiyi de böyle tanımlar. Ona göre adil insan, herkesin kendi payına düştüğü kadarını arzulayan insandır. İmanlı insanlar, kendilerinin ve Tanrı’nın bilgisine sahip oldukları için adil olabilirler.

Buradan anlaşılabacağı gibi Spinoza için erdemlilik, insan hayatının bir gereğidir. İnsan yaşamı boyunca, kendi faydasına olan şeyleri seçmeli ve bunu bir ödev saymalıdır. Çünkü mutluluğa ulaştıracak yol buradan geçmektedir. Fakat bu, mutluluk için erdem şarttır gibi bir sonucun çıkarılmasını gerektirmez. ‘‘Mutluluk erdemin bir ödülü değil, erdemin asıl kendisidir. Ve onun sevincini biz, tutkularımızı engellemekle duymayız. Aksine, onun sevincini duyduğumuz için tutkularımızı bastırırız’’ (Spinoza, 2013:IV, Ön: XLII). Dolayısıyla Spinoza’ya göre mutluluk erdemliliğin doğal bir sonucu olarak çıkar.

4.3.3. Kötülük Anlayışı

Spinoza'nın erdem anlayışından yola çıkarak, ona göre, insanın doğanın bir parçası olması bakımından, doğayla uyum içinde yaşadıkça ve aklın ilkelerine göre hareket ettikçe iyiye yaklaşacağını söylemek mümkündür. Doğanın bir parçası ve Tanrı'nın bir modusu olduğunu bilen ve bunu içselleştirebilen insan, erdemli olacaktır. İnsanın erdemliliğe erişme sürecinde, bilgisi de artacak ve bu bilgilerinin artışıyla davranışları da doğayla daha uyumlu bir hale gelecektir. Bu da onun, insanın Tanrı'ya uygun yaşamasını sağlamak düşüncesi bakımından önem arz etmektedir (Erdemli, 1990, s. 137). Buradan yola çıkarak, erdemliliği ilke edinen insanın mutluluğa erişeceğini söyleyen Spinoza'nın, iyi ve kötü kavramlarını nasıl ele aldığını incelemek gerekecektir.

Belirtildiği üzere sevinç duygusuna, özleme katkı sağlayan her şeyi iyi, engelleyen ve kedere, acıya götüren, özlemi yok sayan her şeyi de kötü olarak kabul eden Spinoza, şöyle der:

İyilik deyince sevincin her türünü, sevince yardımcı olan, ona götüren her şeyi ve özellikle özleme içinde yer alan her şeyi anlıyorum. Kötülük deyince de, acı ve kederin her türünü ve özellikle özlemi boşa çıkaran her şeyi anlıyorum. Çünkü biz, bir şeyi iyi olduğu için arzu etmiyoruz; o arzu ettiğimiz için iyidir. Bunun sonucu olarak nefret ettiğimiz şeyi de kötü olarak değerlendiririz (Spinoza, 2013:III, Ön: XXXIX, Not).

İnsan Spinoza'ya göre kendisi dışında var olan şeyleri bilme ve kavrama gücüne sahip bir varlıktır. İyi olan şeylere yönelme ve kötü şeylerden kaçınma yetisi de insanın aklını kullanabilmesinden gelmektedir. Burada yönelme kelimesi Spinoza'nın kötülük anlayışında temel kavramlardan biridir. Ona göre bu yöneliş durumu, yöneldiğimiz şeyden daha mühimdir. Şöyle der:

Bir şeye niyetlenmemizin, o şeyi istememizin, o şeye iştah duymamızın ve o şeyi arzu etmemizin nedeni onun iyi olduğuna karar vermemiz değildir; tersine, o şeye niyetlendiğimiz, o şeyi istediğimiz, o şeye iştah duyduğumuz ve o şeyi arzu ettiğimiz için onun iyi olduğuna karar veririz (Spinoza'dan aktaran Tatian, 2009, s.67).

Bu nedenle de aklın ilkeleri insanı erdeme ve iyiye götürme de yegâne yol olarak görülür. *Etika*'da bu durumu şöyle ifade eder: ‘‘Aklın kılavuzluğunda iki iyi arasında daha iyi olanın, iki kötü arasında daha az kötü olanın peşine düşeriz (Spinoza, 2013:IV, Ön: LXV). Spinoza aslında bu noktada tam olarak kötülük anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre iyi ve kötü ancak kıyaslamayla söylenilebilen şeylerdir. Bir şey daha az iyiye,

aslında kötü anlamına gelmektedir. Ya da daha az kötü denildiğinde, kastedilen şey iyi olmaklıktır. Fakat her insanın iyi ve kötü kavramlarından anladığı şeyler farklıysa veya insanlar farklı şeyleri yararlı ya da zararlı olarak kabul ediyorsa, o zaman neye göre iyi ve kötü yargısını verebiliriz? Spinoza bu noktada değerlerin göreceliği meselesini gündeme getirir. İnsanların şeylere değer verme sürecinde, kendi iştah ve istemeleri temelde yer almaktadır. İnsan kendi yararına olan şeyleri isterse ve bu yönde eylemde bulunursa, gerçek anlamda erdemli davranmış olur. Bu fikirleriyle Spinoza'da birtakım öznelci açıklamalar görülmektedir. Bu anlamda Hobbes'a benzer görünse de, temelde onun egoizmi evrenseldir. Kişisel çıkarları, işbirliği ve dayanışmayla bütünlemeye çalışan bir anlayışı vardır. Tek tek insanların her birinin kaynağında Tanrı/Doğa vardır. Tek tek insanlar yaşamda bir araya geldiklerinde iletişim halinde olurlar ve böylece de bir uyum ortaya çıkar.

İyi ve kötü durumlar, conatusla bağlantılı olarak, insanın hayatta kalma ve bunu sürdürme çabasını destekleyen veya bunu engelleyen durumlardır. Eylemde bulunma kudretimizi artıran durumlar iyiyken, azaltan durumlar kötüdür (Deleuze, 2005, s. 79-80). Fakat bir şeyi iyi olarak nitelendirdikten sonra, bu şey ebediyen iyi olarak mı kalacaktır? Ya da aynı şey kötü şey için de böyle midir? Eğer o şey, belirli bir zaman geçtikten sonra, başka bir zaman içinde eyleme kudretimizi azaltabilir. Bunu destekleyecek şekilde şöyle bir ifade de bulunur: ‘‘(...)bizler dış nedenlere bağlı olarak çok değişik heyecanlar yaşıyoruz ve ters esen rüzgârlarla alt üst olan dalgalar gibi akıbetimizden yazgımızdan bihaber çalkalanıp duruyoruz’’ (Spinoza, 2013:III, Ön:LIX). O zaman bir şey iyi ve aynı zamanda kötü olarak da düşünülebilir. Örneğin benim için yararlı olan bir şey, başka için zararlı olabilir. Her şeyden bağımsız bir iyiden bahsetmek bu anlamda mümkün değildir. Kıskançlık, nefret, kin gibi duygular kötü duygulardır ve insanın eyleme kudretini azaltırlar, engel koyarlar. Hatta Spinoza, umut, merhamet, pişmanlık ve korku duygularını da bu kötü duygular arasında sayar. Çünkü bu duygular bilgisizlik ve güçsüzlükten kaynaklanır. Örneğin pişmanlık, insanın bir eyleminin sonucunda keder duymasıdır. Ya da acıma duygusu insanın kendin benzediğini tahayyül ettiği bir insanın başına gelen felaketin fikriyle gelen kederdir. Aynı şekilde umut da sallantıda olan, belirsiz bir sevinçten ibarettir (Spinoza, 2013:III, Ön:LIX). Bu doğası gereği kötü olan duygular aynı zamanda toplumsal kötülüklerdir ve hayat içinde insanları birbirine yabancılaştırırlar. İnsanları eyleme kudretinden geri tuttuklarından dolayı kötüdürler. Doğaları gereği iyi olarak nitelediği duygular ise haz, neşe, kendini beğenme ve gururdur.

Haz derken gerçek ve sözde haz ayrımı yapan Spinoza, organizmanın iyiliğine hizmet eden hazza iyi der. Kendini beğenme de aynı şekilde, kibir düzeyine varmayan türdense iyidir. Ne iyi ne de kötü doğaya sahip olan duygu ise aşktır. Eğer aşk, cinsellik boyutuyla ifade ediliyorsa bu kötüdür, fakat eğer Tanrı'ya duyulan aşk ise bu iyi olarak nitelendirilir.

Spinoza'nın kötülük üzerine en açık fikirlerini, felsefi yazışmalarda bulunduğu aslında bir buğday komisyoncusu olan Hollandalı Calvinist teolog Willem van Blyenbergh'le olan mektuplaşmalarından çıkarırız. Bu yazışmalara Kötülük Mektupları ismini veren Deleuze'dür ve bu mektupların çevrilerek yayınlama fikrini sunan Ulus Baker'dir.

17. yüzyılda kötülüğün hiçbir şey olduğunu düşünen büyük akılcı kuram epey yaygındı. Ama Spinoza'nın bu anlayışı kökten dönüştürmesi, Blyenbergh ile mektuplaşmasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Eğer kötülük hiçbir şey ise, Spinoza'nın görüşüne göre, bu sadece İyiliğin varolması ve varetmesinden değil, tam tersine iyiliğin kötülükten daha çok varolmadığından ve Varlığın iyiliğin ve kötülüğün ötesinde oluşundandır (Deleuze, 2005, s. 38).

Blyenbergh ilk mektubunda Adem ile Havva örneğinden yola çıkarak, Tanrı'nın yetkinliği ile kötülüğün varlığı arasındaki meseleyi sorgular. Yasak meyveyi yeme isteği olan Adem'in, böyle bir istekte bulunmasının sebebi Tanrı'dan başka ne olabilirdi? Hatta Blyenbergh sadece isteğin değil, eylemini sağlamasının da sebebinin Tanrı olduğunu vurgular. Burada Descartes'ın görüşüyle aynı gördüğü Spinoza'ya sorar: "Peki öyleyse yasak meyveyi yeme isteği veya kibirli şeytanların Tanrıyla eşit olma isteği nereden geliyor?" (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 50). Blyenbergh, mektubun devamında Spinoza'nın belirlenimcilikten ibaret kaldığını söyleyerek eleştiri ortaya koyar. Eğer hem tözün hem de varolan her şeyin mutlak nedeni Tanrı olarak kabul ediliyorsa, o halde kötü isteğin de nedeni olmak durumundadır diyen Blyenbergh, bu durumun aksinin Tanrı'yı yetkinsizleştirmeye götürdüğünü ifade eder. Tüm belirlenimlerin sebebi Tanrı ise, ya kötü istek kötü bir şey değildir, ya da Tanrı bu kötü isteğin doğrudan sebebi olarak gerçekleştirmektedir. Hatta Tanrı sadece isteği değil, yasak meyveyi yeme eyleminin gerçekleşmesine de karar verendir. O halde; "Ya Adem'in buyruğa rağmen yemesi bir kötülük değildir ya da bu kötülük bizzat Tanrı'nın işidir" (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 50). Spinoza, Blyenbergh'i ilk olarak kendi görüşlerini açıklamaması gerekçesiyle eleştirir ve savunmasını şöyle yapar:

(...)günah ve kötülüğün olumlu bir varlıkları olduğunu kabul edemem; hala bir

şeyin Tanrının iradesine aykırı olarak var olabileceğini veya vuku bulabileceğini, hiç. Ben tam tersine, günahın olumlu bir varlığı olmadığını söylemekle kalmıyorum, Tanrıya karşı geldiğini ancak uygunsuzca ve tamamen insani bir şekilde söylediğimizi de belirtiyorum (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 53).

Spinoza'ya göre aslında Adem'in kararını kendi yetkinliği içerisinde ele almalıyız ve böyle ele alındığında bir yetkinsizlik durumu ortaya çıkmamaktadır. Öyle ki, biz bir durumu daha yetkin olan başka bir durumla kıyasladığımız zaman, o durumu yetkinsizlikle nitelendiririz. Halbuki kendi gerçekliği içerisinde baksak, yetkinsiz dememizin hatalı olduğunu görebiliriz. Bunu somutlandırırken, hayvanlar alemini örnek gösterir. İnsanların nefretle yorumladığı bir çok şey, hayvanlar aleminde gayet sıradan ve hatta hayranlıkla izlenen şeylerdir. Örneğin, arıların kavgası veya güvercinlerin kıskançlıkları. Kıskançlık insanda kötü bir duygudur ve hor görülür, fakat hayvanda olduğu taktirde yetkinliğini bile artıran nitelik olarak kabul edilir. Bu nedenle ‘‘günah olsa olsa bir yetkinsizliğe işaret ettiğinden, bir gerçeklik ifade eden hiçbir şeyde bulunamaz, Adem'in kararı ve onu uygulamasındaki durum da budur’’ (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 54) şeklinde açıklama yapar. Spinoza'ya göre, Adem'in yasak meyveyi yeme isteğinin, Tanrının kurallarına uygun olmadığını ve bu nedenle Tanrı'nın bu durumdan hoşlanmadığını, dolayısıyla kötülük olduğunu söylemek, ilahi iradenin özüyle tamamen çelişmektedir. Çünkü bu, Tanrının doğasını, tıpkı var olan şeyler gibi belirlenmiş olduğunu düşünmek ve Tanrının kendi isteğini yerine getiremediğini, dolayısıyla yetkin olmadığını ifade etmek demektir ki bu, büsbütün Tanrının kudretine karşı gelmektir. Bu sebeplerle, Adem'in eylemi, kendi gerçekliği içerisinde ele alınmalı ve ne kötü olarak nitelendirilmeli, ne de Tanrı iradesine aykırı görülmelidir. Böyle düşünüldüğü taktirde, işte o zaman Tanrı, onun sebebi olabilir. ‘‘Adem'in eylemi yüzünden yitirdiği daha yetkin bir halin yoksunluğundan başka bir şey değildir’’ (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 55). İşte Spinoza, kötülük hakkındaki temel düşüncesini burada vermektedir. Bütün yoksunluklar, olumsuzlama içerir ve olumsuzlanan şey bir hiçtir (Deleuze, 2005, s. 88). Kant öncesinde de görülen olumsuzlama ve hiçlik düşüncesi, Spinoza'da özgün bir hal alır. Yaratılış mefhumun karşısına hiçliği koyarak, aslında hiçliğin hiçbir şeyin özünde kendiliğinden içerilmediğini, herhangi bir şeyin doğasına ait bir şey olmadığını gösterir. Yaşamda da, kederden kaynaklanan tüm arzularımızla kökten mücadele edersek, olumsuzun eleneceğini düşünür. O, kötüyü bir zehirlenme ve hazımsızlık olarak görmektedir. Bunu gösteren nokta, Tanrı'nın Adem'i yasak meyveyi yememesi için verdiği bilgilerden çıkarırız. ‘‘Tanrı hiçbir şeyi yasaklamaz, ama Adem'i,

meyvanın, taşıdığı bileşim unsurlarından ötürü, bedenini parçalayacağı hakkında bilgilendirir. Meyva arsenik gibi etkiyecektir” (Deleuze, 2005, s. 38). Spinoza zehri açıklarken, kanın içerisine sızdığı takdirde etkilerinden bahseder. Zehir kanın parçalarını parçalarını bozar, dağıtır, beden yavaş yavaş bütünlüğünü kaybetmeye başlar ve ölüm egemen olur. Ruh da tıpkı böyledir. Her koşulda daima birleşen ilişkiler vardır, zehir ile kanın birleşerek girdiği ilişkiler gibi. Nasıl ki bedenin parçalarını uyum içinde sürdürmesini sağlayan şeyler iyiye, bedeni bozduğu gibi ilişkileri bozan şeyler de kötü olacaktır. Yani kendi içinde salt kötü yoktur, benim için kötü vardır düşüncesi bulunur. Bu Etika’da şöyle ifade edilir: “İnsan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve hareketsizlik oranlarının korunmasını sağlayan şeyler iyidir; buna karşı insan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve hareketsizlik oranlarının değişmesine yol açan şeylerse kötü” (Spinoza, 2013:IV, Ön:XXXIX). Spinoza’nın zehirlenme modelinde sadece zehirlenen değil aynı zamanda zehirleyen olarak insan da yer alır. Blyenbergh buna öldürme, çalma ve zina gibi 3 örnek verir. Öldürmeyle bir insanın bedenine ait ilişki bozulur, çalma ile bir kişinin malıyla ilişkisi dağıtılır, zinayla ise evlilik bağı gibi sosyal bir ilişki parçalanır. Burada Blyenbergh birtakım ilişkiler bozulurken yeni ilişkilerin kurulması konusuna sorgulama yapar. Bu durumda her şey tekrar aynı noktaya dönecektir. Blyenbergh buradan çıkarak kötünün de sonunda iyiliğe dönme durumunu sorgular.

...tüm dünya sonu gelmeyen, kesintisiz bir karışıklığa sürüklenecek ve biz insanlar hayvanlara benzer bir hale dönüşeceğiz; ve diğer taraftan, madem ki başkasının karısıyla gerçekleştirilen cinsel ilişkinin kabul edilirliliği, aynı kişinin kendi karısıyla gerçekleştirdiği ilişkinin kabul edilirliliğinden daha az olmadığından, kötülük, iyilikle eşdeğer bir şey olacaktır” (Deleuze, 2005, s. 42).

Spinoza kötülük üzerine şunu da sorgular: Kutsal Kitap insanın doğru yolu bulmasını öğütlerken, Adem’in kendi kararıyla meyveyi yemesini neden yasaklamıştır? Cevap olarak Spinoza, önce peygamberlerin Tanrının vahiylerini yeterince akli başında bir biçimde vermediklerini düşünür; “(...)peygamberler, dört başı mamur meseller icat etmişlerdir” (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 56). Tanrı’yı bir kral gibi tasvir etmelerini eleştirdiği peygamberleri, Tanrı’yı kızgın, merhametli gibi antropomorfik bir biçimde göstermelerleriyle de yanlış bulur. Soruyu cevaplamaya geçince de, öncelikle yasağın ne olduğunun tam olarak anlaşılmasını ister. Yasağın gerekçesi, Adem’in o meyveyi yerse ölecek olmasaydı. Spinoza’ya göre, Tanrı bunu Ademe açıklamıştır ve açıklamasının gerekçesi “onu daha yetkin kılmak” (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 56) olacaktır. Ve

Spinoza için neden böyle bir yetkinlik verdiğini sormak, daireye verilen özelliklerin neden küreye verilmediğini sormak kadar absürttür. Spinoza'ya göre, kötüler iyilerle kıyaslamak yanlıştır. İyilerin yetkinliği fazla olduğundan, tanrısallığa katılmaları da o denli fazla olacaktır. Buna bağlı olarak erdemleri de kötülerden daha yüksektir. Kötülerin Tanrı bilgisinden temel alacak bir Tanrı sevgileri bulunmaz. Tanrıyı tanımadıkları için “ilahi Zanaatkarın elinde, bilinçsizce işleyen ve işlerken kendi kendini boza birer alet gibidirler” (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 57), buna karşın iyiler bilgisine sahip olarak, bilinçli bir biçimde eyler ve böylece daha da yetkinleşirler.

Spinoza'nın yoksunluktan ne anladığı, kötülük problemini ele alışında önemli bir noktadır. O, yoksunluğu yalnızca bir eksiklik olarak görür. Bir şeyden yoksun bırakma edimi olarak görmez. Bunun da nedeni zaten, eksiklik denilen şeyin kendinde hiçbir şey olmasındandır. “Mesela, kör biri için görme duyusundan yoksundur deriz, çünkü onu, gören başka insanlarla ya da şimdiki halini, görebildiği eski haliyle kıyaslayarak kolaylıkla gören biri olarak tahayyül edebiliriz” Spinoza bu örnekle şunu ifade etmektedir: Bu insanın doğasını, diğer insanlarla veya onun eskiden gören haliyle kıyasladığımızda, görme ediminin o kişinin doğasında olduğunu olumlarız ve o halde bu kişi bundan yoksundur deriz. Fakat Spinoza'nın asıl varmak istediği nokta, Tanrı'nın bu yoksunluk problemindeki konumudur. O, yoksunluk ve olumsuzlama arasında ayrım yapar. “Ama Tanrı'nın kararına ve bu kararın doğasına baktığımızda, bu körün, görme duyusundan bir taş a nazaran daha yoksun olduğunu artık söyleyemeyiz, çünkü o anda görme duyusunun ona ait olması, bir taş a ait olması kadar çelişkilidir; zira Tanrı'nın anlama yetisinin ve iradesinin ona bahşettiği şeyler dışında hiçbir şey bu kişinin doğasına ait değildir” (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 81). Spinoza buradan şu sonucu çıkarır: Tanrı, taşın da nedeni değildir, aynı şekilde bu insanın görmemesinin de nedeni olamaz. Burada görmeme, salt olumsuzlamadır. Spinoza, bununla ilgili XXIII. Mektupta Neron'un annesini öldürmesini örnek gösterir. “Nedir o halde Neron'un suçu? Bu eylemle vefasız, acımasız ve itaatsiz olduğunu göstermesinden başka hiçbir şey. Bu niteliklerden hiçbirisi kesinlikle zerrece bir öz ifade etmez; dolayısıyla Tanrı, Neron'un ediminin niyetinin nedeni olsa bile, bu niteliklerin nedeni değildir” (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 97). Özetle yoksunluk Spinoza'da, bir şeyin doğasına ait olduğu düşünülen şeyin, yadsınmasıdır. Olumsuzlama ise, “bir şeyde, herhangi bir şeyin, onun doğasına ait olmadığı gerekçesiyle yadsınması” (Spinoza & Blyenbergh, 2008, s. 81) söz konusudur. Buradan yola çıkarak, Adem'in yasak meyveyi yemesi, bizim anlama

yetimizce kötüdür, fakat Tanrı'nın anlama yetisi için bu böyle değildir.

Sonuç olarak Spinoza'da iyi ve kötü kavramları, kendi başlarına ifade edilmekten ziyade, insan ideasını ve ilişkiler ağını oluşturmakla anlam kazanır. İnsan doğasına ulaşmada fayda sağlayan her şey iyiyken, engel oluşturanlar kötü olanlar olarak açıklanacaktır. İnsanı edilgin halde bırakan kötülüklerin yerine, insanı etkin hale getiren duygulanışların ve iyi karşılaşmaların oluşmasıyla insan ideeline varma imkanı bulabilecektir. Çünkü ancak etkin duygulanışlarla insan gücünü ve kendini gerçekleştirme kudretini elde edebilecektir. Bu da ancak duygulanışların nedenini anlamayla mümkün olacaktır. Şeylerin nedenini anlamak, kurtuluşa erebilmek için en temel yol olacaktır. Dolayısıyla Spinoza iyi ve kötü kavramlarını ahlaki birer problemin unsuru olarak anlamaktan ziyade, insanın karşılaşmalarının, onların gücünü artıran veya azaltan şeyler olarak düşünür. İyi ve kötüyü nedenleriyle birlikte anlamayıp, sonuçlara göre kavramaya çalışmak, olsa olsa metafizik temelli bir ahlak anlayışıyla sınırlı kalacaktır.

BÖLÜM V

SONUÇ

Çalışmada girişte de belirtildiği üzere, kötülük kavramı metaforik veya metafiziksel boyutuyla değil, ahlaki boyutuyla ele alınmış ve fiziksel anlamda doğanın kötülüğü ya da iyiliği değil, ahlaki anlamda insanlık durumu olarak kötülük; şeytan melek vb. gibi kavramlardan ziyade insanın iradesine ilişkin kötülük durumuyla, bu durumda Tanrı'nın konumlandırılması merkeze alınmıştır. İlk kez Epiküros'la “Tanrı'nın mutlak iyi ve kudret sahibi olarak dünyadaki kötülükleri neden ortadan kaldırmadığı, eğer kaldıramıyorsa buna gücünün yetmediği gibi bir düşüncenin O'nun kudretiyle çelişeceği ya da kötülükleri kaldırmak istemiyorsa da bu durumun O'nun mutlak iyiliğiyle çelişeceği ve böyle bir şeyin yine O'nun Tanrılığına uymayacağı açıktır. Ancak Tanrı bu dünyadan kötülükleri yok etmek isterse ve yok ederse mutlak iyi ve kudret sahibi olarak bunları yapmış olacaktır, fakat o halde neden hala bunu yapmamaktadır?” şeklinde formüle edilmiş olan kötülük sorunu, felsefe tarihinde birçok filozof tarafından tartışılan bir mesele olmuştur. Mitolojik anlatılarda sıklıkla rastlanan ve Antik Yunan'dan itibaren, karşıtların birliği savunuyla Thales'te, iyi ve kötünün birliği düşüncesiyle Herakleitos'ta karşılaşılan kötülük problemi, insan üzerine yoğunlaşan felsefeyle birlikte, Sokrates'te, Platon'da ve Aristoteles'te tartışılan önemli meselelerden biri olmuştur. Sokrates kötülük problemini eğrilik ve doğruluk üzerinden şekillendirmiş ve Tanrı'yı yalnızca iyi olan şeylerin sebebi olarak görmüştür. İyi olan şeyin yararlı olduğunu ve buradan yola çıkarak erdemliliğinde yararlı olduğunu belirtmiştir. Bilgi sahibi olmanın erdeme ve dolayısıyla iyiye götüreceğini düşünen Sokrates iyi ve kötü anlayışını daha çok devlet ve eğitim üzerinden şekillendirmiştir. Tıpkı hocası gibi Platon'da Tanrı'dan kötülük değil sadece iyilik geleceğini düşünmüş ve bilgiyi arzulamayı ve bu doğrultuda eylemde bulunmayı savunmuştur. Erdeme götüren yol bilgiyi elde etme isteğinden ve bu doğrultuda hareket etmekten geçecektir. Platon için kötülükler yalnızca bu alemde yani görünenler aleminde yer almaktadır ve en yüksek iyi ideası olarak Tanrı hiçbir kötülüğün nedeni olmayacaktır. Kötülüğün nedeni bilgisizlik ve dolayısıyla erdemsizliktir. Aristoteles de bilgi savunuyla ve ayrıca kendine hakim olma vurgusuyla, kötülüğün akrasia yani kendine hakim olamama durumundan kaynaklandığını savunur. Kişisel ve

toplumsal sorumluluk fikrini vurgulayan Aristoteles erdemliliğin kendine hakimiyete ve bunun da iyiye götürdüğünü açıklar. Özetle söz konusu problem üzerine, hem teologlar hem de filozoflar çağlar boyunca çeşitli tartışma ve açıklamalar ortaya koymuşlardır.

Çalışmanın iki ismi olan Augustinus ve Spinoza, yaşadıkları çağlarda düşünce tarihine temel oluşturacak fikirleriyle önem taşıyan iki filozof olmuştur. Ortaçağ'da Augustinus, Modern Dönemde Spinoza genelde varlık, bilgi, insan üzerine düşünceleriyle, özelde özgürlük, irade ve kötülük gibi kavramlar üzerine, felsefede yapı taşı olarak görülecek fikirler ve eserler bırakmışlardır. Her filozofu kendi çağına göre yorumlama düşüncesi esas alınır, iki düşünürün de aralarındaki çağ farkına rağmen benzerlikleri görülmekle birlikte, önemli noktalarda ayrılıkları da görülmektedir.

Rasyonel düşünce ve doğa konusuyla hakikatin arandığı Antik Çağ'dan, hakikatin zaten mutlak ve sonsuz olan Tanrı olarak var olduğu düşüncesinin hakim olduğu Orta Çağ'a geçildiğinde artık mesele var olma konusuna dönüşmüştür. Artık burada hakikat arayışı değil, var olan hakikatin yani Tanrı'nın ve O'na inanmanın felsefi temellerini açıklamak hedefi vardır. Erken dönem Hristiyan felsefesinde Augustinus, çağını ve sonraki çağları önemli ölçüde etkileyecek dini ve felsefi teoriler ortaya koymuştur. Augustinus bilgiyi Tanrı'ya ulaştıran bir araç olarak önemsemiş ve dolayısıyla mutluluğun yolunun da bu olduğunu savunmuştur. İnsanın en yüksek ereği olan mutluluğa ulaşmak ancak Tanrı'nın tam manada kavranmasıyla gerçekleşecektir. Hakikat olarak gördüğü Tanrıya varabilmek, mutluluğun ta kendisidir. Tanrı ile hakikati bir ve aynı şey gören Augustinus bu düşünceyle tutarlı olarak hiyerarşisini değere dayalı bir şekilde ortaya koymuştur ve böylece onun varlık anlayışının da hakikat görüşünden yola çıkarak oluştuğu görülmektedir. En tepede bulunan Tanrı en yüksek iyi olduğu gibi aynı zamanda en gerçek olandır. Bu durum da hiyerarşinin varlık ve değer hiyerarşisi olduğu gibi bir gerçeklik hiyerarşisi olduğunu da gösterir. Augustinus'a göre en tepede en yüksek iyi olarak yer alan Tanrı ve altında diğer her şey vardır. Bu diğer her şey, en yüksek iyiden yani Tanrı'nın iyiliğinden pay alırlar. Bu da gösterir ki Tanrı'nın iyiliğinden pay almamış hiçbir şey bulunamaz. İtirafların 7. Bölümünde de var olan her şeyin iyi olduğunu vurgulamaktadır. Var olan her şey Tanrı'nın iyiliğinden belli derecede pay almıştır. Bu yüzden de kötülüğün gerçek anlamda bir varlığından söz edilemez. Kötülük hiçliktir düşüncesine de buradan ulaşmaktadır. Kötülük problemini, erken Hristiyan teolojisi çerçevesinde ve teodise tartışmaları içerisinde ele alan Augustinus, Antik Yunan'ın söz konusu sorunu ele alış biçimini eklektik şekilde değerlendirerek, kendi döneminde

yaşanan ve kötülük olarak görülen şeyleri incelerken, bunları tanrısal inayetle ilişkisi bağlamında açıklamaktadır. O, kötülük sorununa, uzlaştırmacı bir yanıt ararken, temel olarak Hristiyanlık anlayışını göz önünde bulundurmuş ve bu doğrultuda felsefi anlayışını oluşturmuştur. Augustinus için, tanrısallıkta en yüksek yer iyiye aittir. Bu en yüksek iyi, Tanrı'dır ve Tanrı bu yetilerini özgür olarak kullanmaktadır. Augustinus'ta insan kendisinde bulunan akıl ve irade yetilerini kullanarak, ahlaki iyi ve ahlaki kötüye ulaşabilir. Bu anlamda istencin özgür tercihi söz konusudur. Kötülüğü ahlaki kötülük ve doğal/fiziki kötülük biçiminde ikiye ayıran Augustinus'a göre, Tanrı mutlak ve en yüksek iyi olduğuna göre, O'nu ahlaki kötülüğün yani günahın kaynağı olarak açıklamak mümkün değildir. Günahın sebebi olsa olsa insanın özgür istencinden gelmek durumundadır, ki bunun en önemli örneği de Adem ile Havva'nın yasak meyveyi yiyerek cezalandırılmaları ve tüm insanlığa bıraktıkları miras olan kötülüktür. İnsan sürekli olarak bir haz peşinde koştuğu sürece, bu merak ve arzu onu kötülüğe sürükleyecektir. Augustinus'ta merak eleştirisi de bu noktada gelmektedir. Merak ve kibir onun felsefesinde kötülüğe götüren kapıların anahtarlarıdır. Adem ile Havva yasak meyveyi kibirlerine yenik düşerek yemişlerdir ve günahkar olmuşlardır. Kibirli olma sebepleri ise, Tanrı'nın sözüne uymayarak kendilerini Tanrı karşısında üstün görmeleridir. Tanrı'nın sözünü çiğnemek, ona itaatsizlik ve kibre düşmekten başka bir şey değildir. Augustinus için bunun sorumlusu da kesinlikle Tanrı değil istencin yönelişi ve dolayısıyla bizzat insanın kendisidir. Öte yandan Augustinus kötülük kavramının yalnızca ahlaki boyutunu ele almamış, söz konusu kavramı ve problemi fiziksel boyutuyla da irdelemiştir. Augustinus için temelinde özgür istenç ve tercih bulunan ahlaki kötülüğün yanı sıra, insandan bağımsız bir biçimde maruz kalınan kötülük türü olarak fiziksel veya doğal kötülük de evrende kendini göstermektedir. Deprem, çığ, sel gibi doğal afetler bu kötülük türünün örneklerinden bazıları olduğu gibi, günümüzde de rastlanılan salgın hastalıkların, zarar veren virüs ve bakterilerin de bu tür kötülük içerisinde olduğu görülür. Ahlaki kötülüklerin nedeninin sorgulanması gibi, fiziksel kötülük türü de sorgulandığında, sebep olarak Tanrı'nın gösterildiği sıkça rastlanılan bir durumdur. Ahlaki kötülükte mutlak iyi olan Tanrı'nın suçlanmasını kabul etmeyen Augustinus, fiziksel ya da doğal kötülüklerin nedenini ararken Tanrı'ya başvuracaktır. Fakat burada dikkat çekeceği nokta Tanrı'nın mutlak iyiliğini asla kaybetmeyeceği, olsa olsa bu fiziksel kötülüklerin ceza amacıyla Tanrı'dan gelebileceği görüşü kabul edilebilir olacaktır. Tanrı insanları uyarmaktadır. İnsanlar kendilerine hakim olamadıkça, Tanrı onlara ders vermektedir. İnsanlar özgür iradeleriyle işledikleri günahlarının bedelini ödüyorlar. Bu dünyada çektikleri cezaya

isyan etmezlerse, o cezayı veren Tanrı ödülünü de verecektir. Yani fiziksel kötülüklerin sebebi Tanrı değil, yolundan sapmış, iradelerine yenik düşmüş insanlardır. Tanrı da onları bu fiziksel olaylarla cezalandırmaktadır. Bu noktada günümüze baktığımızda, küresel anlamda salgın bir hastalıkla mücadele edildiği görülmektedir. Bu hastalığın fiziksel kötülük türüne bir örnek olduğu açıktır. Dünyanın neredeyse tamamında önemli boyutta kendisini gösteren bu salgın hastalık için ilk günden bu yana birçok farklı açıklama yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Çalışmanın kapsamı bakımından ilgi çeken ilk açıklama veya sorgulamalardan birisi, salgın hastalığın neden dünyaya egemen olduğu konusudur. Tanrı neden bizi bununla baş başa bıraktı? Mutlak iyi olarak Tanrı masum veya suçlu demeden insanların ölmesine sebep olan bu hastalığı niçin verdi ve niçin ortadan kaldırmıyor? İnsanlar neyin cezasını çekiyorlar? Evren bize bir ders mi vermek istiyor? Bu soruların çeşitliliği arttığı gibi cevapları da bir o kadar artmaktadır. İnsan yaptığı ahlaksızlıkların, kötülüklerin cezasını çekiyor. Tanrı insanın kendini unutmasına tahammül edemedi ve onları uyarıyor. Tanrı daha büyük felaketlerin gelebileceğinin sinyallerini veriyor. Evren yoruldu. Hayır, bu sadece bilimsel olarak açıklanması gereken, hastalık yapan bir virüs. Bu açıklamalar aslında kötülüğün kaynağı nedir sorusuna da verilen yanıtlara oldukça benzemektedir. Bu çalışmanın böyle bir zamanda yazılması kötülük kavramının yalnızca ahlaki boyutunun değil, fiziksel boyutunun da önemini de göstermekte. Ayrıca bu dönemde insanların davranışları ve düşünceleri de meselenin ahlaki boyutunda dikkat çekmektedir. Kaos durumunun insanı ve toplumu ne denli şekillendirdiği, ‘can telaşına’ düşen insanın neler yapabileceği kısmen de olsa görülerek şaşırtıcı bir hal aldı. Kötülüğün kaynağı problemi sorgulanırken, meselenin içine hayatta kalma arzusuyla birlikte çaresizlik duygusu da girmeye başladı. Bu noktada çalışmanın diğer filozofu Spinoza’nın düşünceleri ve özellikle conatus öğretisi akla gelmektedir.

Kıta rasyonalizminin önemli filozoflarından olan Spinoza, var olan bütün şeylerin tek töz olarak Tanrı’nın modusları yani tezahürler, tarzları olarak görmüş ve buradan yola çıkarak da insanın özgür bir istenci olamayacağını, tüm var olanların zorunlulukla belirlenmiş olacağını kabul eder. Spinoza, bütün felsefe anlayışını aynı ve bir hakikati işaret ettiğini düşündüğü Tanrı ve Doğa anlayışı üzerine kurar. Ona göre tek töz olarak Tanrı ve Doğa birdir (Deus sive Natura). Tanrı/Doğa mutlak güce sahip olduğundan var olan her şey Tanrı/Doğa’nın bir parçası olarak var olmakta ve eylemektedir. Evrendeki tüm var olanların nedeni olan Tanrı/Doğa, nedene ihtiyaç duymayan yegane şeydir. Çünkü o kendi kendisinin nedeni olmak durumundadır (causa sui). Var olan tüm şeylerin

Tanrı/Doğa'nın bir parçası olarak kabul edilmesi, Spinoza'da aşkın değil içkin bir Tanrı anlayışı olduğunun göstergesidir. Onu aşkın olarak kabul etmek, yaratma edimine götürür ve bu Spinoza için dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. O, özgür bir yaratma ediminin olamayacağından söz eder. Ona göre var olanlar özgür bir yaratmayla değil, zorunlu bir nedensellikte belirlenmişlerdir. Bütün bu var olanlar hayatta kalmayı sürdürme eğilimi içerisindedirler (conatus). Spinoza'nın conatus ve erdem anlayışı, onun kötülük anlayışını temellendiren önemli iki kavram olmuştur. Ona göre aklın ilkelerine göre hareket etmek, erdemliliğe götüren en önemli yoldur. Aklın ilkeleriyle erdemliliğe ulaşan insan, doğayla uyum içinde yaşayabileceği için mutluluğa da erişecektir. İyi ve kötü anlayışlarını da erdem ve duygulanımlar üzerinden oluşturan Spinoza için iyilik sevince götüren her yolu ifade ederken, kötülük kedere yol açan durumlar için kullanılan kavramlar olmuştur. Aynı şekilde iyi şeyler conatus öğretisi gereği yaşamda kalmayı destekleyen şeylerken, kötü şeyler buna engel oluşturmaktadır.

Spinoza'nın Augustinus'tan ayrıldığı önemli bir nokta da ilk günah öğretisidir. Augustinus burada özgür istenç kavramına vurgu yaparak, insanın iradesini iyiye yönlendirmesiyle ve aklını kullanmasıyla iyiye ulaşabileceğini söyler. Bu noktada Spinoza ile ortak anlayışa sahiplerdir. Fakat insanın özgür istenciyle eylemesi gibi bir şey Spinoza için mümkün değildir. Aksine o bütün felsefi sisteminde özgürlük ile istencin biraradalığını kırmak için uğraşmıştır. Özgürlük hiçbir şekilde istence ait bir nitelik olarak görülmemiştir. Çünkü insan, Tanrı/Doğa'nın bir parçası olarak zorunlulukla belirlenmiştir. İrade olsa olsa ancak bir zorunlu nedendir. Spinoza için ahlaki kötülük ya da günah, olsa olsa bir yetkinsizliğin sonucu olarak çıkmaktadır. Çünkü Spinoza için Adem'in yasağı çiğneme arzusunun, Tanrının buyruklarına uygun olmadığı ve bu yüzden de Tanrı'nın bunu sevmediğini, istemediğini, dolayısıyla yasağı çiğneyerek meyveyi yemesinin kötülük olarak açıklanması, ilahi iradenin doğasıyla çelişmektedir. Augustinus'ta bütün yaratılanlar Tanrı'nın mutlak iyiliğinden pay aldıklarından, kötülük olsa olsa bir derece açıklamasıyla ifade edilebilir. Kötülük kendi başına bir şey değil, olsa olsa iyiliğin yokluğu olarak açıklanmaktaydı. Spinoza burada yoksunluk kavramına yaptığı açıklamayla farkı ortaya koyar: Bütün yoksunluklar olumsuzlama içermektedir ve bu da yoksunluğun bir hiçlik olduğunu gösterir. Spinoza'da yoksunluk, yoksun bırakmak anlamında değil, ancak ve ancak bir eksiklik olarak anlaşılmaktadır. İnsan kendi faydasına olan şeylerin farkına varabilirse, bu süreçte aklını ve arzularını doğruya yönlendirebilirse, kendilik bilincine varabilirse, erdemli ve dolayısıyla mutlu olacaktır.

Bunu sağlayan sevinç duygusunu desteleyen her şey iyi, aksi haldekiler kötü olacaktır. Burada aklın yetkin bir şekilde kullanılamamasının kötölüğe götürmesi hususu aslında Augustinus'ta da yer almaktadır. Fakat onda bu durum özgür istencin sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsanı sapkın düşüncelere ve eylemlere yönelten şey, iradesindeki özgürlükten kaynaklanmaktadır. Burada Spinoza'dan ayrılır. Spinoza için esas olan iradenin belirlenmeden, özgür bir biçimde varolabilmesinin imkansız oluşudur. Augustinus için ise meselenin teodise ekseninde ele alınması ön plana çıkmaktadır. O, elbette, sorumluluk, özgür irade gibi kavramlarla kötölük üzerine çalışmalarını sadece teodise üzerinden şekillendirmekle kalmaz. Fakat kötölüğün kavranılması hususu onun için Tanrı savunusunun arkasında kalmaktadır. Onun için önemli olan Tanrı'nın kötölüklerin sorumlusu olmadığıının kanıtlanmasıdır.

Kötölükle ilgili detaylı bir inceleme yapabilmek adına Augustinus'un açıklamalarının irade özgürlüğüne ve sorumluluğa vurgu yapması açısından önemlidir. Fakat Augustinus'un söz konusu problemdeki düşüncelerinin, teodise sınırları içerisinde kalması sebebiyle, günümüzde yaşanan kötölükleri kavrayabilmek için yeterli olmadığı düşünülmektedir. Yaşanılan yeni kötölükler, teodise haricinde, sorumluluk konusu bakımından daha farklı fikirlere ve açıklamalara muhtaçtır. Örneğin Auschwitz toplama kamplarını ya da 11 Eylül olaylarını açıklarken, bu yaşananları yalnızca Tanrı'nın sorumluluğundan kurtararak ifade etmek yeterli olamayacaktır. Bu anlamda duygulanımlara, erdem anlayışına ve hayatta kalma edimine bağlı açıklamalar yapan Spinoza'nın, kötü şeylerin aklın yetkin kullanılamamasından gerçekleştiğini söylemesi, geçmişte veya yakın geçmişte yaşanan ve kötölük olarak adlandırılan olayların açıklanması bağlamında daha tutarlı görünmektedir. İnsanın kendi bilincinin farkına varması hedefiyle çıktığı yolculukta, ona sevinç ve keder yaratan durumları fark ederek, aklın ilkeleri doğrultusunda eylemde bulunması bu anlamda salt bir Tanrı savunusundan daha etkili bir düşünce olarak görülmektedir. Hayatta olan şey ile olmasını istediğimiz veya olması gereken şeyler arasında daima bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda kötölük probleminin incelenmesi de insan ve yaşam var olduğu sürece devam edecektir. Dolayısıyla bu çalışma da söz konusu problem hakkında yapılacak diğer incelemelere katkıda bulunma amacını taşımaktadır.

Kaynakça

- A'Beckett, J. J. (1907). *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.
- Adămuț, A. (2009). Lighting and Knowledge in Saint Augustine. *European Journal of Science and Theology*, 5(4), 23-33.
- Alt, P. A. (2016a). *Kötünün Estetiği - Her şeyin başlangıcı: Şeytanın Düşüşü ve Kötünün Doğuşu*. (S. Yücesoy, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Alt, P. A. (2016b). *Kötünün Estetiği- Her Aydınlanma ve Psikoloji: Şeytanın Yeni Marifetleri*. (S. Yücesoy, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Annas, J. (1989). *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Cilt 6). Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, H. (1977). *The Life of the Mind*. New York City: A Harvest Book-Harcourt, Inc.
- Arendt, H. (2017). *Kötülüğün Sıradanlığı*. (Ö. Çelik, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles. (1985). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.) İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles. (2011b). *Ruh Üzerine*. (Z. Özcan, Çev.) Ankara: Birleşik Yayıncılık.
- Aristoteles. (2012). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Arslan, A. (1999). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi - Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 "Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi"* (4. b.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Augustine, S. (1972). *A Collection of Critical Essays*. (R. A. Markus, Dü.) New York: Anchor Books.

- Augustine, S. (1994). *The City of God*. (M. Dods, Çev.) New York: The Modern Library.
- Augustine, S. (2009). *The city of God*. (D. Marcus Dods, Çev.) Hendrickson Publishers.
- Augustine, S. (2014). *On Christian Doctrine*. USA: Beloved Publishing LLC.
- Augustini, S. A. (1841). *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quator, Patrologia Latina*. Paris: published by Jacques-Paul Migne.
- Augustinus. (1999). *İtiraflar*. (D. Pamir, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Augustinus. (2007). *İtiraflar*. (D. Pamir, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Augustinus. (2010). *İtiraflar*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Augustinus. (2015). *İstencin özgür tercihi üzerine*. (M. Topuz, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Augustinus, A. (2017). *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Augustinus, S. (1993). *On Free Choice of the Will*. (T. Williams, Çev.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Balanuye, Ç. (2016). *Spinoza*. İstanbul: Say Yayınları.
- Benhabib, S. (1996). Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem". *History and Memory*, 8(2), 35-59.
- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: CUP Archive.
- Bravo, H. (2007). Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri . *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*(15), 111-128.
- Bumin, T. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. (N. Arat, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2011). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitapevi.
- Cevizci, A. (2017). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cluzeau, F. (2013). Platon'un Ruh Kuramında Pathos. *Cedrus*, 73.

- Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Cornford, F. M. (1989). *Platon'un Bilgi Kuramı*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Coughlan, M. J. (1982). *Augustinian Studies, Volume 13*. Pennsylvania: The Journal of the Augustinian Institute at Villanova University.
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza-Pratik Felsefe*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Descartes, R. (1998). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. (M. Karasan, Çev.) İstanbul: Meb Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Douglas, M. (2013). *Witchcraft Confessions And Accusations*. Routledge.
- Er, S. E. (2011). Gilles Deleuze'nin Fark Felsefesi (Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması). Erzurum (Doktora tezi). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp> adresinden alındı
- Erdemli, A. (1990). Spinoza'nın Ahlak Anlayışı. *Felsefe Arkivi*(27).
- Erkızan, H. N. (2012). *Aristoteles Yazıları: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Eyuboğlu, S., & Erhat, A. (1977). *Hesiodos Eserleri ve Kaynakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gilson, E. (1999). *Tanrı ve Felsefe*. (M. S. Aydın, Çev.) İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Gökberk, M. (1993). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Hançerliğlu, O. (1995). *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Herakleitos. (2003). *Kırık Taşlar(Bütün Parçalar)*. (B. Pirhasan, Çev.) İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.
- Hesiodos. (1991). *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. (S. Eyüboğlu, & A. Erhat, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hick, J. (2010). *Evil and God of Love*. London: Springer Publishing.

- Hocknull, M. (2016). *Pannenberg on evil, love and God: the realisation of divine love*. London: Routledge.
- Hume, D. (1947). *Dialogues Concerning Natural Religion*. (N. K. Smith, Dü.) New York: Bobbs Merrill.
- Jaeger, W. (1948). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. London: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (G. Ayas, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Johnson, A. (2014). *Arendt Üzerine*. (D. Aybakan Saliya, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Ketenci, T., & Topuz, M. (2013). Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine. *Kaygı*, 10. *Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, Eyüp*. (tarih yok).
- Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, Yaratılış*. (tarih yok).
- Kitabı Mukaddes, İncil, Aziz Pavlus-Romalılara Mektup, 13.bab*. (tarih yok).
- Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer'de Başlar*. (H. Koyukan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. (S. Y. Baydur, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kur'an, Araf Suresi (12 b.)*. (tarih yok). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Leibniz, G. W. (2000). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Matthews, G. B. (1998). *Augustine maddesi: Routledge Encyclopedia of Philosophy Vol I*. (E. Craig, Dü.) Cornwall: Routledge.
- Mendelson, M. (2000). *Saint Augustine, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (E. N. Zalta, Dü.) Stanford: Metaphysics Research Lab. <http://plato.stanford.edu/archives/win2000/entries/augustine/> adresinden alındı
- Nadler, S. (2013). *Spinoza Bir Yaşam*. (A. Duman, & M. Başekim, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

- Neiman, S. (2009). *Modern Düşüncede Kötülük*. (A. Sargüney, Çev.) Ayrıntı Yayınları.
- Nişanyan, S. (2010). *Sözlerin Soyağacı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Odabaş, U. K. (2019). Eudaimonia'nın Sokratik Görünümü: Erdem Bilgidir ve Hiç Kimse. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 93-102.
- Oranlı, İ. (2017). Kötülük. *Cogito*(86), 26-27.
- Öktem, Ü. (2018). Platon Felsefesinde Kötülük Problemi. *DTCF Dergisi*, 641-661.
- Platon. (2003). *Devlet*. (S. Eyuboğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2007). *Yasalar*. (C. Şentuna, & S. Babür, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2010). *Diyaloglar*. (T. Aktürel, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2013). *Menon*. (A. Cevizci, Dü., & F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2017). *Devlet*. (S. Eyüboğlu, & M. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019). *Philebos*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Plotinos. (1996). *Enneadlar*. (Z. Özcan, Çev.) Bursa: Asa Yayıncılık.
- Ramond, C. (2014). *Spinoza Sözlüğü*. (B. Şişman, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rifat, S. (2004). *Herakleitos - Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Russell, B. (1973). *Batı Felsefesi Tarihi 3*. (M. Sencer, Çev.) Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Russell, J. B. (1999). *Mephistopheles*. (N. Plümer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Russell, J. B. (2017). *Şeytan*. (E. Çelik, Çev.) Panama Yayıncılık.
- Russell, J. B. (2018). *Lucifer*. (A. Fethi, Çev.) Ankara: Panama Yayıncılık.
- Sâmi, Ş. (2005). *Kâmus-ı Türki*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Scruton, R. (2002). *Spinoza*. (H. Gür, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Seneca. (2008). *Dialogues and Essays*. (J. Davie, Çev.) Oxford: Oxford University Press.
- Solzhenitsyn, A. I. (1974). *The Gulag Archipelago*. (T. P. Whitney, Çev.) New York: Harper&Row Publishers.
- Spinoza, B. (1910). *Spinoza's Short Treatise on God, Man, His Well-Being*. (A. Wolf, Çev.) London: Adam and Charles Black.
- Spinoza, B. (2011). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2013). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Spinoza, B. (2016). *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*. (C. B. Akal, & R. Ergün, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2017). *Tractatus de Intellectus Emendatione (Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme)*. (E. Ayhan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B., & Blyenbergh, W. v. (2008). *Kötülük Mektupları*. (A. Nahum, G. Çankaya, Dü., & A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Svendsen, L. (2017). *Kötülüğün Felsefesi*. (M. Hocaoglu, Çev.) İstanbul: Redingot Kitap.
- Swinburne, R. (1978). Natural Evil. *American Philosophical Quarterly*, 15(4), 295-301.
- Tarnas, R. (2011). *Batı Düşüncesi Tarihi II*. (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Tatian, D. (2009). *Spinoza Dünya Sevgisi*. (C. B. Akal, Dü., H. Turşucu, & S. A. Hancı, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Timuçin, A. (2009). *Düşünce Tarihi 1* (Cilt 1). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Topuz, M. (2016). Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant'ın Teodise Üzerine Düşünceleri. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 245-271.
- Topuz, M. (2017). Kötülük kavramı hakkında üç perspektif: Augustinus, Kant ve Nietzsche (Yayınlanmamış doktora tezi). Mersin.
- Tuğcu, T. (2000). *Batı Felsefesi Tarihi*. Ankara: Alesta Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2007). Spinoza'da Özgürlük-Zorunluluk Bağlantısı. *Yeditepe'de Felsefe*(6).
- Vernant, J. P. (2001). *Evren Tanrılar İnsanlar*. (M. E. Özcan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Voltaire. (2000). *Candide ya da İyimserlik*. (S. Tanilli, Çev.) İstanbul: Adam Yayıncılık.

Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (H. V. Eralp, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Wikimedia. (2002, Aralık 12). <https://www.wiktionary.org/>. Wiktionary:
<https://tr.wiktionary.org/wiki/bonus> adresinden alındı

Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları.

Zelyüt, S. (2015). *Spinoza*. Ankara: Dost Yayınevi.

Zwollo, L. (2018). *St. Augustine and Plotinus: the human mind as image of the divine*.
Netherlands: Brill Publishing.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Sevgican Akça
Doğum Tarihi : 28/11/1994
Doğum Yeri : Adana
Yabancı Dil : İngilizce
E-posta : sevgicanakca01@gmail.com
GSM : +905457329447

ÖĞRENİM DURUMU

2017-2020 : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Grubu Eğitimi
2012-2017 : Lisans, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği
2008-2012 : Ahmet Kurttepelı Lisesi
2000-2008 : Sabancı İlköğretim Okulu