



**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ  
ANABİLİM DALI**

**DİN FELSEFESİ AÇISINDAN  
İNSAN DOĞASI**

Doktora Tezi

**Semra TÜFENKÇİ**

Danışman:  
**Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN**

Samsun, 2016

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ  
ANABİLİM DALI**

**DİN FELSEFESİ AÇISINDAN  
İNSAN DOĞASI**

Doktora Tezi

**Semra TÜFENKÇİ**

Danışman:

**Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN**

Samsun, 2016

## **BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ**

Hazırladığım doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan ve dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazmada enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

09.03.2016

Semra TÜFENKÇİ



## ÖZET

### DİN FELSEFESİ AÇISINDAN İNSAN DOĞASI

Semra TÜFENKÇİ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/Doktora, Şubat/2016.

Danışman: Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran

Bu çalışmanın konusu, iyilik ve kötülük bağlamında insan doğası tartışmaları ve bu tartışmaların Din Felsefesi açısından değerlendirilmesidir. İnsan doğasına yönelik yaklaşımlar temelde iki başlık altında toplanabilir. Bunlar, tek kutuplu ve çift kutuplu yaklaşımlardır. Tek kutuplu yaklaşımı benimseyen filozoflar salt iyimserci ve salt kötümserci olmak üzere iki gruba ayrılır. Salt kötümserci yaklaşım, insan doğasının asli özelliğinin bencillik olduğunu iddia ederken, salt iyimserci yaklaşım, insanın doğası itibariyle özgeci bir varlık olduğunu ve bir eylemde bulunurken başkalarının yararını gözettiğini ileri sürer. Çift kutuplu yaklaşımı benimseyen filozoflar ise, ahlaki ve dolayısıyla özgür bir varlık olan insanın eylemlerinin altında yatan nedenin hem bencillik hem de özgecilik olabileceğini, belirleyici olanın ise kişinin özgür tercihi olduğunu kabul ederler.

Çalışmamızda çift kutuplu insan doğası anlayışı, öncelikle vicdan ve ahlakın evrenselliği açısından, daha sonra da kötülük problemi açısından değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sonucunda ilk olarak, insanın doğuştan hem iyilik hem de kötülüğe eğilimli olduğunu ileri süren çift kutuplu yaklaşımın evrensel bir ahlaki imkansız kılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. İkinci olarak, çift kutuplu yaklaşımdan yola çıkılarak, özellikle insan kaynaklı kötülüklerin açıklanması noktasında bir çözüm önerisi sunmanın mümkün olduğu görülmüştür. Bu öneri de çift kutuplu yaklaşımların, özgürlük için sağlam bir dayanak oluşturduğudur. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insan doğasına dair çift kutuplu yaklaşımın, hem din-ahlak ilişkisinin daha sağlam bir zemine oturtulabilmesi açısından, hem de kötülük probleminin teistik açıdan daha başarılı bir biçimde çözülebilmesi açısından, tek kutuplu yaklaşımlara kıyasla daha doğru ve açıklayıcı değeri yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İnsan doğası, din-ahlak ilişkisi, kötülük problemi, çift-kutuplu yaklaşım.

## ABSTRACT

### HUMAN NATURE IN TERMS OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION

Semra TÜFENKÇİ

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies /Ph. D., February/2016.

Supervisor: Prof. Cafer Sadık Yaran

The subject of this study is to make an assesment of human nature discussions according to the philosophy of religion in the context of goodness and evil. Approaches for human nature can basicly be grouped under two headings. These are unipolar and bipolar approaches. Philosophers who have adopted the unipolar approach are divided into two groups including absolute optimistic and absolute pessimistic. Absolute pessimistic approach is claiming that selfishness is the essential feature of human nature. On the other hand, absolute optimistic approach claims that the human being is an inherently altruistic asset and considers others benefits in its action. Philosophers who have adopted the bipolar approach accepts that the underlying causes of -moral, and therefore free- human actions can both be selfishness and altruism, but the determinant is person's free choice.

In our study, bipolar understanding of human nature has evaluated primarily in terms of the universality of conscience and morality, then in terms of the problem on evil. This evaluation has firstly concluded rhat bipolar approach -which claims the human being is prone to goodness and evil innately- does not make the universal moral impossible. Secondly, starting from bipolar approach, it's seen that it's possible to presenting a proposal for specially in the point of explaining the human-induced evils. And this proposal is that the bipolar approaches are solid basis for freedom. When it considered as a whole, it tuns out that biplar approach is more accurate and high explanatory valued for ti place the religion-morality relation on a firmer ground and it's also more successful in order to solve the problem of evil in a theistic point of view; when it's compared with unipolar approach.

**Key words:** Human nature, the relationship between religion and morality, the problem of evil, bipolar approach.

## ÖNSÖZ

Günümüzde, hemen hemen tüm sosyal bilim dallarında kullanılan kavramlardan biri olan insan doğası, başlangıçtan günümüze kadar felsefe içinde de bilhassa aydınlanma döneminde olduğu gibi kimi zaman yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Ancak şimdiye kadar yaptığımız araştırmalarda adı geçen kavramı, din felsefesi açısından ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. İnsan doğasının iyilik ve kötülüğüne yönelik farklı yaklaşımlar din-ahlak ilişkisi tartışmaları ve kötülük probleminin çözümüne katkıları açısından incelenmeye değerdir. Bu sebeple, Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası başlığını taşıyan bu çalışmamızda, çift kutuplu insan doğası anlayışının Din Felsefesinin ilgili problemlerine yönelik katkılarını sunmayı amaçlamaktayız.

Öncelikle, tezin tüm aşamaları ile yakından ilgilenen, ilgisini ve rehberliğini esirgemeyen, verdiği ilmi destekle çalışmanın ortaya çıkmasında önemli katkılar sağlayan, olumlu ve motive edici yaklaşımı ile manevi açıdan da destek olan danışman hocam Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'a teşekkürü borç bilirim. Metni titizlikle okuyup değerlendiren, kıymetli eleştirileri ile tezin olgunlaşmasına katkı sağlayan Prof. Dr. Metin Yasa'ya ve Doç. Dr. Kenan Ayar'a, tez yazma sürecinde verdiği destekten dolayı Prof. Dr. Hasan Ayık'a, tezi baştan sona okuyarak katkı sağlayan Şennur Erkoca'ya teşekkürü borç bilirim.

Semra TÜFENKÇİ

Samsun, 2016

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii

## GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi.....	1
2. Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası Kavramına Genel Bir Bakış.....	3

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İNSAN DOĞASINI ANLAMAYA YÖNELİK TEK KUTUPLU YAKLAŞIMLAR

1.1. İnsan Doğasının Salt Kötülüğü .....	21
1.1.1. İnsan Doğasının Temel Özellikleri: Bencillik ve Saldırganlık .....	21
1.1.2. İradenin Sınırsızlığı ve Kötülük Eğilimi .....	38
1.2. İnsan Doğasının Salt İyiliği.....	52
1.2.1. İnsan Doğasının Temel Özellikleri: Özsevgi ve Merhamet.....	53
1.2.2. İnsan Doğasının Özgecilik Eğilimi .....	69

## İKİNCİ BÖLÜM

### İNSAN DOĞASINI ANLAMAYA YÖNELİK ÇİFT KUTUPLU YAKLAŞIMLAR

2.1. İslam Düşüncesi Açısından İnsan Doğasının İyilik ve Kötülüğü .....	82
2.1.1. İnsan Doğasının Hem İyiye Hem Kötüye Yönelebilmesi.....	83
2.1.2. İnsan Ruhundaki İyilik ve Kötülük Çatışması .....	95
2.2. Batı Düşüncesi Açısından İnsan Doğasının İyilik ve Kötülüğü.....	107
2.2.1. İnsan Doğasının İyilik Eğilimi, Kötülük Yönelimi.....	108
2.2.2. İnsan Varoluşunun İyilik ve Kötülük Çelişkisi.....	126

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÇİFT KUTUPLU YAKLAŞIMLARIN DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Çift Kutuplu Yaklaşımların Din-Ahlak İlişkisinin Çözümüne Katkısı.....	140
3.1.1. Ahlakın Kaynağı Sorununa Vicdan Açısından Bakış .....	141
3.1.2. Evrensel Ahlak Anlayışına İnsan Doğası Açısından Bakış .....	155
3.2. Çift Kutuplu Yaklaşımların Kötülük Sorununun Çözümüne Katkıları .....	165
3.2.1. Ahlaki Kötülüğün Özgür İradeyle Çözümü .....	166
3.2.2. Doğal Kötülüğün İnsan Doğasının Gelişimiyle Çözümü.....	182
<b>SONUÇ .....</b>	<b>196</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>204</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>213</b>



## KISALTMALAR

Bkz.	bakınız
c.	cilt
çev.	çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
der.	derleyen
ed.	editör
haz.	hazırlayan
nşr.	neşreden
s.	sayfa
thk.	tahkik
[t.y.]	tarih yok
vd.	ve diğerleri
[y.y.]	yayınevi yok

# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Bu tezin temel konusu, "tek kutuplu" ve "çift kutuplu" insan doğası yaklaşımları ve bu yaklaşımların Din Felsefesi açısından değerlendirilmesidir. İnsan doğası ve Din Felsefesi arasındaki ilişki, din-ahlak ilişkisi ve kötülük problemi bağlamında düşünülür. Din-ahlak ilişkisi ve insan doğasının bu ilişkideki yerini sorguladığımız zaman akla gelen ilk soru: İnsanın dinden bağımsız olarak, dinin yaptırımları olmaksızın kendi doğasından yola çıkarak "tek başına" ahlaki değerlere kaynaklık edebilme özelliğine sahip olup olmadığıdır. Bu soruya cevap vermek çok kolay değildir. Öncelikle insan doğasının, ahlaki değerlerin kaynağı olabilme potansiyeline sahip olup olmadığı sorusuna cevap aranmalıdır.

İnsan eylemlerini motive eden temel unsurun ne olduğu sorusuna ahlaki değerlerin kaynağına insanı koyan temellendirmeler esas alınarak iki tür cevap verilebilir. Bunlardan ilki, insanın doğası itibarıyla kötü olduğunu ve insan davranışlarını motive eden temel unsurun insanın bencil arzuları ya da çıkarları olduğunu savunan görüştür. Diğer ise insanın doğası itibarıyla iyi olduğu dolayısıyla insan davranışlarını motive eden temel unsurun özgecilik gibi duygular olduğunu savunan görüştür. İnsan doğasının iyi ya da kötü olduğu yolundaki birbirine zıt bu iki görüşe, insan doğasının hem iyi hem de kötü olduğu şeklindeki görüşü diğer bir deyişle insanın doğası itibarıyla ne iyi ne kötü yani nötr bir varlık olduğu şeklindeki görüşü de eklemek gerekmektedir. İnsan doğasının iyi ya da kötü olduğunu ileri süren yaklaşımlar için "tek kutuplu", insan doğasının hem iyi hem de kötülüğe

eğilimli olabileceğini öne süren yaklaşımlar için "çift kutuplu" kavramlarını kullanmak uygun gözükmemektedir.

Bu çalışmada, "İnsan doğası tek kutuplu mu yoksa çift kutuplu mudur?" sorusuna cevap aranmasının nedeni, bu soruya verilen cevapların din-ahlak ilişkisi ve kötülük problemine verilen cevaplarla yakından ilişkili olduğunun düşünülmesidir. Çünkü din-ahlak ilişkisi ve özellikle ahlaki kötülük problemlerini, insan doğasının iyi mi kötü mü yoksa hem iyi hem de kötü mü olduğunu ve iyi ya da kötüye yönelmede özgür olup olmadığını izah etmeksizin tartışmak sağlıklı değildir. Şüphesiz, insan doğasında bir takım ahlaki ilkelerin kaynağını bulmak mümkündür. Fakat insan doğasına içkin olan bu ilkeler, tek başına insanın ahlaklı olması için yeterli görünmemektedir. Bu nedenle dışarıdan bir desteğe, yani "din"e ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Diğer taraftan insan doğasının merhamet, özgecilik, vicdan gibi ahlaka olumlu katkısı olan nitelikler kadar bencillik, saldırganlık gibi olumsuz özelliklere de sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. İnsan doğasının olumsuz diyebileceğimiz bu yönleri "ahlaki kötülük" problemini gündeme getirir. Ahlaki kötülüğün kaynağı, insanın hem iyi hem de kötüye eğilimli olmasıdır. İnsanın bu çift kutupluluğu, aynı zamanda insanın ahlaki bir varlık olmasının ön koşuludur.

Tezin önemi, daha önce insan doğası gibi temel bir kavramın, Din Felsefesi açısından kapsamlı bir şekilde ele alınmamış olmasıdır. Tezin amacı ise, çift kutuplu insan doğası yaklaşımının, din-ahlak ilişkisi ve kötülü sorunu gibi Din Felsefesinin temel problemlerinin çözümüne katkısını ortaya koymaktır. Din Felsefesinin en önemli problemlerinden olan kötülüğün, aslında bizi en çok ilgilendiren yönüne, ahlaki yönüne gereken önem verilmemiştir. Bu bakımdan hem ahlak hem de din felsefesi açısından hayati önemde olduğunu düşündüğümüz ahlaki kötülük sorununu, insan doğası merkezli ele alarak problemin çözümüne katkıda bulunmayı ummaktayız. Problemi ele alırken insan doğası iyidir ya da kötüdür şeklindeki indirgemeci yaklaşımlar yerine çift kutuplu yaklaşımını benimseyeceğiz.

Bütün bu problemler ele alınırken, belirli bir filozof ya da belirli bir dönem tercihinde bulunulmadı. Bunun temel nedeni, tezin problem odaklı olması ve kullanılan malzemenin de bu problemi çözmeye yardımcı olmasının öncelenmesidir. Her ne kadar belirli bir filozof tercih edilmemiş olsa da problem odaklı bir metod tercih edildiği için, bazı filozoflara ağırlık verilmiştir. Aynı şekilde tezin alt ve üst başlıkları hazırlanırken kendi içinde tutarlı olması ve konu bütünlüğünün sağlanması

özellikle dikkate alınmıştır. İnsandaki iyilik ve kötülük eğilimini, insan doğası bağlamında ortaya koymak amacıyla ilk olarak ahlak felsefesi, kötülük problemi ve insan doğası üzerine yazılan eserler incelenmiş ve konuya ilişkin geniş bir literatür bulunması hasebiyle tezin konusu ve hipotezi açısından temel sayılabilecek kaynaklar esas alınmıştır. Kaynaklar tarihsel eleştiri ve metin analizine tabi tutulmuştur. Metinler analiz edilirken öncelikle filozofların eserleri, kendi iç tutarlılıkları açısından değerlendirilmiş, yeri geldikçe diğer filozofların görüşleri ile karşılaştırılmıştır. Filozoflar seçilirken kronolojiden ziyade tezin akışı göz önünde bulundurulmuş, ayrıca çok gerekli görülmedikçe filozofların ilgili konu dışındaki görüşlerine yer verilmemiştir.

## 2. Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası Kavramına Genel Bir Bakış

İnsanı diğer varlıklardan ayıran bir çok unsur vardır. Düşünen, konuşan, alet yapan bir varlık olması bunlardan bir kaçıdır. İnsan kendini aşan, varlığını sorgulayan, fizyolojik bir nedene dayanmadan çıkarsız eylemde bulunabilen, seçim yapmak zorunda olan, bu seçimi yaparken öncesini sonrasını düşünen, hesaplar yapan bir varlık olması gibi bir takım özellikleri vardır ki insanla diğer canlılar arasındaki asıl farkı oluşturur. İnsanın sahip olduğu bu kompleks yapıyı çözmek hem zor hem de bir o kadar gereklidir.

İnsan hakkında bilgi sahibi olmadan mevcut problemleri çözmek neredeyse imkansızdır. "Cevabı insanın biliminin kapsamında olmayan hiçbir önemli soru yoktur, ayrıca bu bilimi bilmeden kesin olarak cevaplayabileceğimiz bir soru da."<sup>1</sup> Hume'un da ifade ettiği gibi psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi bilim dalları ve ahlak, siyaset, bilgi, varlık gibi felsefe disiplinlerinin her biri belirli bir insan görüşü üzerine inşa edilir.<sup>2</sup> Özellikle ahlakla ilgili tüm sorular "İnsan nedir?" sorusu ile bağlantılıdır. Dolayısıyla ahlaka ilişkin soruların temelinde insana ilişkin sorular ve bu sorulara verilen yanıtlar bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi neredeyse her bilim dalı ister doğrudan isterse dolaylı yoldan olsun, bir şekilde belirli bir insan görüşünden yola çıkar. İlk bakışta bilinçli olarak benimsendiği ifade edilemese bile kişilerin günlük yaşantılarındaki

<sup>1</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Ergün Baylan (çev.), İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2009, s. 12.

<sup>2</sup> Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat, 2006, s. 10.

<sup>3</sup> Betül Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1998, s. 43.

faaliyetleri, belli bir durum karşısında takındıkları tavırlar, ortaya koydukları ürünler, siyasal ve etik kararlar kısaca teorik ya da pratik insana ilişkin her şey, insan anlayışına dayanır.<sup>4</sup>

Bu derece temel bir kavram olan insan doğasının tek bir tanımından söz etmek zordur. İlk olarak bu kavram, insanın kazanılmış değil de içgüdüsel olan, doğuştan getirilen özelliklerini ifade etmek için kullanılır. İkinci olarak, algı, yargı, bellek, arzu gibi güçlerle tanımlanan, kendi içinde formdan yoksun olup dış etkilerle biçimlenebilen özellikleri ifade eder.<sup>5</sup> Dolayısıyla insan doğasından bahsetmenin iki geleneksel biçiminden söz edilebilir. İlk olarak, bu kavramla sabit bir öze, tarihsel bağlam dışında evrensel insan özelliklerine gönderme yapılır. İkinci olarak, insan doğası kavramı, farklı zaman, mekan ve koşullarda, değişen bir özü ifade etmek üzere kullanılır.<sup>6</sup> İnsan davranışlarının temelinde yer aldığı kabul edilen insan doğası görüşü, felsefe tarihinin en önemli tartışma konularından biridir.

Aristoteles'ten beri insan doğası kavramı, tüm insanlar için ortak olan ve insanı diğer varlıklardan ayıran özellikleri ifade etmek için kullanılır. Ancak sahip olunan özelliklerin hangisinin doğamızın asli özelliği olduğu konusunda anlaşmazlık vardır. Bazılarına göre insan doğası bencildir ve grup dışında kalanlara karşı önyargılı olma eğilimindedir.<sup>7</sup> Bazılarına göre ise insan özgeci ve genel olarak kucaklayıcıdır.<sup>8</sup>

Felsefenin insan doğası anlayışı yanında, seküler ya da teolojik diyebileceğimiz farklı anlayışlar da mevcuttur. Hem dinin hem günlük dilin hem de evrimcilerin kullandığı insan doğası kavramında ortak olan şey, insan doğasını iyi özelliklerle sınırlandırmamalarıdır. Günlük dilde bazen doğamızın karanlık bir yönü olduğu kabul edilirken, dini literatürde sıklıkla insan doğasının günahkar olduğundan bahsedilir. Evrimci anlayışı savunanlar ise iyilik yerine yetenek kavramını kullanır. Evrimcilere göre, farklı çevreler farklı özellikler gerektirdiği için atalarımızın içinde yaşadıkları koşullar açısından iyi olan özellikler bizim çağımızda sadece uyumsuz değil, aynı zamanda ahlaki değerler açısından da kötüdür. Dolayısıyla günlük dil ve

<sup>4</sup> Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, s. 10.

<sup>5</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 925.

<sup>6</sup> Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası*, İsmet Akça ve M. Görkem Doğan (çev.), İstanbul: Birikim Yayınları, 2011, s. 23.

<sup>7</sup> Allen Buchanan, "Human Nature and Enhancement", *Bioethics*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 23/3, (2009), s. 142.

<sup>8</sup> Yavuz Kılıç, "İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 26.

evrimsel bakış açısı insan doğasına ait olduğu iddia edilen niteliklerin her bir insan teki için geçerli olduğu varsayımını reddeder.<sup>9</sup>

İnsanın ne olduğu sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi insan, kimisi için düşünen hayvan, kimisi için konuşan hayvan, kimisi içinse alet yapan bir hayvandır. Bu farklı cevapların ortak noktası, insan ve diğer varlıklar arasındaki farkı ortaya koyma arzusunun bir sonucu olmalarıdır. Dolayısıyla 'İnsan nedir?' sorusuna farklı cevaplar verilmiş olsa bile, Yunan filozoflarından beri insanın bir özü olduğu yani insanı insan yapan bir şeylerin olduğu konusu genel olarak kabul görmüştür. Fakat yakın zamanlarda bu görüş farklı nedenlerden dolayı tartışmaya açılmıştır.

İlk olarak, tarihsel yaklaşımı savunanlar, çağımızdaki insanların öncekilerden büyük oranda farklı olduğunu, bundan dolayı insan doğası diye bir şeyden bahsetmenin gerçekçi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kültürel çalışmaların da desteği ile insanın bir doğaya sahip olmadığı ve tamamen içinde yaşadığı kültüre göre şekillendiği anlayışı kabul görmüştür. İkinci neden, değişmez ve kötü bir insan doğası kavramına, insanlık dışı eylemleri gerekçelendirmek için başvurulmasıdır. İnsan doğası adına köleliğin meşru görülmesi bu kavramın kötüye kullanımının en eski örneğidir. Üçüncü neden olarak, kapitalist toplum modelinin gerekliliğinin insan doğasının bencilliği, rekabetçiliği ve sahip olma arzusunun dayanılarak kanıtlanmaya çalışılması sayılabilir. Dördüncü neden ise, insanı evrim içinde gelişen bir varlık olarak gören evrim düşüncesinin etkisiyle insan doğasına kuşkuyla yaklaşılmasıdır.<sup>10</sup>

Yukarıda sayılan gerekçelere dayanarak insan doğasını yok saymak kabul edilebilir değildir. Çünkü bu yok sayma kötülükleri ortadan kaldırmadığı gibi tamamen çevresel faktörler tarafından şekillendirilen insan doğası varsayımı bu kötülüklerin başka türlü açıklamasına kapı açar. Örneğin, "insan doğası saldırgandır" ifadesi yerine "toplum beni bu hale getirdi" denebilir. Bu nedenle insan doğasını yok sayma, kötülüklerle mücadele etmek yerine kötülükleri farklı bir şekilde meşrulaştırmaya yol açar.

Günümüzdeki insanların yaşam tarzlarının, bundan iki bin yıl önce yaşamış insanlara göre oldukça farklı olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak yaşam tarzındaki

<sup>9</sup> Buchanan, "Human Nature and Enhancement", s. 142.

<sup>10</sup> Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, Şükrü Alpagut (çev.), İstanbul: Payel Yayınları, 1993, ss. 276-277.

farklılıktan yola çıkarak tarihsel, kültürel ve teknolojik farkların insan doğasını değiştirdiği, bugünün insanının geçmişteki insandan doğa olarak tamamen farklı olduğu sonucuna varmamak gerekir.<sup>11</sup> Bu durumda insan doğasının gün geçtikçe kötüye gittiğine yönelik yaygın kabulü nasıl değerlendirmeliyiz?

Biz, hem vahşi olan hem de vahşetten tiksinen bir türüz. Zalimliğimiz ve yüksek gayelerimiz arasındaki bu çatışma, insanlık tarihinde görebildiğimiz kadar gerilere gider. Ancak kendi yaşadığımız dönemi özellikle önemli görmek, dar görüşlülük değildir. Öldürme tutkusu, bugün çok daha tehlikelidir, çünkü teknoloji bunu tüm türümüzün hayatta kalmasına yönelik bir tehdit haline getirmiştir.<sup>12</sup>

Yukarıdaki paragrafta ifade edildiği gibi, yaşadığımız dönemi geçmiş dönemlerden ayıran insanın öldürme tutkusu değildir. Yüz yüze savaşlarda düşmanın gözlerine bakarak onu öldürmekle, havadan bombalayarak öldürmek, öldüren kişinin vicdanında aynı etkiyi yapmaz. İkincisinde öldürülen belirsiz bir şeydir. Öldüren kişi için birini öldürdüğü duygusu zihnine dolaylı yoldan ulaşır. Teknoloji düşmanlar arasındaki mesafeyi açtıkça, insanları yok etme daha kolay hale gelmiştir.

Burada daha temel bir soruyu sormamızda fayda vardır: İnsan kendi türünden canlılara, kendisi gibi bir varlık olduğunu kabul ederek zalimlikte bulunabilir mi? İşkenceciler, rahatsızlıklarını gidermek için işkence ettikleri kişilere duydukları sempatiyi bastırmak ve yaptıkları şeyi meşrulaştırmak zorundadırlar. Meşrulaştırmanın en kolay yollarından biri, kurbanların topluma ait olmadıklarını, genellikle damgalanmış başka bir gruba mensup olduklarını hatta tam olarak insan bile sayılamayacaklarını kabullenmekten geçer. Dışlayıcı sınıflandırma, ideolojik de olabilir. Bulduğunuz konuma göre, yalnızca insan olmak yerine, bir emperyalist ya da komünist olarak görülen bir kişiye kötü muamele etmek çok daha kolay olabilir.<sup>13</sup> Dışlayıcı sınıflandırmaya tarihten bir örnek verilebilir. Birinci Dünya savaşından sonra Churchill, "Türkler'e karşı zehirli gaz kullanalım" teklifinde bulunmuştur. Bazı İngilizlerin "Bu insanlık suçudur" şeklindeki itirazlarına karşı Churchill'in cevabı "Medeni olmayan barbar milletlere karşı zehirli gaz kullanılabileceği, barbar ve gelişmemiş bir kavim olan Türkler insan sayılamayacağı için Türklere karşı da zehirli gaz kullanılabileceği"<sup>14</sup> olmuştur.

<sup>11</sup> Kılıç, "İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma", s. 19.

<sup>12</sup> Jonathan Glover, *İnsanlık*, Ayla Okyayuz Yazal, (çev.), İstanbul: Phoenix Yayınları, 2003, s. 63.

<sup>13</sup> Glover, *İnsanlık*, s. 54.

<sup>14</sup> <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/03/20/gnd116.html> (14.12.2015)

İnsanlar neden savaşır? sorusuna üç farklı cevap verilebilir. İlki bazı koşullar altında savaşmanın rasyonel olduğu görüşüdür. İkincisi, savaşmanın insanın genetik yapısından kaynaklandığı; üçüncüsü ise, kolektif insan aptallığının bir sonucu olduğu görüşüdür.<sup>15</sup> Tarihteki kanlı savaşlar incelendiğinde, sınırlı kaynaklarla savaşların yoğun olduğu dönemler arasında paralellik olduğu görülür. Bu tespit kaynakların bol olduğu dönemlerde savaşların yaşanmadığı anlamına gelmemekle birlikte, daha az olduğu şeklinde anlaşılabilir.<sup>16</sup> Bazılarına göre yoğunlukları farklı olsa bile tarihin her döneminde savaşlara rastlanmasının nedeni, daha fazla kazanma ve daha fazla güç isteyen insanın içgüdüleridir. Savaşın nedenleriyle ilgili olarak öne sürülen bu iddialardan bizi en çok korkutani, savaşın insan doğasından kaynaklanma ihtimalidir.<sup>17</sup> Peki savaşmanın insan doğasından kaynaklanma ihtimalini bu kadar ürkütücü kılan nedir?

Savaşmanın insan doğasına içkin olduğu görüşünün bu kadar ürkütücü olmasının altında yatan nedenlerden biri, insan doğasının değiştirilemeyeceği inancıyla ilgilidir. Peki, gerçekte böyle midir? Her şeyden önce insan kendini anlayabilme ve geçmişinden ders çıkarabilme yeteneğine sahiptir. Bunun yanı sıra bilimsel gelişmeler insan beyninin işleyişine dair her geçen gün daha fazla veri sunmaktadır.<sup>18</sup> Özellikle nörofizyoloji alanında, psikolojik olguların kimyasal ve fizyolojik temellerin anlaşılması yolunda büyük ilerlemeler kaydedilmiştir.<sup>19</sup> Bu ilerlemenin ulaştığı boyut, insan doğasının değiştirilmesi ve bu değişimin muhtemel sonuçları üzerine tartışmalara yol açmıştır. Bizi burada ilgilendiren asıl problem, insan doğasına yönelik herhangi bir müdahalenin ahlaki alandaki sonuçlarıdır.

Biyoteknolojik gelişmelerin insan doğası üzerindeki etkilerinin bir takım endişelere yol açmasının en önemli nedenlerinden biri, bu müdahalelerin sonuçlarının tam olarak hesaplanamamasıdır. Bu gelişmeler, insan doğasının olumsuz yönlerine müdahale ile sınırlı kalsa bile, insan doğasının bütünü tahrir etmesi yönündeki öngörülen kaynaklanana endişeler oldukça fazladır. Buna bağlı olarak, insan doğasının olumsuz yönlerinin ortadan kaldırılması iyiyi anlama yeteneğimizin yok olmasına yol açabilir. Bu endişeler temelde iyinin insan doğası

---

<sup>15</sup> Steven A. LeBlenc, "War and Human Nature What", *The Americannn Interest*, Vacations, (July/August 2009), s. 30.

<sup>16</sup> LeBlenc, "War and Human Nature What", ss. 33-34.

<sup>17</sup> LeBlenc, "War and Human Nature What", ss. 34-37.

<sup>18</sup> LeBlenc, "War and Human Nature What", s. 38.

<sup>19</sup> Fukuyama, *Büyük Çözülme*, Hasan Kaya (çev.), İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009, s. 207.



tarafından belirlendiği ve herhangi bir müdahalenin ahlaki açıdan olumsuz etkileri olabileceğini varsayar.<sup>20</sup>

Doğamız sadece iyiyi içeriyorsa bu doğaya yapılan her türlü müdahalenin yıkıcı etkiler doğurması kaçınılmazdır. Öte yandan insan doğası hem iyi hem kötü özellikleri barındırıyor, kötü özelliklerden bazılarının ortadan kalkması insan doğasının iyi taraflarını neden tehlikeye atar?<sup>21</sup>

Burada insan doğası ve ahlak arasında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konulmalıdır. Bazılarına göre insan doğası ve ahlak arasında bir ilişkiden değil, ilişkisizlikten söz edilebilir. John Locke'un bilişsel alandaki "boş levha" görüşü ahlaki alan için de geçerlidir. Locke'a göre ahlaki ilkeler doğuştan Tanrı tarafından zihnimize konulmuş olsalardı, birbirinden farklı ahlak kuralları ve bu kuralların uygulanmasına yönelik beklentiler bakımından insanlar arasında farklılıklar bulunmazdı.<sup>22</sup> Durkheim'a göre, "ahlak toplum içindir" ve bu önermenin mantıksal bir sonucu olarak ahlak, toplum tarafından oluşturulan bir şeydir. Birey, önceden şematik olarak çizilmiş, daha sonra üzerinde oynamalar yaparak geliştirebileceği ahlak kurallarına sahip değildir. Bu kurallar, bireyler arasındaki ilişkiler sonucu ortaya çıkabilirler.<sup>23</sup> Marksistler de benzer bir yaklaşımla ahlakı, sosyo-ekonomik ilişkilerin ve çıkarların ürünü olan bir yapı olarak açıklar.<sup>24</sup> Bu bakış açısı temel alındığı zaman, biyoteknolojik gelişmelerin insan doğasına müdahalesi, herhangi bir olumsuz sonuç doğurmaz.

Bazıları ise insan doğası ve ahlak arasında bir ilişki olduğunu kabul ederler. Bu ilişki, insan doğasının ahlak üzerinde olumsuz anlamda sınırlayıcı bir etkisi olarak tezahür eder. Mesela yabancılara karşı fedakarca davranmak için sınırlı bir kapasiteye sahip olmamız, insanın ahlaki açıdan mükemmelleşmesinin önünde bir engel olarak görülebilir. Bu bakış açısına göre, başkalarını yabancı olarak görme eğilimimiz azalır, savaşlar ve savaşların neden olduğu yıkımlar ortadan kalkabilir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Buchanan, "Human Nature and Enhancement", s. 141.

<sup>21</sup> Buchanan, "Human Nature and Enhancement", s. 142.

<sup>22</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004, ss. 85-87.

<sup>23</sup> Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, Oğuz Adanır (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2010, ss. 112-113.

<sup>24</sup> Caner Taslamam, *Ahlak, Felsefe ve Allah*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014, ss. 24-25.

<sup>25</sup> Buchanan, "Human Nature and Enhancement", ss. 144-149.

İnsan doğası ve ahlak arasındaki ilişkinin bir diğer yönü, insan doğasının ahlaki kurallara temel teşkil edip etmediğidir. Doğanın ahlakın temeli olduğunu kabul etmek, bir şeyin iyi olup olmadığını bilmek için doğamızla uyumlu olup olmadığını bilmek demektir. Burada doğa, bizim doğamız olduğu sürece, bizim için iyinin ne olduğuyla ilgili sınırlama getirir. Bu nedenle doğamızın değişmesi iyinin ne olduğuyla ilgili karar verme yetersizliğiyle sonuçlanmaz. Tam aksine değişen doğa, iyi anlayışımızı da değiştireceği için, yeni sınırlandırmalar getirir. Öte yandan insan doğası iyi özellikler kadar kötü özellikleri de içerir. Bu yönüyle "*karışık bir çanta*" olan insan doğasının sadece iyiliğin değil, kötülüğün de kaynağı olduğunu görürüz.<sup>26</sup>

Öte yandan ahlaki ilkeler doğamızda potansiyel olarak mevcut ise, bazı insanların neden bu potansiyele uygun davranmadığı önemli bir sorundur. Ahlaki ilkelerin doğamıza içkin olması, insanların tamamının bu özelliklere uygun davranacağı anlamına gelmez. Diğer bir deyişle bazı kimselerin davranışlarında şahit olunan ahlak karşıtı eğilimler ahlaka temel olan unsurların doğuştan gelmediğini göstermez. Örneğin acılardan kaçınmak doğuştan gelen bir özellik olmasına karşın acı duymaktan zevk alan mazoşistler mevcuttur.<sup>27</sup> Peki insan doğasında ahlaka kaynaklık edebilecek bir takım ilkeler mevcut ise neden dinin ya da hukukun kurallarına ihtiyaç duyulmaktadır?

Bu sorunun cevabı insan doğasında gizlidir: İnsan doğası sahip olduğu bencillik, saldırganlık gibi özelliklerle ahlaki kötülüğe eğilimli iken; diğer taraftan merhamet, vicdan, özgecilik gibi özelliklerle ahlaka kaynaklık etme potansiyeli taşımaktadır. Dinin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Ahlaki ilkeler, çift boyutlu bir varlık olan insanın doğasında mevcut olsa bile, "tek başına" insanı ahlaklı kılmaya yetmemektedir. İnsan, doğasının zayıflığı ile mücadele etmekle ya da ahlaki bir seçim yapmakla karşı karşıya geldiği zaman, onu bu zayıflıktan çekip çıkarmak ve ahlaken doğru olan kararı vermesine ve uygulamasına yardımcı olacak motive edici bir güce ihtiyaç duyar. Ahlak alanında dinin önemi özellikle bu anlarda hissedilir. Bu açıdan din-ahlak ilişkisini ele almak bu çalışma için elzemdir. Din-ahlak ilişkisi iki açıdan ele alınabilir. İlki, dinin ahlakın temeli olup olmadığı problemi; ikincisi ise dinin ahlak üzerinde motive edici bir etkisi olup olmadığıdır.

<sup>26</sup> Buchanan, "Human Nature and Enhancement", s. 149.

<sup>27</sup> Taslamam, *Ahlak, Felsefe ve Allah*, s. 35.

Dinin ahlaka temel teşkil edip etmediği hususunda, en önemli tartışmalardan biri olan “Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şey özünde iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?” sorusu, felsefenin en eski problemlerinden biridir. Bu soruyu ciddi bir biçimde tartışma konusu edinen Platon, Euthyphron diyalogunda iyilik ve dine uygun olma arasındaki ilişkiyi tartışır. Sokrates, babasını adam öldürmekle suçlayan ve bu davranışının dine uygun olduğunu söyleyen Euthyphron’la karşılaşır.<sup>28</sup> Sokrates, “dine uygun olan şeyi dine uygun kılan nedir?” diye sorar. Euthyphron, tanrıların hoşuna giden şeyin dine uygun olduğunu söyler. Sokrates’e göre, eğer tanrılar arasında savaşlar, kavgalar ve anlaşmazlıklar oluyorsa, bunların kaynağı, insanlar gibi haklı ile haksız, iyi ile kötü, güzel ile çirkin gibi konularda anlaşmazlığa düşmeleridir. Bir şey bir Tanrı tarafından sevilirken diğeri tarafından sevilmez. Dolayısıyla Euthyphron’un babasını cezalandırmak istemesi Zeus’a hoş görünürken Kronos’a çirkin gelebilir.<sup>29</sup> Bir şey Tanrı istediği için iyidir görüşü, teistler açısından bir sorun teşkil etmez. Ancak diyalogun devamı için aynı şeyi söylemek zordur.

Bütün tanrıların bir eylemin hoş olduğunu, dolayısıyla dine uygun olduğunu kabul ettiğini varsaydığımızda bile şöyle bir sorun ortaya çıkar: Dine uygun olan şeyi Tanrılar dine uygun olduğu için mi hoş görürler yoksa bu şey tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur? Sokrates’e göre bir şey, sevilen şey olduğu için onu sevenler tarafından sevilmez, onu sevenler tarafından sevildiği için, sevilen şeydir. Bu sebeple dine uygun olanla Tanrıların sevdikleri şeyler birbirinden farklıdır.<sup>30</sup> Sokrates'e göre iyi, tanrıların hoşuna giden şey değildir. Bu iki nedenden ötürüdür: Birincisi, çok tanrılılık açısından ele alındığında tanrılar arasındaki ihtilaflardan dolayı iyi ve

<sup>28</sup> Platon, *Euthyphron-Küçük Hippias*, Prof. Dr. Pertev Naili Boratav (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000,4c-d.

<sup>29</sup> Platon, *Euthyphron-Küçük Hippias*, 5e-8b; 'Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı istemektedir?' şeklinde formüle edilen tartışma, Kelamcılar'ı oldukça meşgul etmiş ve din ile temellenen iki teoriyi oluşmasına sebep olmuştur. Allah'ın adalet sıfatına vurgu yapan Mutezile, iyilik ve kötülük, adalet gibi ahlaki değerler Allah'ın iradesinden bağımsız olarak vardılar. Kudret sıfatını öne çıkaran Eşariler'e göre ise, Allah'ın iyi dediği, iyi; kötü dediği, kötüdür. Yani iyi, kötü gibi kavramlar Tanrı'nın iradesine bağlıdır (Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s. 89).

<sup>30</sup> Platon, *Euthyphron-Küçük Hippias*, 10a,10e-11a. Kant da ahlaki ilkelerin Tanrı'ya dayanıp dayanmadığı hususunda Platon'la benzer düşünür. Filozofa göre tüm önel yasalar herhangi bir öznenin yapısından kaynaklanır. Bu nedenle sadece söz konusu özne açısından geçerlidirler. Oysa ahlak yasaları, önelere bağlı olmadan, genel geçer olmalıdır. Tanrısal irade için de bu durum geçerlidir. Yani tanrısal irade ahlaklılığın nedeni değildir, aksine iradesi nesnel ahlak yasasına uygun olduğu için Tanrı iyi ve kutsaldır (Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, Oğuz Özügül (çev.), İstanbul: Pencere Yayınları, 2007, s. 37.)

kötü arasında uzlaşma yoktur. İkincisi, bir şeyin biri tarafından sevilmesi o şeyi özünde iyi yapmaz.

Yeri gelmişken şu ayrımın yapılmasında yarar vardır: “Bir şey sırf Tanrı emrettiği için iyidir” demekle, “Tanrı iyiyi emreder” demek farklı şeylerdir. Birinci ifade ahlakın objektifliği ile çelişir. Çünkü Tanrı bile olsa bir şey birisi iyi dediği için iyi, kötü dediği için kötü olmuş olur. İkinci ifade ise ahlaki otonomluğa zarar getirmez.<sup>31</sup> Öte yandan ahlaki otonomluğa zarar getirmese bile iyinin Tanrıdan bağımsız bir varlığı olup olmadığı ikinci bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. “Bir şey sırf Tanrı emrettiği için iyidir” ifadesi, Tanrı'nın iyi olduğu öncülünü de içermektedir. Russell'a göre "Tanrı iyidir" diyebilmek için, iyinin Tanrı'dan bağımsız bir anlamı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda, hem ahlaki değerlerin varoluşunun Tanrı'ya bağlı olduğu hem de Tanrı'nın iyi olduğu aynı anda doğru kabul edilemez.<sup>32</sup>

İkileme tekrar dönersek, "Bir şey iyi olduğu için Tanrı tarafından emredilir" önermesi iyiliğin Tanrıdan bağımsız bir varlığı olduğunu varsayar. "Bir şey Tanrı istediği için iyidir" önermesi ise tanrının buyruklarının keyfi olduğu sonucuna varır. Peki gerçekten bu iki şık dışında üçüncü bir şık mümkün değil midir? Bir çok felsefeci ve teologa göre bu ikilem sahtedir ve üçüncü bir şık mevcuttur. Tanrı zati gereği iyi olduğu için, bu özelliğine uygun bir şekilde buyruklarda bulunur. Bu nedenle Tanrının "iyi"yi buyurması ne kudretini ve iradesini sınırlar ne de Tanrının buyruklarının keyfi olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla "Bir şey iyi olduğu için Tanrı onu emreder" önermesi "iyi"nin ontolojik önceliğini gerekli kılmaz. Tanrının iradesinin ne yönde olacağı Tanrının sıfatları tarafından belirlendiği için, Tanrı dışındaki bir standardın Tanrı'yı belirlediği görüşünden temelde farklıdır. Üstelik iyiliğin Tanrıdan bağımsız bir varlığı olduğunu kabul etmek, Platon'un idealar görüşünü kabul etmeyi gerektirir.<sup>33</sup>

Euthyphron dileminde ortaya atılan soruya verilen cevapları dört ana grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, din ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki olduğu; ikincisi, din ve ahlakın birbirinden bağımsız iki ayrı alan olduğu; üçüncüsü, dinin ahlak için gereksiz hatta zararlı olduğu; dördüncüsü ise din ve ahlak arasında

<sup>31</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir:İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002, s. 307.

<sup>32</sup> Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanma Üzerine Bir Tartışma*, Abdullah Yılmaz (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 122.

<sup>33</sup> Caner Taslaman, *Ahlak, Felsefe ve Allah*, ss. 75-75.

yakın ve olumlu bir ilişki olduğudur.<sup>34</sup> Din ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki olduğunu varsayan birinci iddia, her ahlaklı insanın dindar, her dindar insanın da ahlaklı olduğu sonucuna varır. Fakat basit bir gözlem bile din ve ahlak arasındaki ilişkinin kırılmaz olmadığını göstermeye yeter. Daha açık bir ifadeyle dindar olup, ahlaki konularda gereken hassasiyeti göstermeyen insanlar olduğu gibi, herhangi bir dine mensup olmadığı halde oldukça ahlaklı olan insanların varlığı inkar edilemez. Bu gözlemler, din ve ahlak arasındaki bağın zorunlu ve mantıksal değil, olumsal bir bağ olduğunu gösterir.<sup>35</sup> Seküler ahlakı savunanlara göre din ve ahlakın birbirine indirgenmesi bazı olumsuz sonuçları beraberinde getirmiştir. Günümüz dünyasında dini inancın sarsılması, dinle beraber yaşayan ahlakı da zedelemiştir. Din ve ahlak birbirinden ayrı tutulsaydı, dindeki sarsılma ahlakı bu derece etkilemezdi. Üstelik dini inançsızlıkta topluma karşı işlenen bir suç yokken, ahlaksal inançsızlık bütün toplumu ilgilendiren bir suçtur.<sup>36</sup>

Din ve ahlak arasında varsayılan zorunlu bir ilişki, herhangi bir dine inanmayan birinin ahlaklı olabileceği fikrini reddeder. Çünkü, ateistlerin iyi olmak için herhangi bir nedenleri yoktur. Üstelik ateistlerin nesnel bir iyiyi kabul etmeleri tutarsızlık içerir.<sup>37</sup> Ancak seküler ahlakçılara göre öte dünya inancı olmadan da ahlaklı olmak için sayısız neden gösterilebilir. Öncelikle ahlaklı olmak sadece inananların değil, herkesin çıkarıdır. Aldatan, hırsızlık yapan ya da cinayet işleyenler kendilerini büyük riske atarlar. Yaptıkları bir müddet yanlarına kalsa bile, suçluluk duygusu ve cezalandırılma korkusu peşlerini bırakmayacaktır. Dolayısıyla öte dünyada olmasa bile insanların bu dünyadaki kişisel çıkar ahlaklı olmak için yeterli bir neden sağlamaktadır.<sup>38</sup> Burada, teistlerin çıkarları gereği ahlaklı oldukları ima edilmektedir. Ancak din temelli bir ahlakı savunan çoğu düşünür için de fayda, haz, kişisel çıkar gibi bir şarta bağlı olarak yapılan eylemler ahlaki sayılmazlar.<sup>39</sup>

Ahlakın gerekliliğini savunan bazı ateistler "Tanrı öldüyse her şey mubah"<sup>40</sup> anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre bu tür bir dogmayı kabul eden ateistler,

<sup>34</sup> Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç?*, İstanbul: Elif Yayınları, 2005, s. 39.

<sup>35</sup> Yaran, *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç?*, s. 40.

<sup>36</sup> Mustafa Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*, (Gözden geçirilmiş 2. baskı), Ankara: Anı yayıncılık, 2010, s. 324.

<sup>37</sup> Peter Hardy, "Atheism and Morality; Plato and Natural Law", y.y., 29, (October 2012), sy.

<sup>38</sup> Walter Sinnott Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, Attila Tuygan, (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 93.

<sup>39</sup> Osman Elmalı, *Ömer Nasuhi Bilmen'de Dinî Ahlak*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2013, s. 37.

<sup>40</sup> Dostoyevski'ye dayandırılan bu ifade, Smerdyakov ve İvan arasında geçen diyalogda şu şekilde ifade edilmiştir: "... Eskiden Moskova'da ya da yurt dışında yeni bir hayata başlamak için

ahlakın sübjektif olduğuna hükmederler. Bu iddialar nedeniyle tesitler, ateistlerin her kötülüğü yapabileceklerini düşünmektedirler. Ahlaksızlıkla ilgili suçlamalar tek taraflı değildir. Ateistler dinin, Tanrı sanki onların yanındaymış gibi hissettirerek, inananlara saldırganlık özgüveni verdiğini ve düşman gruplar arasındaki zıtlıkları pekiştirdiğini iddia ederler. Ancak savaşların ya da her türden şiddetin din ya da dinsizlikle ilişkisini saptamak çok kolay değildir. Savaşların siyasal, etnik ve ekonomik bir çok nedeni vardır. Çoğu defa dinler ve ideolojilerin, yapılmak isteneni haklı çıkarma dışında fonksiyonu yoktur.<sup>41</sup>

Kierkegaard gibi bazı filozoflarca savunulan ikinci görüşe göre, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye kalkışması kıssası örnek gösterilerek ahlak ve din arasında herhangi bir ilişki olmadığı öne sürülür.<sup>42</sup> Dinin ahlak üzerinde zararlı etkisi olduğunu ileri süren üçüncü görüşü savunan filozofların temel problemleri "Tanrı" kavramıdır. Onlara göre ahlakı dine dayandırmak, Tanrı'nın varlığı kesin olarak ispat edilemediği için, ahlaki ilkeleri sağlam olmayan bir zemine oturtmak anlamına gelir. Dinî ahlaka getirilen bir diğer eleştiri, Tanrı'nın buyruklarına uymanın altında yatan nedenin, ödül ya da ceza beklentisi olduğudur.<sup>43</sup> Bazılarına göre ise, öte dünya inancı, işlenen kötülüklerin cezasının ertelenmesi anlamına gelebilir. Dolayısıyla bu dünyada cezalandırılmanın olmaması, yapılan kötülükleri engellemek bir yana daha da artırır.<sup>44</sup> Böyle bir eleştiride gerçeklik payı bulmak çok zordur. Çünkü, çoğu dine, yapılan kötülüklerin karşılığı olarak bu dünyada da çeşitli cezalar öngörülmüştür.

Dördüncü görüş ise din ve ahlak arasında yakın ve olumlu bir ilişki varsaymakla birlikte birinci görüş kadar katı değildir. Din ve ahlak arasında olumlu bir ilişki olduğunu kabul etmek için, dinin ahlakın kaynağı olduğunu kabul etmek gerekmediği gibi ahlakın da dinin kaynağı olduğunu kabul etmek gerekmemektedir.<sup>45</sup> Din-ahlak ilişkisini tek kutuplu ve çift kutuplu yaklaşımlar açısından ele aldığımız zaman en makul açıklamanın din ve ahlak arasında zorunlu değil, olumlu bir ilişki varsayan görüş olduğu ileri sürülebilir. Öncelikle insan hem

---

ihtiyacım vardı ona, "her şey serbestti" o zaman. Çok doğru söylüyorsunuz: Ölümsüz bir Tanrı yoksa, erdem denilen bir şey de olamaz; olmaması da gerekir zaten." (Dostoyevski, *Karamozov Kardeşler*, Ergin Altay (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 778.)

<sup>41</sup> Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, ss. 9-38.

<sup>42</sup> Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?*, s. 39.

<sup>43</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 312-324.

<sup>44</sup> Osman Elmalı, *Russell'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s. 52.

<sup>45</sup> Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?*, s. 40.

iyi hem de kötüye meyilli bir varlık ise, dindar olmayanın ahlaklı olamayacağını iddia etmek temelsiz kalır. Öte yandan aynı sebeple din ve ahlak arasındaki ilişkinin gereksiz ve zararlı olduğunu iddia etmek de kabul edilebilir değildir. Zira insan doğasının çift kutuplu olması, iyilik kadar kötülük yapma potansiyeline sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla insan, zaman zaman ahlaki bir varlık olabilmek için dışarıdan bir desteğe ihtiyaç duyar.

Din-ahlak ilişkisi problemi, dinin ahlak üzerindeki motive edici etkisi açısından ele alınması durumunda, din ahlaki alanda, ahlak kavramlarının tanımlanmasından çok ahlaki ödevin yerine getirilmesi bakımından önem kazanır. Ahlaki iyinin, sadece Tanrı istediği için iyi olduğunu kabul etmek bir çok güçlüğüne yol açmaktadır. Dini ve ahlakı birbirine indirgmeden ele almak bu tarz güçlükleri ortadan kaldırabilir. Bu nedenle soruna, Tanrı-ahlak ilişkisine, temellendirme açısından bakmak yerine, psikolojik açıdan bakmak daha isabetlidir.<sup>46</sup> Bu yaklaşım, dini ahlakın alanından dışlamadan, problemleri çözmeye katkı sağlaması nedeniyle daha makul görünmektedir.

Ahlak ve teoloji arasındaki ilişki, dinin ahlak için bir ilke teşkil etmesi yani ahlak yasasının teolojik olması şeklinde değil de teolojinin ahlakın itici gücü olması şeklinde anlaşılmalıdır. Eğer ahlak yasasının ilkesi teolojik olsaydı, doğru bir Tanrı kavramına sahip olamayanların ödev kavramına sahip olmamaları gerekirdi. Oysa doğru bir tanrı kavramına sahip olmadığı halde ödevini anlayan, yalanın çirkin olduğunu gören insanların varlığı inkar edilemez. Bu durumda ödevlerin tanrıdan başka bir kaynaktan türetilmiş olmaları gerekir. Ahlaklılığın Tanrı iradesinden kaynaklandığını düşünmemizin nedeni ahlak yasasının “bunu yapmalısın” demesidir. Ahlak yasası bir emirdir ancak, Tanrı emirlerinden kaynaklanmaz. Bir ahlak yasası olduğu için Tanrı bunu emretmiştir.<sup>47</sup>

Kant’a göre din, ahlakın kaynağı değil, tersine ahlak yasalarının Tanrı bilgisine uygulanmasıdır. Ancak bu yaklaşım dinle ahlak arasında bir ilişkisizlikten söz edilebileceği anlamına gelmez. Kant, ahlak ile din arasındaki bağın zorunlu olduğunu ve dinin ahlaklılığın itici gücü olduğunu belirtir. Ahlaklı olan kimse

<sup>46</sup> Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 200.

<sup>47</sup> Kant, *Ethica*, s. 55.

mutluluğa layık olduğu umuduna kapılır. İnsanı mutlu kılabilen alan ise dindir. Din olmazsa bütün yükümlülükler itici güçten yoksun kalırlar.<sup>48</sup>

Din ahlaklılığa güç, güzellik ve gerçeklik kazandırır, çünkü kendinden ahlaklılık bir parça ideal bir şeydir. Tüm insanların dürüst ve ahlaklı olmalarının ne kadar güzel bir şey olacağını tasarladığım zaman, böyle bir durumun beni ahlaklı olmak için teşvik etmesini isterim. Ahlak şöyle der: kendinde ve kendin için ahlaklı olmalısın, başkaları nasıl isterlerse öyle olsunlar, o zaman ahlak yasaları bende bir ideal olmaya başlarlar. Mümkün olmayan bir mutluluğu herhangi bir şekilde umut etmeden ahlaklılık fikrini izlemeliyim; demek ki bu fikri icra eden bir öz olmazsa ahlak bir ideal olarak kalırdı. Bu nedenle ahlak yasalarına güç ve gerçeklik kazandıran bir özün mevcut olması gerekir; ama bu öz kutsal, müşfik ve adil bir öz olmak zorundadır. Böyle bir tasarım olmazsa ahlak bir fikirden öteye gitmez.<sup>49</sup>

Şu hususu belirtmek gerekir ki, din gibi itici bir güçten yoksun oldukları halde iyilikte bulunan, ahlaki davranışlarda bulunan insanlar vardır. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Kant'a göre, gerçeği söylemek ve dürüst olmak, üzerinde düşünülmesine gerek olmayan davranışlardır. Herhangi bir durumu olduğu gibi söylemek yeterlidir. Bir kimsenin iyilikte bulunan biri olup olmadığı, ahlakın zayıflığından doğan sıkıntılar, kötülükler baş gösterdiği zaman anlaşılır. Eğer bu kimse bir dinin itici gücünden yoksun ise kolaylıkla kötülüğe sapabilir.<sup>50</sup>

Öte yandan dinlerde mevcut olup, seküler ahlak sistemlerinde mevcut olmayan tövbe kavramı, ahlaklı olma yolunda önemli bir dinamizm sağlar. Kişi hata yaptığı zaman bu hatadan pişman olur ve daha iyi bir insan olmak için çabalamaya devam eder.<sup>51</sup> Kötülük yapan kimse, tövbe vasıtasıyla kurtuluş şansı olduğunu ve iyi insan olmak için her zaman bir şansı olduğunu bilir. Bu kavrama eleştiri getirmek de mümkündür. Bir insan ne kadar kötülük işlerse işlesin, tövbe ettiği müddetçe affolunacağını bilmesi kötülük yapmasını kolaylaştırabilir. Ancak bu eleştirinin, dinlerin derin anlamını kavramayanlar için geçerli olduğu söylenebilir.

Bireyi ahlaksal davranışa iten en önemli faktörlerden biri, betimlenen "ideal tip"e ulaşma arzusudur. İdeal tipe yaklaşma arzusu, mükemmele doğru bir yolculuk olduğu için ahlaka dinamizm katar. "Böyle dinamik bir ahlâk anlayışının gerçekleşmesi ve "ideal tip" in kutsallık kavramıyla desteklenmesi gerekmektedir.

<sup>48</sup> Kant, *Ethica*, s. 102.

<sup>49</sup> Kant, *Ethica*, s. 102.

<sup>50</sup> Kant, *Ethica*, s. 102.

<sup>51</sup> Yasin Ceylan, "Din ve Ahlâk" *Doğu Batı*, 2007, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4, s. 85.



Böyle olunca bireyin devamlı eksik kalan ahlakî durumuyla zihnindeki model arasında canlı bir ilişki kurulacak ve bu ilişki hayatı boyunca devam edecektir."<sup>52</sup>

Din-ahlak arasında kurulan olumlu bir ilişkinin mahiyeti, ister dini ahlakın kaynağı olarak kabul etmek, isterse dinin destekleyici bir rol oynadığını kabul etmek şeklinde olsun, ahlaklı bir yaşam sürmek için Tanrı'nın varlığına inanmayı zorunlu kılar.<sup>53</sup> İnsan, Tanrının varlığına inanmadan da ödevin ne olduğunu bilebilir. Fakat bu ödevi yerine getirebilmesi, karşılaştığı bütün güçlüklerle rağmen ödevi öncelemesi için en yüksek iyinin gerçekleşebileceğine inanmalıdır. En yüksek iyinin gerçekleşmesi içinse Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü postulatına inanması ahlaken gereklidir.<sup>54</sup> Ayrıca ahlaki ilkelerin ne olduğunu bilmek ve bu ilkeleri hayata geçirmek farklı şeylerdir. Bu ilkeleri hayata geçirmek için gerekli olan motivasyon 'din'den gelir.<sup>55</sup>

Konunun detayına girmeden bir hususu belirtmek gerekmektedir. İnsan doğası ve ahlak arasında varsayılan olumlu bir ilişki, sosyo-kültürel çevrenin, aklın ve dinlerin ahlak sistemlerinin oluşumunda önemli bir rol üstlendiklerini reddetmeyi gerektirmez.<sup>56</sup> Aynı şekilde ahlakın dini bir temele dayandığını kabul etmek, ahlak ve akıl arasındaki bağı yok saymayı da gerektirmez.<sup>57</sup> Üstelik dinlerin evrensel bir ahlak anlayışının teminatı olduğunu iddia etmek, dinin öne sürdüğü ahlaki ilkelerin herhangi bir dine mensup olmayanlarca da kabul edilebilir olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle akıl ya da insan doğasının ahlaka temel olabilecek yönleri göz ardı edilmemelidir.

Lipson'a göre din ve ahlak arasında değişmez bir ilişki vardır. Çünkü dinler insan davranışlarını düzeltmek amacıyla konmuş genel kurallar içerir. Bu nedenle ahlak felsefesi, dini öğretinin bir parçası olur ve bu felsefenin yapısı, din hangi insan doğası imgesini esas alıyorsa ona dayanır. Tüm insanların günahkar olduğu inancını kabul eden bir din, kefaret ve ceza kurallarını merkeze alır. İnsan doğasını iyi ve kötünün karışımı ya da aslında iyi olduğunu varsayan dinler ise bu çerçevede bir

---

<sup>52</sup> Ceylan, "Din ve Ahlâk", s. 81.

<sup>53</sup> Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 181.

<sup>54</sup> Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 49.

<sup>55</sup> Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 162.

<sup>56</sup> Taslaman, *Ahlak, Felsefe ve Allah*, ss. 21-22.

<sup>57</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 44.

ahlak anlayışı oluşturur.<sup>58</sup> Buraya kadar yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla ahlakın kaynağı olarak sayılan bütün unsurlar -insan doğası, din, akıl, toplum gibi- din-ahlak ilişkisine olumsuz yaklaşanlarca ahlaki kötülüğün kaynağı olarak öne sürülmüştür. Dolayısıyla ahlakın kaynağı tartışmaları kadar önemli ve bu tartışmalarla doğrudan ilgili olan bir başka konu da ahlaki kötülük problemidir.

Kötülükler, doğal ve ahlaki olmak üzere iki temel kategoriye ayrılır. Bunlardan ahlaki kötülükler, özgür ve ahlaki açıdan sorumlu olan varlıkların neden olduğu kötülüklerin tümünü ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla insanın kötülük yapabilen bir varlık olmasıyla özgür bir varlık olması arasında sıkı bir ilişki vardır.<sup>59</sup> Doğal kötülükler ise ahlaki açıdan sorumlu varlıkların müdahil olmadığı, tabii felaketlerin ve bazı hastalıkların neden olduğu acılar ve ıstıraplar gibi kötülükleri kapsar.<sup>60</sup>

Burada ahlaki kötülüklerin kökeni konumuz açısından önem arz etmektedir. Bazı teologlar doğal kötülük ve ahlaki kötülük arasında neden-sonuç ilişkisi kurarlar. Onlara göre Adem tarafından işlenen ilk günahın bedeli olarak, insan doğuştan günahkardır. Hatta doğal kötülük ahlaki kötülüğün sonucu olarak Tanrı'nın insana verdiği bir cezadır.<sup>61</sup> Bu görüşün en önemli savunucularından Augustine'a göre dünyaya kötülüğün girişi melek ve insanın kendisine verilen özgürlüğü Tanrı'ya başkaldırmak için kullanmasıdır. Buna göre insan, Tanrı'nın verdiği özgürlüğü kötüye kullanmıştır. Bunun sonucunda gerçekleşen ilk insanların düşüşü, kötülük veya günahın kaynağıdır. Hastalık, depresyon, sel gibi doğal kötülükler ise insanların işledikleri günahın sonuçlarıdır.<sup>62</sup>

Doğal kötülüklerin ahlaki kötülüklerin bir sonucu olup olmadığı Lizbon ve Auschwitz olayları etrafında tartışılmıştır. Lizbon ve Auschwitz'in doğal ve ahlaki kötülükler arasındaki apaçık ayrımı tümüyle ortaya koyan farklı iki olay olduğu söylenir. Auschwitz'den sonra dünyanın kötü gidişatından dolayı Tanrı'yı

---

<sup>58</sup> Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, Jale Çam Yeşiltaş (çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003, s. 54.

<sup>59</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 17.

<sup>60</sup> Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, 1997, s. 25; Stephen Evans, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi*, Ferhat Akdemir, (çev.), Ankara: Elis, 2010, s. 174.

<sup>61</sup> Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 38.

<sup>62</sup> John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall, 1983, s. 43.

suçlamanın yerini, sorumluluğu insanın kendi üzerine alması geçmiştir.<sup>63</sup> Çünkü Auschwitz insanın kötülüğü denildiğinde akla gelebilecek en önemli olaylardan biridir. İnsan neden bu denli kötü olabilmektedir. İnsanın bu kötülüğünün doğası ile bir ilişkisi var mıdır?

Kant'ın ikinci Newton dediği Rousseau, (ahlaki) kötülük problemini felsefi bir sorun olarak ele almıştır.<sup>64</sup> Kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'dan alıp insana veren Rousseau, Hıristiyan teolojisinin aksine insanı doğuştan günahkar kabul etmez. Bunun yanında insanın kötü olmadığını, ancak uygarlığın insan doğasını bozduğunu söyleyerek ahlaki kötülüğü açıklamaya çalışmıştır.<sup>65</sup>

Hıristiyan teolojisi her ne kadar insanın zaman içinde kötülüğe bulaştığını iddia etse bile, Adem'in baştan çıkarılmadan önce kötü niyete sahip olup olmadığı da önemli bir problemdir. İnsan iyilik yönünde sağlam bir iradeye sahip olsaydı hiç kimse onu ayartma gücüne sahip olamazdı. Diğer bir ifadeyle, kötü niyet olmasaydı kötü eylem gerçekleştirilemezdi.<sup>66</sup> Bu okumanın aksine ilk günah öğretisi insan doğasının bir kez değişebileceğini bu değişimin de düşüş zamanı olduğu fikrine dayanır. Rousseau içinse hem kötülük hem de bu problemin çözümü, kötülüğün zaman içinde geliştiği fikrine dayanır.<sup>67</sup> Bu görüşünü ise insanın doğa durumunda iyi olduğu iddiasıyla destekler.

İnsan doğasının bir tarihi olduğu kabulü aynı zamanda bu doğanın değişebileceğinin işaretidir.<sup>68</sup> Çünkü eğer kötülük dünyaya sonradan geldiyse ortadan kaldırılabılır olması gerekir. Rousseau'nun<sup>69</sup> aksine Kant, ahlaken iyi doğup yozlaştığımız düşüncesini kabul etmez. Kant'a göre en sıradan ama sağduyulu bir insan için bile insan soyunun belli bir zaman erdeme doğru ilerleyip, hemen ardından kötülüğün içine tekrar geri sürüklendiğini düşünmek akla uygun değildir.<sup>70</sup> Hatta

---

<sup>63</sup> Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, Ayhan Sargüney (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 16.

<sup>64</sup> Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, s. 56.

<sup>65</sup> Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, ss. 58-59.

<sup>66</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Sedat Umran (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000, s. 86.

<sup>67</sup> Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, s. 59.

<sup>68</sup> Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, s. 60.

<sup>69</sup> Rousseau'ya göre bilgi ahlaka zarar verir, hakikati gözler önüne sermek yerine onu gizlemeye yarar. Ona göre bilimlerimiz ve sanatlarımız geliştikçe ruhlarımız bozulmuştur (Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Sabahattin Eyüpoğlu (çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 11).

<sup>70</sup> Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Hakan Çörekçioğlu (drl.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 51.

insanlık, kültür bakımından sürekli bir ilerleme içinde olduğu için bu ilerleme, insan soyunun kendi ahlaksal varoluşu açısından iyiye doğru bir gelişme olarak tasarlanabilir. Bu gelişme zaman zaman duraksamış olsa bile asla kesintiye uğramaz.<sup>71</sup>

Kötülüğün apaçık bir tarihsel sürecin sonu olduğu ve başka süreçler tarafından değiştirilebileceği iddiası, kötülük problemi için bir çözüm sunuyor gibi görünür.<sup>72</sup> Ancak, bu açıklamanın tatmin edici olduğu söylenemez. İnsan doğasının iyi olduğu buna rağmen özgür iradesi sonucu kötülük yaptığı şeklinde yapılan açıklama ise özü itibariyle iyi olan doğadan kötülüğün nasıl çıktığını tam olarak açıklayamamaktadır. Bu nedenle insan doğasında iyi ve kötü ilkelerin bir arada bulunduğu ve insanın özgür istenciyle bunlardan birine yöneldiği fikri daha kabul edilebilir görünmektedir. Ancak bu açıklama da insanın özgür iradesini neden iyiyi değil de kötüyü seçmeye yönelik kullandığı hususunu müphem bırakmaktadır.

Sonuç olarak insan doğasına yönelik yaklaşımları tek kutuplu ve çift kutuplu yaklaşımlar olarak iki gruba ayırdık. Tek kutuplu yaklaşımlar kendi içinde iki kutba ayrılır. İlki, insan doğasının salt kötü olduğunu söyleyen yaklaşım, ikincisi, insan doğasının salt iyi olduğunu söyleyen yaklaşım. İnsan doğasının salt iyi ya da salt kötü olduğu ve zaman içinde bu doğanın değiştiği ve tam karşıtına dönüştüğü düşüncesi, makul bir açıklamaya muhtaçtır. Tek kutuplu yaklaşımlarda ele alınacak olan toplum öncesi ve toplum sonrası ayrımının, bu açıklama için tatmin edici olup olmadığı tartışılacaktır. İnsanın içinde kötülük olmasaydı, salt iyi bir doğaya sahip bir insandan kötülük çıkar mıydı ya da tam aksine insanın içinde kötülük olmasaydı salt kötü bir doğaya sahip olan bir insandan iyilik çıkar mıydı?

İnsan doğasını çözümlemeye yönelik her çabanın ahlaki ve teolojik meselelerle bir şekilde ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Bu nedenle öncelikle insan doğasına yönelik tek kutuplu yaklaşımlar, insanın hem iyi hem de kötüye eğilimli olduğunu kabul eden tek kutuplu yaklaşımlar ele alınacaktır. Son olarak çift kutuplu yaklaşımlar Din Felsefesinin belirli konuları açısından değerlendirilecektir.

---

<sup>71</sup> Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne", s. 52.

<sup>72</sup> Neiman, *Modern Düşünce Kötülük*, s. 60.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **İNSAN DOĞASINI ANLAMAYA YÖNELİK TEK KUTUPLU YAKLAŞIMLAR**

İnsan doğasını merkeze aldığımız bu çalışmada, ahlaki bir özne olması açısından insan doğasına tek kutuplu ve çift kutuplu olmak üzere iki temel yaklaşım bulunduğunu söyleyebiliriz. Tek kutuplu yaklaşım ifadesiyle, insanın özünün ya ruh ya da beden olduğunu söyleyen idealist ya da materyalist yaklaşımları konu edinmediğimizi belirlemekte fayda vardır. Aynı şekilde çift kutuplu yaklaşımlar da ruh beden ikiliği ya da birliği açısından ele alınmadı. Bu tartışmaları bir kenara bırakarak, arka planda ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak insan anlayışını kabul ederek, insan doğasının ahlaki kavramlar açısından değerlendirmeye tabi tuttuk. Aynı şekilde insan doğasının iyiliği ve kötülüğü ile kastedilen, insanın başkalarının yararına ya da zararına eylemde bulunabilme potansiyelidir.

Bu çalışma, insan doğası kavramını merkeze almakla birlikte, asıl amacı insan doğasına yönelik yaklaşımları, Din Felsefesi ile ilişkisi açısından değerlendirmektir. Bu bağlamda, öncelikle insan doğasını, salt iyimserlik ve salt kötümserlik açısından ele almayı uygun gördük. Tek kutuplu yaklaşımlar olarak kavramsallaştırdığımız salt iyimserlik ya da salt kötümserliği savunanlar, insan eylemlerini motive eden faktörlerden hangisinin mutlak ya da daha hafif bir ifadeyle baskın olduğunu kabul ediyorlarsa, ona göre insan doğasının iyi ya da kötü olduğunu

ifade ederler. Bu nedenle insan doğasının iyi mi kötü mü olduğuna karar verirken, insanın hangi özelliklerinden yola çıkıldığı önemli olmaktadır. İnsanın bencil ve saldırgan bir doğaya sahip olduğunu ve bu doğanın gerektirdiği şekilde eylemde bulunduğunu kabul edenler, tek kutuplu yaklaşımın salt kötümser tarafını temsil ederler.

### **1.1. İnsan Doğasının Salt Kötülüğü**

Tek kutuplu yaklaşımların en önemli özelliği, insan doğasının ya iyiliğe ya da kötülüğe eğilimli olduğunu kabul etmeleridir. İnsan doğasının iyi olduğunu kabul edenler, ahlaki kötülüğe neden olabilecek özellikleri, insan doğasının salt kötü olduğunu kabul edenler ise insanın ahlaki bir varlık olması için gerekli olan özellikleri dışlamaktadırlar. Bu bakımdan dışlayıcı olan tek kutuplu yaklaşımlar aynı zamanda indirgemecidirler. Çünkü insan eylemlerinin altında yatan motivleri sadece bir yönüyle açıklamaktadırlar. Bu motivler de temelde bencilik ve saldırganlığa indirgenir.

Bu bölümde, insanın salt kötü bir doğaya sahip olduğunu kabul eden filozofların, bu görüşlerini nasıl temellendirdikleri tartışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle, toplum-öncesi ve toplum-sonrası ayırımından yola çıkarak insan doğasını betimlemeye çalışan Hobbes'un görüşlerine yer verilmiştir. Hobbes'un ileri sürdüğü şekliyle salt kötümser yaklaşımın altında yatan temel iddia, insan doğasının kötülüğe eğilimi olduğu için mutlaka dış bir güç tarafından baskı altına alınması gerektiğidir. Hobbes'un bu savını desteklemek için başvurduğu toplum-öncesi insan anlayışı ve buna bağlı olarak insan doğasının toplumdaki ayrıştırılması tartışmaya açıktır. Öte yandan salt kötümserliği savunan Schopenhauer, insanın sınırsız isteme gücünden yola çıkarak insan doğasının kötülüğüne metafizik bir temel bulmaya çalışır.

#### **1.1.1. İnsan Doğasının Temel Özellikleri: Bencillik ve Saldırganlık**

Kendi çıkarları peşinde koşan ve bu uğurda, önüne çıkan her engeli yok etmeye eğilimli bir varlık olarak betimlenen insan doğası anlayışı, tek kutuplu yaklaşımların salt kötümserlik tarafında yer alır. Bu insan doğası tasvirine göre, kendi çıkarı gerektirmiyorsa, herhangi bir güç tarafından baskı altına alınmayan insan, bencillik ve saldırganlık güdöleri tarafından yönlendirilir. Burada, temel tartışma konumuz, salt kötümserlerin insan doğası yaklaşımları ve bu yaklaşımları nasıl temellendirdikleridir.

İnsan doğasının iyi mi kötü mü olduğu, eğer iyi ise neden iyi olduğu tartışmalarına Platon, *Devlet* isimli eserinde yer verir. Eserde Sokrates ile Glaukon arasında doğruluk ve eğrilik üzerine geçen tartışma, aslında insan doğasının iyilik ve kötülüğü üzerine yapılan bir tartışmadır. Glaukon'a göre tabiatta haksızlık eden ve haksızlığa uğrayan iki taraf bulunur ve haksızlık edenler haksızlığa uğrayanlardan sayıca çok daha fazladır. Haksızlığa uğrayanlar bu durumdan sakınamayacaklarını, haksızlık edenler de her zaman haksızlık edemeyeceklerini anladıkları zaman - Hobbes'un da ifade ettiği gibi- bir anlaşma yapmaya karar verip, kanun koyarlar. Artık kanunun buyruğu, doğru olan şey olarak kabul edilir. Buna göre doğruluk, en iyi olan ile en kötü olanın ortasında, diğer bir deyişle haksızlık edip ceza görmemekle, haksızlığa uğrayıp öç almamanın arasındadır. Bu iki şeyin arasında olan doğruluk, salt iyi bir şey olduğu için tercih edilmez. Doğruluğa değer verilmesinin nedeni, türdeşlere duyulan diğerkamca duygular değil, insanın haksızlık etmeye her zaman gücünün yetmemesidir. Eğer insanın haksızlık etmeye sürekli gücü yetseydi hiçbir zaman anlaşmaya yanaşmazdı.<sup>73</sup>

*Devlet Diyalogu*'nda insan doğasının haksızlık etmeye yatkın olduğunu savunan Glaukon, Gyges Efsanesine<sup>74</sup> dayanarak insan doğasını çözümleye devam eder. Efsaneye göre Gyges, Lydia kralının hizmetinde bir çobanken sağanak ve deprem sonucu açılan derin bir yarığın içine girer. Bu yarığın içinde taşını çevirince görünmez yapan bir yüzük bulur. Yüzüğün tılsımını kullanan Gyges, kralın karısını baştan çıkarır ve onun yardımıyla kralı öldürüp yerine geçer. Bu efsaneden çıkan sonuca göre doğru ve eğri iki adamın her şeyi yapmaya imkanları olduğunda aralarında fark kalmaz. Çünkü insan doğası, özünde her zaman kendinde olandan fazlasını ister. Ancak çevre baskısı ve yasalar nedeniyle adaletli davranmaya mecbur kalır.<sup>75</sup> Burada insan doğası dediğimizde hiçbir otoriteyle sınırlanmamış bir varlıktan bahsedilmektedir. Toplum öncesi insan tasavvurunda da benzer bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Hobbes ve Rousseau'da insan, toplumdan soyutlanırken, nasıl davranması gerektiğini belirleyen her türlü sınırlılıktan soyutlanmaktadır.

Tek kutuplu yaklaşımların en önemli dayanak noktalarından biri, insanlık tarihini toplum öncesi ve toplum sonrası olmak üzere iki döneme ayırmaktır. Toplum

---

<sup>73</sup> Platon, *Devlet*, Sabahattin Eyüpolu ve M. Ali Cımcöz (çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2001, s. 359a-360a.

<sup>74</sup> Platon, *Devlet*, s. 360a.

<sup>75</sup> Platon, *Devlet*, s. 360a.

öncesi dönem insanına nasıl yaklaşıldığını ele almadan önce bu dönemi ifade eden doğa durumu üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.

İnsan doğasına yönelik kötümser bakışın arkasında, bu doğanın değişmediği görüşü yatar. Leslie Lipson, kötülüğün insanın içinde kök saldığı ve sökülüp atılamayacağı fikrinin değişik açılardan elde edildiğini söyler. Bunlardan biri biyolojik bakış açısıdır.

Biyolojik sav insanın da bir çeşit hayvan olduğu gerçeğine dayanır. Buradan çıkarılan önerme şudur: Tüm hayvanlar hayatta kalmaya çalışır ve gereksinim duyduğu şeyleri elde etmek için çaba göstermek zorundadır, bu nedenle gerekirse öldürür. Bu inancın katı bir ifadesi, Hobbes'un *Leviathan*'ında bulunur. Bu eserde, toplumun analizinden önce hayali bir doğa durumu kurgusu gelir. Böyle tanımlanmaktadır, çünkü bütün toplumsal kurumlardan ve onlara eşlik eden sınırlamalardan yoksundur. Bu koşullar altında, insan karşı konulmaz bir biçimde, diğerlerine göre aha güçlü olup kendi yaşamını ve sahip olduklarını güvence altına almaya itilir.<sup>76</sup>

Lipson'a göre Hobbes, insanın özünde hayvan olduğu önermesine dayanarak, diğer hayvanlar gibi hayatta kalmak için mücadele ettiğini ileri sürer. Bu inancını desteklemek için, hayali bir doğa durumu kurgusu ortaya koyan Hobbes, bu kurgunun merkezine, bütün sınırlamalardan yoksun olan insanın tek arzusunun diğerlerinden güçlü olup, yaşamını ve sahip olduklarını güvence altına almak olduğu düşüncesini koyar.

Doğa durumunu tasvir etmek için kullanılan toplum-öncesi insan kavramı bazı problemlere yol açmaktadır. MacIntyre bu problemleri iki noktada ele alır: Olgusal ve kavramsal nokta. Ona göre toplumsal uzlaşımlardan yoksun bir insan olamaz. Bu nedenle olgusal nokta, doğal insan denen karakterin sadece başka ve daha önceki kültürden gelen bir insan olduğudur. MacIntyre'a göre bu bakış açısı rastlantı değildir ve kavramsal nokta ile kastettiği tam da budur. Çünkü toplum-öncesi insan karakterini, kendi sahip olduğumuz kavramlar çerçevesinde betimleriz. Bencil- bencil olmayan, saldırgan-saldırgan olmayan, ılımlı ve aşırı gibi sözcükler, yerleşik davranış normları ve davranış hakkındaki yerleşik beklentiler çerçevesinde betimlenir. Yani toplum öncesi insana bencillik, saldırganlık gibi özellikler yüklendiği zaman aslında yerleşik bir toplumsal ve ahlaki ilişkiler ağını öngören bir vokabülere ait olan kavramlar ile insan doğası tanımlanır. Buradaki problem, hiçbir normal standardın var olmadığı yerde, birtakım standartlara yaklaşmanın ya da

<sup>76</sup> Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, s. 155; bkz. Thomas Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Cihan Deniz Zarakolu (çev.), İstanbul: Belge Yayınları, 2014, ss. 27-28.



uzaklaşmanın ölçü alınması ve bu standartlara göre betimlemeler yapmanın imkansız olmasıdır. MacIntyre'a göre doğal insan diye adlandırılan karakterin betimlenmesi toplumsal hayattan alınan bir söz dağarcığı içerisinde oluşturulduğu için toplumsallık-öncesi olduğu iddia edilen şey, bir toplumsal düzenin var oluşunu gerektirir. Bundan ötürü, doğal insan kavramı ölümcül bir iç tutarsızlığa maruz kalır.<sup>77</sup>

İngiliz tarihçi Butterfield, uygarlığı, hayvani doğayı kapatan ince bir kat cila gibi görür:

"Uygarlık ve barbarlık arasındaki bütün fark, normalde yüzeysel bir gözlemcinin tamamen gözden kaçırabileceği kadar sessizce iş gören belli koruyucuların etkinliğine dayanır. Bu bağlamda, gerçekte uygarlık ile barbarlık arasındaki fark, değişik koşullar altında çalıştığı zaman neyse, özde yine o olan insan doğasının açığa çıkışıdır diyebiliriz." "İnsan tabiatının zayıflıkları daima bizimledir ve yirminci yüzyılın dünyaya bahşedilen insan hamurunun bu günlerde geçmiştekinden daha kötü olduğu konusunda şikayet edebileceği pek bir şey yoktur."<sup>78</sup>

Lipson, bu alıntıyı Gyges'in yüzüğü öyküsünün bir yankısı olarak ele alır.<sup>79</sup> Uygarlığın cilası, insan doğasının kötülüğünü geçici olarak kapatır fakat bu doğa ilk fırsatta ortaya çıkar. Hobbes da benzer şekilde, uygarlığın insan doğasını iyileştirdiğini iddia etmez.

Hobbes gibi filozoflar tarafından varsayılan doğa hali, toplumun gelişmesinde bir evre olarak görülür. Fakat, doğa haliyle ilgili genellemeler, toplumun sosyal, ekonomik ve kültürel karakterine bağlı oldukları için tarihsel olgularla örtüşmezler. Birey, toplumsal olarak kurulur ve bu nedenle bireyin toplumdışı olduğu bir döneme rastlanmaz.<sup>80</sup> Copleston'a göre Hobbes, savaş durumunun, evrensel olarak toplumun örgütlenişini önceleyen tarihsel bir olgu olduğunu söylemez. Daha çok, toplumun örgütlenişini mantıksal olarak önceleyen, devlet olmasaydı hangi koşulların yürürlükte olacağını temsil eden bir durumu ifade etmek için kullanır.<sup>81</sup> İnsan doğasını toplum-öncesi bir durumla eşitlemenin tarihsel bir olgu olduğunu kabul etmek zordur. Ancak insanı anlamak için bize bir yöntem verdiği de inkar edilemez.

<sup>77</sup> Alasdair, MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 23.

<sup>78</sup> *Christianity and History*, New York: Scribner's, 1949, ss. 31-33'dan aktaran Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, s. 154.

<sup>79</sup> Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, s. 154.

<sup>80</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 60.

<sup>81</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınevi, 1998, ss. 41-42.

Nitekim çalışmamızda toplum öncesi insan anlayışını, insan doğası kavramına ulaşmak için bir yöntem olarak kullanacağız.

Hobbes'un toplum-öncesi insan görüşü ve bu görüşten yola çıkarak insan doğasına yüklediği özellikler, tek kutuplu yaklaşımın salt kötümserlik tarafındadır. Öncelikle ifade edilmelidir ki Hobbes, toplum-öncesi dönemi, ahlaki açıdan değerlendirmemeye özen gösterir. İnsanın hayatını devam ettirmesi tek amacı olduğu için, bu amaca hizmet eden her şey iyi, buna engel olan her şey de kötüdür.

İyilik ve kötülük hakkındaki görüşleri ele alındığında Hobbes için iyi, bir insanın iştah ve arzusunun yöneldiği şeyin, o insan nezdinde iyi olmasıdır. Nefret ve tiksintinin yöneldiği nesne kötü, küçümsenen nesne ise süfli ve değersizdir. İyi ve kötünün tanımlarından da anlaşıldığı gibi Hobbes'a göre iyi, kötü ve değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısına göre anlam kazanır. Bunun anlamı mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz hiçbir şeyin olmadığı yani nesnelerin kendi başlarına nötr olduklarıdır.<sup>82</sup> Dolayısıyla doğa durumu insanına ahlaken iyi ya da kötü diyemeyiz, çünkü iyi ve kötüye dair herhangi bir kriterden yoksundurlar.

İyinin ve kötünün ne olduğuna dair nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir kural yoksa, bizim iyi ve kötüye dair yargılarımızı belirleyen nedir? Hobbes'a göre ya kendimizin ya devlet varsa onu temsil eden kişinin ya da vereceği kararlarla ihtilafı çözecek olan bir hakem ve yargıcın kararı sonucu nesnelere hakkında iyi ve kötü gibi yargılara sahip oluruz.<sup>83</sup> Eşyanın özünde iyilik ya da kötülük olmadığına göre, Hobbes'un bakış açısıyla, insan doğasının iyi ya da kötü olduğu iddia edilemez. Peki, insan herhangi bir kriterden yoksun olduğu bu doğa durumunda hangi niteliklere sahiptir?

Doğa, insanı bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından eşit yaratmıştır. Bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile -her şey göz önüne alındığında- iki insan arasındaki farkın, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla olmadığı görülür. Çünkü, bedensel güç bakımından zayıf olan kişi zekasını kullanarak ya gizli bir plan yapar ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan kişilerle birleşir ve en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlü hale gelir. Yine zihinsel yetenekler konusunda, insanlar arasında kuvvet bakımından olduğundan daha

<sup>82</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Semih Lim (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 50.

<sup>83</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 50.

büyük bir eşitlik söz konusudur.<sup>84</sup> Hobbes'un doğa durumundaki eşitlik anlatımının aşırılıklar içerdiği görülmektedir. Fiziksel üstünlüğü olmayan birinin, zeka üstünlüğüne sahip olması durumu her zaman geçerli değildir. Üstelik hem bedensel hem de zihinsel engelli insanların var olduğu bilinen bir gerçektir.

Hobbes, bütün insanların temelde eşit olduğu bir yerde, savaş durumunda olmasını güvensizlikle açıklar. Ona göre eşitlikten güvensizlik, güvensizlikten de savaş doğar. Eşitliğin güvensizliğe yol açma sebebi yetenek eşitliğinin amaçlara ulaşmada da eşitliği beraberinde getirmesidir. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak için birbirlerini yok etmeye ve egemenlik altına almaya çalışırlar.<sup>85</sup> Açıkça görüldüğü gibi doğa durumunda sahip olunan eşitliğin insana verdiği güven, diğer taraftan başkalarının da aynı eşit şartlara sahip olması sonucu duyulan güvensizlik, savaş durumunun en önemli sebeplerinden birisidir. Hobbes insanlar arasındaki kavganın nedenlerinden olan eşitlikten doğan rekabet ve güvensizliğe, şan ve şeref arzusunu da ekler. Bunlar aynı zamanda, gücü beraberinde getiren ve bireyin değerini belirleyen şeylerdir. Bu nedenle herkes, ömrünün sonuna kadar daha fazla güç istemiyle hareket eder ve diğerini rakip görür.<sup>86</sup>

Hobbes'a göre, devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir.<sup>87</sup> Burada açıkça görülür ki insanların tamamını korku altında tutacak genel bir güç olmaması durumunda, savaş halinde yaşamaya devam ederler. Bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır. Açıkça görüldüğü gibi Hobbes, savaş durumunu bilfiil muharebe ve dövüşme eyleminden ibaret görmez. Savaşı zaman kavramıyla birlikte düşünür. Nasıl ki kötü hava nitelemesi bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, bir çok günlere bakarak oluşuyorsa, savaşın doğası da çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, hiçbir bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Yani savaş durumu mücadele etme iradesinin hakim olduğu bir zaman dilimine işaret eder.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 99; Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, s. 26.

<sup>85</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 100.

<sup>86</sup> Özcan, *İnsan Felsefesi*, s. 218.

<sup>87</sup> Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, s. 30.

<sup>88</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 101.

Hobbes'un doğa durumunda insanların yetenekleri bakımından eşit olduğu şeklindeki yorumu ile Rousseau'nun toplum öncesi durum tasviri benzerdir; ancak daha sonra göreceğimiz gibi bu iki filozof insanlar arasında varsayılan eşitlikten, insan doğasına ilişkin tamamen farklı görüşlere ulaşırlar. Hobbes'a göre insanların kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarından başka güvenceleri olmadan yaşadıkları toplum-öncesi dönem, herkesin herkese düşman olduğu bir savaş durumu nelere yol açıyorsa, aynı şeylere yol açar:

Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur. Ne denizcilik ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi ne zaman hesabı ne sanat ne yazı ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.<sup>89</sup>

Tolum öncesi ve savaş durumu analojisi, savaş durumunda insanın gerçek doğasının ortaya çıktığı şeklinde anlaşılabilir. İnsanlık tarihinde dünyanın herhangi bir yerinde savaşların olmadığı bir dönem yaşanmadığına göre, insanın bencil ve saldırgan doğası sık sık kendini göstermektedir. Paradoksal bir şekilde savaşlara neden olan da insan doğasının kendisidir. İçgüdü, sezgi gibi her türlü yetiden yoksun, salt akıl varlığı olan uzaylı bir gözlemci, insanlık tarihini anlamada çaresiz kalır. Çünkü tarihin tekrarlanan olayları, insanın anlama ve akıl yetisinden yola çıkarak açıklanamaz. İnsan doğası denen şey, ekonomik ya da başka herhangi bir neden olmaksızın iki ulusu birbiriyle rekabete sürükleyip savaştırabilir.<sup>90</sup> İnsan, farklı kutuplara ayrıldığı için savaşa hazır değil, aksine doğası öyle gerektirdiği için karşıtlıklar üzerine kurulu bir sosyal yapı inşa etmiştir. Diğer bir deyişle saldırganlık güdüsü sonuç değil, karşıtlık üzerine kurulu, her an savaşa hazır bir sosyal yapının nedenidir. Davranış bilimci Erich von Holst, "bir kutsal öğretinin günün birinde gerçekten bütün dünyaya hâkim olacak olursa, ardından hemen en azından birbirine düşman iki yorumun ortaya çıkması kaçınılmazdır" diye yazar. Bu guruplardan her biri kendisini hakikatin temsilcisi sayıp, ötekini sapmış olduğunu ileri sürerek, diğerine saldırmak için haklı gerekçeler bulacaktır.<sup>91</sup>

John Adams, imkanı olan her insanın despot olacağını ileri sürer. Ona göre bencil tutkular, toplumsal tutkulardan daha güçlüdür. Bu tutkular, denetim altına

<sup>89</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 101.

<sup>90</sup> Konrad Lorenz, *İşte İnsan: Saldırganlığın Doğası Üzerine*, Veysel Atayman, Evrim Tevfik Güney (çev.), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008, ss. 372-373.

<sup>91</sup> Lorenz, *İşte İnsan*, s. 410.

alınmadığı ve dışarıdan bir otorite tarafından kısıtlanmadığı zaman baskın çıkarlar.<sup>92</sup> Doğanın insanları bu şekilde bir diğerini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli kılmasının bu konuları düşünmemiş birine garip gelebileceğinin farkında olan Hobbes, durumun doğal olduğunu yaşantıdan örnekler vererek açıklamaya çalışır:

Yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin var olduğunu bildiği halde yapar; silah kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapıları kilitlerken hemşerileri hakkında, çekmecelerini kilitlerken çocukları ve hizmetçileri hakkında ne düşünmektedir? Fakat hiçbirimiz bunda insan doğasını suçlamıyoruz. İnsanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir.<sup>93</sup>

İnsanın doğal açgözlülüğünden kaynaklı bu kadar tehlikenin ortasında, kimse kendisini düşündüğü için suçlanmaz. Hobbes'a göre, her insanın kendisi için iyi olanı arzulaması ve ölümden kaçması taşın yere düşmesi kadar doğal bir zorunluluktur. Zaten doğal hak kavramı ile kastedilen şey, insanın tüm yetilerini kendi varlığını sürdürmek için kullanabilme özgürlüğüdür.<sup>94</sup>

İyilik ve kötülük hakkındaki görüşlerine paralel olarak Hobbes, herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu böyle bir durumda hiçbir şeyin adalete aykırı olmadığını bilakis olağan olduğunu ileri sürer. Çünkü genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur, yasanın olmadığı yerde de doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Hatta cebir ve hile savaşta en büyük iki erdemdir.<sup>95</sup> Dolayısıyla kimin daha iyi bir insan olduğu sorusunun, herkesin eşit olduğu doğa durumunda anlamı yoktur.<sup>96</sup> Hobbes, bu savaş halini ve insandaki egoizmi, insan doğasıyla onun duygu ve tutumlarına ilişkin bir analizden, var olan toplumlara dair gözlemlerden, uygarlıkların geçmişiyle ilgili tarihsel olgulardan türetir. İçgüdüsel egoizmin yol açtığı bu doğal savaş halinde, ahlaka ve etik değerlere yer yoktur. Diğer bir ifadeyle Hobbes'a göre, doğal savaş halinde ahlaki ayrımlardan söz etmek mümkün değildir.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Marshall Sahlins, *Bati'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, Emine Ayhan ve Zeynep Demirsü (çev.), İstanbul: bgst Yayınları, 2012, s. 13.

<sup>93</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 102.

<sup>94</sup> Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, ss. 27-28.

<sup>95</sup> Hobbes, *Leviathan*, ss. 102-103.

<sup>96</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 120.

<sup>97</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 103.

Hobbes sadece bencilik ve saldırganlığın nedenlerini sunmaz, aynı zamanda bencillik ve saldırganlıktan kaçınmanın yollarından da bahseder.<sup>98</sup> Hobbes'un toplumsal sözleşmeyle ilgili görüşlerine bu noktada değinmek gerekir. Sözleşme yoluyla insanın kendisine getirdiği yükümlülük, ona bir takım sınırlamalar getirirse bile sözleşmenin olmadığı durumdan daha evladır. Sözleşmenin olmadığı yerde hayat, güvenlikten yoksun, vahşi, ilkel, yoksul ve kısa bir hayattır. Oysa ahlaki kurallara uyan bir hayat, insana getirdiği yükümlülüklerden dolayı sınırlanmış bir yaşam olsa dahi insana sadece varlığını koruyup idame ettirme, güvenlik içinde olma değil, mutlu bir hayat sürebilme imkanı sağlar.<sup>99</sup> Açıkça görüldüğü gibi Hobbes, bir insanın diğerine yardım etmesinden, toplumsal sözleşmeye kadar bir çok şeyi insanın bencil doğasıyla açıklamaktadır.

Sonuç itibariyle Hobbes'a göre devletin amacı olan bireysel güvenlik, doğa durumunda sağlanamaz. Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve özet olarak, bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi ahlak yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, ölç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez."<sup>100</sup>

Burada yasa ile insan doğası arasında varsayılan karşıtlık gözden kaçırılmamalıdır. Glukon Devlet'te, özfaydanın, doğası gereği her mahluk tarafından yararlı bir şey olarak görüldüğünü, fakat yasa tarafından zorla saptırılarak eşitliğe saygı duymaya yönlendirildiğini" söylerken kastettiği bu karşıtlıktır.<sup>101</sup>

Hobbes'un doğal insan hakkındaki bu görüşleri, Sofistler'e kadar uzanır. Sofistler doğal insanla uzlaşımsal insanı birbirinden ayırır. Uzlaşımsal insan, bir devlet içerisinde yaşayan ve o devletin standartlarına uyan, uzlaşım varlığıdır. Kendi kişisel ve özel amaçlarına uygun olarak, herhangi bir devlette yurdunda olan ya da hiçbir devlette yurdunda olmayan bir insan, bir doğa varlığıdır. Doğal insanın kendisine ait hiçbir ahlaki standardı yoktur. Dolayısıyla o, başkalarının kendisine dayattığı tüm baskılardan bağımsızdır. Her insan doğa gereği kurt ya da kuzudur; avlar ya da avlanır. Uzlaşımsal insan ise ahlaki bir faildir. Sofistlerin insana dair bu görüşlerinin Batının etik anlayışı içerisinde uzun bir geçmişi vardır. Ayrıntılarda

<sup>98</sup> Steven Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkarı*, Mehmet Doğan (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010, s. 394.

<sup>99</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s.106.

<sup>100</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 133.

<sup>101</sup> Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, s. 34.

farklılıklar olmakla birlikte insan her zaman saldırgan ve şehvetli olarak tasvir edilir. Bu bakış açısına göre ahlak da doğal insanların başkalarına saldırma arzusu ile doğal insanların başkalarının kendilerine ölümcül sonuçlarla saldıracağı korkusu arasında zorunlu bir uzlaştırma aracı olarak açıklanabilir.<sup>102</sup>

Antikçağ öğretilerinde ve Hobbes'ta olduğu gibi, yararçı etiğin de kalkış noktası insan doğasıdır. Ahlakı insan doğasının bir uzantısı kabul eden bu öğretiler tüm ahlak ilkelerinin, tüm değerlerin temelinde psikik etkenlerin yattığını kabul ederler.<sup>103</sup> Bencil davranışlara karşı işleyen belirli insani ihtiyaçlar ve psikolojik eğilimler ahlakın kaynağıdır. Bu eğilimler, insanların kendilerini sınırlamalarını ve başkalarını önemseyip onlara saygı duymalarını doğal kılar.<sup>104</sup>

Hutcheson, Bentham ve J. S. Mill tarafında geliştirilen yararçı öğretiler insanın doğası gereği bencil eğilimlere sahip bulunduğunu ve bu eğilimlerin hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılamayacağını vurgular. Ancak bu insanın tamamen bencil kaldığı şeklinde anlaşılmalıdır. İnsan nihayetinde zayıf bir varlık olduğu için bencilce bir istek olan, güvenlik içinde yaşama isteğini, ancak sürü halinde yaşayarak sağlayabilir. Bunu anladığı anda insan toplumsallaşmak zorunda kalmıştır.<sup>105</sup>

Yararçı etiğin toplumsal yarar etiği olarak anlaşılması, esasında Hobbes ve Locke'a kadar uzanır. Her iki filozof da toplum düzeninin barış içinde süreklilik kazanmasının ancak insan doğası gözetilerek olanaklı olacağını belirtirler. Daha sonra Shaftesbury ve Butler'in doğuştan sahip olduğumuzu söyledikleri özgeci eğilimler, Hobbes ve Locke'a göre sonradan ve karşılıklı yarar gözetilerek oluşur. Hatta ahlakın oluşabilmesinin, sonradan edinilen böyle bir özgecilikle mümkün olacağını ileri sürerler.<sup>106</sup> Zaten Hobbes'a göre söz konusu doğal savaş halinden çıkmak insanın çıkarına olup, aydınlanmış egoizmin bir gereğidir. Diğer bir ifadeyle, insan doğası gereği duyguları ve akli olan bir varlıktır. Buna göre insanı savaş haline sürükleyen şey duygulardır. Ama aynı duygular ve akıl, insanı ölüm korkusundan kurtulup, uygarlığın nimetlerinden pay almak, hayatın sağlayacağı hazlardan faydalanmak için barış ve dinginliği aramaya sevk eder. Akıl insana en temel talebin,

---

<sup>102</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 22.

<sup>103</sup> Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 70.

<sup>104</sup> Glover, *İnsanlık*, s. 33.

<sup>105</sup> Özlem, *Etik*, s. 71.

<sup>106</sup> Özlem, *Etik*, s. 73.

kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hale getirilip hayata geçirilebileceğini gösterir.<sup>107</sup>

Hobbes, insan doğasının bencillik ve saldırganlığını sadece toplumsal şartlarla değil, psikolojik nedenlerle de açıklamaya çalışır. Filozof, temel insani motivler olarak tahakküm etme ve ölümden kaçma arzusunu koyar. İnsanlar doğumlarından başlayarak göz diktikleri her şey için kavga eder ve imkanı olsa her insanın, kendisinden korkmasını ve kendisine itaat etmesini ister. Sürekli olarak geçilmiş olmak sefalet, sürekli olarak bir öncekini geçmek ise mutluluktur. "Güç üstüne gücün devamlı ve dur durak bilmez kaynaşıp taşması"nın biricik sınırları, ölüm ve ölüm korkusudur. Bu motivler tarafından güdülenen bireyler, kendilerini nasıl koruyabileceklerini onlara öğreten buyruklar dışında, hiçbir kuralı tanımazlar.<sup>108</sup> Ancak Hobbes'un, insani motivlere ilişkin görüşü oldukça sınırlıdır. Otoritenin kabulü için tüm yaptırımların yarattığı korkudan başka herhangi bir açıklama vermez. Motivlere, arzulara ve etkinliğe ilişkin bu sınırlı kavrayış, Hobbes'ta insan hayatının tözsel içeriğinin büyük bir bölümünün hiç sözü edilmeden geçilmesini temin eder.<sup>109</sup>

Hobbes'un insan doğası ve insani motivlere bakışı, hakkında anlatılan bir hikayede daha belirgin bir şekilde görülür:

Aubrey, St. Paul Katedrali'nin avlusunda, Hobbes'u yoksul bir adama sadaka verirken gören bir Anglikan papazının Hobbes'a acaba İsa emretmeseydi sadaka verir miydi diye sorarak fırsattan nasıl istifade etmeye çalıştığına ilişkin bir öykü anlatır. Hobbes'un cevabı, yalnızca yoksul adamı hoşnut ettiği için değil, fakat yoksul adamı hoşnut görmekten kendisi de hoşnut olduğu için sadakayı verdiğidir. Bu şekilde Hobbes, davranışını kendisinin motivler teorisiyle, yani insan arzularının hepsinin öz-çıkara dayanır türden oldukları teorisiyle tutarlı olarak sergilemeye çalışır. Bu anekdota göre Hobbes'un söylediği yalan türü, başka insanlardan çok daha sık olarak filozofların düşünün olduğu bir yalan türüdür, bu teorinin zevahirinin kurtarmanın çıkarları adına söylenen bir yalan türüdür. Ancak Hobbes'un yalanı kusurlu bir yalandır. Çünkü onun hatasının kökü işte buradadır. İnsan doğası ve insani motivler, Hobbes'un olduklarını söylediği şeyler değildirler ve olamazlar.<sup>110</sup>

Hobbes, insan doğasının bireyci, asosyal, rekabetçi ve saldırgan olduğunu kabul eder. Buna göre insan kendi varlığını koruma dürtüsüyle hareket edip, her

---

<sup>107</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s.103.

<sup>108</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 149.

<sup>109</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 156.

<sup>110</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 153.



yerde ve her zaman kendi hazzını ve kendi özçikarını arar. Hobbes'a göre bütün eylem tarzları için geçerli olan dürtü, bir şeyin ilgili kişinin istek ve arzunu tatmin etmesidir. Bu durumda insanın bütün eylemlerinin amacı, isteklerinin karşılanması ve arzularının tatminidir.<sup>111</sup> Hobbes'a göre herhangi bir şekilde başkalarının rahatının gözetilmesi, benim kendi rahatımın gözetilmesi karşısında ikincildir ve aslında benim kendi rahatımın gözetilmesinin yalnızca bir aracıdır.<sup>112</sup> Hobbes'un insan doğasını bu şekilde betimlemesi, başka bir ifadeyle olması gereken yerine olanı söylemesi psikolojik egoizm olarak adlandırılır.

Her eylemin altında, çıkar aramak indirgemeci bir yaklaşımdır. Bir problem anında ve sonrasında mutsuz olmamak için fedakarlık yapıldığı görüşü eleştiriye açıktır. Russell'a göre, bu durum "gerçekte çoğunlukla yanlıştır. İnsanların böyle durumlarda mutlu olamamaları, ya başkalarının kendilerini iyi insan olarak değerlendirmeyecekleri endişesinden dolayı ya bizzat kendileri vicdan azabı duyduklarından dolayı ya da gerçekten fedakarlıkla bir objeyi arzulamaları ve onsuz mutlu olamayacaklarından dolayıdır." Üstelik insanların fedakarlık yaparak mutlu olmayı hedeflemeleri, kendileri dışında var olan şeylerden zevk duyabildiklerini gösterir. Diğer bir deyişle, insanların kendileri için doğrudan iyi olmayan bir şeyi arzulayabilmeleri mümkün olabilmektedir. Ancak egoizmi savunanlar, fedakarlık eyleminin kişisel bir çıkarı gizlemek amacıyla yapıldığını savunurlar. Egoizme göre, boğulmakta olan birini gören kimse, kendisinin suya atladığını hiç kimsenin görmeyeceğinden eminse, bu kimseyi kurtarmak için suya atlamaz.<sup>113</sup>

Hobbes, bencilliği sadece insan doğasını betimlemek için kullanmakla kalmaz, bir ideal olarak ortaya koyar. Etik egoizm olarak adlandırılan bu görüşe göre, evrensel olduğu kabul edilen olgulardan ahlaki yargılar elde edilir. Buna göre her bireyin, başkalarının hak ve hürriyetlerine zarar vermediği sürece, kendi gücünü arttırmak için çalışması, kendi özçikarı ve mutluluğunu araması gerekir.<sup>114</sup> Başka bir ifadeyle Hobbes, insanın doğası gereği bencil olduğu gerçeğinden, insanın sadece kendi çıkarına olan eylemleri gerçekleştirmesi gerektiği sonucunu çıkarır. Rand'a göre ahlakın amacı, insanın haklı değerini ve çıkarını tanımlamaktır. Buna göre kendi çıkarını düşünmek, ahlaki davranışın özüdür. Özgeciliğin bize vaat ettiği ise, insanın

<sup>111</sup> Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (Genişletilmiş 2. Basım), Bursa: Asa Kitabevi, 2007, s. 69.

<sup>112</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 153.

<sup>113</sup> Elmalı, *Russell'da Ahlak Felsefesi*, s. 70.

<sup>114</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, s. 70.

ahlaktan kazanabileceği hiç bir şeyin olmadığı, aksine kaybedeceği şeylerin olduğudur. Ahlakı fedakarca eylemlere indirgemenin sonucu olarak, ahlakın kendi çıkarını düşünen kişilere karşı her hangi bir yol göstericiliğinden söz etmek zorlaşır.<sup>115</sup>

Bütün eylemelerimiz altında yatan nedenin sadece çıkar olduğunu söylemek, ilk bakışta makul görülebilir. Fakat derinlemesine bir inceleme sonucunda insanların her zaman çıkar eksensiz davranmadığını görürüz. İnsanlar hayatlarını kısaltacağına, gelirlerini azaltacağına, sağlıklarını bozacağına ya da onları güçten düşüreceğine inandıkları şeyleri bile bile yapabilirler mi? Onlar, birine karşılık başka bir avantaj elde etmeksizin -sağlıklı olmak için gelirin azalması gibi- fakat gerçekte bu tür faydaların tamamını yok sayarak, onları yapıyor olmak uğruna böylesine şeyleri kasıtlı olarak yapabilir mi? Kısacası, bilinçli bir özne, bilerek ve isteyerek, kendisine fayda vereceğini düşünmediği bir şeyi yapmayı tercih eder mi? Buna verilecek cevap, basit bir şekilde “fayda” ile ne kastedildiğine bağlıdır. Fayda, çıkar gibi kelimeler çok geniş anlamda kullanıldığı zaman, kişinin kendi faydası dışında eylemde bulunabileceğini kabul etmek zorlaşır. Bizim bilerek yaptığımız şey, bazı bakımlardan kesinlikle bizi hoşnut ve tatmin etmelidir fakat bu tatmini faydaya indirgemek her zaman doğru değildir. Bizim tercih ettiğimiz şey bir şekilde bize cazip gelir. Fakat onun çıkarıcı anlamda bir fayda sağlamasına gerek yoktur.<sup>116</sup>

Bir kimse bile bile sadece başkasının menfaatine göre hareket edebilir mi? Onu harekete geçiren tek nedenin kendi menfaatine uygun olduğuna karar verirse, bu soruya olumsuz yanıt vermek durumunda kalırız. En azından kişisel tecrübelerin gösterdiği gibi, insanlar başka nedenlerle hareket edebilirler. Hatta kendi çıkarlarına doğrudan aykırı hareket edebilirler.<sup>117</sup> Futbolcular salt kazanma duygusu için değil, oyunu kazanmak için futbol oynarlar. Futbolculardan hiçbiri, uzman bir eczacı ya da hipnotizmacıdan gelse bile, futbol oynamadan, kazanma duygusunun kendisi teklif edilse, bu teklifi kabul etmeyecektir. İntikamcılar intikam alma duygusunu istemez, bilfiil intikam almak isterler. Benzer şekilde kurtarıcılar ve bağışçılar sadece kurtarma ve bağış yapmanın hissini istemez. İnsanlara yardım etmek isterler. Fedakarca eylemlerdeki riyakarlık sorunu dikkate alındığı zaman,

<sup>115</sup> Ayn Rand, *Bencilliğin Erdemi*, Nejdet Kandemir (çev.), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2010, ss. 5-7.

<sup>116</sup> Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, London and Newyork: Routledge, 1995, s. 82.

<sup>117</sup> Midgley, *Beast and Man*, s. 84.

bütün bu insanların yapıyor gibi görüldüğünden bir tür kuşku duyarız. Sahte kurtarıcıların ve sahte bağışçıların varlığı, gerçek bir şeyin varlığını yalanlamak şöyle dursun aslında onun doğruluğunu kanıtlar.<sup>118</sup>

Şimdiye kadar başkasına yönelik fedakarca eylemlerin altında yatan asıl nedenin bencillik olduğu iddia edildi. Aynı şekilde dikkat çekici olan başka bir iddia ise, bütün yaşamsal eylemlerin temeline saldırganlığın konulmasıdır. Saldırganlık dürtüsü, türü korumaya yönelik birincil önemde bir güçtür. Lorenz ve onun gibi düşünenlere göre saldırganlığı bu derece önemli kılan, spontane olma özelliğinden ileri gelir. Daha açık bir ifadeyle saldırganlığın ortaya çıkması için dış bir uyarıcıya gerek yoktur. Saldırganlık, varlık nedeni kendinde olan, bağımsız bir dürtüdür.<sup>119</sup>

Hırs, tutku ve bunlarla elde edilen her şey, saldırganlık dürtüsüyle bağlantılıdır. Bu dürtü olmasaydı bir erkeğin sabah tıraş olmasından, sanatsal ve bilimsel faaliyetlere kadar her şeye önemini veren özsaygı kaybolurdu. Dolayısıyla, insanda bulunan saldırganlık sadece olumsuz şeylere sebebiyet vermez.<sup>120</sup> Aslında bir insanın ölümü gibi olumsuz şeylere sebep olduğu zamanlarda bile saldırganlık, özü itibariyle kötü olan bir şey değildir. Şiddet gösteren birine kahraman ya da patolojik vaka denilmesi, bağlama göre değişir. Aynı saldırganın özgürlük savaşçısı veya terörist, soylu veya diktatör, general veya çete reisi olup olmadığı kişilerin değer yargılarına göre belirlenir.<sup>121</sup>

Kadınlar, yaşlılar ve çocuklar insan doğası kavramının dışında tutulurken, doğa durumu yetişkin erkeklerden yola çıkarak betimlenmiş, aynı zamanda insan aile bağlarından da soyutlanarak ele alınmıştır.<sup>122</sup> Çünkü aile ve akrabalık ilişkilerinin kuvvetli olduğu durumlarda bencillikten söz etmek zordur.

Peki ya doğal özçıkır? İnsanlığın büyük kısmı için, bizim anladığımız haliyle özçıkır normatif anlamda doğal olmayan, anormal bir şeydir: Kendi çıkarına düşkünlük, delilik, büyücülük eseri bir şey olarak görülür veya kişinin toplumdan dışlanması, infaz edilmesi veya en azından tedavi görmesi için bir gerekçe işlevi görür. Böylesi bir açgözlülük, değil toplumsallık-öncesi bir insan doğasının ifadesi olmak, genellikle insanlıktan çıkma olarak değerlendirilir.<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Midgley, *Beast and Man*, s. 85.

<sup>119</sup> Lorenz, *İşte İnsan*, s. 98.

<sup>120</sup> Lorenz, *İşte İnsan*, s. 415.

<sup>121</sup> Pinker, *Boş Sayfa*, s. 379.

<sup>122</sup> Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, s. 55.

<sup>123</sup> Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, s. 63.

Alıntılanan bu pasajda toplum-öncesi bencil insan doğası tasvirinin yanılısamadan ibaret olduğu anlamı çıkar. Gelişmiş yönetim sistemleri olmasa bile her insan aile kurumu içinde dünyaya gelir ve özellikle annesi ile ilişkisinde öğrendiği şeylerden ilki ve belki de en önemlisi karşılıksız sevme ve fedakarlıkta bulunmadır. Dolayısıyla toplumdan soyutlanmış ve yaşamını devam ettirmek için tek başına mücadele etmek zorunda kalan insan tasviri makul görünmemektedir.

Şiddet, en önemli ahlaki problemlerden biri olduğu için, şiddetin kaynağının ne olduğu ve ne şekilde ortadan kaldırılabileceği gibi konularda çalışmalar yapılmıştır. İnsanı "boş sayfa" olarak kabul eden görüş, şiddetin kaynağı olarak çevresel faktörleri kabul eder. Buna göre şiddetin insan doğasıyla hiçbir ilgisi yoktur.<sup>124</sup> Ya patolojik bir hastalıktan kaynaklanan ya da belirli çevre şartlarında ortaya çıkan arızı bir durumdur.<sup>125</sup> Yaşlı aile üyelerinin geçimlerini hırsızlıkla sağladığı ortamlarda yetişen çocuklar, ilk çocukluklarından başlayarak hırsızlığın karlı bir geçim sağlama yolu olduğunu öğrenirler ve böylece aile geleneği devam ettirirler.<sup>126</sup>

Şiddetin insan doğasının bir parçası olduğunu savunanlara göre bu bakış açısı en iyi ihtimalle, şiddetin azaltılabileceğine yönelik inancın bir göstergesidir. Ancak şiddetin sonradan öğrenildiği kabul edildiğinde, şu sorunun cevaplanması gerekmektedir: Neden şiddeti taklit etme eğilimindeyiz? İnsanlar şiddet gösteren kahraman tiplerine maruz kaldıkları gibi tersine örnek şahsiyet denilebilecek karakterlere de maruz kalmaktadır.<sup>127</sup> Şiddet sonradan öğrenilmiş olsa bile, içinde bulunduğumuz şiddet ortamı doğuştan bir yatkınlık gerektirir. Neden şiddeti taklit ettiğimiz sorusu, ilk bakışta akıl çelici gibi görünebilir, fakat yanıltıcı bir sorudur. Doğuştan sadece şiddete eğilimli olduğumuz iddiası kadar sadece şiddeti taklit etme eğiliminde olduğumuz da tartışmalı konulardır.

İnsanların şiddeti taklit etmeye eğilimli olduklarıyla ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Kanadalılar ile Amerikalılar aynı televizyon programlarını izledikleri halde Kanadalılar daha az şiddet eğilimi göstermektedirler.<sup>128</sup> Şüphesiz bu veriler çevresel faktörlerden sayılan medyanın, şiddet eğilimi üzerinde doğrudan bir etkisi

---

<sup>124</sup> Pinker, *Boş Sayfa*, s. 368.

<sup>125</sup> Pinker, *Boş Sayfa*, s. 371.

<sup>126</sup> Alfred Adler, *İnsanın Doğası*, Ayşen Tekşen Kapkın (çev.), İstanbul: Payel Yayınevi, 2004, s. 135.

<sup>127</sup> Pinker, *Boş Sayfa*, s. 371.

<sup>128</sup> Pinker, *Boş Sayfa*, s. 372.

olmadığını gösterebilir. Fakat bu verileri, insanın doğuştan saldırganlık eğiliminde olduğu şeklinde okumak zordur. Çevresel faktörlerin şiddet gösterme eğilimi üzerinde belirgin bir etkisi yok ise aynı doğaya sahip farklı toplumlardaki değişen şiddet oranları nasıl açıklanabilir. Verilen örnek açık bir çelişki içerir. Hem dış faktörlerin şiddet eğilimi üzerinde önemli derecede etkili olmadığını savunmak hem de şiddetin insan doğasından kaynaklandığını fakat toplumdan topluma önemli farklılıklar gösterdiğini öne sürmek aynı anda kabul edilemez. Nihayetinde insan doğası denilen şey, sadece Amerikalıların doğası değildir. Şiddeti sadece insan doğası ile açıkladığımız zaman Kanadalılar ile Amerikalılar arasındaki farkı açıklayamayız. Saldırganlık insan doğasının bir parçası olabilir, ancak insan doğası, saldırganlık güdüsünden ibaret değildir. Dolayısıyla daha az saldırgan olanları, saldırganlıktan alıkoyan şeyin ne olduğunu araştırmak ve insan doğasının olumlu yönlerini ortaya çıkarmaya çalışmak "boşa kürek çekmek" olarak görülmemelidir.

Arendt, iktidar ve şiddet arasındaki ilişkiyi ele alırken, "Şiddet, doğası gereği araçsaldır; tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksim duyar. Ve başka bir şeyle meşrulaştırılma ihtiyacındaki hiçbir şey, başka bir şeyin esası olamaz" der. Bu anlamda barış ise araç değil amaçtır ve her ne kadar savaş dönemleri tarafından kesintiye uğratılmışsa da barış mutlaklıdır.<sup>129</sup> Arendt'in siyaset felsefesi bağlamında söyledikleri, insan doğası ve ahlak ilişkisine uyarlanabilir. Saldırganlık ya da şiddet dürtüsü insan doğasının amacı ve temeli olamaz; çünkü bu güdüler genellikle başka bir araçla da ulaşmanın mümkün olduğu bir amaç için harekete geçirilirler. Amaç yapılan bütün eylemlerden haz almak ya da fayda sağlamaksa, saldırganlığı ya da egoizmi araç olarak kullanmadan da amaca ulaşmak mümkün olmalıdır.

Sonuç olarak tek kutuplu yaklaşımlardan salt kötümserlik, insan doğasının temel özelliklerinin bencillik ve saldırganlık olduğunu iddia eder. Bu yaklaşıma göre insanın temel amacı varlığını devam ettirmektir. Buna ek olarak, hep daha fazlasını isteyen insan, sınırsız bir güç arzusu içindedir. Ancak bu yaklaşımı kötümser yapan, insanın amaçlarını gerçekleştirmek için kullandığı her aracın meşru olduğu kabulüdür. Bu noktada insan doğasının bencil ve saldırgan olduğunu savunan düşünürler, insan doğasını betimlemekle kalmayıp, ulaştıkları sonuçları ideal olarak

---

<sup>129</sup> Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Bülent Peker (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 64.

sunarlar. Bu ideale göre insan, kendi refah ve mutluluğu için bencil ve saldırgan olmalıdır.

Tek kutuplu yaklaşımlardan salt kötümserliği savunan Hobbes, bu yaklaşımını toplum-öncesi insan görüşü üzerine temellendirir. Hobbes, tarihi toplum-öncesi ve toplum sonrası olarak iki döneme ayırırken, bu ayrımın tarihsel bir gerçeklik olduğunu iddia etmez. Toplum-öncesi anlayışı, aslında, insanın her türlü otoritenin baskısından uzak olduğu taktirde gerçek doğasını ortaya çıkarabileceğini iddia eder. Ancak bu iddiada eleştiriye açık olan en önemli hususlardan biri, toplum-öncesi insan doğası tasvirinin, uygar insanı insan doğası kavramı dışında bırakmasıdır. İnsanın diğer canlılardan farklı olarak, tek başına yaşamını devam ettirebilmesinin uzun zaman aldığı düşünülürse, insanın doğumundan itibaren ilişkiler ağı içerisinde yer aldığı aşikardır. Bu ilişki ağı içerisinde insan, kendisini kısıtlayan dış unsurlardan bağımsız olmadığı gibi, başkalarının kendisine gösterdiği fedakarca davranışların neticesinde yaşamına devam edebilmektedir. Bu süreci görmezden gelerek insanı, vahşi bir ortamda korumasız, güvencesiz, her an tehdit altındaymış gibi tasvir etmenin, toplum-öncesi varsayımını insan doğası kavramına ulaşmak için bir tür soyutlama olarak kabul etsek bile, derinlikten yoksun olduğunu söylememiz gerekir.

Rekabetçi, sürekli güç isteyen ve bunları elde etme uğruna, kendi dışındaki herkesi engel olarak gören bencil ve saldırgan bir doğa betimlemesinin, insan türünün tamamı için geçerli olduğunu söylemek zordur. Hobbes, insanların silah taşımalarından kapılarını kilitlemelerine kadar bir çok önlemin, insanlar arasındaki güvensizliği yeterince gösterdiğini söyler. Ancak bu güvensizliği genelleştirmek doğru değildir. Tanımadığımız birinden, gitmek istediğimiz yeri tarif etmesini ister ve bu kişiye güvenerek yönümüzü belirleriz. Birisiyle sözleştiğimiz zaman sözünde duracağını düşünür, genellikle karşımızdaki kişilerin söylediği şeyleri doğru kabul ederiz. Tanımadığımız insanlarla yolculuk yapar, çoğunlukla onlardan herhangi bir zarar geleceğini düşünmeyiz. Bu örneklerle insanın "melek" olduğundan ziyade, "şeytan" olmadığını ifade etmek istiyoruz.

İnsan, sınırsız isteme gücüne sahip, buna bağlı olarak da çıkarıcı, saldırgan, tek amacı istemesini dindirmek olan bir varlık mıdır? Bundan sonra, insan doğasının kötü olarak değerlendirilebilecek niteliklerinin altında yatan nedenlerden biri olan,

istemenin sınırsızlığı ve bu istemenin kötülük eğilimine yol açıp açmadığı ele alınacaktır.

### 1.1.2. İradenin Sınırsızlığı ve Kötülük Eğilimi

Salt kötümserci yaklaşımlardan toplum-öncesi insan doğası görüşü, herhangi bir otorite tarafından baskı altına alınmadığı zaman, insan eylemlerinin bencillik ve saldırganlık tarafından motive edildiğini kabul eder. Aslında yasalara uyan insan da bu motivler tarafından güdülenir fakat, çıkarı gereği bencillik ve saldırganlığını maskeler. Bu bakış açısına göre insan, farklı şekillerde tezahür etse bile, her durumda bencil ve çıkarıcıdır. Çalışmamızın bu aşamasında ise insan doğasının bencil yönünün metafizik temelleri araştırılacaktır.

Schopenhauer'a göre insan davranışları bencillik, kötülük ve merhamet olmak üzere üç temel güdü tarafından belirlenir.<sup>130</sup> Ancak bu güdüler insan eylemlerine olan etkileri bakımından eşit durumda değildirler. Bu güdülerin hangisinin, neden baskın güdü olduğunun anlaşılabilmesi ise, ancak Schopenhauer felsefesinin arka planını bilmekle mümkündür. Bu bağlamda öncelikle, Schopenhauer'ın metafizik görüşlerine kısaca değineceğiz.

Schopenhauer, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinde ortaya koyduğu felsefeyi bundan sonraki çalışmalarında geliştirmiş ve derinleştirmiştir.<sup>131</sup> Filozof, tezinin ilk bölümünde, fenomen ve numen ayrımı yapan Kant'tan yola çıkarak "dünyanın bir tasarım olduğunu" söyler.<sup>132</sup> Schopenhauer'a göre, "Dünya benim tasarımımdır" ilkesi olanaklı, düşünülebilir bütün deneylerin kalıbı olan *a priori* bir doğruluktur. Filozofa göre bütün ötekilerden daha bağımsız olan, en az kanıtlama gerektiren bu doğruluk, bize şunu anlatır: Bilme bakımından bütün var olanlar ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek kelimeyle tasarımıdır. Bu bakımdan zaman, mekan, nedensellik gibi kategoriler tasarımların belli bir sınıfı için geçerli iken, özne-nesne ayrımı bu kategorilerin de ortak kalıbıdır. Dolayısıyla bu ayırım soyut ya da sezgisel, saf ya da görgül, her tasarımın altında yatan olanaklı, kavranabilir olan tek doğruluktur.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, Zekâî Kocatürk (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 83.

<sup>131</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, s. 401.

<sup>132</sup> Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, Nilüfer Epçeli (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 478.

<sup>133</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Levent Özşar (çev.), İstanbul: Biblos Yayınevi, 2013, s. 8.

"Dünya benim tasarımımdır" ilkesi dünyayı doğrudan algılamamızın bir yoludur. Ancak dünyayı yalnızca kendi düşüncemiz saymak, bize tek yanlı bir bakış açısından bakmamıza neden olur.<sup>134</sup> Algılanan nesne sadece başkaları için bir şey değil, bizatihi bir şeydir. Aksi halde varlık bütünüyle tasavvurdan ibaret olurdu. Böyle bir yaklaşım her türlü gerçekliğin ortadan kaybolduğu ve dünyanın salt öznel bir hayale dönüştüğü teorik bencilliğe varır.<sup>135</sup> Bu tek yanlılık dünyanın irade olduğu doğruluğu ile aşılabilir. Dünya bir yönüyle baştan başa tasarım, öteki yönü ile de baştan başa iradedir. Bununla beraber dünyanın irade olduğu gerçeği tasarım olduğu kadar kesin, doğrudan bir bilgi değildir.<sup>136</sup>

Dünyayı algılamamızın doğrudan yolu olan tasarım ilkesini, Schopenhauer'un insan görüşüne yansımaları açısından ele aldığımızda, insanın bir yönüyle nesne bir yönüyle de özne olduğunu görürüz. Bilginin nesnesi olmadığı sürece, her insan öznedir. Saf bilen özne için beden bir nesnedir ve nesne olduğu için tasarımdır. Bu yönüyle bütün tasavvurlar gibi nesnelere arasında bir nesnedir ve zaman, mekan gibi kategorilerin içindedir.<sup>137</sup>

Mikrokosmos olarak insan varlığı, fenomen ve kendinde şey olarak iki öğeden meydana gelir. Fenomenal gerçeklik olarak insan zaman, mekan, nedensellik gibi kategorilerle algılanan bedendir. Kendinde şey ya da numenal varlık olarak insan, fenomenal gerçekliğin ötesinde var olan iradedir.<sup>138</sup> Burada Schopenhauer insanın görünüş ya da kendinde varlık olarak iki ayrı şey olduğunu söylemez. Ona göre bedenimizi obje ve irade olarak iki türlü yaşarız. Bedenimiz, irademizin somutluk kazanmasından, nesneleşmesinden başka bir şey değildir.<sup>139</sup> Bedensel duruş sadece iradenin nesneleştirilmiş, yani görüye geçmiş eylemidir. Beden, uzay ve zaman için nesneleştirilmiş iradedir.<sup>140</sup> İradenin her hakiki edimi aynı zamanda doğrudan onun bedeninin bir hareketidir. Bedenin eylemi, iradenin ediminden başka bir şey değildir.<sup>141</sup> Kendimizden yola çıkarak, kendimizin doğrudan yaşadığı bu

---

<sup>134</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 9.

<sup>135</sup> Arthur Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, Ahmet Aydoğan (çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 42.

<sup>136</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 9.

<sup>137</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 10; Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, s. 23.

<sup>138</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 925.

<sup>139</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 403.

<sup>140</sup> Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 478.

<sup>141</sup> Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, ss. 24-25.



olguyu kendi dışımızdaki objelere aktararak, doğadaki her şeyin özünün irade olduğunu söyleyebiliriz. İrade tek iken görünüşleri sayısızdır.<sup>142</sup>

Öyleyse, tasarım olarak dünyanın, özünde iki zorunlu ayrılmaz yarısı vardır. Onun bir yarısı nesne, öteki yarısı ise öznedir. Bu iki yarayı birbirinden düşüncede bile ayıramayız. Çünkü bu ikisinden her birinin öteki aracılığıyla öteki için anlamı, varlığı vardır. Biri yoksa diğeri de yoktur.<sup>143</sup> İnsanın bedenini nesne, iradesini de özne olarak düşünürsek, insanın iradeden ya da bedenden ibaret bir varlık olmayıp, beden ve iradesiyle bütün olarak insan olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla beden yoksa, irade de yoktur.

Özne ve nesne ilişkisinden doğan bilgi, bize gerçek dünyanın, gerçekliğin bilgisini vermez. Her tasarım, hangi türden olursa olsun, her nesne bir görüngüdür, yalnızca irade kendinde şeydir. Bu niteliği ile irade, tasarımdan tamamen farklıdır.<sup>144</sup> Bu durumda, dünyanın aynı zamanda irade olduğu doğruluğu, tasarım olduğu doğruluğu kadar kesin ve doğrudan olmadığı ifade edilebilir. Peki iradenin doğruluğuna nasıl ulaşırız?

Herkes kendisinin isteme olduğunu, dünyanın gerçek doğasının bu istemeden oluştuğunu görür. Kişi aynı zamanda kendisinin bilen özne olduğunu, bütün dünyanın bu bilen öznenin tasarımı olduğunu görür. Dünyanın ancak onun bilinciyle ilişkisi içinde var olduğunu, bilincinin dünyanın kaçınılmaz taşıyıcısı olduğunu saptar. Böylece herkes iki kez kendinde tüm dünyadır; o, kendinde iki yönü de tam, bütün olarak bulunur. Kendi varlığı olarak tanıyıp bildiği şeyin tüm Dünyanın, makrokozmosun varlığını da oluşturduğunu saptar. Bundan ötürü dünya, insan gibi baştan başa istemedir, baştan başa tasarımıdır. Bundan öte bir şey yoktur.<sup>145</sup>

İnsan kendisine algının perspektifinden baktığı zaman mekanda bir yer işgal eden, zaman boyunca süregelen ve çevresine nedensel bağlarla bağlı olan bir nesnedir. Bu bakımdan insan, dışarıdaki bir ağaç ya da ev gibi herhangi bir nesnedir. Ancak insan, kendisini sadece beden olarak algılamakla kalmaz, isteme olarak da sezer.<sup>146</sup> İnsan kendi dışındaki varlıkları tasarım olması yönüyle bilir. Kendi bedenini ise tasarım yönüyle bilmekle kalmaz, aynı zamanda irade olarak bilir.<sup>147</sup> Aslında beden ve irade birdir. Daha doğrusu bir algı tasavvuru olarak beden denilen şeye

<sup>142</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 403.

<sup>143</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 10.

<sup>144</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 54.

<sup>145</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 102.

<sup>146</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 724.

<sup>147</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 72; bkz. Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, s. 46.

irade denilebilir. Beden iradenin nesnelliğidir yani bedene tasavvur diyebildiğimiz gibi irade de diyebiliriz.<sup>148</sup>

Schopenhauer'a göre insanın özünü oluşturan irade düşünme, bilinç ve akıl değildir.<sup>149</sup> İnsanın iç doğasını, gerçek özünü kuran irade kendinde bilinçsizdir. Çünkü bilinç, anlama yetisiyle ilgilidir. Anlama yetisi beynin bir işlevi olduğundan dolayı varlığımız için ilinedir. İrade metafiziksel, anlama yetisi fizikseldir. Yani anlama yetisi tasarım olarak dünyaya aittir.<sup>150</sup> Canlı varlıkların özünde yer almayan, daha çok gelişimin bir ürünü olan akıl, kendine sürekli hedefler koyarken, akıldan yoksun olan iradenin herhangi bir hedefi yoktur. Filozof, iradenin akıldan yoksun, kör bir güç olduğu gerçeğine, iradenin tasarım olarak dünyaya egemen olan biçimlerden bağımsız olması tespitiyle ulaşır.<sup>151</sup>

İradenin, düşünmenin bir ürünü olduğunu iddia etmek ilineği töz yapmaktır.<sup>152</sup> İrade önce gelir, özgürdür. Bilgi istemenin bir görüngüsüne ait bir araç olarak, ikinci sırada onu izler. Öyleyse kişi, iradesi aracılığı ile ne ise odur. Bilgi bize sadece yaşamın akışı içinde istemenin şekillendirdiği karakterin ne olduğunu öğretir.<sup>153</sup> Sonuçta düşünüp taşıyıp hangi eylemin doğru olduğuna dair verdiğimiz karar doğrultusunda istemek yerine, istemenin doğasına göre eylemde bulunuruz. Bu aşamada Schopenhauer'a göre bilginin görevinin, irademizi nasıl gerçekleştireceğimiz konusunda bize en uygun araçları sunmak olduğu söylenilebilir.

İrade, canlı varlıkların özü olduğu kadar, gerçekliğe erişmenin bir yoludur. Kant'ın da iddia ettiği gibi akıl, görünüşlerin ya da fenomenlerin ötesine geçerek, gerçekliğin bizatihi kendisini bilemez. Bu noktada Kant'la hemfikir olan Schopenhauer'a göre, gerçekliğe erişmenin rasyonel olamayan bir yolu bulunmaktadır. Bu akıldışı güç, iradedir. Schopenhauer, Kant'tan farklı olarak iradeyi etik bir çerçeveden çıkarıp, temel metafizik bir kategori haline getirir. Dolayısıyla irade, tüm evreni olduğu gibi, insanı ve düşüncesini de oluşturan şeydir. Var olan her şeyin ilkesi olan irade, doğada kendisini bir zorunluluk olarak gösterir. Bazen bilinçli olan irade, insandaki özgürlüğe karşılık gelir. İster zorunlu isterse özgür olsun evrendeki her şeyin yapıcısı, kendiliğinden ve bağımsız bir şey olarak

---

<sup>148</sup> Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, s. 29.

<sup>149</sup> Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 480.

<sup>150</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 106.

<sup>151</sup> Werner, *Kötülük Problemi*, s. 47.

<sup>152</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 110.

<sup>153</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, ss. 229-230.

iradedir. İrade insanda eğilim ve yönelimler olarak ortaya çıkar ve bu yönelimlerin etkisiyle hazza, mutluluğa ve yarara yönelir. Bunlar ahlaki eylemler olmayıp insandaki bencil iradenin yansımalarıdır.<sup>154</sup>

Düşünme, bilinç ve akıl irade tarafından belirlendiği gibi, karakter de irade tarafından belirlenir. İrade bedeni nasıl inşa ediyorsa, karakteri aynı şekilde inşa eder.<sup>155</sup> Bilginin irade üzerinde yönlendirici etkisinin olmaması dolayısıyla insan karakterinin değişip değişmediği problemiyle karşı karşıya kalırız. Kişinin istediği, hem genelde hem özelde onun en derin doğasının tutkusudur. Biz doğanın istemesini dışarıdan etkileyerek, öğretimle değiştiremeyiz.<sup>156</sup> Schopenhauer'a göre bir ahlak sisteminden iyi insan ya da aziz çıkacağını kabul etmek, estetiğin şiirsel olmayı şiirsel yapacağını düşünmek kadar imkansızdır.<sup>157</sup>

İrade dışarıdan sadece onu harekete geçirici şeylerle etkilenebilir. Ancak bunlar iradenin yönünü değiştiremez. İradeyi harekete geçiren uyarıcılar iradenin üzerinde, ancak istemeyi olduğu gibi kabul ederek güç elde edebilirler. Böylece bütün harekete geçirici etkenlerin elinden gelen yalnızca şudur: "İstemenin çabasının doğrultusunu değiştirmek, sürekli değişmez bir biçimde aradığını ona yeni bir rotada artmak"tır.<sup>158</sup>

İradeyi yönlendiren uyarıcılar istemenin kendisini değil, olsa olsa onun doğrultusunu değiştirebilir. Bu yüzden öğretiler iradenin akışını yönlendirebilse bile kişinin iradesi genelde aynı kalır. İnsanın kafasının içindeki uyarıcılar, dış etkenlermiş gibi onu yönlendirir. Bir örnek vermek gerekirse, bir kimsenin gelecek yaşamında verdiğinin on katını alacağına inanarak yoksullara cömertçe vermesiyle aynı parayı daha karlı olacağını düşündüğü bir malı elde etmeye harcaması, etik değer bakımından aynıdır. Aynı şekilde dini inanç uğruna bir kişiyi öldürmekle malına el koymak için öldürme arasında bir fark yoktur. İlki, cennetten bir yer kapmak için öldürme eylemini gerçekleştirirken ikincisi, bu dünyada bir yer edinmek için öldürmektedir.<sup>159</sup> Schopenhauer'a göre dışarıdan bakıldığı zaman iyi eylemlerde

---

<sup>154</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 920.

<sup>155</sup> Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 481.

<sup>156</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 230.

<sup>157</sup> David E. Cartwright, *Schopenhauer*, Sibel Erduran (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, 2014, s. 284.

<sup>158</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 230.

<sup>159</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 276.

bulunan birisi, kötü eylemlerde bulunan birisinden farklı gibi görünür. Oysa ikisi de iradesini doyummaktadır. Peki irade tatmin olabilir mi?

İradenin son bir amacı yoktur. Bu nedenle her zaman çalışıp çabalar. Onun doğası didinmek olduğu için amacına ulaşmak iradeyi durdurmaz. İrade bir engelle karşılaştığında ortaya çıkan durum "acı"dır. İradenin amacına ulaşması ise mutluluktur. İradenin doyurulduktan hemen sonra başka bir nesneye yönelmesi kalıcı bir doyumun olmadığını, tersine her doyumun yeni bir uğraşın başlangıç noktası olduğunu gösterir.<sup>160</sup> İrade sonsuzdur, gerçekleşmesi ise sınırsızdır. Dürtülerimize ve isteklerimize boyun eğdiğimizde asla kalıcı mutluluğu ve huzuru bulamayız. Çünkü, tatmin edilen her arzudan hemen yeni bir arzu ortaya çıkar. Acı yaşamımızın tek hakikatidir, mutluluk ise negatiftir yani acının yokluğudur.<sup>161</sup>

Bu sürekli çabalama hali, en basitinden en karmaşığına kadar bütün varlık basamaklarında mevcuttur. Ancak acı, bilinç düzeyi en yüksek varlık olan insanda en üst düzeye ulaşır. Canlılar içinde de en akıllı, en bilgili olanlar aynı ölçüde fazla acı duyanlardır.<sup>162</sup> Canlı varlıkların gelişim aşamasında ne kadar yükseğe çıkarsak, acı çekmede buna bağlı olarak artar. Çünkü en gelişmiş varlık olan insan, daha ince bir ruha sahiptir ve hissetmeye daha elverişlidir.<sup>163</sup>

Öğretimin irade üzerinde amacına ulaşmak için kullandığı araçlarda yanıldığını göstermek gibi bir etkisi bulunabilir. Buna göre öğretim iradenin amaçladığı şeyi, bambaşka bir yolla izlemesini sağlayabilir. Ancak öğretim istemeye, onun şimdiye dek istediğinden farklı bir şey istetemez.<sup>164</sup> Schopenhauer'un bu görüşünün nihai noktası, bütün kişiliğimizin başlangıçta verili olduğu inancıdır. İnsanın özü hiç bir öğretinin değiştirmeyeceği iradedir. Karakter sabit, motivler belirlenmiş olduğu için geleneksel ahlak felsefesi, davranışın değiştirilebileceği yanılığısı üzerine kurulmuştur. Schopenhauer'un insan doğası hakkındaki görüşlerini metafizik bir temele dayandırması, kötülüğü toplumsal bağlamından kopartıp, her çağa, her duruma, her topluma eşit derecede bulaştırır.<sup>165</sup>

<sup>160</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 233.

<sup>161</sup> Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, Nilüfer Epçeli (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 483.

<sup>162</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, ss. 234, 236, 267; Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 26.

<sup>163</sup> Werner, *Kötülük Problemi*, s. 48.

<sup>164</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 231.

<sup>165</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, ss. 252-253.

Schopenhauer'un iradeyle ilgili bu görüşlerinden kötümser bir felsefeye varılır. Ona göre iyimser filozofların, dünyada iyiliğin kötülüğe baskın çıktığı şeklinde görüşleri sadece iyi niyetli bir takım temennilere dayanır. En yüksek iyi kavramı, arzu ya da iradenin eksiksiz bir biçimde doyurulmasıdır. Oysa arzu, sınırsızdır ve hiçbir zaman doyurulamaz.<sup>166</sup> Aslolan tür olduğu için bireyler oldukça önemsizdir. Fakat her birey kendini dünyanın merkezi zanneder. Bu nedenle kendi varoluşunu sürdürmeyi ve esenliğini her şeyin önüne koyar. Bireyin kendini korumak için her şeyi yapmaya hazır olması durumu, bencillik eğiliminin temelidir.<sup>167</sup>

Bedenin nesneye dönüşen irade olduğunu göz önünde bulundurarak, yaşama isteğinin ilk, en yalın onaylanmasının bireyin kendi bedenini onaylaması olduğunu söyleyebiliriz. Bu onaylama bedenin kendi güçlerini kullanarak kendini koruması olarak ortaya çıkar. Ancak bireyin kendi bedenini onaylamasından bencilliğe geçiş, başka bireylerin iradeleri üzerinde etkide bulunması sonucu gerçekleşir. Bu bağlamda irade, bütün bireylerin ayırıcı niteliği olan bencillik aracılığıyla, beden onaylanmasının ötesine uzanır. Bu durum başka bir bireyde ortaya çıkan iradenin yadsınmasıyla sonuçlanır. Bir kimsenin iradesinin başka bir kimsenin iradesiyle çatışması durumunda, biri diğerinin iradesini yok eder ya da onu, kendi iradesine hizmet etmeye zorlar. Sonunda o başka bir bedende ortaya çıkan iradeyi değilleyerek kendi istemesini, kendi bedeninin ötesinde onaylar.<sup>168</sup>

Schopenhauer, iradeyi hem doğanın hem de insan doğasının temeline yerleştirir. Dolayısıyla insanın özünü oluşturan irade, insan doğasının iyilik ve kötülüğüyle ilgili bakış açısı sunar.

Genel olarak adaletsizlik, insafsızlık, sertlik ve kötülük insanın davranış biçimini şekillendirir. Bunun aksi nadiren görülür. Bu sebeplerdir ki insanların saçmalıklarına değil, yasalara ve devlete ihtiyaç duyulur. Fakat yasaların kapsamadığı bir alan oldu mu o alanda hemen insanın kötülüğü ve umarsızlığı hemen çoğalır. Bunun tek sebebi ise insanın vazgeçemediği bencilliği ve kötülüğüdür.<sup>169</sup>

Plautus'un "İnsan insanın kurdudur" (lupus est homo homini),<sup>170</sup> Dante'nin daha abartarak söylediği "insan insanın şeytanıdır." sözlerini hakikat olarak kabul eden Schopenhauer'e göre insanlar varoluşları itibariyle şeytan olmaya

<sup>166</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 926.

<sup>167</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 251.

<sup>168</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 253.

<sup>169</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 19

<sup>170</sup> Plautus, *Asinaria*, 495 <http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml> (15.12.2015).

yatkındırlar.<sup>171</sup> Bu noktada Hobbes'la benzer düşünen Schopenhauer'a göre cezalandırılma korkusu, bencilliği kontrol altına alır ve insanları diğerlerine zarar vermeyen davranışlara yönlendirir. Ancak öğretim gibi devletin koyduğu yasaların da ahlaki iyileştirici etkisi yoktur. Çünkü kişinin doğuştan gelen ahlaki niteliği, onun iç yapısının dolayısıyla karakter ve iradesinin bir fonksiyonudur. "Yılan zehirli dişleri ve salgı beziyle doğmuştur, kötü birisi de kötülüğüyle; yılanın dişlerini değiştirememesi gibi, kişi de kendi karakterini değiştiremez." Yılanın ağzını bağlamak, onun sokma isteğini ortadan kaldırmadığı gibi, insanı çeşitli yaptırımlarla engellemek de kötülük yapma isteğini ortadan kaldırmaz.<sup>172</sup>

Schopenhauer'a göre insan davranışlarının tamamı bencillik temeli üstüne kuruludur. Çünkü bencillik hayvanın olduğu kadar insanın da kökeninde yer alır hatta bu kökenin en önemli parçasını oluşturur.<sup>173</sup> Hatta insan sadece zarar vermekten başka bir amaç gütmeksizin başkalarına acı veren tek hayvandır. Hayvanlar, yaşamlarını devam ettirmek gibi bir zaruret olmadıkça diğer hayvanlara zarar vermez. Dolayısıyla insan dışında hiçbir canlı sadece işkence etmiş olmak amacıyla işkence etmez. Bu durum insan karakterinde yer alan hayvani özellikten çok daha kötü olan şeytani özelliğin bir neticesidir.<sup>174</sup>

Schopenhauer, insan topluluklarının nefret ve korkunun çatışmasıyla kendini devam ettirebildiğini söylerken Kant'ın doğa görüşüne atıfta bulunur: Madde genişleyen ve daralan güçlerin çatışmasıyla ayakta durabilir. İnsanın bu denli bencil olmasının altında yatan nedenin, varoluşun daimi acılarıyla gittikçe daha çok acılaştırmış bir yaşama isteminin kendi acılarını, başkalarına acı çektirerek hafifletme arayışı olduğu düşünülebilir. Ancak böyle bir yol, acıları hafifletmek için çözüm olmak yerine insan benliğindeki zalimlik ve kötülüğü gittikçe daha fazla besler.<sup>175</sup>

Her insanın kalbinde esip gürlmek için bekleyen, başkalarına acı verme arzusu duyan hatta şayet yoluna çıkacak olursa onları hiç gözünü kırpmaksızın öldüren vahşi bir hayvanın yattığı kesin bir gerçektir. Bütün savaş ve kavga tutkularının kökeninde yatan şey de budur. Onu evcilleştirmek ve bir dereceye kadar kontrol altına almak için zekanın, onun bu işle görevlendirilmiş bakıcısının daima yapacak pek çok işi

---

<sup>171</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 18.

<sup>172</sup> Cartwright, *Schopenhauer*, s. 461.

<sup>173</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 64.

<sup>174</sup> Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, Elif Yıldırım (çev.), İstanbul: Oda Yayınları, 2014, s. 21.

<sup>175</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s. 22.

vardır. İnsanlar, şayet isterlerse bunu insan tabiatının radikal kötülüğü olarak da adlandırabilir.<sup>176</sup>

İnsan davranışlarının çoğunun kökeninde yatan, hatta hedeflerini belirlemede birincil öneme haiz olan, insanın bencil doğasını biraz daha irdelemek gerekir. Çünkü bencillik ahlaki güdünün başlıca düşmanıdır. Nasıl ki karşı koyabilmek için savaşta düşmanın iyi tanınması gerekiyorsa, namus ve adaletin karşısında yer alan bencilliğin de iyi tanınması gerekmektedir.<sup>177</sup> Schopenhauer'e göre doğası itibariyle sınırsız güçte olan bencillik duygusuyla insan, her koşulda varlığını korumak ister. Tüm çabasını acılardan uzak durmak, tadabileceği tüm hazlara ulaşmak ve yeni haz kaynakları yaratabilmek için harcar.<sup>178</sup> Ancak bencillik, insan eylemleri altında yatan tek güdü değildir.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Schopenhauer'a göre, insan davranışlarını bencillik, kötülük ve merhamet olmak üzere üç temel güdü belirler. İnsan doğasının temel bir güdüsü olmasına rağmen, merhametin insan eylemlerini motive etmede neden bencillik kadar etkin olmadığını ortaya koymak amacıyla bu güdülerini ayrıntılı bir şekilde ele almak gerekmektedir:

a) Bencillik güdüsü ile insan her şeyden önce kendi rahatını ve refahını arzular ve bu arzu sınırsızdır.

b) Kötülük güdüsü, ona sahip olan kişi dışındaki herkesin kötülüğünü istemektir.

c) Merhamet güdüsü ise ötekinin rahatını ve refahını arzular. Kibarlık ve cömertlikle başlar ve merhamete kadar uzanır.<sup>179</sup>

Hayvani, şeytani ve ahlaki güdü olarak da adlandırılabilen bu güdüler insan hayatını oluşturan temel çizgilerdir. Bencillik sonucunda açgözlülük, oburluk, şehvet, çıkarıcılık, cimrilik, adaletsizlik, katı kalplilik, gururluluk, kibirlilik ortaya çıkar. Şeytani olan kötülük güdüsünden ise kıskançlık, fesatlık, acı vermekten zevk alma, nefret, öfke, intikam hırsı gibi duygular ortaya çıkar.<sup>180</sup>

Bencil insanın yapıp ettiklerinin ilkesi: "hiç kimseye yardım etme, aksine çıkarım gerektiriyorsa herkese zarar ver"dir. Kötü insanın ilkesi: " herkese elinden

<sup>176</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s. 22.

<sup>177</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 67.

<sup>178</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 64.

<sup>179</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, ss. 83, 107.

<sup>180</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 70.

geldiğince zarar ver"dir. Merhametli insanın ilkesi ise "kimseye zarar verme, tersine elinden geldiğince herkese yardım et"dir.<sup>181</sup> Bencillik ve kötülük güduları arasında derece farkı olduğu söylenebilir. Bir insan, dışarıdan herhangi bir yaptırım söz konusu değilken başkalarının hakkını yeme eyleminde bulunuyorsa bu kişiyi kötü olarak tanımlarız. Her insanda bir takım arzular vardır ve bu arzuları doyurmak ister. Fakat kötülük, arzuların evetlenmesinin ötesine geçerek diğer bedenlerde oluşan isteme duygusunu reddeder ve sadece kendi isteklerini görür duruma gelir. Arzularına ters düşen her şeyi var gücüyle yok etmeye çalışır.<sup>182</sup>

Bencillik insanda iki özellik olarak tezahür eder. Birincil olarak insanda kendi kendisini onaylamasının ötesinde çok daha bencilce, kendi bedenini dışındakini etkilemeye çalışan bir yapı ortaya çıkar. İkincil olarak ise bencil kişiler tek tek bireylerin varoluş sebebi olan bireysellik ilkesine takılı kalırlar. Bu kişiler diğer tüm varlıklarla aralarına mesafe koyar ve kendilerini onlardan soyutlarlar. Bu kişiler sadece kendi mutluluk arayışları içinde olduklarından dolayı, diğerleri onun için yabancı varlıklardır.<sup>183</sup>

Bireysellik prensibi dünya üzerindeki bütün varlıkların kesinlikle bizim dışımızda, bize tamamen yabancı olduğu ilkesini temel alır. Bu prensip doğrultusunda insanlara karşı kayıtsızlık, kıskançlık ve nefret hisleri beslenir, hatta bu hisler onların çektiği acıdan zevk almaya kadar varır. Dünyaya bakışın ikinci şeklini ise Schopenhauer "o sensin" prensibi olarak adlandırır. Bu prensip bireysellik prensibinin tersine bütün varlıklarla özdeş olma bu yüzden de onlara sevgi ve merhamet duyma hislerini içerir.<sup>184</sup>

İnsan bencilliğinin, isteklerinin önünü kesmeye çalışan her şeye büyük bir öfkeyle bakar. İnsanın tek istediği, olabildiğince hazzı ulaşmak ve hazzın her türünü tatmaktır. Diğer taraftan bunun imkansız olduğunu bildiği için yoluna çıkan her şeye hükmetmeye çalışır.<sup>185</sup>

Her şeye sahip olmak ister insan. Fakat bunun imkansız olduğunu bildiği için, yolunu her şeye hükmetmeye çalışmak şeklinde değiştirir. insanın düsturu şu sözden ibarettir: "*Her şey benim içindir ve başkaları için olan bir şey yoktur!*" İşte bencillik diye tanımladığımız bu duygu dünyaya böylesine egemendir. Örneğin bir bireyin ya da dünyanın geri kalanının

<sup>181</sup> İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006, s. 90.

<sup>182</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 39.

<sup>183</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 39.

<sup>184</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s. 70.

<sup>185</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 64.



yok olması diye bir durum söz konusu olsaydı ve bireye bu durumda bir seçim hakkı tanınsaydı; böyle bir durumdaki bireyin yapacağı seçimi sanırım ki siz de tahmin edebilirsiniz.<sup>186</sup>

Bencilik ve kötülük güduları arasında şöyle bir ayırım yapılabilir: Biri teorideki diğeri pratikteki kötülüktür. Teorideki kötülük olan bencillik, acı çekenleri izlemekten zevk almaktır. Pratik kötülük ise acı vermekten zevk almaktır. Aralarında bu şekilde bir farktan bahsedebilmemize rağmen zalimlik gibi duyguların, kötü kişiler için başlı başına ulaşılması gereken birer amaç olması ve bundan haz duymaları açısından ortaktırlar.<sup>187</sup>

Bir kişi onu sınırlayan dış bir güç yokken fırsatını bulur bulmaz yanlış yapma eğilimindeyse ona kötü deriz. Burada yanlış şu anlama gelir: Bu kişi, yaşama isteğini onaylamada başka bireylerin iradesini yadsıyacak ölçüde ileri gider ve başkalarının güdülerini kendi iradesine hizmet etmeleri için kullanır. Eğer bu mümkün olmazsa ya da birileri onun tutkusuna karşı çıkarsa ötekilerin varlığını yok etmeye çalışır. İsteklerimiz çoğunlukla gerçekleşmez. Bundan dolayı daha şiddetli istenç, daha şiddetli acıyı doğurur. İçten içe duyulan bu acı başkalarının acısından haz almaya neden olur.<sup>188</sup>

Merhamet, bencillik ve kötülük gibi insan davranışlarının altında yatan temel güdülerdendir. Bu güdüler bireyde farklı şekillerde ortaya çıkar. Bazen biri belirleyici olabildiği gibi, bazen de aynı anda bireye tesir etmeleri mümkün olabilir. Ahlaki davranışlarla bu güdüler arasında yakın ilişki vardır. Hatta ahlakın kapsamına giren davranışların, bu güdülerden beslendiğini belirtmek gerekir. Bencilik ve kötülük güdüsünün neden olduğu davranışlar ahlaki olmayan davranışlar olduğu için bizi ahlaki davranışlara iten güdünün merhamet duygusu olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>189</sup>

Bencilik ve kötülük ben ve o arasında kalın bir duvar ören bireysellik ilkesiyle ilgili iken merhamet ben ve o arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak başkalarının acılarını hissetmemize yardım eder. Bencillik ötekini her zaman "ben, o değilim" diye karşılar. Merhamet ise acı çeken birisi ile karşılaştığı zaman "ben oyum" der ve acı çeken kişi ile kendisini özdeşleştirir. Ancak insanların acıları

---

<sup>186</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 64.

<sup>187</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 70.

<sup>188</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 268.

<sup>189</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, ss. 83-84.

karşısında duyulan bu merhamet hissi onların mutlulukları karşısında kolayca kıskançlığa dönüşebilir.<sup>190</sup>

Merhamet duyan kişi, acı çekenin acısını doğrudan bedeninde hissederek. Bu sebeple karşındakinin rahatını kendi rahatını istercesine arzular. Bu durum, idrak yoluyla ötekinin duygularını hissederek mümkündür. Kendimizi başkasının yerine koyarak, onun davranışları ile kendi davranışlarımız arasındaki duvarın ortadan kalkması durumu, merhametin gündelik olarak karşımıza çıkardığı bir fenomendir. Karşındaki kişinin dertlerine iştirak eden kişi onun acılarını bizzat duyar. Bu nedenle onun acı çekmesine engel olmaya çalışır.<sup>191</sup> Bize ahlaklı olma güdüsünü veren yapılan kötülüğün kendisi değil, mağdur olan kişi ile birebir temastır.<sup>192</sup> Merhametin her olayda yeniden uyanmasına gerek yoktur. Adaletsiz bir davranışın ardından o acı ile ilgili kazanılan tasavvura bir defa sahip olduktan sonra adaletsiz bir durumla karşılaştığında kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>193</sup>

Bencillik ve kötülük güduları ahlaki kötülüğün kaynağı iken, merhamet ahlakın kaynağıdır. Bir davranış ancak ve ancak merhamet duygusu ile ortaya çıkmışsa ona ahlaki bir değer atfedilebilir. Bunun dışında başka güdü ve duygularla tetiklenen davranışların hiç biri ahlaki değildir.<sup>194</sup> Merhamet duygusunun kaynağı insan doğasında yatmaktadır. Bu duygu herhangi bir varsayıma, düşünceye, fikre, dine, dogmaya, terbiyeye ve eğitime dayanmamaktadır. Bu duygu, insanın doğasında yer aldığı için her koşulda, her yerde görülebilir. Bu nedenle merhametten yoksun olan insanlar, insan dışı varlıklar olarak görülür.<sup>195</sup> Schopenhauer, öğretimin insanın iradesi üzerinde, amaçları bakımından herhangi bir değişiklik yapamadığını ifade etmişti. Benzer şekilde merhamet de herhangi bir öğretim sonucu ortaya çıkmaz. Diğer bir deyişle, bencil bir insan çeşitli eğitimlerden geçerek merhametli bir insana dönüşmez.

Bencillik ve merhametin insana tesirini öncelik bakımından ele aldığımızda, insanın, doğasında bulunan merhamet duygusuna rağmen neden kötülüğe daha meyilli olduğunu anlayabiliriz. Seneca, "Hiç kimsenin iyi niyeti, bilinçaltına kötü niyetinden önce ulaşmaz." der. İnsanlar şiddet ve adaletsizliğe meyillidir. İstek, arzu,

---

<sup>190</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, ss. 70-71.

<sup>191</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, ss. 81-109.

<sup>192</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 118.

<sup>193</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 89.

<sup>194</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 81.

<sup>195</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 88.

öfke ve nefret bilince doğrudan ulaşır. Buna karşın merhamet dolaylı yolla bilince ulaşır.<sup>196</sup> Merhamet de diğerleri kadar doğal bir duygu olduğuna göre, neden bencilliğin gerisinde kaldığı sorulabilir. Merhamet, en azından başkalarını da kendimiz kadar düşünmemiz gerektiğini söyleyen bir güdüdür. Doğal olan öncelikle insanın kendi çıkarını düşünmesidir. Merhametin ise, iradenin doyurulması noktasında, içsel bir engel olduğu düşünülebilir.

Merhametin menfi ve müspet olmak üzere iki seviyesi vardır. Birincisi, kişinin içinde yer alan ahlak karşıtı eylemin başkalarına vereceği zarara karşı çıkar. Acıya sebep olacak davranışları durdurur. Kendisini bir kalkan şekline büründürerek, zarar görebilecek kimseleri korumaya çalışır. Bu şekilde insanlar, bencilliğin ve kötülüğün vereceği zarardan korunmuş olurlar. Merhametin bu birinci seviyesinden "kimseyi yaralama" ilkesi ortaya çıkar.<sup>197</sup> İkincisi, kişiyi başkasını yaralamaktan uzak tutmasının yanı sıra, diğerlerine yardımcı olmak konusunda da tetikler. Bu duygunun tek kaynağı insan sevgisidir.<sup>198</sup>

Merhamet olarak görülebilecek davranışların, kişinin başkasının rahatını amaçlamasından kaynaklanması kaçınılmazdır. Ancak bazen bir kişi başka bir kişiye iyilik ettiğinde, bunun ardında gerçek bir kötü niyet yatabilir. Bu durumda yapılan iyilik birinci ve ikinci maddeden kaynaklanır. Çünkü asıl amaç bir kişiye iyilik ederek başka bir kişiye kötülük etmektir ya da birini aşağılamaktır. Yapılan bir iyiliğin merhametten kaynaklanması için bu kişinin tek amacının yalnızca karşısındakini bulunduğu zor durumdan kurtarmak olmalıdır.<sup>199</sup>

Velhasıl, ne kadar düşünürsek düşünelim, ne kadar kafa yorarsak yoralım, davranışların temel güdüsünü oluşturan sebepler olarak karşımızda, davranan kişinin rahatını veya acısını buluruz. Bu yüzden de hep aynı gerçeğe ulaşırız: her davranışın altınca bencilce bir güdü yatmaktadır. Bu sebeple de neredeyse hiç bir davranış ahlaki bir değer taşımaz.<sup>200</sup>

Her davranışın altında bencilce arzuların yatmasının istisnaları yok değildir. Bu istisna şudur: Davranışının ya da ihmalinin yol açacağı durumdan bir başkasının da etkileneceğini göz önünde bulundurarak kendisini sınırlandırmayı amaç edinen kişiler vardır. Bu tür insanlar karşısındaki kişinin zarar görmemesi için çabalar ve

---

<sup>196</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 88.

<sup>197</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 88.

<sup>198</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 106.

<sup>199</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 107.

<sup>200</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 80.

gerektiğinde insanlara yardımcı olur. Bu davranışın tek amacı karşıdaki kişiyi kollamaktır. Ancak bu kimseler oldukça nadirdirler. Genellikle insanların davranışlarını kendi rahat ve acıları belirler. Bu nedenle bir çok davranış bencilce nedenlere dayanır ve bu davranışların ahlaki bir değeri olmaz.<sup>201</sup> Schopenhauer, Napoleon'u örnek göstererek, güce sahip olan her insanın, tatmin olmayan istenci ve bencil duyguları tarafından yönlendirileceğini ifade eder. Napoleon, onun gücüne sahip olan pek çok insanın yapacağı gibi, sadece bencilliği tarafından yönlendirilmiş olup, diğerlerinin zararına rağmen kendi çıkarlarının peşinden koşmuştur.<sup>202</sup>

Schopenhauer, insan davranışlarını belirleyen üç güdüden birinin merhamet olduğunu söyler. Buna rağmen Schopenhauer'u çift kutuplu değil de tek kutuplu yaklaşımlar içinde zikretmemizin iki temel nedeni vardır. İlki, filozofun merhamet duygusu tarafından güdülenen kişileri istisna kabul etmesidir. İkincisi ve daha da önemlisi, bencilliğin doğrudan, merhametin ise dolaylı yoldan belki de kişinin kendisini zorlaması sonucu zihne ulaştığını ifade etmesidir. Buradan çıkardığımız anlam, insanlığın geneli düşünüldüğü zaman, davranışları belirleyen güdünün bencillik olduğudur.

Hobbes, insan doğasının bencilliğini ortaya çıkarmak için toplum-öncesi insan anlayışından yola çıkar. Buna göre insanın doğası, dış bir otorite tarafından sınırlanmadığı zaman gerçek yüzünü gösterir. Öte yandan otoriteye itaat etmesi de insanın egosundan vazgeçmesi değil, çıkarlarını sürdürmesinin bir yolunu bulmasındandır. Bu bakış açısına göre insan hangi şartlar altında olursa olsun kendi çıkarının peşinde koşar. Schopenhauer da öğretimin insan doğası üzerindeki etkisini ele alırken, öğretim yoluyla insanda temel bir değişimin olmadığını, sadece iradenin taleplerini doyurmanın farklı yollarını keşfetmeye yardımcı olduğunu belirtir. Bu iki filozoftan yola çıkarak tek kutuplu yaklaşımların insan doğasının temel özelliklerini ele alırken sergiledikleri bakış açılarının özünün şu olduğu söylenebilir: İnsan her zaman bencilce güdüler tarafından yönlendirilir, dışarıdan bakıldığında özgeci bir şekilde yapıldığı zannedilen davranışlar irdelendiği zaman, asıl motive edici unsurun bencillik olduğu görülür.

Schopenhauer insanın, bencilliğin bu derece etkisi altında kalmış olmasının nedeni olarak "irade" kavramını bulur. Ona göre bütün her şeyin özünde olan irade

---

<sup>201</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 80.

<sup>202</sup> Cartwright, *Schopenhauer*, s. 62.

insanda en üst düzeye ulaşır. Bu, insanın diğer varlıklardan farklı olarak daha fazla arzuladığını ve buna bağlı olarak daha çok ıstırap içinde olduğu anlamına gelir. İnsan adeta kısır döngü içindedir. İnsan bir şeyin eksikliğini hisseder, onu arzular ve o şeye ulaşır. Ulaştıktan sonra ise bu tatminin geçici olduğunu, zamana karşı koyamadığını fark eder ve içini sonsuz bir acı kaplar. Burada Schopenhauer'un felsefesini karamsar yapan şey, irade hakkındaki görüşlerini metafizik bir temele oturtmasıdır. İnsanın içinde bulunduğu sürekli isteme hali, başka türlü olamaz. Bu isteme, bencillik duygusu ile birleştiği zaman, ahlaki kötülüğün ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Kendini dünyada biricik zanneden insanın tek amacı, kendi rahatıdır. Bu nedenle başkaları, onun istemesi önünde engeldir. Kendi rahatını arzulanın ileri bir aşaması vardır ki o da başkalarının acısından zevk almaktır. Sadece bencillik duygusuyla hareket eden insan, kendisine bir engel oluşturmadığı sürece, diğerlerine karşı nötr iken, kötü insanın amacı başkalarına acı çektirmektir. Sanki kötü insanın istemesinin nesnesi, başkalarının acılarıdır. Bu nedenle de tatmin sağlama aracı, acı çektirmektir. Bazıları da kendisi ile öteki arasında herhangi bir farkın olmadığını düşünerek karşısındaki ile özdeşlik kurar, onun acısını kendi acısı gibi hissedebilir. Bu insanlar doğalarındaki merhamet duygusu ile hareket edenlerdir. Ancak merhamet, bencillik ve kötülüğe kıyasla ikincil bir role sahiptir. Herhangi bir durumla karşılaştığımızda bencillik ön plana çıkar, düşünüp taşınarak bencilliğimizi bastırabilirsek, merhamet gösterebiliriz.

İnsan doğasının temelinde bulunan merhamet, Schopenhauer'un kötümser felsefesinden bir çıkış yolu olabilirdi. Fakat iradeye etkisi açısından merhamete ikincil bir rol verilmiştir. Burada bencilliğin doğrudan, merhametin dolaylı yoldan zihne ulaşip ulaşmadığı konusu tartışılabilir. Merhamet insan doğasının kökeninde var alan bir güdü iken, insan davranışları üzerinde, bencillik kadar tesiri yoktur. Bunun bir nedeni bencilliğin irademize daha çok hizmet ediyor oluşudur. Burada Schopenhauer'un kendi felsefesi ile tutarlı kalma çabasında olduğu söylenebilir.

## **1.2. İnsan Doğasının Salt İyiliği**

Başkasının yararına eylemde bulunan bir kimseyle karşılaştığımızda, onu böyle bir eylemde bulunmaya iten faktörün hangi güdüler olduğu sorusuna verilen yanıt, insan doğası anlayışından bağımsız değildir. İnsan doğasının kötü olduğunu ileri süren Hobbes gibi filozoflar, dışarıdan bakıldığı zaman başkalarının yararı

gözetilerek yapıldığı zannedilen eylemleri motive eden temel faktör kişinin kendi çıkarıdır. Bu çıkar, bazen maddi bazen de psikolojik rahatlama gibi ruhsal olabilir fakat sonuç değişmez. Özgeci duygularla yapıldığı düşünülen davranışların altında, her zaman bencilce bir güdü yatar.

Tek kutuplu yaklaşımlardan salt iyimserci görüş, insan eylemlerini motive eden temel faktörün özgeci eğilimler olduğunu kabul eder. İnsan doğasının salt kötü eğilimlere sahip olduğunu savunanların aksine, insan doğasının iyi olduğu görüşünü kabul edenlere göre, insanlar kendi çıkarlarını hesaba katmaksızın başkasının yararına eylemde bulunabilirler. Ahlaki olanın ne olduğu sorusuna verilen yanıt, insan doğasına yönelik kabullerden bağımsız değildir. İnsan doğasının bencil eğilimlere sahip olduğunu kabul eden bazı filozoflar, insan doğasını betimlemenin ötesinde bencilliği, ahlaki bir ideal olarak savunmuşlardır. Aynı şekilde insan doğasının temel eğiliminin başkalarının çıkarını öncelemek olduğunu savunanlar da özgeciliği ahlaki bir ideal olarak ortaya koyarlar.

### **1.2.1. İnsan Doğasının Temel Özellikleri: Özsevgi ve Merhamet**

Hayattaki en önemli amacı kendi çıkarının peşinden koşan ve fayda sağlamıyorsa kendi dışındaki herkesi ve her şeyi aşılması gereken bir engel olarak gören bir insan doğası anlayışının aksine salt iyimserciliği savunan filozoflar, insanın doğal eğiliminin merhamet ve diğer insanlara faydalı eylemde bulunmak olduğunu kabul ederler. Bu bağlamda görüşlerine yer vereceğimiz filozoflardan biri Rousseau'dur. Hobbes gibi toplum öncesi ve sonrası insan anlayışına başvuran Rousseau, insan doğasıyla ilgili farklı bir çıkarımda bulunur. Peki toplum ve ahlaki değerler arasında salt olumlu bir ilişkiden mi yoksa olumsuz bir ilişkiden mi söz edilebilir?

Toplum ve ahlak arasında nasıl bir ilişki vardır? Bizler toplum halinde yaşadığımız için mi ahlaklıyız yoksa ahlaklı olduğumuz için mi toplum halinde yaşamaktayız ya da toplum bizi ahlaksızlaştırmakta mıdır? İnsan doğasına tek kutuplu yaklaşanların bu sorulara verecekleri cevap insan doğasının iyi mi, kötü mü olduğuna dair kabulleriyle paraleldir. İnsan doğası kötüdür diyenlerin, toplumun insanı ahlaklı bireyler haline getirdiğini kabul etmeleri muhtemeldir. Diğer taraftan insan doğasının iyi olduğunu savunanlar, insanın ahlaklı olduğu için toplum halinde yaşadığını hatta toplumun bireyi ahlaksızlaştırdığını kabul ederler. "Toplumdan önce,

yasa yapıcıları ve felsefecileri toplumun etik ilkelerini ifade etmek için gelmeden önce, kodlanmış iyilik kısıtlaması (ya da lüksü?) olmadan ahlâki olan varlıklar vardır."<sup>203</sup> Ahlaklılık ve toplum arasında salt olumlu ya da salt olumsuz bir ilişkiden bahsedebilmek için toplum öncesi insan anlayışını kabul etmek ve buna ek olarak insan doğasının toplum öncesi ve sonrası iki farklı döneminden bahsetmek gerekmektedir. Hobbes, belirgin bir şekilde toplumun olmadığı bir ortamda ahlaki değerlerden bahsedilemeyeceğini ancak insanın bencil doğasını dizginleyen dış bir güç varsa ahlaktan bahsedilebileceğini vurgular. Buna karşın Rousseau, toplum ve ahlaki yozlaşma arasında doğrudan bir ilişki kurar.

Rousseau, *Emile* adlı eserine: “Her şey Yaratıcı’nın elinden çıktığında iyidir; insanoğlunun elinde bozular. İnsanoğlu... hiçbir şeyi hatta insanı bile, doğanın yaptığı şekliyle istemez” cümlesiyle başlar.<sup>204</sup> Rousseau burada uygarlığın insan doğası üzerine yaptığı olumsuz etkiyi vurgulamak ister. Onu diğer Aydınlanma filozoflarından ayıran en önemli unsur, Aydınlanma döneminin insan anlayışına yaptığı eleştirilerdir. Ancak bu eleştirilerine rağmen Aydınlanma filozofları arasında yerini alır. Öncelikle o, insan doğasının geliştirilip yetkinleştirilebileceğine inandığı için tam anlamıyla bir aydınlanma filozofu sayılır. Rousseau uygarlığın insan doğasını bozduğuna inanmasına rağmen insanlığın geleceğinden umudunu kesmez. Bu açıdan onun felsefesi iki yönlü bir görünüm arz eder. O bir yandan insanın geçmişteki mutlu özgürlüğüne özlem duyarken bir yandan da özel iradenin genel iradeye boyun eğmesi sonucu insanların kendi iradelerinden kendi istekleriyle vazgeçtiği daha üst bir özgürlüğün hayalini kurar.<sup>205</sup>

Rousseau’ya göre alışkanlıklar sonucu edinilen özelliklere dayanarak insan doğasına ulaşamayız. İnsan aynı durumda kaldıkça, alışkanlıktan ileri gelen ve bizim için en az doğal olan eğilimleri koruyabilir. Ama içinde bulunduğu durum değişir değişmez alışkanlıkları terk eder ve doğal olan geri gelir. Rousseau’ya göre bu karışıklıktan kurtulmanın bir yolu doğa sözcüğünü doğaya uygun alışkanlıklara indirgemektir.<sup>206</sup> Netice itibarıyla Rousseau, bizde değişmeden kalan şeye doğa derken, içinde bulunduğumuz şartlara göre değişen şeye alışkanlık demektedir.

---

<sup>203</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Alev Türker (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 80.

<sup>204</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emile*, Yaşar Avunç (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 5.

<sup>205</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 773.

<sup>206</sup> Rousseau, *Emile*, s. 7.

Rousseau insanın doğa durumunu açıklarken iki yaklaşım benimser: İlk olarak antropolojik yaklaşıma, ikinci olarak içebakış yöntemine başvurur. Doğal insanı tanımlarken onu, toplumsal insana özgü olan her şeyden soyutlar. Çünkü insan başlangıçta sosyal ve siyasal bir varlık olmadığına göre doğa durumundaki insanı anlamak istiyorsak, onu toplum içindeki hayata bağlayan bütün niteliklerden soyutlamak gerekir.<sup>207</sup> Dolayısıyla önce doğa durumu ile ne anlatılmak istendiğine göz atmalıyız.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda, insanın doğa durumuna ilişkin çeşitli görüşlere yer verir.<sup>208</sup> Ona göre toplumun temellerini incelemiş olan bütün filozoflar, doğa durumuna ulaşma gereğini duymuş ama hiçbiri gerçek anlamda doğa durumunu kavrayamamıştır. Bu filozoflardan bazıları, doğa durumunda haklı ve haksız kavramlarının bulunacağını varsaymışlar ve bu varsayımlarına dayanarak doğa halinde yaşayan insanın bu kavramlara sahip olup olmadığını ya da bu kavramların o insanlar için yararlı olup olmadığını gösterme kaygısı duymamışlardır. Daha da önemlisi bu filozofların hepsi gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumdan yola çıkarak edindikleri fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır.<sup>209</sup> Zaten Rousseau, insanların erdemleri, kötülükleri ve bir anlamda bütün ahlaksal değerlerinin toplumsal ilişkinin ürünü kabul eder. Ona göre toplumun olmadığı yerde adalet, hoşgörü, insanlık, alçakgönüllülük olamaz ve özellikle bütün bu erdemleri kazanma diye bir şeyden söz edilemez.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 775.

<sup>208</sup> Uygarlık öncesi doğa halindeki insanın iyiliğini anlatan hayalci öyküler, 18. Yüzyılda oldukça yaygındı. 18. Yüzyıl filozofları seyyahların anlattıklarını, insanın Hıristiyanlığı bilmeden de iyi olabileceğini, sosyal ve politik bütün rejimlerin insanlara aleyhinde savaşım verdikleri rejimden daha fazla mutluluk sağlayacağını kanıtlamak için şüphesiz daha da güzelleştirerek kullanmışlardır. Rousseau, bu anlatılan hikayelerden haberdardır. Bunlardan etkilenmekle beraber bunlar arasındaki çelişmeleri ve boşlukları fark etmiştir. Bu nedenle soyut düşünmeye başvurur. Bu soyut düşünme tarzı onu yapayalnız, tek bir vahşiye götürür ki bunun gerçekle hiçbir ilgisi yoktur. Hiçbir bilgin bugün, ilkel insanın her zaman grup halinde yaşamış olduğundan şüphe etmez. Rousseau'nun bu vahşisi gerçekte karşılığı olmayan soyut bir kavramdır. Toplumun insana bütün verdiklerini Rousseau, hayali bir işlemle, toplum insanından geri alır (Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Ünsal Oskay (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2009, ss. 50-56. Coğrafi keşiflerin sonuçları Rousseau'yu destekler niteliktedir. Portekiz ve özellikle İspanya'nın Yeni Dünya'ya doğru genişlemeleri ve uyguladıkları soykırımdan haberdar olup da "Vahşi olan kim?" sorusunu sormamak mümkün görünmüyor (bkz. Pascal Picq, *İnsan'ın Yeni Tarihi*, Eylem Alp (çev.), İstanbul: Dharma Yayınları, 2006, s. 133).

<sup>209</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 88.

<sup>210</sup> Jean Jacques Rousseau, *Siyasal Fragmanlar/Ekonomik Politik Üzerine Söylev*, İsmail Yerguz (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 63.



Platon, *Yasalar* III. Kitapta, siyasal düzenin nasıl başladığı konusunu, kentlerin erdeme ve kötülüğe doğru gelişmesi açısından tartışır. Siyasal sistemlerin nasıl oluştuğunu ortaya koymak için Tufan hadisesinden sonra insan ırkının ve medeniyetinin büyük bir kısmının yok olmasını başlangıç noktası olarak alır. Platon'a göre bu felaketten kurtulanlar, dağlarda çobanlık yapan ve uygarlığın araçlarından, kent yaşamının hırslarından uzak insanlardı. Peki, "... kentlerdeki pek çok güzel ve çirkin şeylerden habersiz yaşayan o çağ insanlarının tam anlamıyla erdemli ve tam anlamıyla kötü olduklarını düşünebilir miyiz?" Platon, savaşların olmadığı, yasa koyuculara gereksinim duyulmayan, o çağda yaşayan insanların durumunu şu şekilde tasvir eder:<sup>211</sup>

Her şeyden önce sayıları az olduğundan birbirlerini seviyorlar ve hoş tutuyorlardı, sonra yiyecek yüzünden kavga çıkmıyordu... Bol bol giyim kuşam, yatak, barınak, ateş üzerinde ve başka amaçlarla kullanılacak kapkacak vardı; nitekim çömlekçilik ve dokumacılık sanatlarının hiçbiri demir gerektirmez, işte tanrı bu iki sanatı insanlara bütün bunları edinsinler diye, böyle bir çaresizliğe düştükleri zaman, yeniden canlanıp gelişsinsinler diye vermiştir. Bu nedenle aralarında yoksullar yoktu ve yoksulluk yüzünden birbirlerine düşman olmuyorlardı. Altın ve gümüşleri olmadığı için zengin de olmuyorlardı: işte onlar o zaman böyle yaşıyorlardı. Zenginlik ile yoksulluğun olmadığı bir toplulukta, işte en soylu karakterler bu toplulukta yetişebilir: çünkü saf oldukları için, güzel ve çirkin olduğu söylenen şeylerin gerçekten öyle olduğunu düşünüyorlar ve inanıyorlardı... O halde şöyle diyelim: pek çok kuşak bu şekilde yaşamıştır; uygarlıkça tufandan öncekilerden bugünkü insanlardan daha geri idiler; başka sanatlarda; özellikle karada ve denizde yapılan savaş sanatında daha bilgisiz idiler; ama buna karşılık daha saf ve daha mert, daha ölçülü, üstelik de her bakımdan daha adil idiler, değil mi?<sup>212</sup>

Platon, insanlık tarihinin doğrusal bir çizgide ilerlediğini kastetmez. Ona göre kentler kurulur, yıkılır; küçük devletler büyür, büyükler küçülür; iyi devletler bozular, kötüler düzelir. Tufanlar, salgın hastalıklar ve bunun gibi olaylar nedeniyle uygarlıklar yıkılır ve insanlık her şeye yeniden başlar.<sup>213</sup> Rousseau'nun toplum öncesi insan tasvirini yaparken, Platon'dan etkilenip etkilenmediği konusunda kesin bir şey söyleyememekle birlikte, aradaki benzerlik dikkate değerdir. Platon uygarlık öncesi insanın durumunu betimlemek için, tufan gibi büyük felaketler sonucu uygarlığın yok olmasını dayanak noktası kabul eder. Sonuç olarak Platon, insanların toplum halinde, devlet oluşumu ve yasa koyucular olmadan yaşadıkları bir dönemin ya da

<sup>211</sup> Platon, *Yasalar I*, Candan Şentuna ve Saffet Babür (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1998, ss. 65-69, 71.

<sup>212</sup> Platon, *Yasalar I*, ss. 69-70.

<sup>213</sup> Platon, *Yasalar I*, s. 66.

dönemlerin olduğunu kabul eder. Bu dönemlerde insanlar arasındaki ilişkiler o kadar zayıftır ki erdem ve erdemsizlikten bahsetmek neredeyse imkansızdır. Daha sonra göreceğimiz gibi Rousseau'da benzer söylemlerde bulunur. Önce Rousseau'nun doğa durumu tasvirine göz atmakta fayda vardır.

Rousseau'nun uygarlık öncesi doğal hale ilişkin tasvirinin, Hobbes'un tasviri ile karşıt olduğu söylenebilir. "İnsan insanın kurdudur" özdeyişi, uygarlık öncesi insan için yanlış olsa bile toplum için doğrudur ve Rousseau'da, insanın toplum içindeki mutsuzluğunu meydana getiren tutkuların anlatımı Hobbes'a çok şey borçludur.<sup>214</sup> Bir başka ifadeyle Hobbes, insanlar arasındaki çekişme durumunun toplum-öncesi durumu yansıttığını ifade ederken, Rousseau bu durumun, toplum durumunu yansıttığını kabul eder. Aslında Rousseau'da Hobbes gibi toplum-öncesi ve toplumsallık karşıtlığından beslenir.

Rousseau'ya göre vahşet halindeki insan ile uygar insan birbirlerinden ruhlarının temeli ve eğilimleri bakımından öylesine ayrılırlar ki birini en yüce mutluluğa götüren, ötekini mutsuzluğa sürükleyecektir. Birincisi sadece huzur ve özgürlükle yaşar; sadece yaşamak ve aylak olmak ister ve bir stoisyenin (zamanın uygar toplumunun insanı) sarsılmazlığı bile, onun, her şeye karşı duyduğu ilgisizliğe yaklaşamaz. Tersine, her zaman hareketli olan yurttaş daha da fazla emek isteyen bir iş bulmak için terler, koşar durmadan çırpınır, ölünceye kadar çalışır, ölüme bile kendisini yaşayacak durumda tutmak için koşar ya da ölümsüzlüğe ulaşmak için hayattan vazgeçer. Vahşet halindeki insan kendi kendine yaşar; her zaman kendi dışında olan sosyal insan ise her zaman kendi kendini dışında, ancak başkalarının kanlarına göre yaşamayı bilir ve sadece onların yargılarından kendi var oluşunun duygusunu çıkarır.<sup>215</sup>

Uygarlık öncesi doğa haliyle toplum halini karşıt bir şekilde konumlandırması bağlamında Hobbes'a olan benzerliğinin aksine Rousseau ile Diderot arasında temel bir ayrılık vardır. Diderot'ya göre insan doğası gereği sosyal bir varlıktır ve toplum içinde yaşamadan önce sürü halinde yaşardı. İnsanın toplumsallaşmadan yaşadığı bir dönem olmadığına göre uygarlık öncesi haliyle doğal hali arasında kesin bir karşıtlıktan bahsedilemez.<sup>216</sup>

Rousseau, insan hakkındaki bilginin en önemli bilgi olmasına rağmen bu alandaki bilgilerin yetersiz olduğunu söyler. İnsanı tanımak bizi doğrudan doğruya kötülüğün kaynağına, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağına götürecektir. Rousseau, insan doğasında meydana gelen ve tarihsel süreçte gerçekleşen değişimin

<sup>214</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 47.

<sup>215</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, ss. 173-174.

<sup>216</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 49.

ve toplumsal eşitsizliğin kaynağına ulaşmayı ve ayrıca sivil toplumun üstünde yükseldiği temelleri aydınlatmayı amaçlar. Bu sebeple özellikle 17. ve 18. yüzyılların siyaset felsefecilerinin kuramlarında yaygın bir biçimde kullanılan “doğa durumu” kavramını ele alır. Ona göre toplumun temellerini inceleyen filozofların tümü, doğa durumunun gerçekliğini bilmelerine rağmen hiçbiri gerçek anlamda doğa durumunu kavrayamamıştır. Rousseau'ya göre doğa durumu kabaca insanların eşit, özgür ve gönenç içinde yaşadıkları bir dönemi ifade eder.<sup>217</sup>

Rousseau, Hobbes'un aksine doğa durumunda insanların birbirleriyle savaşının mümkün olmadığını savunur. Ona göre Grotius gibi bazı düşünürler köleliği savaş durumunda yenilenlerin öldürme hakkı ile bir tutarlar. Oysa Rousseau'ya göre insanlar toplum öncesi durumda bağımsız bir şekilde yaşadıkları için birbirlerine doğal olarak düşman olmadıklarından dolayı, yenilenleri öldürme hakkı savaş halinin bir sonucu değildir. Savaşa yol açan neden, insanlar arasındaki ilişkiler değildir. Mülkiyete dayalı savaştan ise, mülkiyetin olmadığı doğal durumda söz edilemez. Dolayısıyla savaş insanın insanla değil, devletin devletle ilişkisidir. Üstelik bu ilişkide kişiler birbirinin rastgele düşmanlarıdır.<sup>218</sup>

Hobbes gibi Rousseau'da insanların doğa halinde eşit olduklarını kabul eder. İnsanların bakışını başkalarına çevirmesiyle aralarındaki eşitlik bozulmaya başlar. Rousseau'ya göre doğa durumunda gerçek ve bozulmaz bir eşitlik vardır, çünkü bu durumdaki tek fark olan insandan insana fark, birini ötekine bağımlı kılacak kadar önemli değildir.<sup>219</sup> Bu bağlamda Rousseau, iki tür eşitsizlik olduğunu kabul eder. Biri, doğal ya da fiziki eşitsizliktir. Bu eşitsizlik, yaş, sağlık, fiziksel güç ve zeka ya da ruhun nitelikleri arasındaki farklardan oluşur. Diğeri ise, manevi ve politik eşitsizliktir. Bir çeşit uzlaşmaya dayanan bu eşitsizlik insanların onaması ile kurulmuş ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiştir.<sup>220</sup>

İnsan doğa halinde yaşamak için gerekli olan her şeye içgüdüsel olarak sahiptir; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılla sahip olabilir. Yaşamak için içgüdüsel olarak her şeye sahip olan insanların aralarında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görev olmadığı için bu insanlar iyi ya da kötü

---

<sup>217</sup> Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, ss. 8-9.

<sup>218</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Vedat Günyol (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 10; Hobbes, *Leviathan*, s. 101.

<sup>219</sup> Rousseau, *Emile*, s. 321; Hobbes, *Leviathan*, s. 99.

<sup>220</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 87.

olarak nitelendirilmezler.<sup>221</sup> Bu nedenle Rousseau, iyi ve kötü gibi kavramların bir anlamı olmadığı doğa halinde, insanları bencil olarak nitelendirdiği için Hobbes'un hata ettiğini düşünür.

Rousseau, "Hobbes gibi insanın –iyilikten hiç haberi olmadığı için- doğal olarak kötü, erdemi bilmediği için ahlaksız olduğu, hemcinslerine borçlu olmadığına inandığı hizmetleri onlardan daima esirgediği; gereksindiği şeylere haklı olarak hak iddia etmesine bağlı olarak kendisini delicesine bütün evrenin biricik sahibi sandığı sonucuna varmayalım." der. Ona göre Hobbes, doğal hukukun bütün modern tanımlamalarının eksik tarafını çok iyi görmesine rağmen kendi tanımlamasından çıkardığı sonuçlar, onun da bunu, yanlış bir anlamda aldığını gösterir. Rousseau için Hobbes, kurduğu ilkeler üzerine düşünerek şu sonuca varmalıydı: Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türünün devamına en elverişli olan durumdur.<sup>222</sup>

Hobbes'un hata etmesinin diğer bir sebebi de vahşi insanları akıllarını kullanmaktan alıkoyan nedenin, onları kötülük yapmaktan da alıkoyduğunu fark edememesidir. Rousseau'ya göre vahşilerin, iyi olmanın anlamını bilmedikleri için kötü olmadıkları bile söylenebilir. Çünkü onların kötülük yapmasını önleyen şey bilgilerin gelişmesi ya da kanunların koyduğu engel değil, tutkuların yatışması ve kötülüğün bilinmemesidir.<sup>223</sup>

Erdemle bilgisizliği, erdemsizlikle de bilgiyi irtibatlandığı eseri Bilim ve Sanatlar Üstüne Söylev'inde Rousseau, Dijon Akademisi'nin 1749'da ortaya attığı "Bilimler ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir?"<sup>224</sup> sorusuna cevap arar. Bütün hayatı ve eserleriyle bu soruya olumsuz yanıt veren<sup>225</sup> Rousseau'ya göre bilgi ahlaka zarar verir, hakikati gözler önüne sermek yerine onu gizlemeye yarar. Ona göre bilimlerimiz ve sanatlarımız geliştikçe ruhlarımız bozulmuştur.<sup>226</sup> Rousseau'dan uzun zaman önce Seneca da benzer düşünceler öne sürmüştür. Ona göre her türlü sanat, para hırsını körükleyerek insanları mutsuz eder

---

<sup>221</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 117.

<sup>222</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 118.

<sup>223</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 119.

<sup>224</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 773.

<sup>225</sup> Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. V

<sup>226</sup> Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. 11.

ve ahlaki yozlaşmaya yol açar. Ahlaki kötülükten kurtulmanın yolu, uygarlaşmak değil, doğaya uygun yaşamayı öğreten felsefedir.<sup>227</sup>

Rousseau'ya göre hayvanları evcilleştirirken gösterilen bütün özen sadece onların yozlaşmasına yarar. Aynı şekilde insan da toplumsallaşırken köleleşir ve zayıf, korkak, sürünür hale gelir.<sup>228</sup> Bütün kötülükler, toplumsallaşma ile paralel bir şekilde bilim ve sanat değerlerinin yükselmesi ve ahlak değerlerinin alçalmasıyla insanlar arasına giren eşitsizlikten doğmuştur.<sup>229</sup> Doğal yaşam halinden toplum düzenine geçişin insanlara olumsuz etkilerini vurgulamakla beraber Rousseau, doğa durumuna geri dönülmesi gerektiğini düşünmez. İnsan uygarlaşmıştır ve artık geri dönüş yaşanması imkansızdır. Üstelik uygarlığın insana kattığı bir takım olumlu özellikler vardır. Toplum halinde yaşayan insan, davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer duygusuna sahip olur. Bu durumda içtepilerin yerini ödev bilinci, isteklerin yerini hak duygusu alır. Yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemeden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı bir çok üstünlüğü yitirse de daha büyük yararlar elde eder. Bu büyük yararların yanında büyük kötülüklerde olmasaydı insan, kendisini doğa durumundan kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi.<sup>230</sup> Burada Rousseau'nun uygarlık durumunu övmesinde kendi felsefesi açısından bir çelişki yoktur. Çünkü daha önce belirtildiği gibi bir aydınlanma filozofu olarak insanın yetkinleşmesine tam bir güven duyar.

Rousseaucu felsefede insan doğası gereği iyidir. Bu doğayı başkalaştıran ve olumsuzlaştıran medeni durumdan kaynaklanan bozuk ilişkilerdir. Aslında Rousseau, insan doğasında yer alan olumlu duyguların zaman ve mekana göre tamamen değiştiğini kabul etmez. Türdeşini yaşatmak için bilerek ölüme atılan çağdaş insanla, bu eylemi binlerce yıl önce gerçekleştirmiş bir insan arasında hiçbir fark yoktur. İnsan doğasının bir başkasını yaşatma isteği, insan türünün sürekliliğinin ilk ve son

---

<sup>227</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 210-211.

<sup>228</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 100. Rousseau, doğa durumundan toplum durumuna geçiş aşamasını dört evrede açıklar: birinci evre doğal afetlerin sonucu olarak insanların başka insanlarla bir araya gelme evresidir. İkincisi, ilk devrim dediği teknik gelişmelerdir. Üçüncüsü ise madencilik ve tarımdır. Dördüncüsü doğmakta olan toplumda birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış iki sınıfın belirmesidir. Bir yanda mülksüz yoksullar diğer yanda zenginler (Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 778-779).

<sup>229</sup> Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, s. 28.

<sup>230</sup> Rousseau, *Tolum Sözleşmesi*, s. 18.

dayanağıdır. Bu bağlamda kötülüğün kaynağı eşitsizlik, eşitsizliğin kaynağı ise uygarlaşmadır.<sup>231</sup>

Rousseau, doğa halindeki insanın iki temel tutkusu ya da duygusu olduğunu kabul eder. Bunlardan ilki, özsevgi (amour de soi) ya da kendini koruma arzusu, ikincisi de hemcinslerinin acıları karşısında duyduğu merhamettir. Ben sevgisi insanı insan yapan bir duygu iken merhamet insanların başkasına zarar vermesini engelleyen bir duygudur.<sup>232</sup> Özsevgi, insanın doğasından kaynaklanan bir duygu olduğu için, doğal olan her şey gibi o da iyidir.

Rousseau, doğamızdan kaynaklanan eylemlerin her zaman doğru olduğunu temel bir ilke olarak kabul eder. "Doğanın ilk hareketlerinin her zaman doğru olduğunu kaçınılmaz ilke olarak ortaya koyalım: İnsanın yüreğinde doğuştan ahlak bozukluğu hiç yoktur. Nasıl ve nereden yüreğimize girdiğini söyleyemeyeceğimiz tek bir kötülük bulunmaz. İnsanın tek doğal tutkusu kendine olan sevgisi ya da özsaygısıdır." Bu öz saygı kendiliğinden veya bize bağlı olarak yararlıdır ve özü itibariyle başkasıyla zorunlu ilişkisi olmadığından, nasıl uygulandığına ve ona bağlanan ilişkilerin ne olduğuna göre iyi ya da kötü olur.<sup>233</sup>

Rousseau'ya göre insan doğasındaki tutkuların doğması ne engellenebilir ne de bu tutkular ortadan kaldırılabilir. Ancak buradan yola çıkarak bütün tutkuların salt doğal olduğu sonucuna varılmamalıdır. "Bu tutkuların kaynağının doğal olduğu doğrudur, ama binlerce yabancı ırmağın suları bunları kabartmıştır: İçindeki ilk sulardan ancak birkaç damla kalmış, durmadan büyüyen bir ırmaktır bu." Çok sınırlı olan doğal tutkuların amacı özgürlüğümüzü, yaşamımızı korumak iken diğer tüm tutkuların amacı bizi boyunduruğu altına almaktır. Bu tutkuları bize veren doğa değildir aksine biz bu tutkuları doğamıza rağmen özümseriz.<sup>234</sup> Rousseau'nun tüm tutkuların kaynağı olduğunu söylediği tutku, özsevgidir:

Bizim tutkularımızın kaynağı, tüm öteki tutkuların kökeni ve ilkesi, insanla birlikte doğup onu hiç bırakmayan tek kaynak, özsevgidir. İlkel, doğuştan, her şeyden önce gelen bir tutkudur bu. Tüm ötekiler bir anlamda olsa olsa bunun değişikliğe uğramış şekilleridir. Bu anlamda da tümü doğaldır denilebilir. Ancak bu değişikliklerinin çoğunun yabancı nedenleri vardır ki bu nedenler olmasa meydana gelmezlerdi. Bu değişiklikler bize yarar sağlamadıkları gibi zararlıdır da; asıl

<sup>231</sup> Rousseau, *Siyasal Fragmanlar/Ekonomik Politik Üzerine Söylev*, s. 10.

<sup>232</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 776.

<sup>233</sup> Rousseau, *Emile*, s. 91.

<sup>234</sup> Rousseau, *Emile*, s. 283.

amaçlarından sapıp ilkelerine aykırı davranırlar; işte o zaman da insan kendini doğa dışında bulur ve kendisiyle çelişkiye düşer.<sup>235</sup>

Rousseau'ya göre özsevgi her zaman iyidir ve her zaman düzene uygundur. Herkes özellikle kendi varlığını korumakla yükümlü olduğundan, yapılacak işlerin ilki ve en önemlisi bu varlığı korumaya dikkat etmektir ve dikkat etmek olmalıdır.<sup>236</sup>

Rousseau'ya göre bir kimsenin sahip olduğu ilk duygu öz sevgi olduğu için bu olumlu duyguya sahip olan insan doğası iyidir. İlk duygudan doğan ikinci duygu ise kendisine yaklaşanları sevmektir. Bu duygu sayesinde çocuk, kendisine yaklaşan her şeyin ona yardım etmeye yönelik olduğunu görür ve bu gözlemi sayesinde kendi türüne yönelik olumlu bir duygu edinir.<sup>237</sup> Merhamet adı verilen bu duyguyu ele almadan önce özsevginin yıkıcı bir şekle dönüşmüş hali olan özsaygıya değinmek gerekmektedir. İnsanın kendisine duyduğu özsevginin başkalarına yönelik bir duyguya dönüşmesi kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Çünkü artık ben ve başkaları vardır. Kişi ilgilerini, gereksinimlerini, aktif ya da pasif bağımlılıklarını genişlettikçe içinde başkalarıyla ilişki kurma duygusu uyanır, bu da ödev ve yeğleme duygusunu doğurur. O zaman çocuk buyurgan, kıskanç, aldatıcı ve intikamcı olur.<sup>238</sup> Özsevgi bu şekilde özsaygıya dönüşür.

Rousseau'ya göre sevgi dolu tutkular özsevgiden; kin, nefret dolu duygularsa özsaygıdan (amour-propore) doğarlar. Böylece insanı özünden iyi yapan şey, az gereksinimi olması ve kendisini başkalarıyla daha az kıyaslamasıdır. Onu özünden kötü yapan şey de çok gereksinimi olması ve başkalarının düşüncesine çok önem vermesidir.<sup>239</sup> Özsevgiyi insan doğasına yerleştiren ve insanın iyiliğinin ilkesi kabul eden Rousseau için, mutlak iyi olan özsevginin, yıkıcı olan özsaygıya nasıl dönüştüğü önemli bir problemdir.

Özsaygı için doğal sandığımız şeklin nereden geldiğini ve özsevginin, mutlak bir duygu olmaktan çıkıp yüce ruhlarda gurura, küçüklerinde kendini beğenmişliğe dönüştüğünü ve tüm ruhlarda durmadan insanların zararına beslendiğini görürsünüz. Bu tutkular, tohumları çocukların yüreğinde bulunmadığı için, orada kendiliklerinden doğamazlar; onları çocukların yüreğine götüren yalnızca bizleriz ve onlar yalnızca bizim kusurumuz yüzünden orada kök salarlar.<sup>240</sup>

---

<sup>235</sup> Rousseau, *Emile*, s. 284.

<sup>236</sup> Rousseau, *Emile*, s. 284.

<sup>237</sup> Rousseau, *Emile*, s. 285.

<sup>238</sup> Rousseau, *Emile*, s. 285.

<sup>239</sup> Rousseau, *Emile*, ss. 285-286.

<sup>240</sup> Rousseau, *Emile*, s. 287.

Şimdiye kadar kendisinde başka kimseye bakmamış olan Emile'imın türdeşlerin ilk bakışı, onu kendisini onlarla kıyaslamaya özendiriyor; bu kıyaslamanın onda uyandırdığı ilk duygu da insanlar arasında ilk sıraya yerleşme arzusudur; işte özsevginin özsaygıya dönüştüğü ve bu kıyaslamaya bağlı tüm tutkuların doğmaya başladıkları nokta burasıdır.<sup>241</sup>

İnsan kendini başkalarıyla karşılaştırmaya başlar başlamaz, kaçınılmaz biçimde başkalarını düşman olarak görür: "Çünkü herkesin gönlünden geçen en güçlü, en mutlu, en zengin insan olmaktır ve bu böyle olunca da aynı şeyleri düşünen ve dolayısıyla kendisine aşılması gereken bir engel gibi gözüken insanı gizli bir düşman görmekten alamaz kendini." İşte bu ilkel ve radikal çelişki toplumsal duyguları sadece görünüşe indirger. Diğerlerini kendimize tercih eder gibi görünmemizin nedeni aslında, kendimizi ona tercih etmemizdir.<sup>242</sup> İnsandaki en temel duygu olan özsevginin özsaygıya dönüşmesi, kötülüklerin başlangıcı kabul edilebilir. Özsaygıyla beraber insanların bakışları ötekine yönelir ve ben-sen ayrımı ortaya çıkar. Rousseau'nun üzerinde ısrarla durduğu ben-sen ayrımı, insanların doğa halinde aralarında var olan eşitliğin bozulmasının en önemli nedeni olan toplumsallaşmanın ilk unsuru kabul edilebilir.

Rousseau, insan ruhunun ilk ve en basit faaliyetleri düşünüldüğünde akla önceliği olan iki ilkenin var olduğunu öne sürer. Bu ilkelere ilki yukarıda değinildiği gibi, bizim refah ve varlığımızı devam ettirmemizi sağlayan özsevgidir. Diğeri ise bütün canlı varlıkların, hepsinden önce hemcinslerimizin yok olduğunu veya acı çektiğini gördüğümüz zaman doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu ile dolduran merhamettir. Bu dürtüyü bastırmadıkça ya da kendi varlığının korunması tehlikeye girmediği insan, canlı hiçbir varlığa kötülük yapmaz.<sup>243</sup>

Rousseau'ya göre merhamet bizi acı çekenin yerine koyduran bir duygudur. Bu duygu, vahşi insanda karanlık ve canlı, uygar insanda ise gelişmiş fakat zayıftır. Rousseau, burada felsefeyi insanı çevresinden ayırıp yalnız bıraktığı için suçlar. Acı çeken insan karşısında, "istersen geber, ben güvenlik içindeyim" dedikten felsefedir. Rousseau bu görüşünü, sokak kavgalarında ayak takımının olaya müdahil olurken, tedbirli adamın olay yerinden uzaklaştığını söyleyerek destekler. Başka bir deyişle

---

<sup>241</sup> Rousseau, *Emile*, s. 320.

<sup>242</sup> Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, s. 38.

<sup>243</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 84.



doğa halindeki insan, bilgelik, düşünce yokluğu gibi nedenlerle, her zaman ilk duyduğu insanlık duygusuna teslim olur.<sup>244</sup>

Merhamet, her türlü düşünceden önce gelen bir erdemdir. Rousseau, bütün sosyal erdemlerin merhametten çıktığını görmeyen Arılar Masalı'nın yazarı, Mandeville'yi eleştirir. Rousseau'ya göre ise insan eylemlerini motive eden temel unsurlardan biri özçakar değil, merhamettir. Ona göre gönül yüceliği, merhamet, insanlık zayıflara, suçlulara ya da genel olarak insan türüne duyulan acıma duygusudur. Bu duygu sayesinde her birey kendisine karşı duyduğu sevgiyi hafifleterek, bütün türün devamını sağlar.<sup>245</sup> Rousseau, merhamete türün devamı için hayati bir rol vermektedir. Fakat merhamet duygusunun her zaman olumlu çağrışımları olduğu söylenebilir mi?

Berdyayev'e göre merhamet melekesi dünyaya zulüm ve merhametsizlikle birlikte gelmiştir. Dünya genel anlamda iyiye doğru gitmezken insani kötülüğün artması ile insani iyilik olan merhamette de gelişme olmuştur. Kötülüğün çoğalması neticesinde insanlara, hayvanlara ve acı çeken bütün yaratıklara karşı merhamet ahlakı doğmuştur. Fakat merhamet bu anlamda bir yönüyle fazla olumlu bir anlama sahip değildir. Modern insanın daha merhametli olması, ahlaken, geçmiş insanlardan daha üstün olmalarından ziyade baskı, acı ve ıstıraba karşı daha az dayanıklı olmalarından kaynaklanır. Modern insanın acılara karşı daha dayanıksız, daha yumuşak, daha az sabırlı, daha az cesur ve daha güçsüz olması hem zulmü hem de merhameti artırmıştır<sup>246</sup>.

Seneca, fazilet gibi görünmesine rağmen merhametin bir kusur olduğunu söyler. Merhametin kusur olmasının nedeni aşırılık hali olmasıdır. Nasıl ki gaddarlık şiddetin aşırı bir hali ise, merhamet de hoşgörülü olmanın aşırı halidir. Merhamet

<sup>244</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, ss.121-122.

<sup>245</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, ss. 121-123.

<sup>246</sup> Nikolay Berdyayev, *İnsanın Yazgısı*, Hüsamettin Arslan (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012, s. 242. Rousseau'da da bu görüşün esintilerini bulmak mümkündür: Anlaşmazlıklar, çatışmalar o kadar enderdi ve karşılıklı yardımlaşma o kadar güçlü ve yoğundu ki bu özgür ilişkiler nefretten çok iyilik doğurdu; doğanın merhamet ve acıma duygusuyla birlikte bütün yüreklere kazındığı bu ruhsal durum insanlara huzurlu bir toplum yaşamı vermiştir... İnsanlar ilk masumiyetini korudukça doğanın sesinden başka bir rehber ihtiyacı duymamışlardır; kötü olmadıkları sürece iyi olmaya gerek görmemişlerdir, çünkü onlara sıkıntı veren kötülüklerin çoğu doğadan çok insanlardan gelir, öyle ki bir insan başkasına zarar vermeye kalkışmadan önce yardımseverlik, iyilik neredeyse boş ve amaçsız bir ödevdi ve şunu söylemek de mümkündür ki insana mutluluk ve veren erde güzelliğini ve yararını sadece insanın sefaletlerinden alır (Rousseau, *Siyasal Fragmanlar*, s.36).

sefalet halinde bir insanla karşılaştığı zaman ortaya çıkar.<sup>247</sup> Merhamet, olayların sebebine değil, duruma bakar. Bu nedenle merhametli insan, kötü durumda olan biriyle karşılaştığı zaman, kusurlu olup olmamasına bakmaksızın durumdan etkilenir. "Merhamet başkalarının dertlerini görmeyle meydana gelen ya da hak etmeyenlerin inanılan kötülüklerden ortaya çıkmış üzüntülerden kaynaklanan zihinsel bir hastalıktır." Seneca zor durumda olanlara yardım edilmesi gerektiğini ısrarla vurgular fakat merhamet yoluyla değil. Çünkü merhamet aşırı bir duygu olduğundan dolayı içinde gösteriş barındırır.<sup>248</sup>

Rousseau'ya göre Tanrı insanı kötülük için değil, iyilik için yaratmıştır. Onu, verdiği yetileri kullanarak iyilik ve kötülük arasında seçim yapacak duruma getirdi. Ancak Tanrı insanın gücünü sınırladığı için insanın özgürlüğünü kötüye kullanması genel düzeni bozmaz. Filozof, Tanrı insanı neden sadece iyilik yapan bir varlık olarak yaratmadı sorusunu da ele alır. Ona göre Tanrı insanın kötülük yapmasını engellemiyor diye yakınmak, Tanrı'nın insanı eşsiz bir doğayla yaratmasından, eylemlerine ahlakı koymasından, onu erdeme layık görmesinden yakınmak demektir. Üstelik iyiliğin anlamlı olabilmesi için kötülük yapma gücünün bulunması gerekir. Diğer bir deyişle insanın kötü olmasını engellemek, onu içgüdüyle sınırlayıp hayvan yapmakla mümkündür.<sup>249</sup> Rousseau, kötülüğün yaratıcısının insandan başkası olmadığını, kötülüğe başka sebepler aramasının boşuna bir çaba olduğu üzerinde de durur. İnsanın yaptığı ya da insanın acısını çektiği kötülükten başka kötülük yoktur ve her ikisi de insandan kaynaklanır. Çünkü genel kötülük ancak düzensizlik içinde olabilir. Oysa dünyanın sistemi, kendi kendini yalanlamayan bir düzendir. İnsanın hissettiği özel kötülük, yalnızca acı çekenin duygusundadır ve bu duygu doğadan kaynaklanmaz.<sup>250</sup>

İnsanın neyin iyi neyin kötü olduğunu nasıl bilebileceği problemine *Emile*'de Savoila'lı Rahip yardımcısının düşüncelerini açıkladığı bölümde yer verir. Rousseau burada akıl ve vicdanı karşı karşıya koyar. Ona göre akıl bizi çok sık aldatır, vicdan ise asla aldatmaz. Bu nedenle eylemler konusunda yalnızca vicdanın iyi olduğunu hissettiği şeyler iyi, kötü olduğunu hissettiği şeyler kötüdür. Rousseau'da eylemlerimizin tüm ahlaksal yanı eylemlerimiz hakkında verdiğimiz yargılardır.

<sup>247</sup> Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ankara: Ulusal Basımevi, 1971, s. 135.

<sup>248</sup> Seneca, *Hosgörü Üzerine/Ruh Dinginliği Üzerine*, Bedia Demiriş (çev.), Ankara: Doğubatu Yayınları, 2014, ss. 72-75.

<sup>249</sup> Rousseau, *Emile*, ss. 391-392.

<sup>250</sup> Rousseau, *Emile*, s. 393.

İyiliğin iyi olmasının ölçütü sadece yapılan eylemin doğruluğu değil, yüreklerimizin derinliklerinde de onun iyi olduğunu hissetmemizdir.<sup>251</sup> Bu açıklamalar ahlaksal göreceliliği çağrışırsa bile hem kendi hem de başkalarının eylemlerini değerlendirdiğimiz vicdanı, doğuştan gelen ilkeler olan adalet ve erdem ilkesine dayandırması, göreceliliğin dışına çıkan bir tutum sayılabilir. İyiliği istemek ve kötülükten kaçmak öğrenilen değil, doğadan gelen bir istençtir. Dolayısıyla iyilik sevgisi ve kötülükten nefret, özsevgi gibi doğal bir duygudur.<sup>252</sup>

Bizim için var olmak, hissetmektir. Duyarlılığımız kesinlikle zekadan öncedir, dolayısıyla fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olmuşuzdur. Varlığımızın nedeni ne olursa olsun, bu nende bize doğamıza uygun duygular vererek, varlığımızı korumamızı sağlamıştır. En azından bu duyguların doğuştan geldikleri de yadsınamaz. Bunlar bireyde özsevgisi, acıdan korkma, ölüm korkusu, mutluluk arzudur. Ama hiç kuşkusuz, insan doğası gereği toplumsalsa ya da en azından toplumsal olmak için yaratılmışsa, yalnızca doğuştan gelen, türüyle ilgili başka duygularla toplumsal olamaz; çünkü yalnızca maddi gereksinimler hesaba katıldığında, bu duyguların insanları yaklaştıracak yerde kesinlikle dağıtmaları gerekir. Oysa insanın kendisi ve türdeşleriyle olan bu ikili ilişkinin oluşturduğu ahlaksal sistemden vicdanın itkisi doğmuştur. İyiliği tanımak, onu sevmek değildir. İnsan iyiliği doğuştan tanımaz, ama akli tanıttığında, vicdanı onu sevmeye sürükler: doğuştan gelen duygu, bu duygudur.<sup>253</sup>

Hayvanlar arasında insanı üstün kılan, onun zekası olmaktan ziyade özgür bir varlık olmasıdır. Doğa bütün hayvanlara emreder, insan hariç diğerleri bu emre itaat eder. İnsan ise direnmekte ya da boyun eğmekte özgürdür. Özgürlük insana bazı imkanlar sağlar. Bu imkanlar yetkinleşmek ve olgunlaşmak yetisidir. Bu yeti şartların yardımıyla öteki bütün yetileri geliştirir. Herhangi bir şey kazanacak ya da kaybedecek olan hayvan her zaman içgüdüleriyle hareket eder ve bir hayvan, hayatı boyunca sürececek kesin şeklini bir ayda alır.<sup>254</sup> Sürekli gelişim halinde olan insan ise, özgürlüğü sayesinde birçok şey kazanır, yaşlılıkla birlikte bu kazandıklarını kaybeder. Bundan ötürü bu ayırt edici ve hemen hemen sınırsız yeti, aynı zamanda insanın felaketlerinin de kaynağıdır:

Doğanın sadece içgüdüleriyle baş başa bıraktığı, daha doğrusu kendisinde beklide noksan olanın önce yerine doldurulabilecek sonra da kendisinin doğanın üstüne yükseltebilecek yetilerle bezediği vahşi insan, şu halde sırf hayvani fonksiyonlarla işe başlayacaktır. Fark etmek ve hissetmek onun ilk hali olacak ve bu durum onda bütün hayvanlarla ortak olarak var olacaktır, istemek ve istememek, arzulamak ve çekinmek, ruhunun ilk

<sup>251</sup> Rousseau, *Emile*, ss. 400-401.

<sup>252</sup> Rousseau, *Emile*, s. 405.

<sup>253</sup> Rousseau, *Emile*, s. 406.

<sup>254</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 103.

işlemleri olacaktır ve bu yeni şartlar onun ruhunda yeni gelişmeler meydana getirinceye kadar sürecektir.<sup>255</sup>

Rousseau'nun ruhun ilk işlemleri dediği tutkuların faaliyeti sayesinde insan akli yetkinleşir ve olgunlaşır. Buna karşılık olarak tutkular kaynağını gereksinmelerden alırlarken, ilerlemelerini bilgimizden sağlarlar. Çünkü, nesnelere bizde uyandırdıkları fikirler üzerine onları arzu edilebilir ya da onlardan kaçınılabiliriz. Her türlü bilgiden yoksun vahşi insanın arzuları ise doğal gereksinimlerini aşmaz. Tek korkusu acı duymak ve açlıktır. Ölümün dehşetini bilmek insanın hayvanlık durumundan uzaklaşırken edindiği ilk kazançlardan biri olduğu için vahşi insan henüz ölüm korkusunu bilmez.<sup>256</sup> Ölüm korkusu, Hobbes da insanın saldırgan bir varlık olmasının en temel nedenidir. Çünkü bu duygu kendini koruma duygusunu da beraberinde getirir.

Rousseau'nun özgürlük ve insan olmak arasında kurduğu ilişkiden yola çıkarak, radikal kötülüğün yani insan doğasında bulunan kötülük eğiliminin hayvanların yabancıları oldukları ve yalnızca insanlara özgü bir kötülük olduğu söylenebilir. Burada kötülük, "kötülüğü dokunmak" değil, bizatihi kötülüğü kendine amaç edinmektir. Hayvanlarda başka canlılar zarar verirler ancak amaç zarar vermek değil, avlanmaktır. İnsan ise kötülük yapmak için plan yapar. İnsan kötülük ederken kötülük ettiğini bilir ve bazen de bundan hoşlanır.<sup>257</sup> Burada kötülüğün uygar insanla özdeşleştirildiği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü Rousseau'ya göre insan doğa halinde başka bir ifadeyle henüz insanlaşmamışken kötülüğün ne olduğunu bilmediği için kötülük, doğa karşıtı bir eğilimdir. Diğer taraftan kötülük yapma imkanı insana iyilik yapma imkanını verir.<sup>258</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi Rousseau, insan doğası kavramına ulaşmak için toplum öncesi insan görüşüne başvurur. Burada dikkat çekmemiz gereken nokta Hobbes'un toplum öncesi insan doğasına yüklediği özellikleri, Rousseau'nun toplumsal insana yüklemesidir. Rousseau'nun toplum öncesi anlayışında dikkat çeken unsur, toplum öncesini insanlar arasında ilişkisizliğin hakim olduğu bir dönem olarak tasavvur etmesidir. İnsanların birbirine karşı duyarsız olduğu bir ortamda doğal olarak bencillikten de söz edilemez. "Bu durumda olan insanların

<sup>255</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 104.

<sup>256</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 105.

<sup>257</sup> Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, Devrim Çetinkasap (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, ss. 96-97.

<sup>258</sup> Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, s. 98.

aralarında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görev olmadığı için iyi veya kötü olamazlardı."<sup>259</sup> Yaşamak için içgüdüsel olarak her şeye sahip olan insanların aralarında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görev olmadığı için bu insanlar iyi ya da kötü olarak nitelendirilmezler. Bu durumda bireyler birbirinden kopuk yaşadıklarından dolayı aralarında herhangi bir yükümlülük ilişkisi yoktur. Rousseau bir anlamda modern insanı betimliyor gibidir.

Uygarlaşmış toplum modelinde birey toplumla daha az özdeşleşir. Bunun sonucu olarak bencilleşen birey, toplumsal ödevlerini ihmal edebilir ve içinde bulunduğu topluma ihanet edebilir. Eski toplum tarafından bireylerin denetlenebilen, öfke, kin ve çılgınlık gibi özellikler üzerindeki denetim ortadan kalkmasının sonucu olarak istikrarsızlık, düzensizlik ve krizler baş göstermiştir. Böylece herkesin herkesle savaşı başlamış olur.<sup>260</sup>

Rousseau ve Hobbes arasındaki en önemli benzerlik -her ne kadar farklı sonuçlara ulaşmış olsalar bile- insan doğası anlayışlarını toplum-öncesi görüşüne dayandırmalarıdır. Bu nedenle bu iki filozof arasında mukayese yapmak uygun görünmektedir. Öncelikle Hobbes'un insan doğası tasviri kendi içinde daha tutarlı olduğu söylenebilir. Filozofa göre bencil ve saldırgan olan insan doğası toplumsallaşma sonrası da bencil ve saldırgan olmaya devam eder. Sadece çıkarları gereği bu özelliklerini maskeler. Daha doğrusu çıkarları bencil ve saldırgan olmamasını söyler. Rousseau'da ise iyi olan insan doğasının kötü özellikler edinmesinde herhangi bir dış faktörün zorlamasından söz edilemez. Birbirinden bağımsız bir şekilde yaşayan insanlar arasında ödev ve yükümlülük gerektiren ilişkilerin baş göstermesiyle iyi duygular yerini kötülerine bırakır. İnsandaki bu değişimi psikolojik etkenlerle açıklayan Rousseau'ya göre diğerleriyle karşılaşmalar arttıkça ben-sen ayrımı ortaya çıkar ve kıyaslama başlar. Ancak, asıl önemli olan insanlar arasında sorumluluk ve yükümlülük ilişkisi varken nasıl davrandıkları değil midir? Normal şartlarda yolda yanımızdan geçen, tanımadığımız bir insana kötülük yapmayı düşünmeyiz. Ancak bu insanla akrabalık, arkadaşlık gibi ortak bir paydada buluşabileceğimiz bir ilişkimiz varsa, bu ilişkide aldığımız tavra göre iyi ya da kötü insan oluruz.

<sup>259</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 117.

<sup>260</sup> EdgarMorin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Devrim Çetinkasap (çev.), İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2010, ss. 171-172.

Sonuç olarak insanın ahlaki bir varlık olması toplum içinde mümkün olduğuna göre, toplumdışı bir insanın ahlaken iyi ya da kötü olduğu yönünde bir değerlendirme yapamayız. İnsanın iyi bir doğaya sahip olması için toplumdan soyutlanması gerekmekte midir? Bu bağlamda, bir sonraki bölümde insanı toplumdan soyutlamadan, insan doğasının özgeci duygularla eylemde bulunabileceğini kabul eden filozoflara yer vereceğiz.

### 1.2.2. İnsan Doğasının Özgecilik Eğilimi

Salt kötümserliği savunan filozoflar, insanların tek amaçlarının hayatta kalmak ve arzu ettikleri şeyleri elde etmek olduğunu iddia ederler. Diğerleri, ya amacımızı gerçekleştirirken önümüze çıkan engellerdir ya da hedefe ulaşmada araçtırlar. İnsan doğasının özgeci eğilimlere sahip olduğunu kabul edenler ise başkalarının refah ve mutluluğunun da insanın istemesi dahilinde olduğu görüşünü savunurlar.

İnsanlar arasındaki ilişkilerde ahlaki niteliği belirleyen ilkelerdir. Ahlaki nitelikleri belirleyen ölçeğin en altında bencillik yer alır. En yüksek düzeyde ise, "komşunu kendin gibi sev" ilkesinden hareket eden özgecilik yer alır. Özgecilik, rönesans ideallerini kişiliğinde somutlaştıran, Sidney hakkında anlatılan bir hikayede vücut bulur. Hikayeye göre, savaş alanında yaralandığında kendisine bir kap su verilen Sidney, tam suyu içmek üzereyken yanında acı içinde kıvranan bir askerin suya baktığını görür. Sidney, yaralı askerin suya daha çok ihtiyacı olduğunu düşünerek kabı, ona uzatır.<sup>261</sup> Lipson'un da ifade ettiği gibi bencillik ahlakın en alt sınırı iken, özgecilik en üst sınırı oluşturur. Bu nedenle, insan doğasının kötü olduğunu söyleyenlerin bencilliği, iyi olduğunu söyleyenlerin de özgeciliği ön plana çıkarıldığını söyleyebiliriz.

Hobbes gibi filozoflara göre doğuştan gelen bencil eğilimlere ek olarak toplumsallaşma sonucu başkalarını gözetme eğilimi oluşur. Ancak insan doğasının salt iyi olduğunu düşünen filozoflar, başkalarını gözetme ilkesinin sonradan kazanıldığını kabul etmezler. Shaftesbury'ye göre özgecilik doğuştan sahip olunan bir duygudur. Samuel Butler'e göre de insanda doğuştan gelen kendini sevme eğilimi

---

<sup>261</sup> Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, s. 157.

yanında, doğuştan türdeşlerinin iyiliğini isteme eğilimi de vardır. Butler'e göre bu iki eğilim insanın ahlaksal yönünü oluşturan temel dayanaklardır.<sup>262</sup>

Shaftesbury'ye göre bir insanı tatmin eden eylem ile başkalarının iyiliğine olan eylem arasında bir çatışma yoktur. Çünkü insanda hayırseverliğe yönelik doğal bir eğilim vardır. İnsan, bir eylemin ahlaken iyi mi kötü mü olduğunu doğal bir şekilde ayırt edebilir. Erdemli insanın kendi eğilimleri ve duyguları ile başkalarının eğilimleri ve duygularını ahenkli hale getiren insan olduğunu<sup>263</sup> ifade eden Shaftesbury'ye göre başkalarının iyiliğini gözetmek, bireyin kendi iyiliğini yadsımasını gerektirmez. "Her yaratığın kendine özgü kişisel iyiliği ve çıkarı vardır. ve doğa onu bunu aramaya zorlar."<sup>264</sup> Öte yandan iyilik ve erdem adına layık olmak için bir varlığın tüm eğilim ve duyguları, zihin ve karakter yatkınlıkları, kendisinin ve bir parçasını oluşturduğu türün iyiliği ile uyumlu olmalıdır. Bu nedenle bir insanın duyguları sadece kendi açısından değil, toplum açısından da iyi ve yararlı eylemlere temel oluşturuyorsa, doğruluk, dürüstlük ve erdemlilik olarak nitelendirilir.<sup>265</sup>

İnsan doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu için duyguları toplumun yararı ile de uyumlu olmak zorundadır. Özsevgi ve özgecilik zorunlu olarak birbirini dışlamadığı için birey kendi iyiliği ve başkalarının iyiliği arasında seçim yapmak zorunda değildir.<sup>266</sup> Birinin kötülüğü aynı zamanda türün de kötülüğüdür. Dolayısıyla başkalarına kötülük yapan kendisine kötülük yapmış olur. Aynı şekilde kendisinin yararına eylemde bulunan kimse de türün yararına eylemde bulunmuş olur. Böylece son noktada erdem ve çıkar uzlaşır.<sup>267</sup>

Özsevgi olumsuz bir duygu değildir. Fakat bir kimsenin kişisel iyilik kaygısı normalin ötesinde ise yani türün ya da kamunun yararı ile çatışma halinde ise bu duygu her açıdan kötü ve ahlaksız kabul edilmelidir. Genel olarak bencillik denilen şey de budur.<sup>268</sup> Örneğin birinin kendi öz çıkar kaygısı başkalarının yararına eylemde bulunmasının önüne geçiyorsa bu ahlaken kötüdür. Öte yandan dengeli bir öz çıkar kaygısı toplum için faydalıdır. Görüldüğü gibi -özsevgi başkalarının iyiliğini yok

---

<sup>262</sup> Özlem, *Etik*, s. 72.

<sup>263</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 184.

<sup>264</sup> Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Douglas den Uyl (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2001. 3 Vols. Vol. 2..<http://oll.libertyfund.org/titles/812>, (23.08.2015), s. 15.

<sup>265</sup> Shaftesbury, *Characteristicks*, s. 77.

<sup>266</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, s. 180.

<sup>267</sup> Shaftesbury, *Characteristicks*, s. 15.

<sup>268</sup> Shaftesbury, *Characteristicks*, s. 23.

saymadığı sürece- Shaftesbury, kişinin kendi çıkarını gözetmesini tamamen reddetmez. Özçakar kadar özgecilik de insan doğasında kökleştiği için genel olarak bu ikisi arasında uyumsuzluktan değil, uyumdan söz edilebilir.<sup>269</sup>

Shaftesbury'ye göre iyilik ya da erdem denilen şey duygularla ilgilidir. Dolayısıyla duyguları doğal ve iyi olan varlıklar erdemli, duyguları doğal olmayan ve kötü olan varlıklar ise erdemsizdirler. Doğal ve iyi olan duygular, bireyin kendisi ve içinde yaşadığı toplum açısından uyumlu ve dengeli olan duygulardır. Daha önce ifade edildiği gibi insanlar doğaları gereği bu uyum ve dengeyi sağlama yetisine sahiptirler. Fertlerin kendi faydalarına dönük olan duygu ve tutkuları aynı zamanda toplumsal faydayı da içerir. Ancak iyi ve kötüyü ayırt edemeyen, kötü olandan kaçınma yetisinden yoksun insanların varlığı yadsınamaz. İyi ve kötüyü duyumsama doğal bir yeti olmasına karşın, alışkanlıklar ve eğitim sonucu bu duygu yanlış yola sapabilir. Diğer bir ifadeyle alışkanlıklar ve yanlış eğitim sonucu bozulsa bile tüm insanlarda temel bir ahlaksal duygu vardır.<sup>270</sup>

Eylemler görünür görünmez, insani duygulanımlar ve tutkular kavranır kavranmaz (ve onların büyük bir bölümü hissedilir hissedilmez kavranırlar), dosdoğru bir iç göz, çarpık, çirkin, tiksindirici ve değersiz olandan ayrı olarak dürüst ve güzel, cana yakın ve hayranlık uyandırıcı olanı hemen o anda fark eder ve görür. Dolayısıyla bu ayrımların temelleri doğada olduğuna göre, bizzat bu kavrayışın doğal olduğunu ve yalnız doğadan geldiğini kabul etmemek nasıl mümkün olur<sup>271</sup>

Shaftesbury, ahlaki olanı estetik kavramlarla tarif ederek ahlaksal duygu ile estetik duygu arasında benzeşim kurar.<sup>272</sup> Nasıl ki güzel bir müzik dinlediğimizde ya da güzel bir tabloya baktığımızda estetik duyumuz harekete geçiyorsa aynı şekilde ahlaki bir davranışla karşılaştığımızda da ahlaki duyumuz harekete geçer.

Hutcheson, neyin ahlaki olduğunun bilinmesi hususunda Shaftesbury'yle benzer düşünür. Ortalama bir insan ahlak üzerine eğitim almadan erdem ve erdemsizlik arasında ayırım yapabilme yetisine sahiptir. Bu ayrımları yapmamızı sağlayan yeti, "ahlak duygusu"dur.<sup>273</sup> Ahlak duygusu, Hutcheson'un dışsal duygu şeklinde ifade ettiği beş duyudan ayrı olarak içsel bir duyuya işaret etmek üzere kullanılır. İçsel duygu dokunma, görme, koklama gibi dış uyaranların yol açtığı etkilerle ilgili olan dışsal duygulardan farklıdır. İçsel duygu estetik ve ahlaksal olmak

<sup>269</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, s. 180.

<sup>270</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, ss. 181-182.

<sup>271</sup> Shaftesbury, *Characteristicks*, s. 415.

<sup>272</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, s. 182.

<sup>273</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 617.



üzere iki türdür. Ahlaksal duyu vasıtasıyla başkalarının iyi eylemlerinden haz duyar ve herhangi bir yarar beklemeक्सizin eylemde bulunan birinden hoşlanırız.<sup>274</sup> Nasıl ki görme duyusu, bakılan nesnenin görsel izlenimini irade ve akıldan bağımsız olarak zorunlu bir şekilde alırsa; ahlak duyusu da hayırseverlik gibi erdemli bir davranıştan hoşlanırken, yalan söyleme gibi erdemsiz eylemler karşında hoşnutsuzluk duyar. Şu hususu belirtmek gerekir ki hoşlanma duygusu eylemlerin doğrudan amacı değildir. İnsanlar, başka insanların mutluluğunu, türdeşlerinin iyiliğini, sadece kendi mutlulukları için bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak isterler. Çünkü hayırseverlik ahlak duyusunun dolaymsız objesidir.<sup>275</sup>

Hutcheson'a göre ahlaki duyunun birincil nesnesi hayırseverliktir. Ölçülü özsevgi ise ahlakın kapsamı dışındadır. İnsanlar çok fazla şeyi arzular fakat bütün arzularının doyurulması imkansızdır. Bir kere arzu nesnelere birbiri ile çatışma halinde olduğu için birinin doyurulması diğerinin doyurulmasını engeller. Ancak dingin bir özsevgi ile istekler dengede tutulabilir. Ölçsüz özsevginin ahlaki açıdan kötü iken dingin olmayan özsevgi kötü olmasa da ahlaki bir değeri yoktur. Diğer bir ifadeyle özsevgiden kaynaklanan eylemler başkalarını incitmiyorsa ve hayırseverlikle ters düşmüyorsa kötü değildirler ancak aynı zamanda iyi de değildirler. Ahlaksal olarak iyi olanlar yalnızca hayırsever eylemlerdir. Böylece Hutcheson erdemi hayırseverlik ve özgecilikle aynileştirmiş olur.<sup>276</sup> Hayırsever eylemler ahlaki eylemler olduğuna göre iki hayırsever eylem arasında hangi kritere göre tercihte bulunabiliriz? Hutcheson'a göre en büyük sayı için en büyük mutluluğu yaratan eylem iyi ve benzer şekilde sefalete yol açan ise en kötüdür.<sup>277</sup>

Bu yaklaşımıyla faydacılığın babası sayılan Hutcheson'un yararcı etik anlayışı, neredeyse bütün insanlarda var olduğunu söylediği ahlak duyusuna dayanır. Bir insanı başka bir insana yardım ederken ya da o insan için faydalı bir şey yaparken gördüğümüz zaman, hoşnutluk hissederiz ve onun eyleminin erdemli olduğunu söyleriz. Ancak Hutcheson'un üzerinden ısrarla durduğu noktalardan biri, hayırsever eylemlerin insanda, ona sağladığı yarardan bağımsız olarak, hoşlanma duygusu yarattığıdır. Bu yönüyle ahlaki bireysel faydaya indirmediğini söylemek gerekir. Hutcheson her şeyden önce insan doğasıyla ilgili, insanın aslen bencil ve kötü

---

<sup>274</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, ss. 185-186.

<sup>275</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 618-621.

<sup>276</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, s. 187.

<sup>277</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, s. 189.

olduğunu dile getiren, kötümser görüşlere karşı çıkar ve bu görüşün yerine insanda asli bir iyilik unsurunun bulunduğunu dile getiren iyimser bir insan doğası anlayışı ortaya koyar. Filozofa göre Hobbes ve Mandeville'nin bütün insan eylemlerinin bencil güdüler tarafından yönlendirildiğini iddia eden egoist teorileri, ahlaki yaşamı açıklamakta oldukça yetersizdir.<sup>278</sup>

Shaftesbury erdemin özünün özsevgi ile özgeci duyguların uyumunda bulunduğunu söylerken, Hutcheson özsevgiyi ahlakın kapsamı dışında bırakarak, erdemi hayırseverlikle özdeşleştirmiştir. Butler ise hayırseverlik ile erdemin eşitlenmesi düşüncesini eleştirir. Çünkü böyle bir düşünce dolaylı yoldan da olsa erdem ile insanlığın mutluluğunu artırmayı hedeflemenin aynı şey olduğunu varsayar. Ve bu varsayım bir takım sakıncaları beraberinde getirir. Mesela, büyük zulümlerin ve haksızlıkların gelecekte insan mutluluğunu artırmayı hedeflediği ileri sürülebilir. Ortak mutluluğu aramakta yanlış bir şey yoktur, fakat eylemlerin ahlaki değerlerinin "yalnızca olanaklı en büyük sayının daha büyük mutluluğunu yaratmak için görünürdeki yeteneklerine ya da bunun yokluğuna göre ölçmek insanlığın gelecek mutluluğu adına işlenen her tür haksızlığa kapıyı açmaktır." Hem niyet hem de yapılan eylemin sonucu önemli olmakla birlikte ahlak bunlara indirgenmemelidir. Bu nedenle erdemin yalnızca iyilikseverliğe indirgenmesi doğru değildir.<sup>279</sup>

Bir saat, tek bir dişli ya da dişli yığını değil, dişlilerin belirli bir yönde, belirli bir amaç doğrultusunda, bir arada hareket etmeleridir. Aynı şekilde insan doğası da belirli bir prensip ya da prensipler toplamı değil, arzuların, arzuları harekete geçiren nedenlerin ve ilkelerin etkileşiminin bir sistem olarak belirli bir amaca yönelmesidir. Diğer bir ifadeyle insan doğasında vicdan, merhamet, özsevgi, hayırseverlik gibi bir çok ilke vardır. İnsan doğası bu ilkelerden biri ya da ikisi değil, bu ilkelerin bir araya gelerek oluşturdukları sistem ve bu sistemin yöneldiği amaçtır.<sup>280</sup>

Mandeville ve Hutcheson gibi filozofların yaptıkları temel hata, hayırseverliği ve özsevgiyi karşıt olarak varsaymaları ve erdemi bunlardan birine indirgemeleridir. Özsevgi bireyin kendi mutluluğu için duyduğu bir arzudur. Ancak insan doğasının yapısı gereği birey, tam mutluluğa başkalarına karşı hayırsever arzularını doyurarak

---

<sup>278</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 619-620.

<sup>279</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, s. 191.

<sup>280</sup> Joseph Butler's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, <http://plato.stanford.edu/entries/butler-moral/> (27.08.2015). sy.

erişebilir. Bu nedenle hayırseverlikle uyumsuz olan tutkular mutsuzluğa yol açar ve özsevgi ile çatışır.<sup>281</sup>

Butler'e göre Hobbes, merhamet gibi motivasyonları bencillığe indirger ve merhameti bir korku türü olarak bencil bir motivasyon şeklinde yeniden biçimlendirir. Oysa yakınlarımıza güçlü bir şekilde merhamet duyarız. Eğer merhamet, özünde korku olsaydı, korku duygusuna neden merhamet denildiğini açıklamak zor olurdu. Üstelik korku, merhamet kelimesinin üzerinde anlaşılan anlamı ile çatışır. Butler, insanların bencillik ve kendini beğenmişlikten kaynaklanan eylemlerde bulunduğunu inkar etmez. Daha ziyade bütün motivlerin bencillığe indirgenmesini reddeder. İnsan çoğunlukla karmaşık ve anlaşılmasız etkenlerle harekete geçer. Fakat karmaşık motivasyonların varlığı bencillığe indirgenmeyen, çıkar gütmeyen motivleri de kapsar.<sup>282</sup>

Özsevgi, belirli tutkuların tatmin edilmesi ya da belirli şeylerden kaçınmaya giden eylemleri düzenleyen bir ilkedir. Özsevgi ve bundan kaynaklı bazı tutkular insanın doğal işleyişi için gereklidir.<sup>283</sup> Butler özgeciliğin insan doğasına içkin olduğunu kabul etmesi yanında kendi çıkarı ve mutluluğunu düşünmenin de insana özgü olduğunu belirtir. İnsan doğasına özgü olan özsevgi, hayırseverliği dışlamaz. Özsevgi ile hayırseverliğin çatıştığını iddia edenler bencillik ile özsevginin farklı şeyler olduğunu göz ardı ederler. Çünkü gerçekte bencillik ile özsevgi birbiri ile çatışma halindedir. Erişilmeleri durumunda gerçekten mutluluk veren erekleri isteme ile yanlışlıkla mutluluk verdiği düşünülen erekleri isteme birbirinden farklıdır. İkinciler, zenginlik, şan ve tensel zevklerin doyurulmasından oluşur. Oysa doğal olan, mutluluğun insan doğasına uygun şeylerde aranmasıdır. İnsan açısından doğal olan özsevgi olduğuna göre, tutkuların kaynaklanan eylemler doğal olanla ve mutlulukla bağdaşmaz.<sup>284</sup>

Sonuç olarak Butler'e göre özsevgi, bencillikten, kendini beğenmeden ve bazı tutkuların farklıdır. Uzun vadede düşünüldüğünde özsevgi ve hayırseverlik arasında çatışmanın bir yanılsama olduğu ortadadır. Merhamet gibi tutkular da özsevgi ile mükemmel bir şekilde uyumludur. Merhamet, yakınlarımızın acıları için -bu acıları giderme amacı da barındıran- gerçek bir üzüntü ve keder duymak olarak tanımlanır.

<sup>281</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 187.

<sup>282</sup> Joseph Butler's Moral Philosophy", *SEP*. sy.

<sup>283</sup> Joseph Butler's Moral Philosophy", *SEP*. sy.

<sup>284</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi/Hobbes-Locke*, ss. 192-193.

Kendimizi başkasının yerine koyabilme yetisi merhamet duygusunun bir ürünüdür.<sup>285</sup> Acı çeken birisini gördüğümüz zaman, biz de karşımızdaki kişiye yardım etmeye yol açan bir acı çekeriz. Bu fiziksel bir acıdan ziyade dolaylı duygusal bir acıdır.<sup>286</sup> Diğerlerinin acılarından etkilenmemizi sağlayan merhamet, ahlaki eylemlerde merkezi bir role sahiptir. Ahlakın olduğu kadar varoluşumuzun da önemli bir bileşeni olan özsevgi ilkesi, merhamet olmaksızın kendi iyiliğimiz için de yetersiz kalır. Butler'e göre, vicdan da insan doğasının en temel yetilerinden biridir. Hatta hayvan ve insan arasındaki en önemli fark, insanın vicdana sahip olmasıdır. Vicdanın olmadığını varsaydığımız zaman, hayvanlarla insanların eylemlerini güdüleyen faktörler benzerdir. Diğer bir ifadeyle, vicdan hariç diğer ilkeler insanlarla hayvanlarda ortaktır.<sup>287</sup>

Etik egoizmi savunanlara göre, ahlaki bir ideal olarak kabul edilen, özgecilik insanın ve bir parçasını oluşturduğu toplumun gelişimini olumsuz yönde etkilemektedir. Özgeciliği eleştiren önemli filozoflardan biri olan Mandeville, Shaftesbury'nin insanın doğal eğiliminin özgeci olduğu, özgeciliğin ve hayırseverliğin topluma kazanç getirdiği şeklindeki önermelerine katılmaz. Ona göre, eylemleri güdüleyen temel faktör özçıkardır. Buna bağlı olarak toplumun kamusal iyisi, bireyin kendisinininkinden başka herhangi bir iyiye aldırışsızlığının sonucudur. İnsanlar gerçekte hayırsever ve özgeci olsalardı, toplumsal hayat asla ilerleyemezdi. Çünkü zevk ve lüks peşinde koşmanın ekonomik teşebbüsü teşvik etmesi sonucu genel refah seviyesi yükselir.<sup>288</sup> Gündelik yaşantı, insanı topluma faydalı yapanın iyi nitelikleri olduğu ve insanın doğal olarak özgeci eğilimlere sahip olduğu varsayımını desteklemez. Aynı şekilde toplumun yalnızca erdemli eylemlerden yarar sağladığı hususunda da herhangi bir kanıt yoktur.<sup>289</sup>

Ayn Rand'a göre bencilliğin ahlaka aykırı görülmesinin nedeni, kavramın altının yanlış bir şekilde doldurulmasıdır. Popüler anlamıyla "bencillik" kötülükle eş anlamlıdır; bu kelime insanın zihninde, emeline ulaşmak için bir yığın cesedi çığnemeye hazır olan, hiç bir canlı varlığa değer vermeyen, akılsız kaprislerinin etkisiyle herhangi bir anın vereceği hazzın peşinde olan eli kanlı bir zalim imajı

---

<sup>285</sup> Joseph Butler's Moral Philosophy", *SEP*. sy.

<sup>286</sup> Robert B. Cialdini, "Altruism and Egoism? That Is (Still) the Question", *Psychological Inquiry*, 1991, Vol. 2, Issue 2, EBSCOhost, (25.11.2010), s.124.

<sup>287</sup> Joseph Butler's Moral Philosophy", *SEP*. sy.

<sup>288</sup> MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 185.

<sup>289</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi: Hobbes-Locke*, s. 184.

uyandırmaktadır.<sup>290</sup> Görüldüğü gibi özgeciliği eleştirenlerin en önemli argümanlarından biri bencilliğin yanlış anlaşılmasıdır. Özgeciliği eleştirenlere göre bencilik ahlaki bir kötülük olmadığı gibi bütün olarak bakıldığında insanlığın faydasıdır. Yine zannedildiği gibi özgecilik ahlaki bir standart olmaktan çok uzaktır.

Özgeciliğe yöneltilen diğer bir eleştiriye göre, özgecilik bir olayın ahlaki değerine karar verebilmek için geçerli bir standart sunmaz. Servet üreten bir sanayici ile banka soyguncusu bir hırsızın her ikisi de bencil çıkarının peşinde olduğu için, aynı ölçüde ahlaksız görünmektedir. Oysa soyguncunun kötü olması, kendi çıkarlarını izlemesinde değil, neyi kendi çıkarı olarak gördüğü gerçeğinde yatmaktadır. Yine ailesine destek olmak için kariyerinden vazgeçen ve tezgahartılıktan yukarı çıkamayan bir kişi, güç bir mücadele sonucu hedefine ulaşan kişiden daha ahlaklı kabul edilir. Öte yandan tarifi olmayan gaddarlıkları kendisi için değil de halkı için yapan bir diktatör ise ahlaklı olarak görülür.<sup>291</sup>

Özgecilik, başkalarının çıkarına yönelik herhangi bir eylemin iyi, kişinin kendi çıkarına yönelik herhangi bir eylemin ise kötü olduğunu bildirmektedir. Buradaki temel sorun, özgeciliğin ahlakın temel kıstası olarak, "değerlerden faydalananın kim olduğunu" kabul etmesidir. Böylece ahlaki ölçüt, eylemden faydalanan olmaktadır.<sup>292</sup> Bu eleştirinin etik egoizm için de geçerli olabileceğini kabul etmek gerekir. Bilindiği gibi etik egoizm, ahlaki olanın kişinin kendi çıkarını gerçekleştirme olduğunu söyler. Başkalarının faydası amaç olmadığı gibi, başkalarının faydasına olan egoist bir eylemdeki "fayda" çoğunlukla tesadüfidir.

Özgeciliğe yöneltilen önemli eleştirilerden bir diğeri, özgeciliğin ahlaki olumsuz yönde etkilediği savıdır. Özgecilik, diğerlerine yardım etmeyi etiğin merkezi haline getirerek, gerçek yardımseverlik ve iyi niyet kavramını yok etmiştir. Özgeciliğin kendini yok sayma ilkesi, kişinin kendi varlığına bir tehdit oluşturur. Özgeciliğin muhtemel sonuçları: Kendine ve başkalarına saygısızlık, ahlaka karşı ilgisizliktir.<sup>293</sup> Bu eleştiride özgecilik, kişinin kendisini tamamen başkalarına feda etmek olarak anlaşılması zaman makul kabul edilebilir. Fakat bencilliğe varmayan

---

<sup>290</sup> Rand, *Bencilliğin Erdemi*, s. 3.

<sup>291</sup> Rand, *Bencilliğin Erdemi*, ss. 5-6.

<sup>292</sup> Rand, *Bencilliğin Erdemi*, s. 4.

<sup>293</sup> Rand, *Bencilliğin Erdemi*, ss. 60-61.

özsevgi, ahlakın temelinin hayırseverlik eğilimi olduğunu savunan filozoflarca da en azından ahlaki açıdan nötr kabul edilir.

Yukarıda yer verilen eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla özgeciliğe karşı olumsuz bir tutum takınılmasının altında yatan asıl neden, özgeciliğin abartılı bir şekilde idealize edilmesidir. İnsanların çoğu açgözlü ve sürekli kendi çıkarı peşinde koşan insanları hoş karşılamazlar. Bencilliğin kötü, özgeciliğin iyi olduğu konusunda çoğu insan hemfikirdir. Buna rağmen neden özgeci insanların istisna oluşturduğu sorulabilir. Her daim başkalarını düşünen ama asla kendini düşünmeyen, hakiki özveri sahibi insanlar gerçekten nadirdir. Üstelik kendisine tokat atana diğer yanağını çeviren, işyerinde başkalarının işlerini yapan, maaşını yardım kuruluşlarına bağışlayan bir kimse eğer yakınımız ise yaptığının yanlış olduğunu söyledik. Dolayısıyla insanlar genel olarak fedakarlığı takdir etseler bile, kendilerinin ve yakınlarının çıkarını gözetirler.<sup>294</sup>

Özgecilik, kişinin kendi çıkarını tamamen bir kenara atmasını gerektiriyorsa bu eleştiriler kabul edilebilir. Çünkü eleştirilerde geçen özgecilik, kişinin kendine karşı sorumluluğunu yerine getirememesiyle sonuçlanır. Oysa kişinin kendi çıkarı ile başkalarının çıkarları arasında bir denge kurmasının mümkün olması gerekmektedir. Yani özgecilik ya da bencillikten birini seçmekten başka bir çıkış yolumuz ve orta bir yol mümkün olmalıdır. Issız bir ormanda bir arkadaşımızla beraber kaybolduğumuzu ve yanımızda bir miktar yiyecek olduğunu düşünelim. Bencilliğin uç şekli yiyeceği kendimize saklamamamızı, bencillik tarafında eleştirilen şekliyle özgecilik ise tamamını arkadaşımıza vermemiz gerektiğini söyler. Oysa üçüncü bir yol mümkündür: Yiyeceğimizi arkadaşımızla paylaşmak.

Özverili davranışların karşılıklılık esasına dayandığını iddia edenlere göre karşılıklılığı doğuran hisler, uzun vadede fayda sağlama imkanı varsa bizi özgeciliğe sevk eder. Buna göre bize özverili davrananlara ve bizi sevenlere karşı özgeci davranışlar sergileriz. Dolayısıyla özgecilik denilen şey uzun vadeli çıkar hesabından başka bir şey değildir. Ancak bazı davranışlar vardır ki bunları kişisel bir fayda ile açıklamak zordur. Bir kişi, bir daha gitmeyeceği bir lokantadaki garsona bahşiş verdiğinde, ismini saklı tutarak bir hayır kurumuna bağışta bulunduğu ya da bir mülteci kampında gönüllü olarak çalıştığında uzun vadeli çıkar hesabı yaptığını

---

<sup>294</sup> Matt Ridley, *Erdemin Kökenleri*, Erhun Yücesoy (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, ss. 181-182.

söylemek zordur.<sup>295</sup> Özgeciliği bencilliğe indirgeyenler, bu tür davranışların psikolojik rahatlama sağladığını söyleyebilirler. Ancak bir kimsenin tamamen başkasının yararına eylemde bulunarak psikolojik rahatlama sağlaması bile, tek başına, insan doğasında özgeci eğilimler olduğunu gösterir. Nasıl ki başkasının acısından zevk alan insanların varlığı, insan doğasının kötülüğü olarak anlaşılıyorsa; başkasının iyi durumda olmasından ve buna vesile olmaktan zevk almak da insan doğasının iyiliği olarak anlaşılabilir.

James Q. Wilson'un ifade ettiği gibi hayırseverlik ve bağışta bulunmanın altında yatan nedenlerin bencilce olduğunu iddia etmek fazla bir eleştiri değeri taşımaz. Çünkü hayırseverliğin, insanlar nezdinde neden itibar artırıcı bir özellik olarak kabul edildiğini açıklanmak zorundadır. Wilson'a göre ahlakı toplumsal uzlaşımın bir ürünü olarak kabul etmek de doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Çünkü açgözlülük gibi ahlaki kötülüğün kaynağı olarak görülen duygular ne kadar uzlaşım ürünü ise, merhamet gibi ahlaki duygularda o kadar uzlaşım ürünüdürler.<sup>296</sup> Bir çocuğun adamın biri tarafından dövüldüğünü gördüğümüz zaman, hayal gücü çocuğun çektiği acıyı hissetmemizi sağlar. Dolayısıyla hayal gücü ne kadar gelişmişse, ahlak duygusu o kadar gelişmiş olur. Kendisini, karşısındaki kişinin yerine koyan kişi, ona yapılan kötülüğü, haksızlığı hisseder ve acı çekmesini önlemek için bir şeyler yapmaya çalışır. İnsan başkalarının acısını hissetmeye yönelik olan sempati duygusunu bastırmayıp geliştirirse, alışkanlık haline alır.<sup>297</sup> Kropotkin bencilliğin hayvani doğadan, erdemliliğin ise medeniyetten kaynaklandığı tezine karşı çıkar. Doğuştan erdemli ve iyiliksever olan insan, toplum tarafından yozlaştırılmıştır. Ona göre yaşam, bencil varlıklar arasında sürüp giden bir mücadele değildir. Doğada en güçlü olanlar en fazla yardımlaşanlardır. Üstelik yaşam, rekabetçi bir mücadeleden ibaret görüldüğü zaman, çevremizde neden bu kadar çok yardımlaşma olduğunu açıklayamayız.<sup>298</sup>

Egoizm kısa vadeli kişisel çıkar olarak ele alındığı zaman özgeciliği dışlar. Fakat aydınlanmış kişisel çıkar, özgecilikle bir arada bulunabilir. Elinde gereğinden fazla para bulunan bir adam, bu parayı sadece kendisine yarar sağlayacak şeylere harcayabilir ya da bir okula kütüphane yaptırabilir. Burada kişinin uzun vadede en

---

<sup>295</sup> Ridley, *Erdemin Kökenleri*, ss. 171-173.

<sup>296</sup> Ridley, *Erdemin Kökenleri*, s. 180.

<sup>297</sup> Kropotkine, *Anarşist Etik*, Işık Ergüden (çev.), Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999, s. 35.

<sup>298</sup> Ridley, *Erdemin Kökenleri*, ss. 13-14.

fazla fayda sağlayacak şeyin ne olduğunu hesaplaması gerekir. Parayı bağışladığı zaman uzun vadede daha fazla hazzı ulaşmasını sağlayacağını düşünürsek aydınlanmış egoizm, paranın bağışlanmasını gerektirir. Böylece bencil güdülerle yapılan bir eylem özgeci bir eylem olabilir. Ancak özgeci sonuçları olsa bile amaç kişinin kendi çıkarı olduğu için bu tür eylemlerin ahlaki bir değere sahip olup olmadıkları tartışılabilir. Egoist etiğe göre hayırsever bir davranışı ahlaki kılan başkasına olan faydası değil, eylemin öznesinin mutluluğudur. Dolayısıyla bencil güdülerle yapılan bir eylemden başkalarının fayda sağlaması tesadüften ibarettir.<sup>299</sup>

İnsan doğasının salt bencil unsurlar barındırması toplumsal yaşama zarar verirken, salt özgeci unsurlar barındırması bireysel yaşama zarar vermektedir. Aslında insan doğası çift boyutlu olduğu için zaman zaman bir tarafa ağırlık kaysa bile genellikle özgecilik ve bencillik arasında doğal bir dengenin olduğu söylenebilir. Özellikle Shaftesbury ve Butler insanın kendisini sevmesini ahlakın alanına dahil ederek bu dengeyi sağlamaya çalışırlar. Özsevgi ve özgecilik arasında uyum olduğu benimsendiği zaman, egoist ahlakçıların eleştirileri temelsiz kalmış olur.

İnsan doğasına yönelik tek kutuplu yaklaşımları ele aldığımız bu bölümde önce insan doğasının temelde kötü olduğunu kabul eden Hobbes'u ele aldık. İnsan doğası kavramına, toplum-öncesi ve toplum-sonrası ayrımı yaparak ulaşan Hobbes, insanın bencil eğilimlere sahip olduğunu ancak çıkarı gerektirdiği ve dış bir otorite tarafından zorlandığı zaman bencil eğilimlerini dizginlediğini kabul eder. Hobbes'un karşısında ise Rousseau yer alır. Çünkü Rousseau da Hobbes gibi toplum-öncesi ve toplum-sonrası ayrımı yaparak, insanı toplumsal şartlardan soyutlayarak gerçek insan doğası kavramına ulaşılabilirliğini kabul eder. Aslında her iki filozof da toplum öncesini ahlaki kavramlarla değerlendirmenin doğru olmadığını ifade ederler. Fakat insan doğasında bulunduğunu ifade ettikleri bencillik, saldırganlık, merhamet, vicdan gibi kavramlar ahlaki açıdan değeri olan kavramlardır.

Schopenhauer ise insan doğası anlayışını metafizik bir temele oturtur. Filozofa göre var olan her şeyin özü olan irade insanın da özüdür. İnsanda en üst düzeye ulaşan irade, aynı oranda tatminsizlik ve buna bağlı olarak bencillik ve kötülüğün nedenidir. İrade, insan davranışları üzerinde o derece etkilidir ki, aslında insan doğasının önemli bir unsuru olan merhamet, ikincil bir konumda kalır. İrade

---

<sup>299</sup> Fred Feldman, *Etik Nedir?*, Ferit Burak Aydar (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, ss. 125-126.



önce "ben" derken, merhamet ben-sen ayrımını ortadan kaldırmayı gerektirir. Bu anlamda iradenin hizmetinde olan bencillik ve kötülük güdöleri, merhametin önüne geçerler.

İnsanın hayırsever duygular tarafından harekete geçirildiğini söyleyen Shaftesbury, Hutcheson ve Butler gibi filozoflar -aralarında bir takım farklılıklar olmakla birlikte- başkalarının faydasına eylemde bulunmanın insan mutluluğuna hizmet ettiğini kabul ederler. Diğer bir ifadeyle insan sadece kendi menfaatiyle ilgilenen bir varlık olmaktan ziyade, etrafındaki insanların da iyiliğini düşünür. Burada başkasına yapılan iyiliğin insanı mutlu etmesi, özgeciliğin bencilliğin hizmetinde olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. İlk olarak, insanın başkalarının mutluluğu ile mutlu olması kendi başına değerli bir şeydir. İkinci olarak, başka insanların mutluluğu, kendi mutlulukları için bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak istenir.

Son olarak vurgulanması gereken önemli bir konu, özgeciliğin insan doğasının temel motive edici unsuru olduğunu kabul eden filozofların özsevgiyi dışlamamasıdır. Özsevgiye mesafeli duran Hutcheson bile başkaları açısından zararlı olmadığı sürece kişinin kendi yararını düşünmesini, ahlaki açıdan nötr kabul etmiştir. Shaftesbury ve Butler ise, ahlakın özsevgi ve özgecilik arasındaki denge olduğunu savunmuşlardır. Yani bir kimse başkalarına olduğu kadar kendisine karşı da sorumluluğunu yerine getiriyorsa o kişi gerçek anlamda ahlaklı kabul edilebilir. Bu görüş hem özgeciliği hem de kişinin kendi çıkarını gözetmesini kabul edilebilir bir düzeye çekmektedir. İnsan doğasına yönelik çift kutuplu yaklaşımları ele alacağımız bir sonraki bölüm göz önüne alındığı zaman, özsevgi ve özgeciliğin uyumuna dayalı bir ahlak anlayışının önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Sonuç olarak insanın salt kötü olduğunu söyleyen kötümser yaklaşım gibi, insanın salt iyi olduğunu söyleyen iyimser yaklaşımın da insan eylemlerinin altında yatan motivleri tam anlamıyla açıkladığını söylemek zordur. Bu nedenle sonraki bölümde insan doğasını hem iyi hem de kötüye temel teşkil etmesi açısından analiz eden çift kutuplu yaklaşımları ele alacağız.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **İNSAN DOĞASINI ANLAMAYA YÖNELİK ÇİFT KUTUPLU YAKLAŞIMLAR**

Çalışmamızın ilk bölümünde insan doğasına, salt iyimserlik ve salt kötümserlik açısından yaklaşan tek kutuplu yaklaşımları ele aldık. Tek kutuplu yaklaşımlardan salt kötümserler, insan eylemlerini motive eden temel faktörlerin bencillik ve saldırganlık gibi öğeler olduğunu ileri sürerken; salt iyimserler, insan eylemlerini motive eden faktörlerin merhamet, özgecilik gibi eğilimler olduğunu kabul ederler. Açıkça belirtmek gerekirse, tek kutuplu yaklaşımlar insan davranışlarının temeline ya iyi ya da kötü unsurları koyarak indirgemeci bir tutum sergilerler. Bu görüşe göre, insan bir eylemde bulunurken ya salt bencilce ya da salt özgecil duygular tarafından harekete geçirilir. Bu bölümde ise, insan doğasını iyi ya da kötü özelliklerden biri ile sınırlandırmayan çift kutuplu yaklaşımlar ele alınacaktır.

Çift kutuplu yaklaşımlar, tek kutuplu yaklaşımlardan farklı olarak, insan doğasını indirgemeci bir şekilde ele almazlar. Özellikle insan doğasının kötü olduğunu savunan filozoflar, insanın bütün davranışlarını, bencillik ve saldırganlık gibi dürtülere indirgeyerek analiz etmeye çalışırlar. Onlara göre, dışarıdan bakıldığında özgecil duygularla yapıldığı düşünülen davranışların temelinde dahi çıkar gütmeye arzusu yatar. Çift kutuplu yaklaşımlar ise, insan davranışını motive eden

unsurları sadece kötülüğe neden olan güdü veya duygularla sınırlandırmazlar. İnsan doğasında iyi ve kötü ilkeler bir arada bulunduğu için, insan hem kötü hem de gerçek anlamda iyi davranışlar sergileyebilir. Dolayısıyla insan tek düze bir şekilde anlaşılabilir bir varlık olmaktan ziyade, indirgemeci yaklaşımlarla anlaşılmayacak kadar kompleks bir varlıktır.

## 2.1. İslam Düşüncesi Açısından İnsan Doğasının İyilik ve Kötülüğü

Bu başlık altında İslam düşüncesi açısından insan doğasına yönelik çift kutuplu yaklaşımlar ele alınacaktır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, çift kutuplu yaklaşımlar, insan doğasını anlamak açısından daha uygun görünmektedir. İnsanın çift kutuplu bir doğaya sahip olduğunu kabul etmek, insanın bir takım yatkınlıklarla dünyaya gelmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle, insanın iyiliğe veya kötülüğe özgür bir şekilde yönelme potansiyeline sahip olması ile doğuştan iyi veya kötü ilkeler altında değerlendirilebilecek bir takım yatkınlıklarla dünyaya gelmesi arasında bir çelişki olduğunu söylemek zordur. Tek kutuplu yaklaşımlar bahsinde İslam düşüncesine yer vermememizin iki temel nedeni var. İlki, İslam düşüncesinde insan doğasının çift kutuplu olduğuna yönelik genel bir eğilimin bulunması, ikincisi tek kutuplu yaklaşımlardan ziyade çift kutuplu yaklaşımın Din felsefesinin problemlerinin çözümüne katkı sağladığını düşünmemizdir. Öte yandan insan doğasının çift kutuplu olduğu görüşü dışında, insan doğasına yönelik farklı yaklaşımların bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Klasik dönemde insan doğasıyla (fıtratla) ilgili üç temel görüş bulunmaktadır. Bunlar: a. Kadercî görüş, b. Nötr görüş, c. Olumlu görüş. Kadercî görüş, insan doğasının Allah tarafından yaratıldığını ve bu nedenle değiştirilemeyeceğini kabul eder. İnsanların bütün fiilleri Allah tarafından yaratıldığı için iyilik ve kötülüğü de Allah yaratır. Allah'ın yaratması değişmediğine göre, insan doğasındaki iyilik ve kötülük de değişmez. İnsan doğasının nötr olduğu görüşü, iyi ve kötünün insanın kendi seçimi olduğunu söyler. Son olarak olumlu görüş ise, insan doğasının iyi olduğunu, çevresel faktörlerin etkisiyle insanın kötülüğe yöneldiğini öne sürer.<sup>300</sup>

<sup>300</sup> Yasien Mohamed, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*, London: Ta-ha Publishers, 1996, ss. 36-41. Kitabın yazarı, nötr görüş insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna imkan vermesine rağmen, insan doğasının pozitif yorumunu kabul ettiğini ifade eder. Yazara göre, akla ve özgür iradeye sahip olan insan, bu yönüyle diğer varlıklardan ayrılır. Akıl, doğruyu yanlıştan ayırmaya olanak tanırken irade, doğru ve yanlış arasında seçim yapmaya olanak tanır. İnsan bu yetileri zaten iyi olan fıtratın daha iyiye ulaşması için kullanır (Mohamed, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*, ss. 20-21).

İslam düşüncesinde her üç görüşünde temsilcileri bulunmaktadır. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi, burada insan doğasının çift kutupluluğu görüşüne vurgu yapan İslam düşünürlerine yer verilecektir.

İnsan doğasının nötr olduğu görüşü, bireylerde iyilik ya da kötülüğe yönelik bir eğilim olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Çift boyutlu yaklaşıma göre insanda doğuştan bazı eğilimler bulunmakla birlikte, bu eğilimler mutlak değildir. Çift kutuplu yaklaşımı benimseyen bazı filozoflar insan doğasının daha çok nötr olduğu görüşüne yaklaşırken, bazıları ise insanda iyilik ve kötülük olmak üzere temel iki unsur bulunduğunu, bu unsurların çatışma içinde olduğunu ve insanı diğer varlıklardan ayıran niteliğin çatışma olduğunu kabul ederler.

### **2.1.1. İnsan Doğasının Hem İyiye Hem Kötüye Yönelebilmesi**

Çift boyutlu insan doğası anlayışını ele alacağımız bu bölümde, seçtiğimiz örneklerden yola çıkarak, İslam Felsefesinde konunun nasıl ele alındığını göstermeye çalışacağız. Tek boyutlu insan doğası anlayışı, insanın iyilik ya da kötülükten birine eğilimli olduğunu iddia ederken, çift boyutlu insan doğası anlayışı, insanın hem iyilik hem de kötülük yapma potansiyeline sahip olduğunu kabul eder. İslam filozoflarının görüşlerine yer vereceğimiz bu bölümde çevre koşulları tarafından şekillendirilen bir insan anlayışının ağır bastığını göreceğiz.

Farabi'ye göre erdemler, ahlaki ve akli olmak üzere ikiye ayrılır. Akli erdemler hikmet, akıl, zeka, anlayış gibi akılla ilgili erdemlerdir. Ahlaki faziletler ise iffet, cesaret, cömertlik, adalet gibi arzuya ilgili erdemlerdir. Ahlaki erdemler ve ahlaki kötülükler, "belirli bir mizaç (el-hulk)tan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelmesiyle nefiste meydana gelir ve yerleşir." Alışkanlık haline gelen bu fiiller iyi ise erdemli şeyler meydana gelirken, bu fiiller kötü ise nefiste ahlaka karşıt olan şeyler meydana gelir. Nasıl ki insan belli bir sanatı öğrenmiş olarak dünyaya gelmiyor ise aynı şekilde iyi ahlaklı ya da kötü ahlaklı olarak da dünyaya gelmez. Ahlak edinmek de sanat edinmek gibidir. Onları edinebileceğimiz doğal bir yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Yazma sanatı ele alındığında mesele daha kolay anlaşılabilir. Yazma fiili defalarca tekrar edildikten sonra bir kimsede yerleşir ve meleke halini alır.<sup>301</sup>

<sup>301</sup> Farabi, *Fusulü'l Medeni*, Hanifi Özcan (çev.), İzmir: İstiklal Matbaası, 1987, s. 31. Burada, Aritoteles'in etkisi açıkça görülmektedir. Aristoteles, ahlaki yapıyı oluşturan karakter erdeminin

Farabi, insanın doğuştan erdemli ya da erdemsiz olarak dünyaya gelmediğini söylemekle birlikte, her insanın doğal bir yatkınlığı olduğunu kabul eder. Ona göre ister iyi, ister kötü olsun bütün ahlaki nitelikler sonradan kazanılmıştır. Bir insan zamanla iyi veya kötü bir ahlaka sahip olabileceği gibi, bu ahlaklardan birine sahip olan bir kimse zamanla sahip olduğu ahlakı değiştirebilir. Yani iyi ahlaka sahip olan bir kimse, kötü fiiller yaparak kötü ahlaka, kötü ahlaka sahip bir kimse de iyi fiiller yaparak iyi bir ahlaka sahip olabilir.<sup>302</sup>

Her insanın tabii eğiliminin farklı olması aslanın yiğitliğe, tilkinin kurnazlığa, kurdun hileciliğe, saksaganın hırsızlığa meyilli olması gibidir. İnsanın doğuştan bir şeye meyilli olmasının anlamı ise, meyilli olduğu bir erdem veya huyu elde etmeğe doğru yönelmesinin, yatkın olduğu bu şeyin zıddını yapmaktan daha kolay olmasıdır. Başka bir şey yapmak zorunda kalmadığı müddetçe, insanlar doğalarının yatkın olduğu şeyi yaparlar. "Öyleyse rastgele her insan sanata, ahlakî erdeme ve düşünme erdemine büyük kuvvetle sahip olmayacaktır." Bu nedenle bir insanın cesaret erdemine ya da başka bir erdeme sahip olabilmesi için bu erdeme yönelik doğuştan bir eğilimi olmalıdır. Eğer insan bir tehlikeyle karşılaştığı zaman, tehlikeden kaçmak yerine, tehlikeye karşı koymak ve direnmeye doğuştan eğilimli ise ve alışkanlıkla bu eğilimini pekiştirirse, o insana cesur denilebilir.<sup>303</sup>

İnsan doğuştan iyi ya da kötü olmamakla birlikte iyilik ya da kötülükten birine daha yatkın olabilir. Yine sanatlardan örnek vermek gerekirse hiç kimse dokumacı ya da hattat olarak dünyaya gelmez. Aynı şekilde hiç kimse cimri ya da cömert, korkak ya da cesur, zalim ya da adil olarak da doğmaz. Ancak bazı kimselerin doğuştan bazı sanatları edinmeye eğilimleri vardır ve dış bir güç onları engellemediği sürece bu sanatlara yönelirler. Bunun gibi bazı kimselere bazı fiilleri yapmak kolay gelir ve doğal bir şekilde bu fiilleri yapmaya yönelirler. Cimriliğe yatkın olarak doğan bir kişi, cimri olmak ona kolay geldiği için, kendisini engelleyen dış bir güç bulunmadığı sürece cimri olmaya devam eder. Fakat doğuştan

---

insanda doğal olarak bulunmadığını ve alışkanlıkla elde edildiğini kabul eder (Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, Saffet Babür, (çev.) Ankara: Dost Kitabevi, 1998, s. 1103a-15).

<sup>302</sup> Farabi, "Mutluluk Yoluna Yönelme", *Farabi'nin İki Eseri*, Prof. Hanifi Özcan (çev.), İstanbul: İFAV, 2014, s. 150.

<sup>303</sup> Farabi, "Mutluluğu Kazanma", *Farabi'nin Üç Eseri*, Prof. Dr. Hüseyin Atay (çev.) Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 37.

dokumacılık eğilimine sahip bir kimseye dokumacı denilmediği gibi, tabii eğilimlerden yola çıkarak bir kimseye erdemli ya da erdemsiz denilmemelidir.<sup>304</sup>

Fakat tabii bir istidad, nefste bizzat faziletle ilgili fiillerin kendisinden sudur edeceği bir durum (hey'e) ortaya çıkıncaya kadar, bir faziletle ilgili fiillere yönelir ve bu fiiller de, tekrar edilerek, mutad hâle gelir ve âdet halinde yerleşirse, işte âdet (hâline gelmesin) den dolayı yerleşen bu durumdan bir fazilet olarak söz edilebilir. Bu tabii duruma, her ne kadar kendisinden sadece tek tip fiiller meydana gelse de, ne bir fazilet ne de bir noksanlık adı verilir. Bu tabii durumun adı yoktur. Eğer herhangi bir kimse buna bir fazilet veya eksiklik adını verirse, bu, birinin anlamı, diğerinin olmasından dolayı (verilmiş bir isim) olmayıp, bilâkis o, sadece (söylenişi aynı, anlamı ayrı) ortak bir isim olmuş olur. İşte bir insanın övülmesi, ya da verilmesi, alışkanlığın sebep olduğu bu durumdan dolayıdır; yoksa başka bir şeyden dolayı, insan ne övülür, ne de yerilir.<sup>305</sup>

Bir eylem uzun süre ve sık sık tekrarlanırsa alışkanlık halini alır. Alışkanlık öyle bir durumdur ki insan bir ahlakı onunla kazanır ya da taşıdığı ahlaktan onunla uzaklaşır. Buna göre, iyi bir ahlak ancak alışkanlık sonucu oluştuğu gibi, kötü ahlak da ancak alışkanlık sonucu oluşur. Alışkanlık durumuna geldiğinde iyi ahlak kazandıran nesnelere, özleri bakımından, iyi ahlakı taşıyanlardan; kötü ahlakı kazandıran nesnelere ise, özleri bakımından, kötü ahlak taşıyanlardan çıkan eylemlerdir.<sup>306</sup>

Doğuştan bütün sanatlara eğilimli olan bir insanın bulunması zor olduğu gibi, ahlaki ve akli bütün erdemlere doğuştan sahip bir kimsenin bulunması da küçük bir ihtimaldir. Aynı şekilde doğuştan kötü fiillere sahip bir kimsenin bulunması da zordur. Genel olarak insanlar belirli ya da sınırlı sayıda erdeme meyillidirler. Öyleyse bir kimse bir erdeme veya sanata, diğeri başka bir erdeme ve sanata yatkın olarak dünyaya gelir. Erdemlere veya zıtlarına meyilli olan insanın doğal durumuna, kendilerine benzeyen ahlaki nitelikler ilave edilir ve adet halini alırsa, ister iyi ister kötü olsun insanda yerleşik hale gelen davranışların sonradan ortadan kalması zor olur.<sup>307</sup>

Bazen erdemli ya da erdemsiz denilen davranışlardan birine meyilli olan bir kimse, bu davranışların yerine, zıtlarını koyabilir. Bazen meyilli olunan davranış tamamen ortadan kalkabildiği gibi bazen de zayıflar ya da davranışın etkisi azalır. Bazı davranışların ise değiştirilmesi veya ortadan kaldırılması oldukça güçtür fakat

<sup>304</sup> Farabi, *Fusulü'l Medeni*, ss. 31-32.

<sup>305</sup> Farabi, *Fusulü'l Medeni*, s. 32.

<sup>306</sup> Farabi, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 151.

<sup>307</sup> Farabi, *Fusulü'l Medeni*, s. 32.

yine de imkansız değildir. İnsan doğuştan eğilimli olduğu davranışların yerine zıtlarını yapar, bunları değiştirmeye uğraşırsa zamanla kendisini alıkoyabilir. Ancak kötü şeyler yapmaktan kendisini alıkoyan kimse ile erdemli kimse arasında bir fark vardır. Kendisini kötülük yapmaktan engelleyen kişi, iyi ve erdemli eylemler yaptığı halde, kötü filleri sever ve arzular. Dolayısıyla kendisiyle mücadele ederek, asıl istediği şeyin aksini yapan kimse, zorlanarak iyi şeyleri gerçekleştirir. Erdemli kişi ise herhangi bir eylemde bulunurken, arzusunun kendini teşvik ettiği şeye uyar ve zorlanarak değil, aksine severek ve isteyerek iyi işler yapar. Erdemli kimse ve kendini alıkoyan kimse arasındaki fark, insana acı veren şiddetli bir ağrıya sabretmeyle, asla acı duymama veya acıyı hissetmeme arasındaki farka benzer.<sup>308</sup>

Doğuştan, (bazı belli) fiillere karşı mütemâyil (istidatlı) olarak yaratılmış bir kişinin mevcut olması zordur ve imkansızdır; eğer bu mümkündür denilirse; o kişi, bu fiillerin zıddını yapmağa muktedir olamaz. Daha doğrusu, doğuştan fazilet veya aşağılıkla ilgili fiillere yönelen bir durum (hey'e) ve istidâd üzere yaratılmış olan herhangi bir kişi, ona karşı gelmeğe ve o istidâdların zıddından kaynaklanan bir fiili yapmağa muktedir olur. Fakat alışkanlık halinde yerleşen şeyin durumunda olduğu gibi, bu da alışkanlık haline gelip, yapılması kolay bir duruma gelinceye kadar, bunu yapmak onun için zor olur. Zira, söylemiş olduğumuz gibi, kendisini ona alıştırmaya kadar zor olduğu halde, onun alışkanlık haline getirmiş olduğu bir şeyi terketmesi ve onun zıddını yapması mümkündür.<sup>309</sup>

Farabi, alışkanlık haline gelen bir davranışı bırakmanın zor olduğunu kabul etmekle beraber, alışkanlık haline gelen bu davranışı terk etmeyi imkansız görmez. İnsan doğası salt iyi ya da kötü değildir, yani iyi ya da kötü olmayı her insan kendi iradesiyle tercih eder. İnsan doğasının yapmaya eğilimli olduğu bir davranışı bırakıp yeni bir davranış edinmesi kolay değildir. Fakat zor olmakla birlikte insan değişebilir, değiştirmek istediği huylarının yerine yenilerini koyabilir.

Farabi'nin insan doğasına yaklaşımı, onun siyaset felsefesi açısından değerlendirilmelidir. İnsanların bir arada yaşamalarının gerekçesi sadece temel ihtiyaçlarını gidermek değildir. Tek bir insan, tek başına başkalarının yardımı olmadan bütün yetkinlikleri elde edemez. Her insan yapması gereken bir işte, başkalarına bağlı olmaya doğuştan meyillidir. Bu nedenle insan bir ilim ya da sanattaki yetkinlikten pay alabilmek için başkalarıyla komşuluk etmeye ve bir araya gelmeye muhtaçtır.<sup>310</sup>

<sup>308</sup> Farabi, *Fusulü'l Medeni*, s. 33.

<sup>309</sup> Farabi, *Fusulü'l Medeni*, s. 34.

<sup>310</sup> Farabi, *Farabi'nin Üç Eseri*, s. 19.

İnsanların doğuştan sahip oldukları eğilimleri ve hatta sonradan edindikleri alışkanlıkları değiştirmeleri teorik olarak mümkün olmakla birlikte, pratikte mümkün değildir. Sıradan insanlar, kendi başlarına tabiatlarında var olan kötü huylarını değiştirmez ve buna bağlı olarak erdemli bir hayat süremez. Sıradan insanların erdemli bir hayat sürebilmeleri, erdemli bir yönetici tarafından idare edilen, erdemli bir toplumda yaşamaları ile mümkündür.<sup>311</sup> Burada erdemlerin kazanılması ve muhafaza edilmesi noktasında içinde bulunulan toplumun çok önemli olduğu belirtilmelidir. Daha önce Farabi'nin, insanların doğuştan eğilimli oldukları ya da sonradan edindikleri ve alışkanlıkla pekiştirdikleri davranışları zor olsa da değiştirebileceklerini kabul ettiği ifade edilmişti. Ancak Farabi'nin siyaset felsefesi açısından meseleye bakıldığı zaman, erdemli toplumda yaşamayan insanların erdemli davranışlarda bulunmalarının oldukça zor olduğu görülmektedir.

Farabi için en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ancak şehirlerde ulaşılabilir. Ancak şehirlerin hepsi bu mükemmelliğe ulaşmak için uygun değildir. Çünkü iyi, seçim yapma ve irade ile elde edilebilir bir özellik olduğundan, aynı şekilde kötülük de seçme ve iradenin ürünü olduğundan bazı şehirler iyi amaçlar değil, kötü bir takım amaçlar için insanların yardımlaştıkları yerlerdir. Bundan dolayı her şehir mutluluğun elde edilmesi için uygun değildir. İnsanların kendileriyle hakiki anlamda mutluluğu elde etmek için yardımlaştıkları şehirler, erdemli şehirlerdir. Cahil şehirde yaşayanlar ise hakiki mutluluk yerine, görünüşte iyi oldukları zannedilen şeylerin peşinden koşarlar.<sup>312</sup>

Erdemli şehrin yöneticisi olmak için gerekli olan özelliklere sahip olan kişiler dışında bütün ahlaki iyilikleri ve erdemleri kendinde toplayan bir insan bulmak güçtür. Çünkü bu kişiler zihinsel, fiziksel ve ruhsal olarak üstün tabiatlı insanlardır.<sup>313</sup> Üstün özelliklere sahip yönetici tarafından idare edilen şehirlerde yaşayanlar, yöneticinin bu niteliklerinden pay alırken, aynı şey erdemsiz şehirlerin hakları için de geçerlidir. Erdemsiz devletlerden olan zenginlik ve bedeni hazlar peşinde koşan cahil şehirlerin yöneticileri, ahlaki açıdan mükemmel olmadıkları için bu şehirlerin halkları da erdemsizdir.<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> Farabi, *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (çev.), İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1980, ss. 43-44.

<sup>312</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Divan Kitap, 2015, ss. 98-107.

<sup>313</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, ss. 104-105.

<sup>314</sup> Farabi, *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, ss. 53-67.



Farabi'ye göre insanların ahlaken olgunlaşabilmeleri, içinde yaşadıkları siyasal rejime ve bu rejimin yöneticisi olan lidere bağlıdır. Farabi, erdemli bir hayat sürme noktasında toplumsal yapıyı ön plana çıkarırken, bireyi ön plana çıkaran filozofların olduğunu ifade etmek gerekir. Bu konuda Farabi'den farklı düşünen İhvan-ı Safa'ya göre erdemli bir yönetim ve yönetici olmasa dahi nefsin arındırılması ve mükemmelleştirilmesi yoluyla insanların bireysel olarak ahlaken olgunlaşabilmeleri mümkündür.<sup>315</sup> Bu ayrışmayla birlikte İhvan-ı Safa'nın, hem iyiye hem de kötüye yönelebilmek potansiyeline sahip olan insan doğası anlayışı Farabi'nin insan doğası anlayışı ile benzerlik gösterir.

İhvan-ı Safa'ya göre ahlak, insan bedenindeki tüm organların nefste var olan bir fiili, davranışı, sanatı, ilim ya da siyaseti düşünmeksizin ortaya koymasıdır. Cesur bir kimsenin tehlikeli bir durumla karşılaştığında düşünmeden ortaya atılması, cömert bir kimsenin malını gerektiği zaman düşünmeden harcaması, bu huyların o kişinin karakterine yerleşmiş olmasıyla mümkündür. Karakterinde kötü huylar yerleşmiş olan kimselerin ise erdemli fiilleri gerçekleştirmek için uzun uzun düşünmeleri gerekir. Erdemli bir davranışta bulunmak için kendisini zorlayan kişilerin, iyi bir davranışta bulunmaları emir ve yasak, müjdeleme ve korkutma, övgü ve yergi, teşvik ve sakındırma olmaksızın mümkün değildir. Zaten dinlerin bazı şeyleri yasaklaması ve bazı şeyleri emretmesi, insanları iyi fiillere yönlendirmek içindir.<sup>316</sup> İhvan-ı Safa, erdemli fiillerin insan karakterine hangi yollarla yerleşeceği problemine din ve felsefeden yola çıkarak çözüm bulmaya çalışır. Felsefi ilimleri elde etme ve dinin kurallarını uygulama, insanı ahlaklı olmaya götüren iki ilahi yoldur.<sup>317</sup> Felsefe ve dinin yardımıyla insanın erdemli olabilmesi için insanın iyiye yönelebilmek potansiyeline sahip olması gerekir.

İhvan-ı Safa, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak tanımlanan insanın tüm ahlaki özellikleri kendinde toplamaya, ilimleri, bilgi ve siyaseti öğrenmeye; beşeri sanatları, insani filleri, meleki amelleri edinmeye yatkın olduğunu vurgular.<sup>318</sup> İhvan-ı Safa'ya göre tür olarak insan, ahlaki bütün özellikleri kabule ve bütün sanatları edinmeye yatkındır. Fakat tek bir ferden tabiatı bütün ahlaki özellikleri

---

<sup>315</sup> Ola Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study Between The Political Theories of Al-Fârâbî and The Brethren of Pruty*, Ottawa-Canada, 1987, s. 479.

<sup>316</sup> İhvân'üs-Safa, *Resâilu İhvan'is-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, Ârif Tâmir (hzl.ve thk.) Beyrut: Paris, 1995, c. 1, ss. 293-294.

<sup>317</sup> Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2000, ss. 92-93.

<sup>318</sup> İhvân'üs-Safa, *Resâilu İhvan'is-Safâ*, c. 1, ss. 253, 255.

kendisinde toplaması için müsait değildir. Aynı şekilde tek bir ferdin bütün ahlaki yetilere sahip olması da mümkün değildir.<sup>319</sup> Öte yandan övülen ve yerilen ahlaki niteliklerden biri ya da birden fazlası bir kişide baskın olabilir. Bu durumda olan insan kötü alışkanlıklar edinirse kötü ahlakı, iyi alışkanlıklar edinirse iyi ahlakı güçlenir.<sup>320</sup> Buradan yola çıkarak insan doğasının hem iyiliğe hem de kötülüğe yatkın olduğunu söylemek gerekir.

İhvan'ı Safa'ya göre tek bir fertte bütün ahlaki yetilerin bir arada bulunmaması, daha doğrusu insanların ahlaki yatkınlıkları arasındaki farklılıklar çeşitli nedenlere dayanır. İlki, insan bedeninde bulunan dört ahlak ve bu ahlakın mizacı; ikincisi, insanın yaşadığı coğrafyanın iklim özellikleri; üçüncüsü, öğretmenlerinin, ailesinin ve kendisini yetiştiren kişilerin mensup olduğu din ve yaşadığı sosyal çevre; dördüncüsü ise, insanın doğduğu esnada yıldızların bulunduğu konumdur.<sup>321</sup> İnsanın ahlakını belirleyen bu etkenlerden insan vücudundaki ahlakın mizacı ve doğduğu esnada yıldızların konumundan kaynaklanan etkiler, tabii yatkınlığı belirler. İklim şartları ve sosyal çevre ise alışkanlıkla edinilen ahlakı belirler. İhvan-ı Safa, ahlakın hem doğuştan getirilen bazı yatkınlıklarda hem de insanın yaşamı boyunca edindiği deneyimlerle oluştuğunu kabul eder. Bu bağlamda iki tür ahlaktan söz etmek mümkündür: İlki, doğuştan insanda yerleşik olan; ikincisi alışkanlıklarla edinilen ahlaktır.<sup>322</sup>

İbn Sina da ahlakın sonradan kazanıldığı hususunda Farabi ile benzer düşünür. İbn Sina, *Risale fi'l-Ahd* risalesinde insan doğasında iyi ve kötü fiilleri yapmaya yönelik bir güç bulunduğunu ifade eder. İnsan doğuştan iyi ya da kötü olarak dünyaya gelmeyip, sonradan bu özellikleri kazanır. Eğer bir insan ahlaken iyi özelliklere sahip değilse ya da sahip olduğu özelliklerden hoşnut değilse, bunları değiştirebilir. Bu değişim ise, alışkanlıkla mümkündür. Alışkanlık, "bir şeyi uzun zaman kısa aralıklarla sıkça ve defalarca tekrarlamaktır." Hem güzel ahlak hem de kötü ahlak alışkanlıkla edinilebilir. İlk baştan iyi ahlaklı insanların davranışlarını

<sup>319</sup> İhvân'üs-Safa, *Resâilu İhvan'is-Safâ*, c. 1, s. 297.

<sup>320</sup> İhvân'üs-Safa, *Resâilu İhvan'is-Safâ*, c. 4, s. 43.

<sup>321</sup> İhvân'üs-Safa, *Resâilu İhvan'is-Safâ*, c. 1, s. 289, c. 2, ss. 43-44.

<sup>322</sup> İhvân'üs-Safa, *Resâilu İhvan'is-Safâ*, c.1, s. 297.

örnek olarak alışkanlık haline getirirsek iyi ahlaklı, kötü insanların davranışlarını örnek olarak alışkanlık haline getirirsek kötü ahlaklı oluruz.<sup>323</sup>

Ahlakın başkalarında gözlemlediğimiz davranışların alışkanlık haline getirilerek oluştuğuna örnek, siyasetçilerdir. İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu iyi davranışlara ve hayırlı fiillere alıştırmak için iyi bir toplum yaratabilirler. Aynı şekilde kötü ahlaklı siyasetçiler de toplumun ahlakını olumsuz yönde etkilerler.<sup>324</sup> İbn Sina, alışkanlıkların değişebileceğini ifade eder. Bir kimse alışkanlık sonucu kötü bir huy edinmişse, bunu değiştirebilir. İbn Sina'ya göre bu değişimin nasıl gerçekleşeceği hususunda hasta-doktor ilişkisi model olabilir. Nasıl ki bir doktor eğer hastasını ateşi yükseliyorsa onun ateşini düşürmek için hastanın vücuduna soğuk tedavisi yapar veya hastanın vücut ısısı düşükse hastanın vücuduna sıcak tedavisi uygularsa biz de ahlakımızda yer alan olumsuzlukların zıddı olan davranışları yaparak, orta yolu bulmaya çalışırız.<sup>325</sup>

İnsanın iradesinden kaynaklı eylemler iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılır. İyi eylemler, varoluş amacına uygun olarak insanın irade ve çabası sonucu meydana gelen eylemlerdir. Kötü eylemler ise yine insanın kendi irade ve çabası, tembellik veya ilgisizliği ile iyiliklere ulaşmasını engelleyen şeylerdir. İyi ve kötü eylemlerde bulunmak insanın iradesine bağlı olduğu için yaratılış amacına zıt eylemde bulunan insan hayvan seviyesinde kabul edilmelidir.<sup>326</sup> İnsan iradesi ile iyiye ve kötüye yönelebiliyorsa, insanın doğuştan getirdiği özellikler var mıdır, eğer var ise ahlaki açıdan nasıl değerlendirilmelidir?

İbn Miskeveyh ahlakın iki şekilde ele alınabileceğini ifade eder. Birincisi mizaçtan kaynaklanan tabii ahlaktır. En küçük bir şeyle öfkelenen ve heyecanlanan, işittiği en küçük bir ses veya haberden korkuya kapılan, hoş giden ufacık bir şeyden dolayı kahkaha ile gülen kimselerin durumu tabii ahlaka örnektir. İkincisi ise alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlaktır. Başlangıçta düşünüp taşınma ile meydana gelir ve gittikçe bir alışkanlık ve karakter halini alır. Ahlakın tabii ve kazanılan ahlak olarak ikiye ayrılması insan doğası ve ahlak arasındaki ilişkiye dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olur. Tartışma, ahlakın doğuştan getirilen özellikler mi yoksa

<sup>323</sup> Mutlu Doğan, "İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2009), s. 90.

<sup>324</sup> Doğan, *İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, s. 92.

<sup>325</sup> Doğan, *İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, s. 94.

<sup>326</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç (çev.), Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1983, ss. 19-21.

sürekli tekrarlanarak alışkanlık ve karakter haline gelen özellikler mi olduğu hususunda ortaya çıkar. İnsanın doğuştan ahlaki özelliklere sahip olduğunu kabul edenler, bu özelliklerin değiştirilemeyeceğini de iddia ederler. Oysa insan ahlaklı olma kapasitesine sahip olarak dünyaya gelen ve buna bağlı olarak eğitim ve öğretimle değişebilen bir varlıktır. İnsanın doğuştan, değiştirilemez bir takım ahlaki niteliklere sahip olduğunu iddia etmek, "akıl ve ayırt etme gücünü ortadan kaldırmaya, bütün yönetim işlerini ve insanları başıboş bırakmaya, yeni yetişen gençleri ve çocukları yetersizlik ve eğitimsizliğe terk etmeye sürükler."<sup>327</sup>

İnsanın ahlaki bir varlık olma potansiyeline sahip olduğunu kabul eden İbn Miskeveyh, bazı filozofların görüşlerine atıfta bulunarak meseleyi tartışır. Galinos'a atfen insanın doğuştan ahlaken iyi ya da kötü olduğu görüşünü şu şekilde reddeder. Eğer bütün insanlar doğuştan iyi oldukları halde öğretimle kötüleşirlerse, bu kötülüğü başkalarından öğrendikleri anlamına gelir ki bu durum da yaratılıştan kötü kimselerin olduğunu gösterir. Aynı şekilde bütün insanların doğuştan kötü oldukları fakat eğitim sonucu iyi olabileceklerini söylemek de güçtür. Çünkü, kötü olan bu kişilere iyiliği öğreten kişilerin, kendiliklerinden iyi oldukları ya da kendilerini iyiliğe sürükleyen bir güç olduğu ortaya çıkar. Bütün insanların doğaları itibarıyla iyi ya da kötü olduğunu reddeden Galinos, bazı insanların iyi, bazı insanların kötü, diğer bazılarının ise hem iyi hem kötü olduğunu ve iyi ya da kötü olanların ahlakının değişmeyeceğini ileri sürer. İbn Miskeveyh ise, aynı derecede olmasa bile eğitimle her insanda kötü özelliklerinin yerini iyi özelliklerin alabileceğini kabul eder. Her ahlak değişebilir. Dolayısıyla insan doğasında değişmez bir ahlaktan söz edilemez.<sup>328</sup>

İbn Haldun'a göre insanlar toplum halinde yaşamak zorundadırlar. Toplum halinde yaşama zorunluluğu yiyecek ve giyecek temin etme noktasında olduğu kadar her insanın kendisini savunması için de elzemdir. Hayvanlar doğaları gereği saldırgan oldukları için, hem düşmanına saldırmak hem de kendisini savunmak için gerekli donanıma sahiptir. İnsan ise kendisini savunmak için alet yapmak zorundadır. Üstelik sadece bu aletleri yapmak için değil, kullanmak için bile diğer insanlarla birlik olmak zorundadır.<sup>329</sup> Fakat insan doğasının çift boyutlu yapısı toplum halinde yaşamayı güçleştirir. Bu nedenle insanlar doğalarından kaynaklanan zulüm ve saldırganlık eğilimini dizginlemek için yönetici bir güce ihtiyaç duyarlar.

<sup>327</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 36.

<sup>328</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, ss. 37-38.

<sup>329</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (hızl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, (Cilt:1-2), ss. 213-214.

Sonra bu ictima insanlar için hasıl olup âlemin umranı onlarla tamamlanınca, bu taktirde insanları birbirine karşı koruyacak (ve saldırıları defedecek) bir vâzia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü, saldırmak ve haksızlık yapmak (udvan ve zulm) insanların, hayvanî tabiatlarında mevcuttur. Yabani hayvanların tecavüzlerini defetmek için imal edilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek "başka bir şeye" behemehal ihtiyaç vardır. Bahiskonusu "başka şey", kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde bahis konusu vâzi' (hakim veya yasakçı otorite) insanlardan biri olacaktır.<sup>330</sup>

İnsanın doğasından kaynaklanan özellikler, bir hükümdarın otoritesi altında yaşamalarını zorunlu kılar. Arı ve çekirge gibi, insan dışındaki akıl sahibi olmayan bazı varlıklarda benzer şekilde bir ferde boyun eğme durumu gözlenmektedir. Fakat hayvanlarda görülen bu durum, akıl ve siyaset gereği değil, içgüdüselidir.<sup>331</sup>

İbn Haldun, Hobbes gibi siyasal iktidarın varlığını insanların birbirlerinden korunma gereksinimine dayandırmakla birlikte mutlak bir devlet otoritesinin gerekliliğinden bahsetmez. İki düşünür arasındaki bu farklılık insan doğası anlayışlarının farklılığından kaynaklanır. Hobbes'un bencil ve saldırgan insan doğası anlayışı İbn Haldun'un insan görüşünün yalnızca bir boyutunu oluşturur.<sup>332</sup>

... insan, mantikî düşünme gücü ve esas fitratı itibariyle, şer nevinden olan (huy ve) hasletlerden çok hayır türü niteliklere yatkındır. Zira şer (ve kötü duygular) ona sadece kendisinde mevcut olan hayvani kuvvetler cihetinden gelmiştir, insan olması itibariyle hayra ve hayır nevinden olan hasletlere daha yatkındır.<sup>333</sup>

Çift boyutlu bir insan anlayışından yola çıkan İbn Haldun'a göre insanın bencil ve saldırgan yönü dizginlendiğinde, doğasında bulunan iyi özellikler kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>334</sup> Hobbes'a göre ise insan doğası salt kötü olduğu için her zaman bencil ve saldırgan olmaya devam eder. Güçlü bir otoritenin baskısı altında olduğu sürece bu özelliklerini dizginler fakat otoritenin gücü ve baskısı azaldığı anda insan doğasının gizlenen yönleri açığa çıkar.

İnsanlar hayır ve şerre meyilli olarak yaratılmışlardır.<sup>335</sup> Bu nedenle insan başıboş kaldığında ya da bir din mensubu olmak onu ıslah etmediğinde, daha çok

<sup>330</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 215.

<sup>331</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 215.

<sup>332</sup> Oktay Uygun, *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008, s. 95.

<sup>333</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 355.

<sup>334</sup> Uygun, *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, s.95.

<sup>335</sup> İbn Haldun bu görüşünü, Beled, 90/10 ve Şems, 91/8 ayetleriyle temellendirir (İbn Haldun, *Mukaddime*, s.333)

kötülüğe meyilli olur. Bazı istisnalar dışında çoğunlukla birbirlerine saldırmak ve zulmetmek insanlarda mevcuttur. Nitekim "Zülüm, insan nefsinin huyundan ve karakterindedir. Şayet dürüst bir kimse görürsen bil ki bir sebebi var da onun için zulmetmiyor" dur. Ancak ahlaki müeyyideler insanı kötülük yapmaktan alıkoyabilir. Şehirlerde, kasabalarda yaşayan insanların birbirilerinin haklarına müdahalede bulunmamalarının nedeni kanunlardır.<sup>336</sup>

İbn Haldun insan doğasının karşılaştığı şeyleri almaya hazır olduğunu, bulunduğu ortama göre iyi ya da kötünün tabiatı haline geleceğini söyler.<sup>337</sup> İnsan iyi ve kötü fillerden hangisini önce yapmaya başlarsa ve bu filleri alışkanlık haline getirirse, diğerini karakter haline getirmesi zorlaşır. İyi davranışları karakteri haline getiren kimse, iyiliği alışkanlık haline getirir ve kötülükten uzak kalır. Aynı şekilde kötü huyları karakter haline getiren bir kimse de iyi fiilleri yapmakta zorlanır.<sup>338</sup>

İbn Haldun insan doğasının iyi ya da kötü karakter edinmesini toplumsal ve ekonomik şartlarla açıklar. Toplumsal şartlar ve ekonomik koşullardan önce insanların ahlakı üzerinde tesiri olan iklime kısaca değinmekte yarar vardır. İbn Haldun'a göre iklim şartları insanların bedenleri üzerinde etkili olduğu kadar ruhları üzerinde de etkilidir. Bu etki kalıcı olmayıp, yaşanan ortamın değişmesiyle birlikte değişir. İklim şartları insanı etkilediği kadar üretim şeklini de etkiler. Şehir hayatı yaşayanların arzu nesnelere çeşitli ve bu nesnelere ulaşma imkanları daha kolay olduğu için ahlaken kötü davranışlar edinmeye daha yatkındırlar. Bu nedenle şehir hayatı, ahlaki bozulmanın uç noktasıdır. Kısıtlı bir hayat süren göçebeler ise zaruri ihtiyaçlarını gidermekle meşgul olurlar. Dolayısıyla göçebeler, kötü ve çirkin alışkanlıklar edinmedikleri için ahlaken daha iyi durumdadırlar.<sup>339</sup> İbn Haldun şehirde yaşayanları kategorik olarak ahlaksız kabul etmekten ziyade çevresel faktörlerin insan üzerindeki etkisini vurgular. Şehirde yaşamaya başlayan göçebe de geniş imkanlara ulaşıncaya ahlaken bozulmaya yüz tutar. Buradan yola çıkarak şehirlilerin ahlaken daha çok sınıma maruz kaldığını, aynı şartlarda yaşamayan göçebelerin ise bu sınıma maruz kalmadıkları için ahlaklı kalabildikleri söylenebilir.

Sonuç olarak, İslam filozofları insan doğasının çift kutuplu olduğunu kabul eder. İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu kabul eden Farabi ve ardılları, insanı ele

<sup>336</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 333.

<sup>337</sup> İbn Haldun, bu görüşünü fitrat hadisine dayandırır (İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 326).

<sup>338</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 326.

<sup>339</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 267, 326-327.

alırken toplumdan soyut bir insan doğası tasavvur etmezler. Toplumsal bir varlık olarak kabul edilen insan, toplumun bir parçası olarak analiz edilir. Özellikle Farabi, insanı içinde bulunduğu toplumun yansıması olarak görür. Öyle ki erdemli bir yönetici tarafından idare edilen erdemli bir toplumun üyesi olan fert, erdemli bir kimse olurken, cahil şehirlerde yaşayan kimse erdemsiz bir kimse olur. İnsan iyi veya kötü olma potansiyeline sahiptir fakat iyilik ya da kötülük potansiyelinin hangisinin gerçekleşeceği içinde yaşadığı topluma bağlıdır.

Tür olarak insan, bütün erdemleri ve erdemsizlikleri kendisinde barındırma potansiyeline sahipken, fertler dikkate alındığı zaman her ferdin yatkın olduğu erdem ve erdemsizlikler farklıdır. Bir kimse erdemli davranışlardan birine eğilimli ise bu davranışı tekrar ederek alışkanlık haline getirir ve zorlanmadan erdemli davranışta bulunabilir. Kötülüklerden birine eğilimli olan bir kimse de bu eğilimini pekiştirirse ahlaken kötü bir insan olur. Bu kişinin erdemli biri olabilmesi için eğiliminin zıddı olan davranışlarda bulunması gerekir. Öte yandan tabii eğilimlerine bakarak insanları erdemli ya da erdemsiz olarak değerlendirmemek gerekir. Doğuştan katipliğe eğilimi olan bir kimse, bu yeteneğini geliştirmede taktirde bu kimseye sırf doğuştan sahip olduğu eğilim nedeni ile katip ismi verilmez. Aynı şekilde doğuştan cesarete ya da cimriliğe eğilimi olan bir kimseye sırf bu eğilim nedeni ile cesur ya da cimri denilmez. İnsanların sahip oldukları potansiyeli gerçekleştirmeleri uygun bir ortamda mümkündür. Zenginlik peşinde koşan cahil toplumda yaşayan bir kimse, cesaret erdemine yatkın olsa bile, bu erdemi yetkinleştirmek için gerekli olanağa sahip olamaz. Öte yanda erdemli bir toplumda yaşayan cimri bir kimse, cimriliğin zıttı olan cömertçe davranışları tekrar ederek cömertlik erdemine sahip olabilir.

İhvan-Safa, İbn Miskeveyh, İbn Sina ve İbn Haldun da insan doğasının iyi ya da kötüye eğilimli olduğunu ve iradesi ile iyilik ya da kötülükten birisini seçebileceğini kabul ederler. Bunun yanında kimi insanların doğuştan bazı davranışlara yatkın olabileceğine bu yatkınlıkla birlikte, insanın sahip olduğu ahlaki değiştirme gücü olduğuna inanırlar. Farabi, teorikte ahlakın değişebilirliğini kabul etmekle birlikte toplumsal şartların asıl belirleyici olduğunu düşünür. İhvan-ı Safa ise toplumdan bağımsız olarak, kişinin felsefe ve dinin gösterdiği yoldan ilerleyerek erdemli olabileceğini ifade eder. İbn Sina, insan ahlakının oluşumunda çevresel faktörlerin önemli olduğunu kabul eder. Ona göre ilk başta iyi insanlarla karşılaşan birisi, bu kişileri örnek alarak ahlaklı, öte yandan kötü bir kimseyle karşılaşan birisi ise, bu kişiyi örnek alarak ahlaksız bir insan olur. Özellikle siyasetçiler ahlaklı olursa

toplumda ahlaklı olabilir. Son olarak, İbn Haldun hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli olan insanın, kötülüğe eğilimli olan tarafının dizginlenmesi ve insan doğasının iyi tarafının ortaya çıkması için siyaset kurumunun önemine dikkat çeker.

### 2.1.2. İnsan Ruhundaki İyilik ve Kötülük Çatışması

İnsanın irade sahibi bir varlık olması onun inanma, günah işleyebilme veya ibadet etme gibi konularda özgür bir seçim yapma olanağına sahip olmasını gerektirir. Bu nedenle iyilik ve kötülüğün doğuştan geldiğini söylemek insanın iradesi olduğu kabulüyle çelişir. İnsanı sürekli yanlış yapan bir varlık olarak kabul etmek kadar, sürekli doğruyu yapan bir varlık olarak kabul etmek de bizi yanılgıya düşürür. İnsan doğru bir davranışta bulunabildiği gibi yanlış davranışta da bulunabilen bir varlıktır. Bu bağlamda insanın tek bir boyutunu ön plana çıkarmak insan hakkında bize eksik bilgi verir.

Kur'an ve hadislerde geçen fitrat kavramı, insanın kişiliğinin çevre etkilerinden bağımsız olarak var olan özünü ve bütün insanlar için ortak ve genel olan oluşum ve gelişim kapasitesini ifade etmek için kullanılır. Tek tek her insanın geliştirdiği kişilik özellikleri bu ortak fitrattan beslenir. Bu bağlamda fitrat türe ait bütün özellikleri bünyesinde barındırır. Fitrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir.<sup>340</sup> Fitrat, insanın doğru ile yanlış, gerçek ile sahte arasında ayırım yapabilmesine ve böylece Allah'ın varlığını ve birliğini kavramasına imkan veren doğuştan edindiği sezgisel yeteneği ifade eder.<sup>341</sup> Dini bir kavram olarak, insanın doğuştan inanmaya yetenekli ve dini inancı kabul etmeye elverişli bir şekilde dünyaya geldiğini anlatır.<sup>342</sup> Bununla birlikte fitratta yanlış inanmaya da bir meyil olduğu görülür.

İnsan doğasından kaynaklanan bir eğilimin ahlaki açıdan değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılması gereken bir konudur. Bir şeyin ahlaki olarak iyi ya da kötü olabilmesi için özgür bir seçimle kazanılması gerekir. Eğer bir işin başlangıcı insan için fitri, tabii ve doğuştan gelen bir şey ise ve insan onu kendi

<sup>340</sup> Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, c. XIII, s. 47.

<sup>341</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 2002, s. 826.

<sup>342</sup> "Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki fitrat üzere doğmasın. Daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar.", Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhâri, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Amire Baskısından Ofset, t.y., Cenâiz, 80, 83.



isteğiyle elde etmemişse bu davranış ahlaki açıdan değerlendirilemez.<sup>343</sup> Her ne kadar fitrattan kaynaklanan fiillerin ahlaken bir sonucu olmasa bile fitrat ile ahlak arasında sıkı bir ilişki olduğunu ifade etmek gerekir.

"Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki kendini arıtan saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır."<sup>344</sup> Seyyid Kutub, bu ayetlerin insan ruhunun karmaşıklığını ve çift yönlülüğünü gösterdiğini söyler. İnsan çift tabiatlı yaratıldığı için iki yöne de hareket edebilme kabiliyetine sahiptir. Dolayısıyla insan, hayra ve şerre eşit şekilde kabiliyetli olarak yaratılmıştır. O, iyi ile kötü arasında ayırım yapabilir ve kendisini hem hayra hem de şerre yönlendirebilir.<sup>345</sup>

Maturidi'ye göre insan fitratı, hem iyi hem de kötüye eğilimli olduğu için tek başına ahlakın kaynağı olamaz. Maturidi'de değer duygusunun kaynağı bilgi anlayışında bağımsız değildir. Çünkü bilginin kaynağı olan duyu, akıl ve haber ahlaki bilgininde kaynağıdır. Maturidi'ye göre insan eylemde bulunurken "iyi" ve "kötü" değer duygusuna göre hareket eder. Bu değerlerin edinilmesini sağlayan bilgi edinme yolları olan duyular, akıl ve habere insanın yaratılışını da eklemek gerekir.<sup>346</sup>

İyi ve kötü filler hakkında duyular ve haber bize her zaman nihai bilgi vermediği için akla başvurmak gerekir. Ancak insan her zaman aklının gerektirdiği gibi eylemde bulunamaz, insan akla sahip olduğu kadar fizyolojik bir yapıya da sahiptir. Aklın iyi bulduğu bir şey tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret etmediği bir şey olabilir. Bunun yanında akıl ve tabiat arasında bazen uyum bazen de uyumsuzluk bulunabilir.<sup>347</sup>

Maturidi, insan doğasının iyi ve kötü hakkında hüküm verirken çoğu zaman aklın karşısında yer aldığını kabul eder. Bunun nedeni, insan doğasının anlık şeyleri algılayabilmesidir. Dolayısıyla içinde bulunulan durum ne ise iyi ve kötü hakkında verilen hükümde ona göre değişebilmektedir. Anlık faydaların peşinde olması insan

---

<sup>343</sup> Murtaza Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, Hasan Almaz (çev.), İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 38.

<sup>344</sup> Şems, 91/7-10.

<sup>345</sup> Seyyid el-Mısri Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*, I-XVI, Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa (çev.), İstanbul: Beyan Yayınları, ty, c.16, s. 32.

<sup>346</sup> Sami Şekeroğlu, *Maturidi'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme*, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 35.

<sup>347</sup> Ebû Mansur Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Bekir Topaloğlu (çev.), Ankara: İsam Yayınları, 2009, s. 15.

doğası kaynaklı fiillerin kötülüğe yakın olması sonucunu doğurur.<sup>348</sup> Bununla birlikte bu varsayımdan yola çıkarak insan doğasının sadece kötüye meyilli olduğunu söylemek zordur. İnsan doğuştan getirdiği yetiler sayesinde hiçbir zorlama olmaksızın iyiden tiksinti duymaz ve kötü olanı onaylamaz. Bu yatkinlik insan doğasının iyiliğe meyilli olduğu şeklinde anlaşılabilir olsa bile Maturidi'nin burada asıl söylemek istediği insanların iyi ve kötüyle ilgili olarak ortak bir ilkede buluşabileceğidir.<sup>349</sup>

Maturidi'ye göre insan iyiyi kötüden ayırmaya yetkin yaratılmıştır. Akıl, kötü davranışı çirkin, iyi davranışı güzel görür. Allah, aklın yanında insan türünü bazı şeylerden nefret eden bazı şeylere temayül gösteren bir varlık olarak yaratmıştır. Bazen iyi sonuçlar veren bir davranış insan tabiatına kötü gelebilir. Akıl ise bu davranışın güzel olduğunu bilir. Yine insan tabiatının meylettği bazı davranışlar kötü sonuçlan nedeniyle aklen çirkin görünür. Bu nedenle insan, tabiatının doğal eğilimlerinden dolayı değil, aklının iyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisinden dolayı imtihana tabi tutulmuştur.<sup>350</sup>

Çoğu zaman aklın karşısında yer alsa bile Maturidi'ye göre insan doğası, iyi ve kötüyü belirlemede akıl gibi bir ölçüdür. İyi olan hem akıl hem de insan doğasına iyi gelendir. Kötü olan ise aklın ve insan doğasının kabul etmediği şeydir.<sup>351</sup> Ancak aklın yardımı olmadan insan doğasının iyi ve kötünün ölçütü olması zordur. Çünkü insan doğası kendisine fayda veren şeye yaklaşma, zarar ve acı veren şeyden uzaklaşma eğilimdedir. Bu durum insan doğasının iyi ya da kötü gördüğü şeylerin şartlara göre değişmesinin kaçınılmaz olması sonucunu doğurur, insan doğası o an kendisine fayda ya da zevk veren bir şeyi iyi görüp, onun peşinden gidebilir.<sup>352</sup> Dolayısıyla insan doğasının iyi ve kötüye yönelmesi bilinçli bir tercihten kaynaklanmaz. Maturidi açısından meseleye baktığımız zaman insan doğasının salt iyimsercilik ya da salt kötümsercilik görüşlerinden birine indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz.

İnsan, doğası gereği iyi ve güzel gördüğünü elde etmek, kötü ve çirkin gördüğü şeyden kaçınmak ister. Bu nedenle insan doğası iyi ve kötü için tek başına

---

<sup>348</sup> Şekeroğlu, *Maturidi'de Ahlak*, s. 64.

<sup>349</sup> Şekeroğlu, *Maturidi'de Ahlak*, s. 72.

<sup>350</sup> Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 282.

<sup>351</sup> Şekeroğlu, *Maturidi'de Ahlak*, s. 62.

<sup>352</sup> Şekeroğlu, *Maturidi'de Ahlak*, ss. 111-112.

bir ölçüt değildir. Bunun nedeni insan doğasının bir şeyin iyilik ya da kötülüğünü, özünde iyi ya da kötü olup olmadığına bakmaksızın, kendisiyle kurduğu ilişkiye göre belirlemesidir. Dolayısıyla insan sadece doğasına uyarak iyiye ulaşma imkanına sahip olmadığı için mutlak iyi bir varlık olarak tanımlanamaz.<sup>353</sup>

Gazali de insan tabiatının yaratılış itibariyle nötr denge halinde olduğunu, çevresi veya aldığı eğitim sonucu iyi ya da kötüye yöneldiğini kabul etmektedir. Bu tezini meşhur bir hadisle desteklemektedir: "Her çocuk fitrat üzerine doğar; ebeveyni onu Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar."<sup>354</sup> Gazali fitrat hadisini insanın doğuştan iyilik ya da kötülüğe eğilimli olmadığı şeklinde yorumlamakla birlikte, esasında mizacın mutedil bir yapıda olduğunu ancak, fazla yeme-içme, arzu ve isteklerin peşinden koşma nedeniyle dengenin kişinin aleyhine olarak bozulduğunu kabul eder. Aynı şekilde, her çocuk fitraten dinen sıhhatli ve mutedil olarak doğup dünyaya gelir, fakat annesi ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veya ateşperest yapar. Yani alıştırmak ve öğretmek suretiyle ona kötülükleri kazandırır. Öte yandan insan tabiatının mutedil bir dengede olması, onun bütün mükemmellikleri kendisinde barındırdığı şeklinde anlaşılmalıdır. Beden, başlangıçta tam ve kamil şekilde yaratılmayıp, beslenme ile gelişir ve yavaş yavaş kemale doğru gider. Aynı şekilde nefis de kemale kabiliyetli olduğu halde eksik olarak yaratılır. Ancak eğitim, ahlakın güzelleşmesi ve ilim ile gelişmek suretiyle kemale ulaşmaya çalışır<sup>355</sup> Gazali insan doğasının mutedil olduğunu kabul etmekle birlikte, yaratılışında bulunan bazı unsurların onu kötülük işlemeye ittiğini kabul eder. İnsanın yaratılışında bulunan ve onu kötülük yapmaya iten özellikler şunlardır:

- 1- Rububiyet sıfatları/Rabbani sıfatlar
- 2- Şeytani sıfatlar
- 3- Hayvani sıfatlar
- 4- Yırtıcı sıfatlar

Rububiyet sıfatları: kibir, gurur, övgü, izzet ve zenginliği istemek gibi sıfatlardır. Hatta sanki bu insan (Firavun gibi) "Ben sizin en yüce Rabbinizim" demeyi kastediyor. Şeytani sıfatlar: bu sıfattan hased, zulüm hile ve fesad gibi kötülükler meydana gelir. Hayvani sıfatlar: oburluk, açgözlülük ve şehvet duygularını

<sup>353</sup> Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, ss. 90-93.

<sup>354</sup> Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 274.

<sup>355</sup> Gazzali, *İhyâu 'Ulûmi'd-din*, C. I-IV, Mehmed A. Müftüoğlu (çev.), A. Fikri Yavuz (tet.ve tas.), İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1992, c. III, s. 132.

tatmin etmektir. Yırtıcı sıfatlar: öfke, kıskançlık, öldürmek, küfretmek suretiyle halka hucüm etmek ve mallarını yağmalamak. Bu sıfatlar fitratın temelinde vardır<sup>356</sup>

Gazali'ye göre insan, doğasında bulunan bu dört sebepten ötürü kötülük yapar. Rabbaniyet, behimivyet, sebuiyyet ve şeytaniyet olarak sıralanabilecek bu güdülerden Rabbaniyet kibir, gurur, övgü ve zenginliği istemektir, fzyolojik güdülere denk gelen behimivyet insanın bedensel arzu ve isteklerini doyurmasıdır. Saldırganlık güdüsü olan sebuiyyet ise öfke, kıskançlık öldürmek gibi fillerle ortaya çıkan bir güdüdür. Son olarak kötülük yapma güdüsü olan şeytaniyet insanın diğer canlılardan farklı olarak bilerek ve isteyerek kötülük yapmasıdır<sup>357</sup>

İnsanoğlu kendisi için rububiyet iddia eder. Bütün emirlerde müstebidane hareket etmek ve sadece sözün kendisinde bulunmasını, tek başına reis olmasını, tevazu ve ubudiyet yularından çıkmasını ister. Bütün ilimlere sahip olmak ister....şehvet ve öfkede hayvanlarla ortak olmakla beraber, idraki ile hayvanlardan ayrılma özelliği ve niteliği bakımından ise kendisinde şeytani sıfat hasıl olur. Böylece şerir olur. Kendisini hayvanlardan ayıran sıfatını şerrin çeşitli yönlerini elde etmekte kullanır<sup>358</sup>

Yukarıdaki alıntının son cümlesinde Gazali, rububiyet sıfatının, aslında insanı hayvanlardan ayıran bir sıfat olduğunu fakat diğer sıfatların etkisi altına girdiğinde insanın kötülüklerinin kaynaklarından biri olabileceğini ifade eder. Zaten Gazali, *İhya*'nın bazı yerlerinde bu sıfattan olumlu bir şekilde bahseder. "Şeytani, hayvani ve yırtıcı sıfatlar, rabbani sıfatın siyaseti altına sokulursa kalpte Rabbani sıfatlardan olan ilim, hikmet, yakin, bütün şeylerin hakikatlerini bilmek, emirlerin künhüne vakıf olmak, gibi sıfatlar yerleşir. Ve bu taktirde şehvete ve öfkeye ibadet etmekten müstağni olacaktır"<sup>359</sup>

Gazali Mizan'da insanın melek ve hayvan arasında bir varlık olarak yaratıldığını dile getirir.<sup>360</sup> İnsanın yaratılıştan getirdiği yukarıda sayılan dört özellik sadece hayvani doğaya işaret etmektedir. Ancak *Ihya*'nın başka bir yerinde diğer güdülerin benlik güdüsünün hakimiyeti altına girmesi durumunda insanın hayvandan ayrıldığı şeklindeki görüşü, Gazali'yi insanın melek ve hayvan arasında bir varlık

<sup>356</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. IV, ss. 30-31; *İhyâ*, c. III, s. 22.

<sup>357</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 40; Gazzali, *İhyâ*, c. III, ss. 22-24.

<sup>358</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. III, s. 22.

<sup>359</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. III, s. 24.

<sup>360</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mizânü'l-Amel*, Süleyman Dünya (thk. ve nşr.), Kahire: Dârü'l-Meârif, 1964, s. 209.

olduğunu dile getirdiği görüşüyle tutarlı hale getirir.<sup>361</sup> İnsanın melek ve hayvan arasında bulunduğunu söyleyen Gazali'ye göre, sonuç olarak her insan melekler seviyesine çıkma potansiyeline sahiptir. Bu iki yolla mümkündür. Kişi, Tanrı vergisi olarak fitratında bütün iyilikleri bir araya toplar ve güzel ahlaklı olarak dünyaya gelir. Bu, peygamberler gibi bazı insanlara has bir durumdur.<sup>362</sup> Peygamberler dışındaki kimseler ise iyi ahlakı, kendilerini zorlayarak, nefslerini eğiterek, kendi çabaları sonucu elde ederler.<sup>363</sup>

İnsan ve hayvan arasındaki temel fark akıl ve iradedir. İnsan benliğinde altı güç bulunur: arzu, öfke, dürtü, vehim, akıl ve irade. Dürtü, vehim ve irade; arzu, öfke ve aklın hizmetindedir. Dolayısıyla arzu, öfke ve akıl, insan doğasının temelini oluşturan güçlerdir. Bu nedenle insan doğasında bulunan altı güç, dörde indirilebilir: Akıl, arzu, öfke ve şeytani güçler. Son üç güç, aklın karşısında yer alırlar. Akıl ve şeytani güç insanı birbirine zıt davranışlarda bulunması için zorlarlar. Arzu ve öfke, aklın hizmetinde olursa insanın faydasına çalışırken, şeytani gücün hizmetinde olursa insanın yıkımı için çalışırlar. Şeytani gücün harekete geçirdiği hayvani güç de akla karşıt çalışır. Sonuçta, aklın hizmetinde olduğu sürece insanın faydasına çalışan güçler, şeytani gücün hizmetinde olursa insanın zararına çalışırlar<sup>364</sup>

İşte bütün bunlar şeytanın ahlakıdır. Bir de kendisine rabbani, şeytani, ve hayvani sıfatlardan dört asıl katışmış olan her insanın sanki derisinde domuz, köpek, şeytan ve bir hekim bulunuyor. Domuz şehvet, köpek öfkedir. İnsanoğlunun iç aleminde yırtıcı hayvanın öfkesi, domuzun harisliği ve oburluğu vardır. Şeytan ise, daimi bir şekilde domuzun şehvetini, yırtıcının öfkesini durmadan körüler. Aklın misali olan hekim ise şeytanın hilesini, ayırt edici basiretiyle keşfedip yok etmeye memurdur.<sup>365</sup>

İnsan doğasında bulunduğunu söylediği güçlerden yola çıkarak Gazali'nin insan doğasının kötülüğüne ağırlık verdiği düşünülebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi Gazali, insan tabiatının yaratılış itibarıyla nötr denge halinde olduğunu, kötü arkadaşların veya eğitimin onu bozduğunu kabul eder.<sup>366</sup> Çocuk ebeveyninin

<sup>361</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. III, s. 24.

<sup>362</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. III, s. 127.

<sup>363</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. III, s. 128.

<sup>364</sup> M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, ss. 162-163.

<sup>365</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. III, s. 22.

<sup>366</sup> Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 274.

yanında emanettedir. Onun tertemiz kalbi her nakış ve suretten boş, berrak ve soyut bir cevherdir. Neye meylettirilirse oraya meyleder. Eğer iyi işleri alışkanlık haline getirirse, iyi bir insan olarak yetişir. Eğer şerre alıştırılır, hayvanlar gibi ihmal edilirse şaki olup helak olur.<sup>367</sup>

Gazali insanın bedensel yanının ahlaki hayat üzerindeki rolü üzerinde de durmuştur. Ona göre insan bu dünyaya bir imtihan için gönderilmiştir ve kuşkusuz bu imtihanın konusu da esas itibarıyla ruhtur. Fakat ruh bedenden soyutlanmış olarak bulunsaydı ondan kötülük doğmazdı. Oysa imtihan yani ahlaki hayat, iyi ve kötü çatışmasının bulunduğu yerde vardır. Şu halde genel olarak ahlaki hayat insanın ruh-beden varlığı olmasının bir sonucudur.<sup>368</sup> İnsanın hem iyi hem de kötüye meyilli olduğunu savunan Gazali'ye göre insan doğasından yola çıkarak iyi ve kötü hakkında doğru bir yargıya varamayız. Bunun insan doğasının bencilliğinden kaynaklanan çeşitli nedenleri vardır:

İlk olarak, insan bencil bir varlık olduğu için çoğu zaman yalnız kendi çıkarlarını düşünür. Bu sebeple, onun nazarında başka insanların çıkarları önemli değildir. Onun yaklaşımı bu şekilde ve çok dar bir açıdan olduğu için kişisel bir yaklaşımla ve özel bir sebeple kötü bulduğu bir şeyin mutlak anlamda kötü olduğunu zanneder. O, bu yanlış zannıyla hakikatte güzel olan ve kendisinden başka belki de herkese faydalı olan mutlak ve evrensel değerleri kötüler ve onları çirkin bulur.<sup>369</sup>

İkinci olarak, insan bilinen bencilliği yüzünden bazı zamanlarda ve durumlarda çıkarına uysa bile her zaman ve her durumda böyle olmayan şeyleri mutlak olarak çirkin ve kötü zanneder. Bazen de bu zan yanlış telkin ve eksik terbiye ve eğitim yoluyla onun zihnine yerleşir. Bu sebeple o, şartlı ve peşin hükümlü olarak bu türlü şeyleri kötü sayar. Halbuki bu şeylerin bazı zamanlarda ve bazı durumlarda kendisine yararları vardır. Bu yüzden onlar kendi çıkarları açısından da mutlak olarak çirkin ve kötü değildirler.

Üçüncü olarak, insan akıllı bir varlık olmasına rağmen, bazı zamanlarda aklına göre değil, hislerine göre yargıda bulunur. Hisler ise eşyayı kendi mahiyet ve hakikatleriyle değil, benzedikleri şeylere göre değerlendirir. Bu yüzden de iyi olan

---

<sup>367</sup> Gazzali, *İhyâ*, c. III, s. 155.

<sup>368</sup> Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2000, s. 254.

<sup>369</sup> Gazali; *İtikâdda Orta Yol*, Abdulhalık Duran (tez. ve tek.), İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004, s. 219.

bir şeyi kötü olan bir şeye benzettiği zaman, onu da kötü sayar.<sup>370</sup> İnsan doğasının temel güçlerinden olan ve akla karşılık gelen akıl, diğer güçleri etkisi altına aldığı zaman insan ahlaken iyi bir varlık olmasına rağmen, insan doğasında kötülüğe neden olan güçler dikkate alınmalıdır. Bu nedenle insan doğasına dayalı mutlak ahlaki değerlerden bahsedilemez.

Ahlaki değerlerin mutlak olup olmadığını konusunu insan doğasından yola çıkarak tartışan Gazali, insanın pragmatik ve egoist eğilimlerinden yola çıkar. Buna göre değerlerin mutlaklığı kanaati başlıca şu psikolojik sebeplerden kaynaklanır:

a) İnsan tabiatının bencilliği: İnsan, herhangi bir şeyi değerlendirirken ilk ölçüsü, o şeyin kendi amacına uygun düşüp düşmediğidir. Bu sebeple insan, başkalarını pek hesaba katmaksızın ve kendisini sanki bütün bir alem sanarak kendi çıkarına uygun bir durumun mutlak olarak kendiliğinde iyi ya da kötü olduğuna hükmeder.<sup>371</sup>

b) Telkin:Değerlerin mutlak olduğu kanaatinin oluşmasında telkinlerin payı büyüktür. Mesela çocuğa sürekli olarak yalanın kötü olduğunun anlatılması sonucunda o, artık yalan kötüdür şeklindeki hükmü kesin bilgi sayar. Gazali'ye göre hiçbir telkin altında kalmaksızın tek başına yetişmiş ve büyümüş bir insanın  $2 \times 2 = 4$  olduğundan kuşkusu olmadığı halde adaletin iyi, yalanın kötü olduğu şeklinde bir bilgiye sahip olamayacağını belirtmektedir. Şu halde ahlaki bilgiler aklın apaçık bilgileri değil, doğruluğunu yaygınlığından alan bilgilerdir.<sup>372</sup>

c) Sempati Duygusu (er-rikkatü'l-cinsiyye): Mutezile'nin savunduğu gibi dine inanmayan insanın bile, kendi yarar ya da zararının söz konusu olmadığı durumda, mesela tehlikede olan birini kurtarmak isteyeceği doğru ise de Gazali'ye göre bu, birini tehlikeden kurtarmanın iyi olduğu şeklindeki rasyonel bir bilgiden değil, insanın sahip bulunduğu ve onsuz olamayacağı "cinsiyet rikkati"nden yani bir "duygu"dan kaynaklanır. Bu duygu sebebiyle insan o anda kendisini tehlikede olanın yerine koyar, bir anlamda kendini kurtarır ve bir elemenden kurtulmuş olur.<sup>373</sup>

Görüldüğü gibi Gazali ahlaki değerlerin mutlak olup olmadığını tartışırken insanın bencil doğasına değinir. İnsan herhangi bir şeyi değerlendirirken ilk önce o şeyin kendi amacına uygun olup olmadığına bakar. Bu bencil duygu nedeniyle insan,

<sup>370</sup> Gazali; *İtikâdda Orta Yol*, ss. 219-220.

<sup>371</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 270.

<sup>372</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* s. 270.

<sup>373</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 271.

başkalarını hesaba katmadan kendi lehine olan şeyin mutlak iyi ya da kötü olduğu hükmüne varır. Bencil bir doğaya sahip olan insan kendi yarar ya da zararı söz konusu olmadığı durumlarda tehlike anında olan birini kurtarabilir. Mutezile'nin iddia ettiğini aksine bu, birini tehlikeden kurtarmanın iyi olduğu şeklindeki rasyonel bir bilgiden değil, insanın başkalarına duyduğu sempati duygusundan kaynaklanır. Bu duygu sebebiyle insan o anda kendisini tehlikede olan kişinin yerine koyar ve aslında kendini bir üzüntüden kurtarmış olur. Gazali'nin bu yorumu bize Hobbes'un yoksul adamı hoşnut görmekten kendisi de hoşnut olduğu için sadaka vermesini hatırlatır ancak iki düşünür niyetleri açısından birbirinden ayrılır. Çünkü Gazali egoist bir ahlakın savunuculuğunu yapmaktan ziyade dini temeli olmayan, insan doğası ve aklına dayalı ahlakın güçlüklerini göstermek ister.<sup>374</sup>

Gazali, nefsin iki anlamı olduğuna işaret eder. İlk olarak nefis, kötü sıfatların kendisinde toplandığı varlık anlamında kullanılır. Kötü sıfatlar akli kuvvetlere zıt olan hayvani kuvvetlerdir. Mutasavvıflar nefis kelimesini bu manada kullanırlar. İkinci olarak, insanın hakikati ve zati anlamında kullanılır. Çünkü nefis bir şeyin hakikatidir.<sup>375</sup> Nefsin taşıdığı iki anlamdan birincisi, insandaki şehvet ve gazap güçlerinin ve kötü huyların kaynağı olarak olumsuz bir anlam içerir. İkincisi ise ruh, kalp ve akılla ortak olan anlamdadır ve olumlu bir çağrışım taşır. Diğer yandan nefis farklı haller sergilemesi sebebiyle değişik vasıflarla nitelendirilir. Arzu ve ihtiraslarına karşı direnmeyip onlara tabi olan ve şeytanın çağrılarına kulak veren nefis, “nefs-i emare” olarak adlandırılır.<sup>376</sup> İkinci manasıyla nefis, ilmin mahalli ve merkezidir. İlimler insan ruhunda gizli bir halde bulunup tüm insanlar ilimleri öğrenmeye kabiliyetli olarak yaratılmıştır. Bazıları harici veya sonradan meydana gelen bir sebep ve engelden dolayı bu kabiliyetini kaybedebilir. Her çocuk fitrat üzere doğar hadisi bu gerçeği ifade etmektedir.<sup>377</sup>

Sufilere göre nefis insanın bütünü veya ruhunun müradifi bir isim değil, aksine kötülüğün kaynağı, şehvet ve arzunun merkezi olan hayvani nefistir. Onlar nefsin kötülüğüne dayanan bu teori üzerine geniş bir ahlaki sistem ortaya koymuşlardır. Bu yönüyle nefis insanın yaratılışında var olan içgüdülerin, ihtirasların,

<sup>374</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 270.

<sup>375</sup> Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Serkan Özburun (çev.), İstanbul, 2010, s. 15.

<sup>376</sup> Bedriye Reis, *Gazâli'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 50.

<sup>377</sup> Reis, *Gazâli'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, s. 51.



zaafların, bencillik, kıskançlık, çekememezlik ve kendini beğenme gibi kötü duyguların odaklandığı merkezdir.<sup>378</sup>

Hem iyi hem de kötüye yönelme potansiyeline sahip insan doğası anlayışı, çağımız düşünürlerinin bazıları tarafından da savunulmaktadır. Bu bağlamda, İzzetbegoviç'in çift kutuplu insan doğası anlayışını devam ettirdiği görülmektedir.

"İnsanî" mefhumunun insanın aklında birbirine hemen hemen zıt iki mânâ tedai ettirdiğine işaret edelim. "Biz insanız" demek; biz günah işleriz, zaifiz, cismanîyiz, demektir. "İnsan olalım" ise, bizim daha yüksek bir varlık olduğumuzu, daha yüce bazı mükellefiyetlerimizin bulunduğunu; bencil olmamamız, insanca hareket etmemiz gerektiğini hatırlatan bir çağrıdır.<sup>379</sup>

İzzetbegoviç'e göre, kötülüğün insan ruhunun derinliklerinden mi yoksa, insan hayatının objektif şartlarından mı ileri geldiği hususundaki görüşleri iki bloğa ayırmak mümkündür: İnananlar ve materyalistler. İnananlar, iyi ve kötünün tamamen insanın içinde olduğu görüşünü savunurlar. Bu nedenle insanları dışarıdan, zor kullanarak değiştirmeye çalışmak, hayali, mevcut olmayan bir şerre karşı mücadele etmek demektir. Kötülük insanın kendisinden kaynaklandığı için, kötülüğe karşı mücadele içsel bir mücadele olmalıdır. Materyalist bakış açısı, kötülüğün dışarıda bulunduğunu dolayısıyla şartların değişmesi ile insanın da değişebileceğini kabul eder. İnsanın çevrenin bir ürünü olduğunu iddia eden bu görüş, insanı mekanik, şuursuz bir konuma indirgemektedir.<sup>380</sup> "İnsan Cennetten çıkarıldığından beri kendisine verilen hürriyetten kurtulamıyor, iyilik ve kötülük dramının içinden dışarı çıkamıyor, hayvan veya melek gibi masum olamıyor. Kendi hürriyetini seçmeğe ve kullanmaya, iyi veya kötü olmaya, tek bir kelime ile, insan olmağa mecburdur." İnsanı insan yapan asıl unsur iyi ve kötü arasında seçim yapma kabiliyetine sahip olmasıdır. Bu seçimin sonucu iyiliği değil de kötülüğü seçme şeklinde sonuçlansa bile, seçme kabiliyeti en yüksek varoluş şeklidir.<sup>381</sup>

İslam düşüncesi içinde ele almak tartışılabilir bir konu olmakla birlikte sonraki bölüme hazırlık açısından Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan görüşüne kısaca değinmek uygun görünmektedir. Mengüşoğlu, insanın disharmonik yapısını ele alırken bambaşka bir noktadan, hayvan ve insan arasındaki farktan hareket eder.

<sup>378</sup> Reis, *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, s. 52.

<sup>379</sup> Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Salih Şaban (çev.), İstanbul: Nehir Yayınları, 2010, s. 36.

<sup>380</sup> İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 232.

<sup>381</sup> İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 76.

Hayvan kendi çevresiyle uyum içinde yaşar. Çünkü hayvan varlık yapısı itibariyle kendisine verilen çevrenin dışında bir şeyin farkında değildir, farkında olmama hali sonucu algı ve etki dünyası arasında bir uyumdan söz edilebilir. Algı ve etki dünyası arasındaki bu uyum hayvanların imkanlar varlığı olmamasıyla ilgilidir. Çünkü bir çok imkanla karşı karşıya kalan bir varlık o ya da bu şekilde davranma potansiyeline sahiptir.<sup>382</sup>

Mengüşoğlu insanın disharmonik bir varlık olması ve insanın bu varlık yapısı ile ilerleme arasında ilişki kuran ilk filozofun Kant olduğunu ifade eder. Buna göre insan antagonist niteliklerle donatılmıştır. Bir yandan tabiat varlığı bir yandan da akıl varlığı olan insan hem iyi hem de kötü niteliklerle donatılarak dünyaya gelir. İnsan antagonist niteliklerle donatılmasaydı tabiatın kendisine verdiği düzeyi aşamazdı. Farklı niteliklerle donatıldığı ve kendi durumundan hoşnut olmadığı için sürekli çalışmak, didinmek zorunda kalır ve böylelikle gelişir.<sup>383</sup> İnsanın akıl ve tabiat varlığı olarak istediği şeyler arasında her zaman bir çatışma vardır.<sup>384</sup>

Mengüşoğlu'na göre Kant ve Nietzsche insanın disharmonik bir varlık olması ile yani imkanlar varlığı olması ile değerler problemi arasında bir ilgi kurmazlar. Oysa felsefi antropoloji, disharmoni fenomenini insanın değer duygusu ile onun bir imkanlar varlığı olmasında görür. Yalan ya da doğru söylemek, verdiği sözde durmak ya da durmamak bir şeyi sevmek ya da sevmemek gibi zıtlıklarla bunlardan birini seçme özgürlüğüne sahip olan insanda karşılaşırız. Yine insanda kötülük işlemeye doğru bir eğilim görülür. Ancak insan, kötülüğü kötülük olarak işlemez çünkü şeytani bir varlık değildir.<sup>385</sup>

Mengüşoğlu insanın disharmonik yapısını varlık bütünlüğünde görür. Ona göre Kant için insan dual bir varlıktır. Bir yanı ile tabiat, bir yanı ile akıl varlığıdır. Tabii yönüyle insan diğer canlılar gibi tabiat kanunlarına bağlı, heteronom bir varlıktır. Akıl yönüyle ise hür, otonom, kendi kendine kanun koyabilen bir varlıktır.<sup>386</sup> Mengüşoğlu, ontolojik temellere dayanan antropolojine en yakın antropolojik teorinin Kant'a ait olduğunu söyler. Kant'tan ayrıldığı noktanın ise

---

<sup>382</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979, s. 83.

<sup>383</sup> Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, s. 91.

<sup>384</sup> Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, s. 92.

<sup>385</sup> Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, s. 93.

<sup>386</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s. 38.

Kant'ın insanı iki alana bölmeye başladığını ifade eder. Ona göre otonomi sadece insanın akıl yanı için değil, bütünlüğü için geçerlidir. Yani insan, akıl varlığı olması dolayısıyla otonom olduğu gibi tabiat varlığı olarak da otonomdur.<sup>387</sup> Mengüşoğlu'na göre insanın otonom bir varlık olması onun disharmonik bir varlık olması ve aynı zamanda bir imkanlar varlığı olması için gereklidir.

Bir eylemin ahlaki açıdan değerlendirmeye tabi tutulabilmesi için, eylemi yapan kişinin özgür bir seçimle iyi ya da kötü olana yönelebilmesi gerekir. Bu nedenle insan doğasının salt iyi ya da salt kötü olduğunu iddia etmek, insanın ahlaki bir varlık olması ile aynı anda savunulamaz. Bu çerçevede İslam düşünürleri, insan doğasının iyilik ya da kötülüğe eğilimli olabileceğini fakat, bu eğilimlerin insan davranışlarında mutlak belirleyici olmadığına işaret ederler. Diğer bir deyişle, insan doğuştan iyi ya da kötü bir davranışa yatkın olarak dünyaya gelebilir. Fakat insan, yatkın olduğu bu davranışların zıddını yapmaya güç yetirebilir. Şu hususu da ifade etmek gerekirse, bu yatkınlık tür olarak insan doğasının bir yatkınlığı değil, bireylerin yatkınlığıdır. Dolayısıyla bir bireyin yatkınlığı, türün genel karakterini belirlemez.

Maturidi'ye göre, insan çift kutuplu bir doğaya sahip olduğundan dolayı, ahlaki olanı kavrayabilmek ve uygulayabilmek için akıl ve dini kurallara ihtiyaç duyar. Ona göre insan, doğasının iyi bulduğu bir şeye yaklaşır, kötü bulduğu bir şeyden de uzaklaşır. Fakat insan doğası iyilik ve kötülüğe dair genel bir kavrayışa sahip olmadığı için, bir eylemde bulunurken o anki şartlara göre eylemin iyilik ya da kötülüğüne karar verir. İçinde bulunduğu şartlar gereği kendisine iyi görünen bir şeyi iyi, kötü görünen bir şeyi ise kötü kabul eder. Bu nedenle bir kimsenin ahlaki alanda doğru karar verebilmesi için akıl ve din gibi unsurlara ihtiyacı vardır.

Maturidi gibi Gazali de insan doğasının mutlak anlamda iyi ya da kötü olduğunu kabul etmez. Bununla birlikte insanın mutedil olmaya daha yatkın olduğunu ileri sürer. Ancak Gazali'nin insanı kötülük yapmaya iten sebepler olarak sıraladığı (rububi, şeytani, hayvani ve yırtıcı) nitelikler, insan doğasının daha çok kötülük yapmaya eğilimli olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Burada rububiyet sıfatının mahiyeti önem kazanmaktadır. Gazali rububiyet sıfatını bazı yerlerde kötülüklerin kaynağı, bazı yerlerde ise insanı hayvandan ayıran ve onun iyilikleri elde etmesini sağlayan bir özellik olarak ele alır. Gazali'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla rububiyet sıfatı diğer sıfatların etkisi altına girdiği zaman

<sup>387</sup> Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 46.

kötülüklerin kaynağı, diğer sıfatları kendi etkisi altına alabilirse iyiliklerin kaynağıdır. Bu açıklama ile birlikte Gazali'nin, insanın hayvan ve melek arasında bir varlık olduğu görüşü ile insan doğasında bulunan sıfatlara dair görüşü arasındaki çelişki ortadan kalmış olur.

Ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte, buraya kadar ele alınan İslam düşünürlerinin, insan doğasının çift kutuplu bir yapıya sahip olduğunu başka bir ifadeyle ne iyi ne de kötü bir doğaya sahip olduğunu kabul ederler. Sonuç olarak gerek klasik dönem gerekse modern dönem düşünürlerden seçtiğimiz örneklerden yola çıkarak, çift kutuplu insan doğası anlayışının, İslam düşüncesi içinde önemli bir yeri olduğunu ifade edebiliriz. İslam düşüncesinde çift kutuplu insan doğası anlayışını bu şekilde ele aldıktan sonra, bir sonraki bölümde Batı düşüncesinden seçtiğimiz örneklerle çift kutuplu insan doğası yaklaşımının hangi çerçevede konu edinildiğini işleyeceğiz.

## **2.2. Batı Düşüncesi Açısından İnsan Doğasının İyilik ve Kötülüğü**

Çalışmamızın ilk bölümünde tek kutuplu yaklaşımlar ele alındı. Tek kutuplu yaklaşımlardan insanın kötü bir doğaya sahip olduğunu kabul edenler, insan eylemlerinin temel motivinin bencillik ve saldırganlık gibi öğeler olduğunu ileri sürerler. Diğer taraftan insanın iyi doğaya sahip olduğunu kabul edenlere göre, insan eylemlerini motive eden faktörler, merhamet, özgecilik gibi eğilimlerdir. Çift kutuplu yaklaşımlar ise, tek kutuplu yaklaşımlardan farklı olarak insan eylemlerinin hem iyi hem de kötü faktörler tarafından motive edilebileceğini öne sürerler. Bu bağlamda çift kutuplu yaklaşımların ele alındığı bu bölümde öncelikle, İslam düşüncesinde insan doğası ele alındı. Genel hatları ile İslam düşüncesinde insanın çift kutuplu bir doğaya sahip olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Çoğu İslam filozofu, insanda doğuştan bazı eğilimler bulunduğunu vurgulamakla birlikte, bu eğilimlerin alışkanlık yoluyla değişebileceğini ileri sürerler. Dolayısıyla doğuştan yalan söylemeye eğilimli bir insanın ahlaken yanlış yaptığının ileri sürülmesi, yalancılık eğiliminin doğuştan gelmesinden dolayı değil, kişinin kendi iradesi ile yalan söylemeye devam etmesinden ve bu eğilimi aksi yönde değiştirmek için çaba sarf etmemesinden dolayıdır.

İslam düşüncesinde çift kutuplu yaklaşımları ele aldığımız birinci bölümden, sonra çalışmamızın bu bölümünde, Batı düşüncesi açısından insan doğasına dair çift

kutuplu yaklaşımları ele alacağız. Bu bağlamda öncelikle, insan doğasını özgürlük ve sorumluluk ekseninde ele alan Kant'a yer verilecektir. Kant'a göre özgür bir seçme yetisine sahip olan ve buna bağlı olarak da ahlaki açıdan sorumlu olan insan, hem iyiye hem de kötüye yönelebilmek imkanına sahip olmalıdır. Dolayısıyla doğuştan bazı eğilimlere sahip olsa bile, bu eğilimlere karşı çıkma potansiyeli insan doğasında içkindir. Daha sonra, insan ile diğer canlılar arasındaki varoluşsal farkı, insanın çelişkili bir varlık olmasında bulan ve insan doğasının iyilik ve kötülük eğilimini, bu çelişkinin bir ürünü olarak ele alan Fromm'a yer verilecektir. Sonuçta hem İslam düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde insanı çift kutuplu bir varlık olarak ele alan filozofların ortak noktaları, insanın iyi ya da kötü olmasının kendi iradesinden kaynaklandığı görüşünü kabul etmeleridir.

### 2.2.1. İnsan Doğasının İyilik Eğilimi, Kötülük Yönelimi

Kötülüğün kökenini açıklama noktasında insanın özgürlüğünü merkeze alan Kant'a göre sadece kötülük değil, iyilik de insanın özgür tercihinin bir sonucudur. Dolayısıyla ne insan doğasında bulunan iyilik eğilimi nedeniyle insana ahlaken iyi, ne de doğasında bulunan kötülük yönelimi nedeni ile ahlaken kötü diyebiliriz.

Bernstein'e göre Kant, teodiseye açıkça başvurmaksızın kötülüğün sorgulanmasını başlatan ilk filozoftur.<sup>388</sup> Kant'ın insan görüşü insanın heteronom ve otonom olması üzerine yoğunlaşır. Kant'a göre insan disharmonik bir varlıktır. Başka bir deyişle çift tabiatlı olan insan, hem haklı hem haksız, hem iyi hem kötü eylemde bulunabilme imkanına sahip olan tek varlıktır. Eğer insan her zaman haklı ve iyiye yönelik eylemde bulunsaydı, bir hayvan sürüsünden farkı kalmazdı. Aksi durumda ise kötüyü kötü olduğu için yapan şeytani bir varlık olurdu.<sup>389</sup>

İnsan bir yandan yoksunluklar, diğer yandan olanak bakımından fazlalıklar varlığıdır. Bu olanakların fazlalığının temeli, ondaki antagonist nüvelerdir: yapıcı olma-yıkıcı olma, iyi olma-kötü olma, bencillik-özgecilik gibi karşıtlıklar insana has olan niteliklerdir. İnsanı insan yapan yüksek değerler, onun bu değerlerin tersini de yapabilme olanağının bir sonucudur.<sup>390</sup> Birbirine zıt nitelikleri kendisinde barındıran insan doğasında, iyi ve kötü ilkelerin bir arada bulunmasının Kant felsefesi açısından

<sup>388</sup> Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin (çev.), İstanbul: Varlık Yayınları, 2010, s. 14.

<sup>389</sup> Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 46.

<sup>390</sup> Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, s. 91.

iki önemi vardır. İlki insanlığın ilerlemesi düşüncesi, ikincisi insanın ahlaki bir varlık olması için gerekli olan özgürlük zeminini sağlamasıdır.

Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz" adlı yazısında: "İnsan doğası soyumuzun daima daha iyiye doğru ilerlediğini gösteren; geçmişte ve şimdiki kötülüklerin güzel bir gelecekte yok olacağına işaret eden özellikleri barındırır mı?" diye sorar. Bu soruya olumlu yanıt verildiği zaman, insan soyu en azından iyiye doğru sürekli ilerlediği için her şeye rağmen hayranlık duyulmayı hak etmektedir. Aksi halde ise insan türünden nefret etmek ve onu küçümsemek kaçınılmaz olur.<sup>391</sup>

Erdemli bir insan bıktırıcı sıkıntılar ve kötü tutkular karşısında zor durumda kalsa bile, yine de onu tüm bunlara direnebilecek bir varlık olarak görmek, Tanrı'ya daha uygun bir görüştür; ayrıca Tanrı bir yana, en sıradan ama sağduyulu insan için bile, insan soyunun belli bir zaman boyunca erdeme doğru ilerlediğini, ama hemen ardından kötülüğün ve sefaletin içine tekrar geri sürüklendiğini düşünmek akla uygun değildir.<sup>392</sup>

Kant'a göre insanlığın ahlaki olarak belli bir ilerleme gerçekleştirdikten sonra, yine ahlak bakımından çöküş yaşadığını kabul etmek makul değildir. Çünkü geçmiş çağlarla karşılaştığımızda, çağımızda insan soyunun dikkate değer bir ahlaksal ilerleme gerçekleştirdiğini gösteren bir çok kanıt sunulabilir. Bu ilerleme, nesilden nesle eğitim ve kültür yoluyla aktarılan birikimle ilgili olmaktan ziyade içimizde ve bizimle birlikte bulunan insan doğasıyla ilgilidir. Bu ilerleme tek tek bireylerin iradeleri ve çabaları sonucu gerçekleşmeyip, bireyleri aşarak insan doğasının zorlaması sonucu gerçekleşir.<sup>393</sup>

İnsan türünün karakteri, bir bütün olarak insan ırkı ele alındığında, barış içinde ilişki kurmaktan geri duramamalarına rağmen, birbirine saldırmaktan da kaçınamayan kişiler çokluğudur. İnsan türünün birbirine tamamen zıt eğilimlere sahip olması bir şeyi açıkça gösterir: Kötü eğilimlere karşı direnmek, insanda bir yönelim ve aklın doğasından kaynaklanan bir taleptir.<sup>394</sup> Kant, insan soyunun kültür bakımından sürekli ilerlemesini, soyun kendi varoluşunun ahlaksal amacı bakımından da iyiye doğru bir gelişme olarak tasarlar ve bunun zaman zaman duraksayan ama asla kesintiye uğramayan bir ilerleme olduğunu varsayar.<sup>395</sup>

<sup>391</sup> Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne", s. 50.

<sup>392</sup> Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne", s. 51.

<sup>393</sup> Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne", s. 53.

<sup>394</sup> Allen W. Wood, *Kant*, Aliye Kovanlıkaya (çev.), Ankara: Dost Yayınları, 2009, s. 163.

<sup>395</sup> Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne", s. 52.

İnsan doğasında bulunan karşıt eğilimlerin ahlaki ilerlemenin itici gücü olduğu söylenebilir. Doğa, insan doğasına içkin olan eğilimleri, insanlığın saygın ama aciz kalan genel iradesinin amaçlarını gerçekleştirmek için kullanır. Bencillik, savaşa ve açgözlülüğe sevk ederken aynı zamanda, saldırganlık ve tamahı etkisizleştiren karşı önlemlere kaynaklık ederek barışa ve refaha doğru ilerlememizi sağlar. Tarihin akışı içinde çatışmadan düzen, savaştan barış ve bireysel erdemsizlikten kamusal erdem meydana gelir.<sup>396</sup>

Kant *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı çalışmasında da insanlığın iyiye mi yoksa kötüye mi gittiğini tartışır. Altın Çağ'dan sonra dünyanın kötülüğün boyunduruğu altına girdiği inancı çok eskidir. Bunun karşısında yer alan insanlığın iyiye doğru gittiği inancı ise modern bir düşüncedir. Buna göre dünya iyiye doğru ilerlemektedir, en azından insanlık için bunu söylemek mümkündür. Ancak bu yargıya deneyimden yola çıkarak ulaşılamaz. İnsanın ilerlediği düşüncesi daha çok, ilerleme yolunda cesaret verici olduğu için savunulmuştur. Kant'a göre her iki düşüncenin savunucuları da yanılmış olabilir. Tür olarak insan, ne iyi ne de kötüdür. Ya da her eyleminde kısmen iyi kısmen de kötüdür. Daha doğrusu insanın, iyilik ya da kötülüğe yaklaşma olasılığı vardır. Fakat bir insan eylemleri kötü olduğu için değil bu eylemler kişi de kötü ilkelerin varlığını gösterdiği için kötü diye adlandırırız.<sup>397</sup> Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne" adlı yazısında ilerlemeci bir yaklaşımı savunur. Ancak bu yaklaşımı savunurken, daha çok insanlığın kötüye gittiği düşüncesine karşı çıkar. Ayrıca ilerleme düşüncesinin Tanrısal olana daha uygun olduğunu ifade eder. Dolayısıyla her iki düşüncenin savunucuları da yanılıyor olabilir derken, Kant'ın kendisiyle çeliştiğini söylemek zordur. Çünkü genel iyilik için, insanlığın kötüye gittiğinden ziyade iyiye doğru ilerlediğini kabul etmek daha uygundur. Yoksa teoride, tür olarak insan ne iyidir ne de kötüdür. Tek tek bireylerde olduğu gibi, tür olarak insanın da hem iyiliğe hem de kötülüğe yaklaşma potansiyeli vardır. Böyle bir potansiyeli kabul etmek, sadece insan doğasının özgürlüğü ile mümkündür.

Bir eylem temeli olarak özgürlüğün zıttı anlamına gelmesi durumunda, ahlâki açıdan iyi ya da kötü yüklemeleriyle açıkça çelişecek olan doğa ifadesinde hemen bir zorlukla karşı karşıya kalmamak için,

<sup>396</sup> Pierre Hassner, "Immanuel Kant, Ahlak ve Politika İlişkisi", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Hakan Çörekçiöğlü (drl.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 102.

<sup>397</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Suat Başar Çağlan (çev.), Konya: Literatürk, 2012, s. 33.

burada kastettiğimiz "insan doğasının," sadece insanın genel özgürlüğünün (tarafsız ahlak yasaları çerçevesinde) uygulanmasına dair öznel bir zemin anlamına geldiğini belirtmemiz gerek. Bu zemin -ne karakterde olursa olsun- duyular için algılanabilir olan her eylemin zorunlu öncülüdür. Ancak bu öznel zemin yine de kendiliğinden bir özgürlük ifadesi [*Aktus*] olmalıdır (çünkü aksi takdirde, insanın ahlâk yasasına dair seçim gücünün kullanımı ya da suiistimali, o kişinin üzerine ne bir suç atılabilir, ne de içindeki iyiliğin ya da kötülüğün ahlaki olduğu söylenebilir). Dolayısıyla, kötülüğün kaynağı ne iradeyi eğilim aracılığıyla belirleyen bir amaçta, ne de doğal bir dürtüde bulunabilir; bu kaynak yalnızca özgürlüğün kullanımına dair bir iradenin, yani bir maksim içindeki iradenin oluşturduğu kuralın içinde bulunabilir.<sup>398</sup>

Yukarıdaki paragrafta alıntılandığı gibi, Kant'a göre insan doğasındaki doğa ifadesi sadece insanın genel özgürlüğünün uygulanmasına dair öznel bir zemin anlamına gelir. Aksi halde doğa, özgürlüğün zıttı anlamında, ahlaki açıdan iyi ya da kötü yüklemeleriyle açıkça çelişir. İnsan doğasının ahlaki iyi ya da kötülüğe izin vermesi ahlaki kötülüğün açıklanması bakımından önemlidir. Kötülüğün kaynağı yalnızca özgürlüğün kullanımına dair bir iradenin yani bir ilke içindeki iradenin oluşturduğu bir kuralın içinde bulunabilir. Kötülüğün kaynağı ne doğal eğilimlerimiz ne de aklımızdır, sadece istencimizdir. Özgürlüğün uygulanmasına dair bu öznel zemin doğal bir dürtü olsaydı özgürlüğümüzün doğal sebepler tarafından gerçekleştirilecek belirlenim için bütünüyle kullanımını takip etmek mümkün olurdu. Bu ise özgürlük kavramıyla çelişir. Doğuştan doğal bir yapı olarak iyi ya da kötü bir mizaca sahip olmak, kazanılmış olmadığı ya da fiilin failinin o kişi olmadığı anlamına gelmez.<sup>399</sup>

Özgürlüğe dair bu öznel zemin insanda iyilik ve kötülüğe yönelik potansiyelin bulunmasına olanak sağlar. O halde insan doğası itibarıyla "iyidir ya da kötüdür" denildiği zaman bu sadece onun içinde iyi ya da kötü ilkelerin benimsenmesine dair öznel bir zemin bulunduğu ve insan olarak kişinin bu zemine sahip olduğu anlamına gelir. Buna bağlı olarak da kendi türünün karakterini ifşa etmiş olur. Doğası itibarıyla iyidir ya da kötüdür dediğimiz insan, tek bir birey olarak değil bütün bir ırk olarak anlaşılmalıdır.<sup>400</sup>

İnsan doğasında bulunan, iyilik ve kötülük yapmasına olanak sağlayan, bu öznel zeminin sadece kötülüğün bir aracı olarak ele alınması doğru değildir. Kant, insanın ahlaklı bir varlık olamayacağına yönelik düşüncüyü bir tür inançsızlık kabul

<sup>398</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 33.

<sup>399</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 33.

<sup>400</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 34.



eder ve bu durumu ahlaksal inançsızlık olarak adlandırır. Yalnızca ahlaklılıkta bulunan, erdemin gerçekliğine inanmak ahlaksal inançtır. Aynı şekilde erdemin gerçekliğine inanmamak da ahlaksal inançsızlık olarak adlandırılabilir.

Erdemin gerçekliğine inanmak başka anlamda inançtır. Erdemin gerçekliğine inanmamak da ahlaksal inançsızlıktır. Bu, insan düşmanı bir duruma inanmaktır, bir fikir olduğu söylenir, oysa bir kendini beğenmişlik maskesidir, zevkleri tatmindir. Bu konuda daha da ileri gidilebilir ve insanlarda erdem benzeri şeylerin bulunmadığı öne sürülebilir. Bu tür insanları en azından dürüst bir kimse sayılmaya razı etmek mümkün değildir ve onlar da böyle biri olmak için gayret göstermezler. İnsanlardaki erdemi ve iyilik nüvelerini kuşku hale getirmek iyi bir şey değildir; bilgilerden pek çoğu insanlar kötüleşen durumlarını daha seçik göstermek ve erdemli kişilere yaraşır şekilde düşünebilmelerini sağlamak için bu yola başvurmuştur. Ama bu tür davranışlar hiç sevilmez, insanın yetkin olmayışı ahlak yasasının arılığından da belli olur. İnsanda kötülük nüvelerini arayan bir kimse neredeyse şeytanın avukatlığını yapıyor demektir.<sup>401</sup>

Kant, Sokrates örneğini vererek insanın ahlaklı olabileceğine dair inancın önemini vurgular. İster uydurma ister gerçek olsun Sokrates'ten erdemli biri diye söz edilmesi, aksini söylemekten daha yararlıdır. Erdemli davranışları övmek, itici bir güç olur. Ahlaki inançsızlığa inanan bir kimse aslında şunları demek ister: Bütün insanlar doğuştan dolandırıcıdır, bu nedenle Tanrının inayetiyle aydınlanmamış bir kimseye güvenilemez. Oysa sırf kötü insanlardan oluşmuş bir toplumun Tanrı muavenetine layık olması düşünülemez. Çünkü ahlaki inançsızlığın sonucu olan şeytani kötülük fikrinde tek bir iyilik nüvesi, hatta iyi niyet bile bulunmaz. İnsanda iyilik değil, kötülük nüveleri bulunduğunu iddia edenlerin sayısı pek çoktur ve buna ahlaksal inançsızlık denir, bu yüzden sadece Rousseau bunun karşıtını savunmaya başlamıştır. Ancak insanlarda kötülük nüvelerinin olduğunu kabul etsek bile neden herkesin kötü olmadığı sorulabilir. İnsanların ahlaklı olabilme ihtimalini dışarı da bırakırsak en namlı hırsız bile hırsızlık nüvesini içlerinde taşıyan fakat hırsızlık yapmayan diğerleri gibi iyi kabul etmemiz gerekirdi.<sup>402</sup>

İnsanlar doğuştan iyi ya da kötü mizaca sahip olabilirler fakat bu, yapılan eylemlerin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Kant'a göre bir eylemin ahlaki değerini belirleyen niyet, doğuştan sahip olunan mizaçla değil, özgürlüğün kullanımı ile ilgilidir.<sup>403</sup> Bu nedenle bazı insanların doğuştan iyi, bazılarının da doğuştan kötü bir mizaca sahip olmalarından yola çıkarak insan doğası iyidir ya da kötüdür gibi bir

<sup>401</sup> Kant, *Ethica*, ss. 111-112.

<sup>402</sup> Kant, *Ethica*, s. 112.

<sup>403</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 37.

sonuca ulaşılamamalıdır. Üstelik insan doğası iyidir ya da kötüdür denildiği zaman bu tek tek bireylerin ötesinde insan türü hakkında verilen bir hüküm anlamına gelir. Oysa Kant'a göre tür olarak insan ele alındığı zaman, türün salt iyilik ya da salt kötülüğünden değil, insan doğasında bulunan iyilik öneğilimi ve kötülük eğiliminden söz edilebilir.

İlk olarak insan doğasındaki özgün iyilik eğilimini<sup>404</sup> ele alan Kant, bu eğilimi işlevi bakımından üç bölüme ayırır. Bunlar:

1. İnsanın yaşayan bir varlık olarak edindiği hayvanlık eğilimi;
2. İnsanın yaşayan ve rasyonel bir varlık olarak edindiği insanlık eğilimi;
3. İnsanın rasyonel ve aynı zamanda sorumlu bir varlık olarak edindiği kişilik eğilimi.<sup>405</sup>

Bu eğilimlerden ilki, fiziksel ve tamamen mekanik bir özsevgiden ibaret olan hayvanlık eğilimidir ve üç aşamadan oluşur: Birincisi, kendini koruma; ikincisi türün devamını sağlama; üçüncüsü ise diğer insanlarla topluluk oluşturmak yani toplumsal dürtüdür. Bu eğilim kötülüğün bizzat nedeni olmamakla birlikte bu üç unsurda her türlü kötülük ortaya çıkabilir.<sup>406</sup>

İnsan doğasında özgün iyilik eğiliminden biri olan insanlık öneğilimi, fiziksel olan yine de karşılaştırma yapan genel bir özsevgi başlığı altına konabilir. Bu eğilimle kendimizi başkalarıyla kıyaslayıp, bu kıyas sonucunda kendimize mutlu ya da mutsuz deriz. Bu özsevgiden başkalarının düşüncesine göre değer kazanma eğilimi ortaya çıkar. Rousseau, insanların kendilerini başkaları ile kıyaslamaları sonucu aslında iyi olan özsevginin, kötülüğün ilk tohumu olan özsaygıya dönüştüğünü ifade etmişti.

Özsevgi özünde sadece bir eşitlik arzudur. Kendinden üstün olana izin vermez, üstünlüğü ele geçirmek için açgözlü davranır. Rekabet ve kıskançlık çok

---

<sup>404</sup> "Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din olarak Türkçeye verilen eserin "Allen Wood ve George Di Giovanni Tarafından yapılan İngilizce çevirisinde, Türkçe çeviride kullanılan eğilim kelimesinin İngilizce karşılığı "predisposition" olarak verilmiştir. (50) Yine Türkçe çeviride kullanılan kötülük yönelimi ifadesinin karşılığı "propensity" olarak verilmiştir. Bazı çalışmalarda predisposition kelimesi "öneğilim", propensity kelimesi eğilim olarak çevrildiğine işaret etmek gerekmektedir. Almanca "hang" ve "anlage" kelimelerinin karşılığı olan eğilim ve öneğilim kelimelerini biz Türkçe çeviride kullanılan şekliyle kullanmayı uygun gördük. (Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Allen Wood and George Di Giovanni (trans.), Cambridge, 2006, sf. 50-52; Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 41)

<sup>405</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 38.

<sup>406</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 39.

büyük kötülükler neden olabilir. Ancak bu kötülükler kendi doğalarından değil üstünlük kazanmak isteyenlerin içimizde oluşturduğu eğilimlerdir. Dolayısıyla bu eğilimden kaynaklanan kötülükler, kültürün kötülükleri olarak tanımlanabilir. Örneğin kıskançlık, nankörlük, kincilik gibi en yüksek düzeyinde bunlara şeytani kötülükler denilebilir.<sup>407</sup>

Üçüncüsü ise ahlak yasasına kendi içinde yeterli bir irade güdüsü olarak saygı duyma yetisi olan kişilik eğilimidir. Bu saygı duyma ahlaki bir histir ve iradeyi hareket ettirici bir güç oluşturur. Bu ancak özgür iradenin böyle bir ahlaki hissi kendi maksimi içinde bulundurmasıyla mümkün olacağından, böyle bir iradeye sahip olmak iyi bir karaktere işaretir.<sup>408</sup> Özgür iradenin tüm karakterleri gibi bu iyi karakter de sadece elde edilebilen bir şeydir. Bu iyi karakteri elde edebilme olanağı doğamızda bulunan ve içinden hiç bir kötülüğün çıkmayacağı bir eğilimin var olmasını gerektirir. Unutulmamalıdır ki bu üç öneğilim olanak halinde mevcuttur. Hayvanlık eğilimi akli gerektirmezken insanlık eğilimi, diğer güdülere hizmet eden pratik akıl üzerine temellenir. Kişilik eğilimi ise pratik akla yani koşulsuz yasalar dayatan akla dayanır. Üç eğilimde olumsuz biçimde (yani ahlak yasasıyla çelişmedikleri düzeyde) sadece iyi değildir, aynı zamanda iyiye doğru giden eğilimlerdir.<sup>409</sup>

İyilik insan doğasının bir eğilimi iken kötülük yönelimdir (*propensith*). Eğilim, bir öneğilimin olasılığının, insanoğlunun genel olarak sorumlu olduğu ölçüdeki öznel zeminidir. Yönelimi eğilimden ayıran olgu gerçekte doğuştan olabilmesine rağmen, bu şekilde temsil edilmemesinin gerekmesidir. Aksi halde iyilik kazanılmış, kötülük verili bir şey gibi görülebilir. Ahlaki kötülüğe dair bir yatkınlık ancak özgür iradenin bir belirlenmesi olabileceğinden ve irade ancak ilkeler aracılığıyla iyi ya da kötü olarak değerlendirilebileceğinden, bu kötülük yöneliminin, ilkelerin ahlak yasasından sapma olasılığının öznel zeminine dayanması gerekir.<sup>410</sup>

Yönelim [eğilim] kavramını tanımlamak adına aşağıdaki açıklamaya ihtiyaç vardır. Her yönelim [eğilim] ya fiziksel, yani doğal bir varlık olarak insanın iradesine ait, ya da ahlâkidir, yani ahlâki bir varlık olarak insanın iradesine aittir. İlk anlamda ahlâki kötülüğe yönelim

<sup>407</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 40.

<sup>408</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 41.

<sup>409</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 41.

<sup>410</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 42.

yoktur, çünkü böyle bir yönelimin özgürlükten doğması gerekir. Herhangi bir - ister iyilik, ister kötülük için olsun - özgürlük kullanımına (duyusal dürtülerde temellenen) dair fiziksel yönelim ise çelişki demektir. Dolayısıyla da kötülük yönelimi [eğilimi] sadece iradenin ahlâki yeterliliğinin özünde bulunabilir. Fakat kendi eylemlerimiz haricindeki hiçbir şey ahlâken kötü (yani, kötülüğün atfedilme yetisine sahip) değildir. Öte yandan, yönelim [eğilim] kavramı denince, tüm eylemlerden önce gelen ve dolayısıyla kendisi eylem olmayan, iradeye dair öznel bir belirleyici zemini anlıyoruz.<sup>411</sup>

Kötülük yönelimi sadece iradenin ahlaki yeterliliğinin özünde bulunabilir. Özgür bir seçimin sonucu olmayan eylemler ahlakın kapsamında değildir. Kant, ahlaki bir yönelim düşüncesinin bizatihi sorunlu bir kavram olduğunun farkındadır. Yönelim kavramından doğan problemi çözmek için Kant, eylem sözcüğünün iki anlamı olduğuna işaret eder: İlki, iradenin en yüce maksim aracılığı ile benimsediği özgürlük uygulaması; ikincisi ise, eylemlerim maksimle uyumlu olarak yerine getirildiği bir özgürlük uygulamasıdır.

Eylemin bu iki anlamı olmasaydı basit bir kötülük yönelimi kavramında çelişkiler olurdu. O halde kötülük yönelimi birinci anlamda bir eylemdir. Aynı zamanda ikinci anlamda tüm yasadışı davranışların formel zeminidir.<sup>412</sup> İkinci anlamda yasayı ihlal eder ve kötü olarak adlandırılır. Bu duyusal harekettir, ampirik ve zamansaldır. İlki ise anlaksal harekettir. Aklın araçlarıyla kavranabilir. Tüm zamansal koşulların dışındadır. İlki kökten sökülüp atılamaz. Doğuştan basit bir yönelimdir. Bu nedenle ahlaki kötülüğün üç kaynağı duyusallığın temas ettiği alanlarda değil, özgürlük yasalarına göre benimsemenin nihai zeminiyle ya da maksimlerimizin usulüyle ilgilenen alanlarda aranmalıdır.<sup>413</sup>

Kant, özgürlüğün kullanımıyla ilgili olan kötülük yetisini üç farklı düzeyde inceler:

1. İnsan kalbinin maksimlerin ifası konusundaki zaafı: Kişi iradesinin maksimi için iyi olan yasayı benimser fakat, bu iyiyi uygulama noktasında gerekli kararlılığı gösteremez.

2. Ahlak dışı ve ahlaki güdeleri birbirine karıştırma yani katışıklık: İnsan kalbinin katışıklığı, maksimin amacının iyi olmasına rağmen saf ahlaki olmamasına dayanır. Yasayı benimseyip, yasanın gücüyle ahlaki eylemde bulunmak yerine,

<sup>411</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 45.

<sup>412</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 45.

<sup>413</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 46.

ödevin gereklerini yerine getirebilmek için başka güdülere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla ödevin gerektirdiği eylemler, sırf ödevin kendisi için yerine getirilmemiş olur.

3. Kötü ilkeleri benimseme yönelimi yani insan doğasının ya da insan kalbinin kötülüğü: İnsan doğasının kötülüğü, iradenin ahlaki olmayan güdülerin çıkarı için ahlak yasasından doğan güdülere yok sayan maksimlere yönelmesidir.<sup>414</sup>

İnsan doğasının zayıflığı, bir eylemi ahlak yasasına uygun hale getirmek için insanda mevcut olması gereken ahlaksal iyiliğin eksikliğidir. İnsan doğasının kusuru ise yalnız ahlaksal iyiliğin eksikliği değil, üstelik kötü eylemler için insanda yüce bir ilke ile itici gücün bulunmasıdır. Ahlaklılık, bir eylemin içsel iyilik hareketinden kaynaklanmasıdır ve buna ahlaksal doğruluk denilir. Dolayısıyla eylem için en yüce itici gücü ahlaksal doğruluk oluşturur. Ahlaksal yetkinlik yargıya varırken tarafımızdan onay görür, ama ahlaksal yetkinliğin bu hareketi akıldan elde edildiği için, duyusal hareket kadar güçlü bir itici güce sahip değildir. Akıl her ne kadar bunu kavrasa da bu hareket yine de itici bir güce sahip değildir. İnsan doğasının zayıflığı da insanda ahlaksal iyilikle doğruluğun eksik olmasından kaynaklanır.<sup>415</sup>

Kant, insan doğasının zayıflığı kişinin ahlaksal saflığa ulaşamamasının temel nedenlerinden biri olduğunu kabul etmekle birlikte bu konuyu fazla irdelemeyi doğru bulmaz. Ona göre, "insanın eylemlerinin saf olmadığını bulma çabası, iyi ve ahlaksal eylemleri icra etme konusunda insanın kendine güveninin yitirmesine, doğasının zayıf ve aciz olduğunu düşünmesine neden olur; biz daha çok, *rectitudo moralis* (ahlaksal doğruluk)un eylemlerimize temel teşkil eden yüce bir hareket olabileceği inancını beslemeliyiz." İnsan ruhu, salt ahlaklı davranma yetisinden soyutlanmış değildir. Örneğin yoksul bir kişi bizden bir şey istediği zaman, kendisine acıdığımız için duygulanırız. Şahsen değil de sadece yazılı olarak rica etseydi yapmayacağımız bir şeyi yerine getirmeye söz veririz. Ya da insan yolculuk sırasında sokaklarda yatan yoksulları görüp kendilerine iyilikte bulunur, ama yine de oradan uzaklaşırsa, buradaki hareket sadece şöhret ya da çıkardır, oysa bu tür yararlı şeyler eylemin içsel iyiliğinden dolayı yapılır. İnsanlar bir parçada olsa ahlaksal saflıktan nasiplerini almışlardır. Ancak bu duyusal tahrikler nedeniyle tamamen yeterli bir itici güce sahip

<sup>414</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, ss. 43-44.

<sup>415</sup> Kant, *Ethica*, s. 83.

değildir. Ancak insanın ahlaksal zayıflığı yerine, ahlaklılığına dair yargı ön plana alınmalıdır.

Bu durumda insan, örneğin bir Sokrates ya da başkalarının yaşamındaki kusurları, zayıflıkları aramaya kalkışmamalıdır. Çünkü ahlaksal zayıflığa yapılan vurgu, kimseyi daha ahlaklı yapmaz. Üstelik ahlaksal yetkinliğe ulaşmamış örnekleri göz önüne almak, kendi ahlaksal eksikliğimizle övünmemize yol açabilir. Hata arama kendinde bulunmayan ahlaklılığın başkalarına ün sağladığını görme iptilası, insanın bir parça kötü niyetli olduğunu, kıskançlık duygusu taşıdığını belli eder.<sup>416</sup>

Kant'a göre insan doğasının zayıflığından çıkarılması gereken ilke, ahlak yasalarının asla insanın zayıflığına göre düzenlenmemesi gerektiğidir. İnsanın vasıfları ne olursa olsun yasa kutsal, saf ve ahlak yönünden yetkin bir şekilde oluşturulmalıdır.<sup>417</sup> İnsan doğası kusurlu olmasına rağmen tüm ahlaksal kötülükler özgürlükten kaynaklanır, aksi takdirde ahlaksal kötülük sayılmazlardı. İnsan doğası buna her ne kadar çok meyilli olursa olsun, kötü eylemler yine de özgürlükten kaynaklanırlar ve bu yüzden kötülük olarak kabul edilirler. Dolayısıyla eylemler hakkında karar verirken insan doğasının kusurlu oluşunun dikkate alınması gerekli değildir.<sup>418</sup>

İnsan kötüdür ve insan doğası itibariyle kötüdür önermeleri arasında fark olduğunu belirtmek gerekir. "İnsan kötüdür" önermesi, insanın ahlak yasasının bilincinde olduğu bununla beraber yasadaki belli sapmaları benimsediği anlamına gelir. "İnsan doğa itibariyle kötüdür" önermesi ise kötülüğün tür olarak insana atfedilebileceği anlamına gelir. Kötülüğü insan türüne atfetmek ise, kötülüğü zorunlu ve kaçınılmaz kılar.<sup>419</sup>

Kötülük yöneliminin başlı başına ahlaken kötü, ancak yine de doğal bir eğilim değil, insana atfedilebilen bir şey olarak düşünülmesi gerekir. Sonuç olarak ise yasaya aykırı olan iradi maksimlere dayanması gerekir. Yasaya aykırı olan bu iradi ilkeler özgürlük için koşul olarak düşünülmelidir.<sup>420</sup>

İnsan doğasındaki kötülük yönelimi, insanın içinde kötüye doğal bir yönelim olduğunu gösterir. Kant'a göre bu yönelimi ahlaken kötü yapan ise, özgür olan ve

---

<sup>416</sup> Kant, *Ethica*, s. 84.

<sup>417</sup> Kant, *Ethica*, s. 84.

<sup>418</sup> Kant, *Ethica*, s. 85

<sup>419</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 46.

<sup>420</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 47.

dolayısıyla suçlanabilecek bir iradeden kaynaklanmasıdır. Tüm maksimlerin zeminin yozlaştıran bu kötülük, köktendir/radikaldir. Üstelik doğal bir yönelim olduğundan insani güçlerle yok edilemez. Ancak eylemlerinde özgür bir varlık olan insanın, bu kötülüğün üstesinden gelebilmesi mümkün olmalıdır. Bu ise ancak iyi maksimler aracılığıyla gerçekleşebilir.<sup>421</sup>

O halde, insan doğasının ahlaksızlığına, kötülüğü güdülerimiz gibi maksimiz içinde kötü olarak benimseme adına, sözcüğü en sert anlamında alıp ona kötülüğü benimsemeye dair bir niyet (maksimlerin öznel ilkesi) diyecek değiliz (bu şeytani olurdu); bunun yerine onu yüreğin kötülüğü olarak tanımlamalıyız. Sonuç olarak da, takip eden şey nedeniyle, söz konusu kötülüğe kötü kalp denecektir. Böyle bir kalp, genel olarak iyi bir iradeyle birlikte var olabilir: insan doğasının zayıflığından ve kendi için seçtiği ilkelere riayet etmek için yeterli gücü bulamamasından doğar... Bu durumda, arkasından her zaman yasadışı bir eylem ya da buna dair bir yönelim [eğilim] yani bir kötülük yönelimi [eğilimi] gelme de, ödev yasasına riayet bakımından (erdem bakımından) böyle bir kötülüğün var olmadığını belirleyen düşünme biçimi - bu durumda maksimdeki motive edici güçlere değil de, sadece yasanın hükmünün ifasına dikkat gösterildiği için - bizzat insan kalbindeki kökten [radikal] kötülük olarak adlandırılmayı hak eder.<sup>422</sup>

Kant'ın insan doğasındaki kötülük yönelimini "radikal kötülük" olarak adlandırması bazı tartışmalara yol açmıştır. İlk defa *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de kullanılan bu kavram, Arent'e göre Kant tarafından geleneksel kötülük kavramlarını aşan, bir kötülük türünü ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak, Kant gerçekten de bu kavramı, geleneksel olarak kötülüğü anlama tarzımızı sorgulayan bir kötülük türünün var olduğuna işaret etmek için mi kullanmıştır? Bernstein'e göre Kant'ın radikal kötülük kavramını kullanırken standart dışı ve karşı konulamaz bir kötülükten bahsetmemektedir. Kant üzerine çalışan bazı düşünürlere göre de radikal kötülük kavramı ile Kant, Hıristiyan inancındaki "ilk günah" öğretisine göndermede bulunuyordu. Ancak Kant'ın insan doğası anlayışına göre "bizler ne meleğizdir ne de şeytan. Kant, ahlaken iyi doğup yozlaştığımız düşüncesinin yanı sıra, doğamız gereği ahlaken kötü, doğuştan günâhkar olduğumuz ve dolayısıyla fiilen günahtan kaçamayacağımız fikrini de reddetmiştir." Kant, insanların iyi ve kötü ilkelerinden ve fiillerinden sorumlu olduğu yönündeki ahlaki duruşundan taviz vermez.<sup>423</sup> Kant, radikal kötülüğün güçlü bir eğilim ya da yatkınlık olduğunda, kökü kazınmaz olduğunda ısrar etse bile bunu bizlerin nedensel olarak kötülük yapmaya mecbur

<sup>421</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 53.

<sup>422</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 53.

<sup>423</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 31.

bırakıldığımız şeklinde yorumlamaz.<sup>424</sup> Şöyle ki Kant insanı, şeytani bir varlık olarak düşünme olasılığını reddeder. Eğer insanın şeytani bir varlık olduğu doğru olsaydı başka türlü davranması mümkün olmadığı için ahlak diye bir şey olmazdı.<sup>425</sup>

İnsanın içindeki ahlaki kötülüğün kökeninin oluşumuna dair tüm açıklamalar içinde en uygunsuz olan bunu bize ilk ebeveynlerimizden miras kalmış gibi tanımlamaktır. Kötücül eylemlerin rasyonel kökenini araştırırken her bir kötücül eyleme, birey bu duruma bir masumiyet halinden dosdoğru düşmüş gibi bakılmalıdır. Harici veya dahili hangi doğal nedenlerin etkisi altında olursa olsun her insanın eylemi özgürdür. Her zaman iradenin özgür bir kullanımı olarak değerlendirilmelidir. Her insanın zamansal engeller ve koşullar ne olursa olsun kötü bir eylemden kaçınması gerekir. Çünkü dünyadaki hiçbir neden yüzünden hiç kimse özgürce hareket eden bir varlık olmayı bırakmış olamaz.<sup>426</sup>

Öyle durumlarla karşılaşabiliriz ki kimi insanlar kendileriyle birlikte eğitilmiş olanlar için yararlı olmuş bir eğitim görmüş olsalar bile, çocukluklarından beri öylesine erkenden kötülük yapmaya başlar ve büyüyünceye dek bunu öyle artırarak sürdürürler. Bu kişilerin doğuştan kötü yürekli ve düşünme biçimleri bakımından tamamen düzelmez oldukları kabul edilir. Yine de bu kişiler ruhsal yapılarının umutsuz durumda olduğu düşünülen doğal yapısı dikkate alınmaksızın, herhangi başka bir insan gibi sorumlu olabilirlermişçesine, yaptıkları ya da yapmadıkları şeyler yüzünden aynı biçimde yargılanır, cürümleri suç olarak önlerine sürülür, hatta onların kendileri de bu suçlamaları haklı bulurlar. Böyle bir insanın kişisel tercihinden doğan her şeyin temelinde özgür bir nedensellik varsaymasaydık, bu böyle olmazdı. Bu nedensellik ilk gençlikten başlayarak eylemlerde özelliğini ortaya koyar; bu eylemler ise davranışın tek biçimliliğinden dolayı, doğal bir bütünsellik sergiler. Ancak bu doğal bütünsellik, istemenin yapısının kötü olmasını gerektirmez aksine, bu bütünsellik daha çok isteyerek kabul edilmiş kötü ve değişmez ilkelerin sonucudur. Bu yüzden de istemeyi daha kınanacak ve cezayı hak edecek duruma sokar.<sup>427</sup> Kötülüğe yatkın olduğunu kabul ettiğimiz kişiler bile aslında isteyerek kötü ilkeleri kabul ederler.

---

<sup>424</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 60.

<sup>425</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, ss. 53-54.

<sup>426</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 57.

<sup>427</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, İoanna Kuçuradi (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, s. 109.



Eğer eylem ahlaksal değilse nereden gelir? Akıldan mı yoksa iradeden mi? Eylem hakkında yargıya varma sonrasında akıl yeterince bilgilendirilmediği için yanılırsa, o zaman eylem ahlaksal yönden yetkin değildir; eylemin bozulmuşluğu ya da kötülüğü sadece yargıdan, yani akıldan değil, iradenin itici gücünden ileri gelir. Eylemler hakkında yargıya varmayı öğrenmiş olsa dahi insanda bunları yerine getirmek için gereken itici güç eksik kalır. Demek ki eylemin ahlak dışılığı akıl noksanlığından değil, iradenin ya da yüreğin bozulmuşluğundan ileri gelmektedir.<sup>428</sup>

Kötülük esenliğin, şer ise iyi davranışın karşıtıdır. Şer özgürlükten kaynaklanır ve tamamen bizim seçimimizden ileri gelir, kötülük ise doğadan da meydana çıkar. Yeryüzündeki tüm kötülükler bakımından insan temkinli, soğukkanlı ve sebatlı bir ruha sahip olduğunu kanıtlamalıdır.<sup>429</sup> Fakat şer bakımından durum değişiktir, burada insanın temkinli, soğukkanlı bir ruh taşıması söz konusu değildir, çünkü bu onun şerirliğini daha da artırır. Bu, habis bir ruhla şerir bir mizacın haleti ruhiyesidir. Davranışların şerrine daha çok ruhsal acıların bilinci eşlik etmek zorundadır. Kötülük ve felaketlerde sadece temkinli ve şen bir ruh insanın değerini artırır. Fiziksel kötülüğün zorbalığına yenik düşmek ve rastlantısal durumların oyununa bağımlı olmak insan onuruna ters düşer. Oysa insanın kötülöklere bağımlı olması gerekli değildir, o tüm kötülöklere direnmek için içinde bir kaynak, bir mizaç yeteneği taşır. Bu sebatlı ruhu geliştirmenin temelleri, yaşamın sözüm ona zenginliklerinde ve mutluluklarda yatan sahte görünüşten insanın kendini yoksun bırakmaya çalışmasıdır. Mutluluk ya da mutsuzluğun, esenlik ya da keyifsizliğin, hoşnutluk ya da hoşnutsuzluğun ana nedeni diğer insanlarla ilişkide yatar.<sup>430</sup> Burada bir araya getirebileceğimiz ve en aşağılık, en şerirce kötülöklere simgesi olan üç kötülük şunlardır: nankörlük, haset ve başkalarının zararına sevinmek. Bunlar en yüksek aşamalarına ulaşırlarsa şeytani birer kötülük haline gelirler.<sup>431</sup>

Acaba insanın içinde şer için dolaysız bir eğilim, yani şeytani kötülük eğilimi var mıdır? Kant'ın şeytani kötülük dediği şey, kötülüğün insan doğasını aşacak hale gelmesidir. Tıpkı insan doğasını aşan iyiliğe meleklerle özgü denildiği gibi. İnsan ruhunun doğasında şer için dolaysız değil, sadece dolaylı bir eğilimin bulunduğuna inanmak gerekmektedir. Bir kimse başkasından nefret edecek kadar nankör olamaz;

---

<sup>428</sup> Kant, *Ethica*, ss. 60-61.

<sup>429</sup> Kant, *Ethica*, s. 170.

<sup>430</sup> Kant, *Ethica*, s. 171.

<sup>431</sup> Kant, *Ethica*, s. 250.

sadece minnettar olamayacak kadar gururludur. Başkasının zararına doğrudan doğruya sevinilmez; örneğin felakete uğrayan bir kimsenin durumuna bu kişi daha önce hodpesent, zengin ve bencil biri olduğu için sevinilir, çünkü insanlar eşitliği koruma eğilimindedir. Demek ki insan şer için dolaysız değil, sadece dolaylı bir eğilim taşır. Başkasının zararına sevinmek genellikle gençler arasında görülür. Örneğin çocuklar bir iğne ile ani muziplikler yapma alışkanlığındadır. Bunu şaka olsun diye yaparlar ve diğerinin canının yanacağını düşünmezler, başka muzipliklerde de duruma aynıdır. Örneğin köpeğin ya da kedinin kuyruğunu sıkıştırarak hayvanları korkutmak gibi. Ancak bu insana vahşi hayvanlardan kalan ve üstesinden gelinemeyen bir çeşit hayvani özelliktir. Bazı özelliklerin nedenini açıklamak mümkün değildir. Örneğin ihtiyacı olmadığı halde her şeyi kapıp alma eğiliminde olan hayvanlar vardır ve insan da bu eğilimi sanki hayvanlardan almış gibidir.<sup>432</sup>

İnsan ahlaki anlamda iyi ya da kötü olacaksa her iki durumda da özgür seçimin sonucu olmak istediği şey olmalıdır. Aksi takdirde sorumlu olmayacağı için ahlaken ne iyi ne kötüdür.<sup>433</sup>

İnsan ahlâki anlamda iyi ya da kötü neyse, ya da ne olacaksa, bunu kendi yapmalı ya da buna kendi başına dönüşmelidir. İki durum da özgür seçiminin bir sonucu olmalıdır; çünkü aksi takdirde bundan sorumlu tutulamaz ve ahlâki bakımdan ne iyi ne de kötü olabilir. İnsan yaratıldığında iyidir, dendiğinde, bu en fazla şu anlama gelebilir: "İyilik için yaratılmıştır ve insanın içindeki asli eğilim iyilik öneğilimidir; dolayısıyla, fiilen hâlihazırda iyi demek değildir ve eğiliminde bulunan güdülerini maksim (tamamıyla özgür seçimine bırakılması gereken [bir eylem] haline getirmesi veyahut getirmemesine bağlı olarak, iyi ya da kötü olmasının sebebi kendisidir" anlamındadır.<sup>434</sup>

Kant'a göre "insan yaratılıştan iyidir" in anlamı insanın iyilik için yaratılmış olduğu ve insanın içindeki asli eğilimin iyilik öneğilimi olduğudur. Nasıl insan doğasında bulunan kötülük eğilimi, onun kötü olduğu anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde insan doğasındaki iyilik eğilimi de insanın fiilen iyi olduğu anlamına gelmez. Diğer bir deyişle eğilimde bulunan güdülerini maksim haline getirmeye veyahut getirmemeye bağlı olarak iyi ya da kötü olmanın sebebi, insanın kendisidir

Kant bir yandan insan doğasında hem iyiye hem de kötüye yönelik bir eğilim olduğunu savunurken, öte yandan insanın doğal durumunda bulunan bu eğilimleri

<sup>432</sup> Kant, *Ethica*, s. 252.

<sup>433</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 61.

<sup>434</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 62.

kendi başlarına iyi ya da kötü olarak nitelendirmez. Bu bakımdan asli bir ahlaki kötülüğün ve iyiliğin olmadığını kabul eder. Ona göre kötülük, iyilik gibi özgürlükten kaynaklanır. İnsanlar kötülük eğiliminden kaçamasalar da özgürlükleri sayesinde fiilen iyi olabilirler. Kant insan doğasındaki kötülük eğilimini radikal/kökten kötülük olarak adlandırırken belli bir tür kötülük ya da kötü ilkeden bahsetmemektedir.

Kötülüğün zemini insanın duyumsal doğasına ve bu doğadan kaynaklanan doğal eğilimlere oturtulmamalıdır. Çünkü bu eğilimlerin doğrudan kötülükle ilişkileri olmadığı gibi var olmalarının sorumlusu bizler değiliz. Ahlaki kötülüğün zeminini ararken duyusal doğanın çok az yer tuttuğunu görürüz. Zira özgürlükten doğabilecek güdüler alındığı zaman insan salt hayvani bir varlığa indirgenmiş olur.<sup>435</sup> Kant, kötülüğün kaynağının doğal eğilimlerimiz olmadığı konusunda net bir görüş sergiler.<sup>436</sup> Hatta asli bir günah ya da kötülük olmadığı gibi asli bir iyiliğin de olmadığını ifade eder. Ona göre tüm günahlar, ahlaksızlıklar ve erdemler özgürce seçme kapasitemizden (willkür) kaynaklanır.<sup>437</sup> Kant, özgür bir varlık olarak her insanın doğal yanının dayatmalarını yani arzu, istek, ben sevgisi, kişisel çıkar düşüncesi gibi şeylerin üstesinden gelme olanağına sahip olduğunu ama bu olanağı çoğunluğun bilerek ve isteyerek ya da yanlış alışkanlıklar ve kötü eğitim nedeniyle hayata geçiremediğini söyler.<sup>438</sup> Kant, kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak özgürlüğü, insanın varlık yapısının bir özelliği değil, tür olarak insan için bir olanak olarak almasıyla ayırır. Özgürlüğün bir olanak olarak alınması ancak bazı kişilerin bu olanağı gerçekleştirdikleri sonucuna götürebilir.<sup>439</sup>

Kant radikal kötülük kavramına benzer bir anlama işaret etmek üzere insandaki kötü eğilimleri açıklamak için (Evrensel Tarih İdeası'nda) "toplumdışı toplumsallık" kavramını geliştirir. Toplumdışı toplumsallık, insan doğasındaki insanlarla rekabet etme, başkalarının hilafına kendi yolunu tutma, başkalarının nazarında üstün merteye veya konum kazanma temayülüdür.<sup>440</sup> Toplumdışı toplumsallıktan kaynaklanan şeref, güç, refah ve haz peşinde koşmak yani başkalarının görüşleri, korkuları ve çıkarlarını gözeterek, onlar üzerinde üstünlük

---

<sup>435</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 50.

<sup>436</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 25.

<sup>437</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 26.

<sup>438</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 259.

<sup>439</sup> Özcan, *İnsan Felsefesi*, s. 246.

<sup>440</sup> Wood, *Kant*, s. 152.

kurmak üç tutku nesnesidir. Bunlar akılla denetim altına alınması bizim için zor olan eğilimlerdir.<sup>441</sup> Ancak bu eğilimler insanlığın ilerlemesinin temel motivlerindedir. Bencillik savaş ve açgözlülüğe sevkeder, fakat aynı zamanda saldırganlık ve tamahı etkisizleştiren karşı önlemlere kaynaklık ederek barışa ve refaha doğru ilerlememizi sağlar.<sup>442</sup>

Rousseau'nun Kant üzerindeki etkisi burada açıkça hissedilir. Doğal olarak iyi olan insanın nasıl kötülük yapabildiği önemli bir problemdir. Kötü duyguların dışarıdan geldiğini kabul eden Rousseau, bu durumu öz-sevginin öz-saygıya dönüşmesi olarak açıklar. İnsandaki en temel duygu olan özsevgiden özsaygının doğması, kötülüklerin başlangıcı kabul edilebilir. Özsaygıyla beraber insanların bakışları ötekine yönelir ve ben-sen ayrımı ortaya çıkar. Ben-sen ayrımı ise Rousseau'nun üzerinde ısrarla durduğu, insanların doğa halinde aralarında var olan eşitliğin bozulmasının en önemli nedeni olan toplumsallaşmanın ilk unsuru kabul edilir.<sup>443</sup>

Kant, insanların sonlu rasyonel failer olarak özgür oldukları iddiasından vazgeçmek istemez. Diğer taraftan da bütün insanların ahlaki kötülüğe doğuştan bir eğiliminin olduğunu kabul eder. Radikal kötülük olarak isimlendirdiği bu eğilim, insanın ahlak yasasının bilincinde olduğu halde ilkesinde ondan bir sapmayı benimsemiş olmasıdır.<sup>444</sup> Kant'ın radikal kötülük kavramını bu şekilde kullanmaktaki amacı ahlak yasasına uymaktan neden saptığımızı açıklamaktır. Ancak Bernstein'e göre bu kavram sadece ahlak yasasının bilincinde olan insanların bazen bu yasadan saptığını tekrar eder. Bu nedenle insanların evrensel bir özelliği olan sözde ahlaki kötülük eğilimi yani radikal kötülük, hiçbir açıklayıcı güce sahip değildir.<sup>445</sup>

Kant, ahlaki kötülüğün insanın özgürlüğünden kaynaklandığını ısrarla vurgular. İnsanın ahlaken iyi ya da kötü olmasının kendi tercihi sonucu olduğunu önemle vurgulayan Kant, insanı doğasında bulunan iyilik eğilimi ve kötülük yönelimi nedeniyle insanı iyi ya da kötü olarak nitelendirmez. Sadece kötülük değil, iyilik de insanın özgür tercihleri sonucu elde ettiği bir şeydir. Aynı zamanda Kant,

---

<sup>441</sup> Wood, *Kant*, s. 153.

<sup>442</sup> Hassner, "Immanuel Kant, Ahlak ve Politika İlişkisi", s. 102.

<sup>443</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 121.

<sup>444</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, ss. 47-48.

<sup>445</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 48.

insan doğasında kötülüğün bir eğilim olarak bulunmasının onun ahlaki bir varlık olmasına engel teşkil etmediğini ısrarla vurgular. Bu yönelim doğamızda bulunsa bile, "öznenin ahlakına etki ettiği için, özne içinde özgürce eyleyen bir varlık olarak bulunacak olan ve kişiyi suçlu görmemize olanak vermesi gereken eğilimdir."<sup>446</sup>

Sonuç olarak Kant, insan ve diğer canlılar arasındaki temel farkın, insanın özgür bir şekilde eylemde bulunabilmesi olduğunu ifade eder. İnsan sürekli iyiye yönelik eylemde bulunmadığı gibi, sürekli kötüye yönelik eylemde de bulunmaz. İnsanın, hayvanlar gibi belirlenmiş bir doğaya sahip olmamasının, diğer bir deyişle iyi ya da kötüye yönelebilmek kabiliyetine sahip olmasının Kant felsefesi açısından iki önemi vardır. İlki, insanlığın ilerlemesi düşüncesi, ikincisi ise ahlaki bir varlık olabilmesi için insana gerekli olan özgürlük zeminini sağlamasıdır. Bu özgürlük insanın sadece ahlaki bir varlık olmasının değil, aynı zamanda ahlaki kötülüğün kaynağı olan bir varlık olmasına zemin hazırlar.

Kant, insanlığın ilerlediği fakat bu ilerlemeden hemen sonra kötülüğe bulaştığı görüşüne karşı çıkar. İnsanlık, barıştan vazgeçmemesine rağmen savaşmaktan geri durmaz. İnsan doğasının çift kutuplu yapısı, insanlığın genel tarihi için de geçerli olduğu söylenebilir. İnsan doğasında iyilik ve kötülüğün bir arada bulunması gibi, tarihte savaş ve barış bir arada bulunur. Bu durum insanlık tarihinin tamamı için geçerlidir. Bunun yanında, insanlık sürekli bir ilerleme halindedir. Bu ilerleme, zaman zaman duraksayabilir ancak, asla kesintiye uğramaz.

Ahlaki kötülüğün kaynağının, ahlakın muhatabı olan varlığın kendisinin olmasının nedeni, insan doğasının iyilik ve kötülüğe yönelme potansiyelinin olmasıdır. Bu haliyle insan doğası, genel özgürlüğün uygulanması için, öznel bir zemin oluşturur. İnsan doğasının iyilik ve kötülük yapmasına olanak sağlayan öznel zemin, sadece ahlaki kötülüğün değil aynı zamanda ahlaki iyiliğin aracıdır. İnsan salt iyi ya da salt kötü olsaydı, özgürlüğün bir anlamı kalmazdı. Kant'a göre özgürlüğe dair öznel zemin, iyilik ve kötülüğe yönelik potansiyelin bulunmasına olanak sağlar. İnsan doğasının iyilik ve kötülüğe yönelebilmek imkanı, özgürlüğün ön şartıdır. Aynı özgürlük, iyi ve kötüyü tercih edebilmenin ön şartıdır. Dolayısıyla, özgürlük ve insan doğasının çift kutuplu yapısının birbirini gerektirdiği ifade edilebilir. Özgürlük olmadan, insan doğasının çift kutuplu olmasının bir anlamı olmazdı.

---

<sup>446</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 49.

Farabi gibi Kant da bazı kimselerin doğuştan bazı eylemlere eğilimli olabileceğini kabul eder. Ancak bu eğilimlere dayanarak bir kimseyi ahlaklı ya da ahlaksız olarak nitelendirmenin doğru olmadığını ifade eder. Çünkü bir eylemin ahlaki değerini belirleyen doğuştan getirilen nitelikler değil, özgürlüğün kullanımıdır. Bazı kimselerin doğuştan kötülüğe eğilimli olmaları, onların sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Kötülüğe olan eğilimin ahlaki kötülük olarak nitelendirilmesi, insan iradesine bağlı olduğu içindir. Bu nedenle kötülüğe olan eğilim fiziksel değildir. Çünkü fiziksel eğilim ve özgürlük birbiri ile çelişir. Kötülüğe yönelik eğilim, fiziksel bir eğilim olsaydı, bu eğilime sahip olan kimse başka türlü davranmazdı.

Kant'a göre insan kötüdür önermesi ile insan doğası kötüdür önermesi arasında fark vardır. İnsan doğasının kötü olduğunu iddia etmek, kötülüğün tür olarak insana atfedilebileceği anlamına gelir. Bu ise kötülüğü insan türü için zorunlu kılar. Öte yandan insan doğasında kötülük yapmaya yönelik bir eğilimin olduğu inkar edilemez. Bu eğilimi kötü yapan faktör, doğamızın bir eğilimi olması değil, özgür iradeye sahip olan bir varlığın bu eğilime uymak zorunda olmamasıdır. Dolayısıyla kötülük insan doğasının bir eğilimi olmasına rağmen, özgür iradeden kaynaklanır ve bu nedenle sorumluluğu insana aittir. Özgür bir varlık olan insan, kötülük yapmamayı seçebilir ancak, kötülük eğilimi tamamen ortadan kaldırılamaz. Çünkü insanın doğal bir eğilimidir.

Kant, insan doğasındaki kötülük eğilimini, “radikal kötülük” olarak isimlendirir. Kant'ın bu kavramı kullanması bir çok tartışmaya yol açmıştır. Ancak filozof, bu kavramı kullanırken insanı aşan bir kötülükten bahsetmemektedir. İnsanı aşan bir kötülük şeytani bir varlık olmayı gerekli kılar. Kant, insanın şeytani bir varlık olmadığı üzerinde ısrarla durmaktadır. Çünkü şeytani bir varlık olmak demek, kötülükle sınırlı kalmak demektir. Kötülük ahlaki bir varlık olarak insan doğasının tamamen yok edilemeyen bir parçası olmakla birlikte, insan kötülükle mücadele edebilme imkanına sahiptir. Her ne kadar doğasında yer alsaydı bile özgür bir varlık olan insan, kötülüğe mahkum değildir. Sonuçta Kant'ın bu kavramı kullanmaktaki amacının, kötülüğün doğal bir eğilim olması sebebiyle tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını ve iyilik kadar kötülüğün de insan doğasının asli bir unsuru olduğunu vurgulamak olduğu ileri sürülebilir.

### 2.2.2. İnsan Varoluşunun İyilik ve Kötülük Çelişkisi

Çalışmanın bu bölümünde insan doğasının çift kutuplu yapısı, insandaki varoluşsal çelişki temel alınarak incelenecektir. İnsanı diğer tüm canlılardan ayıran bu çelişki, bir yandan yaşamak için bütün gücüyle mücadele eden, diğer yandan ölüm gerçeğiyle karşı karşıya kalan insan varoluşunun bir çelişkisidir. Farklı tezahürleri olan yaşam ve ölüm arasındaki bu çelişki, ahlaki alanda insanın hem iyi hem de kötü olabilme potansiyeline sahip olmasının temel nedenidir.

İnsanlık tarihini gözden geçirdiğimiz zaman "İnsanlar kurt mudur, kuzu mu?" tartışmasında iki taraf içinde yeterli kanıtın mevcut olduğunu görürüz. İnsanların kuzu olduğunu ileri sürenler, insanların kendileri için zararlı bile olsa söylenenlerden etkilenmelerine, savaşlarda önderlerini körü körüne izlemelerine, belirli bir inançla veya kaba kuvvetle desteklenen her şeye inanmalarına işaret ederler. Burada insanların çoğu koyunsa, yaşamlarının neden koyunların yaşamından farklı olduğunu açıklamak gerekir. "Homo homini lupus" şeklinde düşünelere göre insanlık tarihi, şiddetin acımasız bir şekilde kullanıldığı kanlı bir tarihtir. İnsanın insana karşı acımasızlığına her yerde rastlamaktayız.<sup>447</sup>

Bencillik ve özgeciliğe dair, pek çok örnek verilebilir. Saf özgecilik söz konusu olduğunda İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi kurbanlarını kurtaran binlerce kişinin yaptıkları akla gelir. "Ancak ne acıdır ki, insanoğlu aynı ölçüde aşağılık da olabilir. Sözüünü ettiğim özgecil davranışlara neden olan, insanın içindeki iyilik ise, Nazilere yaptıklarını yaptıran da insanın içindeki kötülüktür. İyilik ve kötülük yapma gizil gücü, insanın doğasına ve dolayısıyla da uygarlığa kök salmıştır." Dünya uygarlıkları geçmişte olduğu gibi bugün de karşıt eğilimleri göstermeye devam etmektedir.<sup>448</sup>

Açık ya da gizli birçok katil ya da sadistin varlığı kural değil, istisnadır. İnsanın kuzu postuna sarılmış kurt olduğuna; gerçek kişiliğin, şimdiye dek bizi hayvanlar gibi davranmaktan alıkoyan yasalardan kurtulduğumuz zaman ortaya çıkacağına dair görüş inandırıcı olmaktan uzaktır. Günlük yaşamda insanların misilleme korkusu duymadan girişebileceği sayısız zulüm ve sadizm olanağı

<sup>447</sup> Erich Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, Yurdanur Salman, Nalan İçten (çev.), İstanbul: Payel Yayınları, 2008, ss. 12-13.

<sup>448</sup> Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, s. 229.

mevcuttur fakat, çoğu insan bu olanağı kullanmaz. Üstelik insanların çoğu zulüm ve sadizmle karşılaştığında hoşnutsuzluk duyarak tepki gösterirler.<sup>449</sup>

İnsan nedir? sorusunun cevabı insanın varoluş biçiminde yatan temel bir çelişkiden yola çıkarak verilebilir. Bu çelişki insanın iki özelliğinden kaynaklanır: İlki, insanın içgüdüsel donanımının öbür hayvanlardan eksik ve yetersiz oluşu nedeniyle gereksinimlerini giderecek araçlar üretmek zorunda kalmasıdır. İkincisi, insanın diğer hayvanlarda olamayan zihinsel bir yetiye sahip olmasıdır. Bu yetiyle insan, geçmişinin ve sonu ölüm olan geleceğinin farkındadır. İnsan doğanın içindedir, ancak hayvandan farklı olarak sahip olduğu farkındalıkla doğayı aşar. İnsan şu korkutucu çatışmayla karşı karşıyadır: "Doğanın tutsağıdır, ama gene de düşüncelerinde özgürdür; doğanın bir parçasıdır ama gene de doğanın dışına taşmıştır; ne tam doğanın içindedir ne de tam dışındadır. Kendinin farkında oluşu insanı dünyadan kopuk, yalnız, ürkek bir yabancıya dönüştürmüştür." Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı gibi Fromm, temelde insanın hem beden hem ruh, hem melek hem hayvan olduğu ve birbiriyle çatışan iki dünyası bulunduğunu söyleyen klasik görüşle uyum içindedir.<sup>450</sup> İnsanın iyilik ve kötülüğü insan varoluşunun her koşulunda var olan çelişkiden doğar. Dolayısıyla insanın özü iyi ya da kötü olması değil, çelişkili bir varlık olmasıdır.<sup>451</sup> İnsandaki çelişkinin asıl kaynağı olan, en temel varoluşsal ikiye-bölünme: yaşam ile ölüm arasında olanıdır. İnsan kendini korumaya ve yaşamını devam ettirmeye programlanmıştır. Bu nedenle ölmek zorunda olduğumuz gerçeği insanı derinden etkiler. Yaşamın karşıtı olan ölüm, yaşama deneyinin dışında ve onunla uzlaşmayan bir şeydir.<sup>452</sup>

Fromm'a göre insan, üstünde eşit ölçüde güçlü iki kuvvetin savaş alanıdır. Bu kuvvetler, insan dahil tüm organizmalarda bulunan yaşam ve ölüm içgüdüleridir. Ölüm içgüdü, dış objelere yöneltildiğinde yok etme şeklinde bir etkinlik gösterir. İnsanı temelden iyi ya da temelden kötü olarak görmeyen bu kuram, insanın iki güç tarafından eşit ölçüde yönlendirildiğini kabul ettiğinden dolayı, çift boyutlu yaklaşımlardan kabul edilir. Çift boyutlu yaklaşım insanın hem iyilik hem de kötülüğünü kabul ettiği için cazip bir görüştür. Ancak Fromm'a göre insan doğasının

---

<sup>449</sup> Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, s. 13.

<sup>450</sup> Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, ss. 107-108.

<sup>451</sup> Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, s. 111; Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 285.

<sup>452</sup> Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, Necla Arat (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 1994, s. 207.



çift boyutlu olduğunu kabul etmek, ahlaksal problemlere yanıt olmayıp, bu problemlerin başlangıç noktasıdır.<sup>453</sup>

Yaşam ve ölüm arasındaki seçim, üreticilikle yıkıcılık; güçle güçsüzlük ve erdem ile kötülük arasındaki bir seçimdir. İnsancı ahlak felsefesine göre tüm kötü güdüler yaşama karşı yönlendirilmiştir. Tüm iyi güdüler ise, yaşamın korunmasına ve kendini açmasına hizmet ederler.<sup>454</sup> Yetkeci etik anlayışı ile insancı etik anlayışını karşılaştıran Fromm'a göre, yetkeci etik anlayışı, insan doğasının temelde kötü olduğunu iddia ederken, insancı etik insanın yaratılıştan iyi olduğunu ve yıkıcılığın doğasının asli bir unsuru olmadığını vurgular. İnsancı etiğin insanın iyiyi bilmeye ve us gücüne göre eylemde bulunmaya gücünün yettiğine yönelik görüşüne karşıt olarak yetkeci etik, insan doğasının korkuyla dizginlenmediği sürece yıkıcı özellikler sergilediğini öne sürer.<sup>455</sup> İnsan doğasının engellenmediği sürece yıkıcı davranışlar sergilediğini öner sürmek, yıkıcılığın insan doğasının asli bir özelliği olduğu şeklinde anlaşılabilir. Oysa Fromm'a göre yıkıcılık insanın asıl potansiyelini gerçekleştirmediği zaman ortaya çıkan bir niteliktir.

Yaşamı geliştirici gücü engelleyen bireysel ve toplumsal koşullar, yıkıcılığı üretirler. Buna karşılık yıkıcılık da kendisinden çeşitli kötülüklerin doğduğu bir kaynaktır.

Eğer yıkıcılığın engellenmiş üretici gücün bir sonucu olarak gelişmesi gerektiği doğru ise, öyle görünüyor ki o haklı olarak insan doğasındaki bir gizilgüç diye adlandırılabilir. O zaman, buradan iyinin de kötünün de insandaki eşit kuvvette gizilgüçler oldukları sonucu çıkar mı? Bu soruyu yanıtlamak için gizilgücün anlamını araştırmamız gerekmektedir. Bir şeyin gizilgüç olarak var olduğunu söylemek, onun yalnızca gelecekte varolacağını söylemek anlamına değil, ama bu gelecekteki varoluşun şimdiden hazırlanmış olduğu anlamına gelir. Şimdi ve gelecekteki gelişme basamakları arasındaki ilgi, geleceğin gerçekte *şimdiki* varolduğu söylenerek betimlenebilir<sup>456</sup>

Fromm'a göre potansiyel halinde olan bir şey varlık durumuna geçmesi zorunluluk değildir. Ağacın çekirdekte potansiyel olarak var olduğunu söylediğimizde bu, her çekirdekten bir ağacın vücut bulması anlamına gelmez. Bir potansiyelin gerçekleşmesi birden fazla unsurun bir arada bulunmasını gerektirir. Ağaç örneğinden devam edilirse, bir çekirdeğin ağaç olabilmesi için, uygun toprak, su ve güneş ışığının bulunması gerekir. Eğer koşullar yeterli olmazsa, örneğin

<sup>453</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 207.

<sup>454</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 208.

<sup>455</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 204.

<sup>456</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 210.

toprağın nemi çekirdeğin gelişmesine uygun değilse, çekirdek bir ağaç haline gelmeyecek ve çürüyecektir. Bu durumda tohumda iki potansiyel güç bulunduğu söylenebilir. İlki uygun koşullar sağlandığında gerçekleşeni, ikincisi ise koşullar yeterli olmadığı için birinci potansiyelin ortaya çıkamadığı durumda gerçekleşen ikinci potansiyeldir. Hem birinci hem de ikinci potansiyel güçler, canlının doğasının parçalarıdır. Ancak birinci güç normal koşullarda ortaya çıkarken, ikincisi normal olmayan koşullarda ortaya çıkar. Fromm'a göre yıkıcılık ikinci potansiyel güçtür. Dolayısıyla insan zorunlu olarak kötü olmayıp, büyüme ve gelişmesi için uygun koşullar sağlanmaz ise kötülük potansiyeli gerçekleşir. Kötü, iyinin eksikliği, yaşamı geliştirmedeki başarısızlığın sonucudur.<sup>457</sup>

İnsan doğasının kötü tarafının tezahürlerinden olan saldırganlık, Konrad Lorenz'e göre bireyin ve türün varlığını sürdürmesine yarayan içgüdüdür. Öldürmek arzusu ve zalimlik olarak anlaşılması gereken saldırganlık kavramı, insanın doğasında doğuştan vardır ve savaşa bu yıkıcı eğilim neden olur.<sup>458</sup> Savaşta, suçta, kişisel tartışmalarda ve her türden yıkıcı ve sadistçe harekette açığa çıkan insanın saldırgan davranışı, boşalma yolları arayan ve kendini açığa vurmak için uygun bir durumun doğmasını bekleyen, kalıtsal olarak programlanmış, doğuştan bir içgüdüden kaynaklanır.<sup>459</sup>

İnsanın bu şekilde tasvirinin bu derece başarılı olmasının nedeni öne sürülen savların çok sağlam olması değildir. Daha ziyade insan doğasının kötü olduğunu kabul etmenin sağladığı kolaylıktır. Korku içinde olan ve yıkıma doğru ilerleyen gidişi değiştirme gücünü kendinde bulamayan insanlar için şiddetin denetlenemez bir saldırganlık dürtüsünden kaynaklandığını kabul etmek, bu güdüyle mücadele etmekten daha kolaydır. Bu nedenle doğuştan saldırganlığa ilişkin bu kuram, güçsüzlük duygusunu akılcılaştırmaya yarayan bir ideolojiye dönüşmüştür.<sup>460</sup> Üstelik insan doğası kötüdür yargısı, insan doğası iyidir yargısından daha gerçekçi değildir. sadece birinci yargıya varmak çok daha kolaydır. İnsan doğasının kötü olduğunu

---

<sup>457</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, ss. 210-211.

<sup>458</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, ss. 15-16.

<sup>459</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 20.

<sup>460</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 20.

kanıtlamak isteyen birisinin kolayca yandaş bulmasının nedeni, insanlara günahlardan kurtulmak için bir gerekçe sunmasıdır.<sup>461</sup>

Fromm, insan doğasında var olduğu iddia edilen saldırganlık kavramını ele alırken iki tür saldırganlık arasında ayırım yapar. İnsan ve hayvanlarda ortak olan birinci tür saldırganlık, yaşamsal çıkarlar tehdit altında kaldığında ortaya çıkan, kalıtsal olarak programlanmış bir saldırma güdüsüdür. Savunucu saldırganlık, bireyin ve türün varlığını sürdürmesine hizmet eder ve tehdit ortadan kalktığında o da ortadan kalkar. İkinci tür, kıyıcı saldırganlık ise, sadece insanda bulunan zalimlik ve yıkıcılıktır. Bu saldırganlık ilkinin aksine kalıtsal değildir ve insanın kendini gerçekleştirme dışında bir amaca hizmet etmez.<sup>462</sup>

İnsan doğasının bir parçası olan savunucu saldırganlık, kıyıcı saldırganlığa doğru evrilmediği sürece kabul edilebilir. Fakat genellikle, öldürme ve işkence etme de dahil tüm insan saldırganlığının savunucu saldırganlıktan kaynaklandığı kabul edilir. Fosilbilim, insanbilim ve tarih kıyıcı saldırganlığın içgüdüden kaynaklandığı savına karşı çok sayıda kanıt sunmaktadır. İnsan toplulukları saldırganlık düzeyleri bakımından köklü farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar yıkıcılığın ve zalimliğin doğuştan olduğu iddiasını desteklememektedir. Değişik saldırganlık derecelerini açıklamanın bir yolu saldırganlığı ruhsal etkenlere ve toplumsal yapıların farklılıklarına dayandırmak olabilir.<sup>463</sup>

Savunucu saldırganlık ile kıyıcı saldırganlık arasında ayırımı içgüdü ile kişilik arasındaki ayırma dayanır. İçgüdüler insanın fizyolojik gereksinmelerine yanıt oluştururken kişilik, insanın varoluşsal ihtiyaçlarının yanıtıdır. Bu varoluşsal gereksinmeler bütün insanlarda ortak olduğu halde insanlar ağır basan tutkularına göre farklılık gösterirler. İçinde bulunduğu duruma göre insan sevgi ya da yok etme duygularının birisi tarafından yönlendirilebilir.<sup>464</sup>

İçgüdüler katıksız bir doğal sınıflamadır; oysa kişilik-kökenli tutkular sosyobiolojik, tarihsel bir sınıflamadır. Bu tutkular, her ne kadar doğrudan doğruya fizikî varoluşun hizmetinde değilseler de, içgüdüler kadar -hatta sık sık onlardan daha çok- güçlüdürler. İnsanın yaşama

<sup>461</sup> Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-II*, Şükrü Alpagut (çev.), İstanbul: Payel Yayınları, 1995, s. 218.

<sup>462</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 22, 237.

<sup>463</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 23.

<sup>464</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, ss. 23-24.

duyduğu ilginin, onun coşkusunun, heyecanının temelini bu tutkular oluşturur.<sup>465</sup>

İnsanın kendini gerçekleştirme aşamasında hangi tutkularla bunu yapacağı çoğunlukla kendi tercihiyle bağlıdır. İyi ya da kötü tüm insan tutkuları kişinin hayatına bir anlam kazandırma çabası olarak anlaşılabilir. Bu anlamda en sadist ve en yıkıcı bir insan bile bir aziz ne kadar insansa o kadar insandır. Fakat bunu kabul etmek, yıkıcılık ve zalimliğin kötü olmadığı anlamına gelmemelidir. Sadece iyilik gibi kötülüğün de insanlara özgü olduğu anlamına gelir.<sup>466</sup>

Fromm'a göre içgüdüsel dürtüler olmayan zalimlik ve yıkıcılığın kökenlerini insanın tümel varoluşunda bulunan tutkular oluşturur. Bu tutkular hayata anlam kazandırma yollarından birisidir. Mahiyetleri gereği insanlık durumuna ait olan bu duygular insan dışında başka bir türde bulunmaz. İçgüdücülerin yanıltıkları nokta içgüdüden kaynaklanan dürtü ile karakterden kaynaklanan dürtüleri birbirine karıştırmalarıdır.<sup>467</sup>

Yıkıcı saldırganlık insanın doğasını değil, yaşamı boyunca çeşitli etkenlerle oluşan kişiliğin bir parçasıdır. Ancak Lorenz'e göre saldırganlık esas olarak dış uyaranlara karşı bir tepki değil, insanın içinde gömülü, serbest kalmaya çabalayan ve dış uyaranlardan bağımsız olarak ortaya çıkan bir güdüdür. Kırk bin yıldır örgütlü bir savaşın sürdürüldüğü yolundaki varsayım, insan saldırganlığının doğuştan olduğunu kanıtlayacak bir sav olarak sunulan ve savaşın insanın doğal durumu olduğunu savunan Hobbes'çu klişeden başka bir değildir.<sup>468</sup>

Çevrecilerin yaklaşımı ise insanın doğuştan saldırgan olduğu teziyle taban tabana zıttır. Bu düşünürlere göre, insanın davranışını yalnızca çevrenin etkisi, diğer bir deyişle doğuştan etkenlerin karşıtı olan toplumsal ve kültürel etkenler biçimlendirir. Saldırganlık söz konusu olduğunda bu özellikle doğrudur. İyi ve ussal olarak doğan insan kötü durumlardan, kötü eğitimden ve kötü örneklerden dolayı kötü uğraşlar geliştirir. Bu nedenle insanın içindeki iyiliği ortaya çıkarmak için iyi bir topluma ihtiyaç vardır.<sup>469</sup>

Fromm, toplum ve birey arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğunu sürer. Ona göre, ruhbilimin temel sorunu Freud'un görüşünün aksine güdüsel gereksinimlerin

<sup>465</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 27.

<sup>466</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 29.

<sup>467</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 107.

<sup>468</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, ss. 38-39.

<sup>469</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 57.

doyurulması sorunu değil, bireyin dünyayla belli bir anlamda ilişkili olma sorunudur. İnsan ve toplum arasındaki ilişki durağan değildir. Daha açık ifadeye, bir tarafta doğanın belli itkilerle donattığı birey, diğer tarafta bu itkileri doyuran ya da bastıran bir toplum yoktur. İnsanların fizyolojik ihtiyaçlarından başka, toplumsal süreçlerden kaynaklanan sevgi, nefret, boyun eğme, iktidarda olma isteği gibi insan kişiliğindeki farklılıkları oluşturan gereksinimlerde vardır. İnsanlığın en güzel ve çirkin eğilimleri değişmez, biyolojik eğilimler olarak insan doğasının bir parçası değil, toplumsal süreçlerin sonuçlarıdır. Toplum sadece engelleyici değil, aynı zamanda yaratıcı bir süreçtir.<sup>470</sup>

Fromm, toplumsal süreç ve insan doğasının karşılıklı etkileşim içinde olduğuna vurgu yaparken, insan doğasını salt kültürün bir ürünü olduğunu kabul etmez. Değişmez bir insan doğasından söz edilememekle birlikte, insan doğasının doğuştan gelen, belli mekanizmaları ve yasaları bulunmaktadır. İnsan doğası sonsuz sayıda kalıba dökülebilen ve her tür koşula uyaranabilen bir şey değildir.<sup>471</sup>

İnsan davranışlarının saldırganlığını temellendirirken genellikle hayvanlardan yola çıkılır. Ancak hayvanların genel olarak kendi türüyle kavga ettiği ancak yıkıcı ve parçalayıcı olmayan bir şekilde kavga ettikleri gözlemlenmektedir. "Gerçekten, eğer insan türü, kendi doğal yaşam çevresinde yaşayan şempanzelerdeki "doğuştan" saldırganlıkla hemen hemen aynı düzeyde bir "doğuştan" saldırganlığa sahip olmuş olsaydı, oldukça barışçıl bir dünyada yaşardık."<sup>472</sup> İnsan saldırganlığını hayvanlarınkı ile karşılaştırmak iki saldırganlık türü arasındaki varoluşsal farkı görmezden gelmenin bir sonucudur.

Fromm'a göre insanı hayvandan ayıran en önemli varoluşsal öge, dış dünyaya uyarlama sürecinde içgüdüsel düzenlemenin insanda görece eksik oluşudur. Hayvan, çevresine uyarlınmış bir şekilde dünyaya gelir, eğer donanımı değişen çevre

<sup>470</sup> Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, Şemsa Yeğin (çev.), Payel Yayınları, 1996, s. 27.

<sup>471</sup> Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 29.

<sup>472</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 138; Frans De Waal *İçimizdeki Maymun* adlı eserinde insan için "janus kafası" benzetmesinde bulunur. Bu benzetmeyi bonobo maymunlarından yola çıkarak yapar. Genetik olarak insan türüne şempanzeler kadar yakın olan fakat fazla bilinmeyen bonobo maymunu şempanzelerin aksine barışçıl bir doğaya sahiptir. Ancak insan doğası anlaşılmasına çalışılırken şempanzelerdeki şiddet olgusu, insanın da acımasız bir şekilde programlandığı şeklinde yorumlanmıştır. Bonobo maymunlarının barışçıl özellikleri, onların göz ardı edilmesine neden olmuştur. Oysaki şempanze şeytani yüzümüzse, bonobo meleksi yüzümüzdür. Sonuç olarak Waal'a göre hem zalim hem de merhametli taraflarımızla dünyada bir "janus kafası" gibi duruyoruz (Frans De Wall, *İçimizdeki Maymun*, Aslı Biçen (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 13-17, 40).

koşullarına uyum sağlayamazsa, o hayvan türü yok olur. Hayvan çevresini değiştiremez, çevresine uyum sağlayabilirse yaşamaya devam eder, uyum sağlayamazsa yok olur. İnsan ise çevreye uyum konusunda biyolojik olarak en zayıf varlıktır ancak bu zayıflık aynı zamanda onun gücünün temelidir.<sup>473</sup>

Kendi bilincine-varma, us ve imgelem (düşgücü), hayvansal varoluşu karakterize eden "uyum"u bozmuşlardır. Bunların doğuşu, insanı ötekilerden ayrı bir varlık, evrenin doğal-olmayan bir yaratığı haline getirmiştir. O, doğanın bir parçasıdır; doğa yasalarına boyun eğer, onları değiştirecek güçte değildir ama yine de doğadaki tüm öteki varlıkları aşan bir yana sahiptir. İnsan doğanın bir parçası olduğu halde, doğadan ayrılmıştır... İnsanın kutsanması olan us, aynı zamanda onun lanetidir de, Us, onu içinden çıkılmaz bir ikiye-bölünmüşlüğü içinden çıkma ödeviyle başa çıkmak üzere sürekli zorlar. Bu yönüyle insansal varoluş, tüm öteki canlılardan farklıdır. İnsan, sürekli ve kaçınılmaz bir dengesizlik durumu içindedir. Onun yaşamı kendi türünün örneğini yineleyerek "yaşanılmaz". İnsan, yaşamaya mecburdur. O, *canı sıkılabilen, hoşnutsuzluk duyabilen*, cennetten çıkarıldığını hissedebilen tek hayvandır. İnsan, varoluş sorununu kendi başına çözmek zorunda olan ve bu sorundan kaçamayan tek hayvandır da. O, insansal durum öncesinde yaşadığı, doğa ile uyum durumuna geri dönemez. Usunu doğanın ve kendisinin efendisi oluncaya değin geliştirmeyi sürdürmesi gerekir.<sup>474</sup>

İnsan bir katil olduğu gerçeği ile hayvanlardan ayrılır. Belirli bir nedenle ya da bir nedene dayanmaksızın kendi türünün üyelerini öldüren, bunu yapmaktan haz duyan, tek primat insandır. Dolayısıyla tür olarak insanın var oluşu açısından gerçek bir sorun ve tehlike oluşturan şey, biyolojik olarak uyarlanamayan ve kalıtsal olarak programlanmamış kıyıcı saldırganlıktır.<sup>475</sup>

Hayvan gibi insan da yaşamsal çıkarlarına yönelik tehditlere karşı kendini savunur. Fakat insanın yaşamsal çıkarlarının kapsamı hayvanlarınkinden çok daha geniştir. Hayvanların ihtiyaçları bedensel olanlarla sınırlı iken insan hem bedensel hem de ruhsal ihtiyaçlara sahiptir. Dolayısıyla insan ruhsal olarak da varlığını sürdürmek ister. İnsan için ruhsal dengesinin korunması için gerekli olan her şey, bedensel dengesini korumasına yarayan her şey kadar yaşamsal çıkar niteliği taşır.<sup>476</sup>

Biyolojik bakımdan uyarlanabilir saldırganlık ile biyolojik bakımdan uyarlanamayan saldırganlık, insan saldırganlığına ilişkin tüm tartışmalarda görülen bir karışıklığın açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunmalıdır. İnsan saldırganlığının sıklığını ve yoğunluğunu, insan doğasının doğuştan bir özelliğinden ileri geliyormuş gibi açıklayanlar, barışçıl bir dünya umudundan vazgeçmeyi reddeden muhaliflerini, sık sık

<sup>473</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 48.

<sup>474</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 49.

<sup>475</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, ss. 23, 231, 275.

<sup>476</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 250.

insandaki yıkıcılık ve zalimlik derecesini en aza indirmeye zorlamaktadırlar. Böylelikle, umudun savunucuları, çoğu kez, insan hakkında savunucu ve aşırı iyimser bir görüş benimsemeye itilmişlerde. Savunucu ve zalimce saldırganlık arasındaki ayrım bunu gereksiz kılmaktadır. Bu ayrım, yalnızca, insan saldırganlığının zalimlik bölümünün doğuştan olmadığını, dolayısıyla da giderilemez olmadığını da belirtmektedir; ama zalimce saldırganlığın bir insan gizilgücü olduğunu ve yeni kalıplar kazandırıldığında kolayca ortadan kalkan öğrenilmiş bir davranış kalıbından öte bir şey olduğunu da kabul etmektedir.<sup>477</sup>

Savunucu ve zalimce saldırganlık arasında yapılan ayrım, bizi insan doğuştan iyidir ya da kötüdür gibi iki kutuptan birini seçme zorunluluğundan kurtarır. Bu ayrım insan saldırganlığının zalimlikle ilgili bölümünün doğuştan olmadığını, dolayısıyla da ortadan kaldırılamaz olmadığını belirtmektedir.

Fromm özsevgi, bencillik ve kendi çıkarını kollamanın birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtir. Fromm'a göre modern kültür, bencilliğin günah, başkalarını sevmenin de bir erdem olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Bunun nedeni bencillik ve özsevgi arasında ayrım yapılmadan her ikisi de kötülüğün kaynağı kabul edilmesidir. Modern Batı toplumunun bu kabulünün ardında Calvin ve Luther tarafından savunulan insan görüşü bulunur. İnsanı temelden güçsüz ve kötü kabul eden bu görüşe göre, insanın kendisini sevmesi ve kendi mutluluğu için çabalaması en büyük günahlardan biridir. Erdem başkalarının mutluluğunu istemektir çünkü, insanın kendi mutluluğunu istemesi, doğal bir güdü olduğu için etik bir değere sahip değildir. Kant da insanın mutluluk istemini tamamen reddetmemekle birlikte, insanın kendisini sevmesini ve kendi mutluluğunu hedeflemesini ahlaki kabul etmez. Zira etik bir ilke olarak kişinin kendi mutluluğu için çaba göstermesi, ahlaklılığın temelini çürütücü ve yüceliğini ortadan kaldırıcı dürtüler olmaları yüzünden karşı çıkılması gereken bir ilkedir.<sup>478</sup>

Stirner ve Nietzsche bencilliğin değeri konusunda Calvin ve Kant'ın görüşüne karşıt bir tutum sergiledikleri halde, özsevgi ve başkalarına duyulan sevginin karşıtlığı konusunda Calvin ve Kant ile hemfikirdirler. Stirner ve Nietzsche başkaları için duyulan sevgiyi zayıflık ve özveri olarak suçlayıp, bencillik ve özsevgiyi erdem olarak kabul ederler. Fromm'a göre bu karşıtlığın altında yatan neden, özsevgi ve bencilliğin ayırt edilmemesinden kaynaklanmaktadır.<sup>479</sup>

<sup>477</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, s. 238.

<sup>478</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, ss. 122-125.

<sup>479</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 126.

Bencilliğin kötülük ve insanın kendisini sevmesinin başkalarını sevmesini engellediği görüşü sadece teoloji ve felsefe ile sınırlı kalmayıp, toplumun her alanında kabul görür. Diğer yandan modern toplumda insanın bencil olmaması öğretisinin yanında tam karşıtı olan "kendi yararını aklında çıkarma" öğretisi de aynı ölçüde kabul görür. Özellikle modern insanda gerçekleşen çatışmanın temellerinden biri de aynı kültürde iki çelişik öğretinin birlikte öğretilmesidir. Buradaki asıl problem özsevginin bencillikle özdeş, başkalarını sevme ile karşıt kabul edilmesinden kaynaklanır.<sup>480</sup> Bencillik ve özsevginin birbirinden farklı şeyler olduğunu belirten Fromm'a göre, özsevgi ve başkalarını sevmenin birbirlerini dışladıkları konusunda mantıksal yanılma bulunmaktadır.

Bir insan olduğu için komşumu sevmem eğer bir erdem ise, ben de bir insan olduğum için, kendimi-sevmem -bir kötülük değil- bir erdem olmalıdır. İçine benim de girmediğim hiçbir insan kavramı yoktur. Beni dışalayan herhangi bir öğreti, aslında kendisinin çelişkili olduğunu kanıtlar. İncil'de "Komşunu kendin gibi sev!" tümcesinde dile getirilen düşün, insanın kendi bütünlüğüne ve biricikliğine duyduğu saygının, kendi özünü sevmesi ve anlamasının bir başka bireye duyulan saygı, sevgi ve anlayıştan ayrılamayacağı anlamına gelir. Kendi 'ben'im için duyduğum sevgi, başka her 'ben' için duyduğum sevgi ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır.<sup>481</sup>

Fromm'a göre ilkesel olarak "ben kendim, tıpkı bir başka kişi kadar benim sevgimin nesnesi olabilir."<sup>482</sup> Sevmek, insanın sevme gücünün bir anlatımıdır. Bir kişiyi seven kimse, bütün insanlığı sevebilir. Bu nedenle ne insanın kendisine olan sevgisi başkalarına beslediği sevgiyi engeller ne de başkalarını sevmesi kendisini sevmesini engeller. İnsanın kendisini sevmesi ile başkalarını sevmesi ilkece birbiri ile bağlantılıdır.

Özsevgi ile bencillik arasındaki temel fark, bencilliğin başkaları için duyulan sevgiyi dışlamasıdır. Bencil kişi yalnızca kendisine ilgi duyar, iyi olan her şeyi kendisi için ister ve sadece almaktan haz duyar. Dış dünyaya elde edeceği çıkar gereği ilgi duyar. Başkalarının arzu, istek ve ihtiyaçları onun için önemsizdir. Bencil kişinin bu özelliklerine bakılarak başkalarına duyulan ilgi ile kişinin kendisine duyduğu ilginin karşıt olduğu düşünülebilir. Bencillik ve özsevgi zannedildiği gibi özdeş iseler bu düşünce doğru olurdu. Fakat Fromm'a göre "bencillik ve kendini-sevme, özdeş olmaları bir yana, gerçekte karşıtlar da." Çünkü bencil kişi,

---

<sup>480</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 130.

<sup>481</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 131.

<sup>482</sup> Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 103.



zannedilenin aksine kendisini sevmez, hatta çoğunlukla kendisinden hoşnut değildir.<sup>483</sup>

Bencillik kendini sevmenin karşıtı, oburluğun bir türüdür. Bütün oburluklar gibi, hiçbir zaman gerçek doyuma ulaşmaz. Oburluk gereksinimi doyumak için sonu gelmez bir çaba içindedir. Obur kişi gibi bencil kişi de hiç bir zaman doyuma ulaşmaz, daima huzursuzdur ve yeterince alamama ve bir şeylerden yoksun kalma korkusuyla hareket eder.<sup>484</sup> Bencil kişinin kendisi sevmemesi ve sürekli kendi doyumunu için çalışması çelişkili bir durum gibi görünmektedir. Bencillik, kendini beğenmemekten, kendinden hoşnut olmamaktan kaynaklanmaktadır. Bununla beraber, kendinden hoşnut olmayan ve kendini onaylamayan bu kişi, kendi benliğiyle ilgili sürekli bir kaygı içindedir.<sup>485</sup> Aslında, kendini sevmemekten doğan boşluğu, sürekli isteyerek ve alarak doldurmaya çalışmaktadır.

Fromm, bencillik ve özsevgi arasındaki farkı ortaya koyduktan sonra özçıkar kavramını ele alır. Özçıkar, bencillik ve özsevgi kavramlarına nazaran çok anlamlı bir kavramdır. Neyin özçıkarı oluşturduğu ve bunun nasıl belirlenebileceği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Fromm ilk yaklaşım için Spinoza'ya başvurur.

İnsan faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çalışırsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır ve tersine, faydalı olandan yani kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa insan o kadar güçsüz olur... Bundan önceki (yani kendi kendisini koruma çabasıdan önceki) hiçbir erdem tasarlanamaz. Kendini korumak için çaba bir şeyin asıl özüdür. Öyle ise eğer bundan, yani bu çabadan önce gelen bir erdem kavranabilseydi (tasarlanabilseydi), bir şeyin özü kendi kendisinden önce tasarlanacaktı ki bu da saçmadır. Öyle ise, hiçbir erdem tasarlanamaz ki. vb. Kendi kendini korumak için çaba, erdem ilk ve biricik köküdür. Zira bundan önce başka hiçbir ilke tasarlanamaz ve o olmadan, hiçbir erdem kavranmış değildir.<sup>486</sup>

Spinoza tarafından dile getirilen nesnelci yaklaşıma göre özçıkar, erdemle özdeşdir. İnsanın kendisini ve potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirilmesi anlamındaki özçıkar kavramına göre, insan gerçek gereksinmelerini ne olduğunu bilmek için kendi özünü bilmek zorundadır. Özçıkar kavramının Spinoza'nın düşüncesinin tam karşıtı olan öznelci anlamı ise bencillikle özdeşleşir. Özçıkar artık, insan doğası ve insanın gereksinimleri ile belirlenmek yerine sosyo-ekonomik koşullar tarafından belirlenir. "Özçıkar"ın ilk anlamıyla özsevgi kavramına yakın

<sup>483</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, ss. 132-133.

<sup>484</sup> Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 103.

<sup>485</sup> Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 104.

<sup>486</sup> Benedictus Spinoza, *Etika*, Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2009, ss. 214-215.

iken, ikinci anlamı ile özsevginin tam karşıtı olan bencillik kavramına yakınlaştığı söylenebilir.

Sonuç olarak, Fromm'a göre insan ne kurt ne de kuzudur. Tekil örneklerden yola çıkıldığın da insanın kurt olduğuna dair de kuzu olduğuna dair de bir çok örnek bulabiliriz. Kurt ve kuzu benzetmesini kullansa bile Fromm genel olarak insanlar ve hayvanları ahlaki değerler açısından karşılaştırmayı yerinde bulmaz. Ona göre insan ve hayvan arasında varoluşsal fark vardır. İnsan dünyaya geldiği andan itibaren hayvanlardan farklılık gösterir. Öncelikle hayvanlar içgüdüsel donanım açısından eksiksiz dünyaya gelirler. İnsan ise içgüdüsel donanımının öbür hayvanlardan eksik ve yetersiz oluşu nedeniyle gereksinimlerini giderecek araçlar üretmek zorunda kalır. İnsan zihinsel yapı itibariyle de diğer hayvanlardan farklıdır. Bu yetiyle insan hem geçmişinin hem de geleceğinin farkındadır. Geleceğine yönelik farkındalık insanın ölümün farkında olmasına yol açar. İnsan bir taraftan kendi yaşamını devam ettirmeye programlanmış, öte yandan bir gün öleceğinin farkında olan bir varlıktır. Yaşama isteği ve ölümün kesinliği insanda varoluşsal bir çelişkiye yol açar.

Bu çelişkinin yol açtığı gerilim insanın ahlaki hayatını da derinden etkiler. Ölüm güdüsüyle bağlantılı olan yıkıcılık, ahlaki kötülüklerin kaynağıdır. Ancak potansiyel halinde bulunan yıkıcılık, insan doğasının asli bir unsuru değildir. Bu durumu açıklarken Fromm, yıkıcılığın ikincil bir potansiyel güç olduğunu ve birincil potansiyel gücün ortaya çıkmadığı durumlarda kendini gösterdiğini belirtir. Bir potansiyelin gerçekleşmesi birden fazla unsurun bir arada bulunmasını gerektirir. Bir çekirdeğin ağaç olabilmesi için, uygun toprak, su ve güneş ışığının bulunması gerekir. Eğer koşullar yeterli olmazsa, örneğin toprağın nemi çekirdeğin gelişmesine uygun değilse, çekirdek bir ağaç haline gelmeyecek ve çürüyecektir. İnsandaki yıkıcılık da insanın kendisini gerçekleştiremediği ve olması gerektiği gibi olamadığı zaman ortaya çıkar. Dolayısıyla iyilik ve kötülük insanda potansiyel halde bulunur.

Fromm, insanın salt kötü bir varlık olmadığına işaret etmek için savunucu ve kıyıcı saldırganlık arasında yaptığı ayırım yapar. Savunucu saldırganlık, yaşamsal çıkarlar tehdit altında kaldığında ortaya çıkan, kalıtımsal olarak programlanmış bir saldırma güdüsüdür. Savunucu saldırganlık, bireyin ve türün varlığını sürdürmesine hizmet eder ve tehdit ortadan kalktığında o da ortadan kalkar. Kıyıcı saldırganlık ise, sadece insanda bulunan zalimlik ve yıkıcılıktır. Bu saldırganlık ilkinin aksine kalıtımsal değildir. Olumlu güçlerini kullanarak kendini gerçekleştiremeyen

insan,saldırganlığı kendini gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanır. İnsan doğasının bir parçası olan savunucu saldırganlık, kıyııcı saldırganlığa doğru evirilmediği sürece kabul edilebilir.

Fromm'un insan doğasının saldırganlığına getirdiği açıklama, yıkıcılığın ikincil bir potansiyel olduğu görüşüyle paraleldir. Nasıl ki yıkıcılık insan doğasının asli bir unsuru değilse, kıyııcı saldırganlık da insan doğasının asli bir unsuru değildir. İnsan kendisini normal bir şekilde gerçekleştiremediği zaman, saldırganlık gibi araçlara başvurur.

Son olarak Fromm'un özsevgi ve bencillik arasında yaptığı ayrımı dikkat çekmek gerekmektedir. Kendisini seven insan, sevme yeteneğine sahip insan anlamına gelir ki insanın kendisi sevmesi, başkalarını da sevebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla kendini sevme ile başkalarını sevme arasında karşıtlık yoktur. Bencillik ise zannedildiğinin aksine insanın kendisi sevmesi değil aksine kendisinden hoşnut olmamasının bir sonucudur. Özçikar kavramı ise özseviden beslendiği zaman olumlu, bencillikten beslendiği zaman olumsuz bir anlama sahiptir.

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

### **ÇİFT KUTUPLU YAKLAŞIMLARIN DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Birinci bölümde tek kutuplu yaklaşımlar ele alınırken, ikinci bölümde çift kutuplu yaklaşımlar ele alındı. Bu bölümde ise, çift kutuplu yaklaşımlar Din Felsefesi açısından incelenecektir. Burada tek kutuplu yaklaşımları değerlendirme dışı bırakmamızın nedeni, bu yaklaşımların Din Felsefesi'nin problemlerinin çözümüne yeterli katkıyı sağlamadığını düşünmemizdir. Din Felsefesi ile insan doğasının ilişkili olduğu iki konu olduğunu ileri sürebiliriz. İlki, din-ahlak ilişkisi; ikincisi, ahlaki kötülük problemidir. İnsan doğası salt kötü kabul edildiği zaman, dinin insan gerçek anlamda ahlaki bir varlık olabilmesinin üzerindeki olumlu etkisinden bahsetmek oldukça güçleşir. Çünkü insan doğasının salt kötü olduğunu kabul eden filozoflar, insan doğasının iyiye evrilebileceğini kabul etmezler. Dolayısıyla, insan doğasının salt kötü olduğu kabul edilirse, dinin ahlak üzerindeki etkisi, diğer otoritelerin yüzeysel etkisinden farksız olur. Diğer taraftan insan, salt iyi bir doğaya sahip ise, dinin va'z ettiği ahlak kuralları, zaten ahlaki bir doğaya sahip olan insanın bu yönünün daha fazla gelişmesine katkıda bulunabilir. Ancak, insan doğasının salt iyi olduğunun kabul edilmesi durumunda, ahlaki kötülüklerin

kaynağını açıklamak güçleşmekte ve bir çok problem ortaya çıkmaktadır. Ahlaki kötülüklerin kaynağı, insan değilse kimdir? Başka bir deyişle, iyi olan insanın kötü eylemlerde bulunmasına neden olan faktör, insan dışında bir irade midir?

İnsan doğasının salt iyi ya da salt kötü olduğu ileri sürüldüğü zaman, özellikle ahlaki kötülüğün kaynağı problemi daha karmaşık hale gelmektedir. İnsan salt kötü bir varlık ise, ateologların teizmin Tanrı anlayışına yönelttikleri eleştirilere tutarlı ve tatmin edici bir cevap bulmak güçtür. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlık, neden insanı sadece kötülük yapmaya programlanmış bir varlık olarak yaratsın ve neden salt kötü bir varlık olarak yarattığı insanı, kötü fiillerinden dolayı cezalandırsın? İnsan salt iyi bir varlık olarak kabul edildiğinde ise, ahlaki kötülüklerin kaynağını tutarlı bir şekilde açıklayamayız. İnsan sadece iyilik yapmaya programlı bir varlıkta, neden ahlaki kötülükten sorumlu olsun? Tek kutuplu yaklaşımların bu tür problemlere cevap vermek şöyle dursun, sorunları daha çetrefilli hale getirdiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle özellikle ahlaki kötülük sorununun çözümüne katkı sağladığı düşüncesiyle, bu bölümde çift kutuplu yaklaşımların Din Felsefesinin ilgili problemlerinin çözümüne katkısı açısından ele almayı uygun gördük.

### **3.1. Çift Kutuplu Yaklaşımların Din-Ahlak İlişkisinin Çözümüne Katkısı**

Din-Ahlak ilişkisi denildiği zaman ilk akla gelen tartışma konusu, Din mi ahlakın temelidir? Yoksa ahlak mı dinin temelidir? sorularıdır. Ancak, din-ahlak ilişkisi sadece temellendirme problemi olarak ele alınmamalıdır. Çift kutuplu bir varlık olarak insan, bazen ahlaki bir eylemde bulunmak için gerekli motivasyona sahip olmayabilir. Bu gibi durumlarda, dinin teşvik edici rolü önem kazanmaktadır. Dinin buyrukları insanı ahlaklı olamaya teşvik ederken, bazen vicdanın sesi olarak konuşur. Bunun yanında sürekli uyanık kalması için vicdanın, dinin uyarıcılarına ihtiyacı olduğunu söylememiz gerekir.

Ahlakın evrenselliği meselesine geldiğimizde ise, dinin ahlak üzerindeki olumlu etkisine dikkat çekmek gerekmektedir. İnsan, ahlaka temel teşkil edebilecek evrensel değerleri doğasında barındırır. Bu değerlerin en önemlileri vicdan ve merhamettir. Öte yandan, insan doğasının bencil ve saldırgan yönü, zaman zaman hatta çoğunlukla, ahlaka temel teşkil edebilecek olumlu unsurları geri planda bırakır. Dolayısıyla insan doğası ahlaka temel teşkil edebilecek niteliklere sahipken aynı

zamanda ahlaki kötülöklere temel teşkil edebilecek niteliklere de sahiptir. Nitekim bazı ahlakçılar, insanın bencilliğini ahlaki bir ideal olarak sunarlar. Sonuç olarak insan temelli bir ahlak oluşturmak için dahi dine ihtiyaç olduğunu belirtmekte fayda görünmektedir.

### 3.1.1. Ahlakın Kaynağı Sorununa Vicdan Açısından Bakış

Vicdan bizi yanlışlara karşı uyaran bir iç sestir. Fakat bu iç sesin kaynağının ne olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bazılarına göre aile, devlet, toplum gibi otoritelerin sesi olan vicdan, bazılarına göre tanrısal bir ses, bazılarına göre ise insan doğasında bulunan ve iyiyi kötüden ayırt etmeye yarayan içsel bir sestir. Bu bağlamda vicdanın ahlaki alanda yol göstericiliğine olan güven, vicdanın kaynağına ilişkin yaklaşımlardan hangisinin kabul edildiği ile yakından ilişkilidir.

Özelikle ahlaki ikileme kalınan durumlarda "vicdanının sesine kulak ver" tavsiyesinin altında yatan varsayım, kişinin bütün kusurları ve bencilliklerine rağmen vicdanın lekelenmemiş, yalın halde, bir tür iç benlik oluşturduğudur. Bu, "bende bana kızacak başka biri" ya da daha alaycı bir biçimde "başka birinin görebileceği konusunda beni uyaran bir iç ses" olarak anlatılmaktadır. Her iki durumda vicdan, sahibiyile kopmaz bir bağı olan, bununla birlikte sahibini de yargılayan, kendi başına bir varlık olarak tanımlanmaktadır.<sup>487</sup>

Ahlakın merci olarak vicdana dayanmak, eylem ve davranışlarımızı meşru kılmanın en yaygın ve benimsenmiş yollarından biri kabul edilir, fakat vicdanın her zaman isabetli bir şekilde karar verip vermediği hususu tartışmalıdır. Vicdanımızın sesi olarak konuşan şeyin eğitim aldığımız süre boyunca, buyruk ve yasaklamalarını kendimize mâl edip, farkında olmadan içselleştirdiğimiz otoritelerin sesi mi olduğu, yoksa vicdan dediğimiz şeyin, kendini özgürce belirleyen bireyin ahlaki yetkinliğinin bir ifadesi mi olduğu incelenmeye değerdir.<sup>488</sup>

Topçu'nun, vicdanı bireyin ahlaki yetkinliği olarak kabul eden ikinci görüşe daha yakın durduğunu söyleyebiliriz. Merhamet veya acımak, başkasının iyiliğini istemektir. Canlı varlığın acı çekmesi, düşünen ve seven varlığın bazı haklardan mahrum oluşu, insanda merhamet duygusunu yaratır. İnsan, başkalarının kendisi ile

<sup>487</sup> Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 114.

<sup>488</sup> Annemarie Pieper, *Etğe Giriş*, Veysel Ataman-Göntül Sezer (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 163.

eşit haklara sahip olmayışından acı duyar ve onları bu durumdan kurtarmak ister. İyiliği emreden vicdanın yarattığı merhamet duygusu, insanı adaleti sağlamak için harekete geçirir. Böylece merhamet, adaletin kaynağı olmuş olur.<sup>489</sup> Başka bir ifadeyle merhametin kaynağı olan vicdan, dolaylı olarak adaletin de kaynağıdır.

Eylemde bulunan insan bu eylemler üzerinde düşünür, hükümler verir ve onları değerine göre gruplara ayırır. Dolayısıyla ahlâk prensiplerinin, insanda doğuştan var olmadığını belirtmek gerekir. Bu prensipler insanın, kendi kendine faydalı ve zararlı olan eylemleri hatırlayarak yaptığı denemenin eseri de değildirler. Bizde doğuştan var olan ve olaylar karşısında iyiyi kötüden ayırt edebilen bir yetinin olaylar üzerinde yaptığı denemenin eseridirler.<sup>490</sup>

Topçu'ya göre ahlak prensipleri, insan doğasında verili olmamakla birlikte insan doğasında bulunan ve iyiyi kötüden ayırt edebilen bir yetinin eseridir. Bu yeti, eylemler üzerinde değerlendirme yaparak, bu eylemlerin ahlaki değeri hakkında bir hükme varır. Ruhsal yapısında yer alan bu yetiyle, insan kendi içsel durumunu ve hareketlerini tanımakla kalmayıp onlar hakkında değer hükümleri verir. Bir davranışın iyi, başka bir davranışın kötü olduğuna, bazılarının ahlâka uygun, bazılarının ise ahlâksızlık olduğuna inanır. Topçu'ya göre iyi ve kötü olan arasında ayırım yapabilen bu yetinin adı vicdandır. Dolayısıyla insanı ahlaklı bir varlık yapan, vicdana sahip olmasıdır.<sup>491</sup>

İyi ve kötüyü ayırt etme yetisi olan vicdanın akıl ve duygu ile ilişkisi de önemli bir konudur. Genel olarak, vicdan bir konuda karar verirken, vicdanı harekete geçirenin duygular olduğu kabul edilir. Bu görüşü savunanlara göre vicdanın işi, hükümler ortaya koymak değil, duygular yaratmaktır. Bu görüşün tam karşısında yer alan görüş ise vicdanı akla dayandırır. Buna göre vicdan, insan davranışlarını idare eden akıldan başka bir şey değildir. Vicdanı topluma dayandıran görüş ise, toplumda kabul edilen kuralların bireydeki yansımasının vicdan şeklinde ortaya çıktığını kabul eder.

Bir eylemin ahlaken iyi ya da kötü olduğuna karar verirken dışsal otorite kadar içsel otoriteyle de karar aşamasına müdahil oluruz. İçsel ahlâki otoriteyle müdahil olmaya vicdan denir. Vicdan, “Niçin?” sorusunu soran akla karşılık gelir. Vicdan [conscience] sözcüğünün bilgiyle (con-scientia) bir ilişkisi vardır ve bu da söz konusu ahlâki duygunun akılla malul olduğu anlamına gelir. Vicdan bize

<sup>489</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2012, s. 102.

<sup>490</sup> Topçu, *Ahlak*, s. 121.

<sup>491</sup> Topçu, *Ahlak*, s. 139.

seslenir, bizi uyarır ve tavsiyelerde bulunur; bizi ödüllendirir ve cezalandırır. Uyarı ve tavsiyeleriyle vicdan yönlendirici bir duygudur. Vicdanı kelimenin gerçek anlamında bize seslenir ve o sese kulak vermezsek acı çekeriz.<sup>492</sup> Buna karşılık vicdanımızın sesine kulak verirsek, neşe, tatmin, mutluluk, huzur ve rahatlık duyarız. Kendini çeşitli somut nitelikli duygularda gösterdiği müddetçe vicdan gerçekten bir “duygusal temayül”dür. Bu karmaşık mahiyeti gösteriyor ki, vicdan doğuştan bir duygu değildir.<sup>493</sup>

Bazı düşünörlere göre vicdan kişi ve toplumlara ait bir ruh halinden başka bir şey değildir. Eğitim ve öğretimin sonucu olan vicdan toplumun kalıtım, inanç ve inançsızlık durumuna göre şekillenir. Dolayısıyla bizler çevremizi, eğitim ve öğretim hayatımızı kendimiz seçmediğimiz için vicdanlı veya vicdansız olmayı da seçemeyiz. Vicdan az-çok herkeste vardır ancak zannedildiği gibi yaratılıştan gelen bir tohum üzerine kurulu olsaydı oldukça yetersiz olurdu. Vicdan edinilen tecrübelerle sürekli olgunlaşır. Hatta bir süre önce oldukça rahat bir vicdanla yapılan bir fiilden, daha sonra utanılabilir. Bu durum gün geçtikçe beğendiğimiz şeylerin değiştiği gibi vicdanımızın da değiştiğini gösterir.<sup>494</sup>

Vicdanın doğuştan bulunmadığını, sonradan edinilen tecrübelerle ve eğitim ile insana aşılandığını ileri süren ampiristlerden bazıları her ferдин kendi denemeleriyle vicdan yapısını elde ettiğini söylerler. Bazıları ise vicdanın tür tarafından kazanıldığını ileri sürer. Spencer’e göre bireysel tecrübelerle elde edilen ahlaki alışkanlıklar bir nesilde yok olmayıp, sonraki nesillere kalıtım yoluyla geçer. Nesilden nesle geçerek biriken bu ahlaki alışkanlıklar, zamanla insan türünde bir vicdan yaratmış olur.<sup>495</sup> Kant, vicdanın, yetenekle eğitimin ve alışkanlığın eseri olduğu iddiasına karşı çıkar. Vicdan eğitimin ve alışkanlığın eseri olduğu kabul edildiği zaman, bu tür bir eğitim görmemiş ve vicdani alışkanlığı olmayan bir kimsenin vicdan azabı çekmekten vazgeçebileceğini de kabul etmek gerekir.<sup>496</sup>

Vicdan topluma indirgendiği zaman, bir anlamda, toplumsal kurallara uygun davranıldığında vicdanın rahatsız olmayacağı kabul edilmiş olur. Oysa başkalarının

---

<sup>492</sup> Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, Abdullah Yılmaz, vd., (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 127.

<sup>493</sup> Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, s. 128.

<sup>494</sup> Baha Tefvik, *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar*, Faruk Öztürk (drl.), Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, ss. 92-93, 97.

<sup>495</sup> Topçu, *Ahlak*, s. 142.

<sup>496</sup> Kant, *Ethica*, s. 158.



söylediklerini dinleyip onların davrandığı gibi davranmak ya da onların yapmayacağı hiçbir şeyi yapmamak yoluyla günün sonunda vicdan rahatlığına ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Toplumsal düzen böyle işliyor, ben görevimi yaptım gibi iç rahatlatmalar çoğunlukla vicdan üzerinde tesirli olmaz. Ahlak toplumsal değil, bireysel bir sorumluluktur. Herkesin aynı şeyi yapması ya da yapmaması bireyin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.<sup>497</sup> Yardıma ihtiyacı olan birine toplumda hiç kimse yardım etmese bile, bu durum bireyin vicdanını rahatlatmaz. Üstelik bazı kimselerin ihtiyaç sahibine yardım etmesi ve onun ihtiyaçlarının giderilmesi durumunda bile, birey üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmediği için, çoğu zaman vicdan azabından kurtulamaz.

Freud ise toplumun vicdan üzerindeki etkisini sosyolojik olarak değil, psikolojik etkenlerle açıklar. Psikolojik açıklamaya göre vicdan, dışa dönük saldırganlığın engellenmesi sonucu, içe yansıtılmasıdır:

Saldırganlık içe atılır, içselleştirilir, ama aslında gelmiş olduğu yere geri gönderilmekte, yani bireyin kendi benine yöneltilmektedir. Üstben olarak benin geri kalan bölümlerinin karşısında duran ve "vicdan" biçimini alarak, benin aslında başkalarında, yabancı bireylerde tatmin etmekten hoşlanacağı aynı katı saldırganlık eğilimini bene karşı gösteren bir ben bölümü tarafından devralınır. Katı üstben ile hâkimiyeti altındaki ben arasındaki gerilime suçluluk duygusu deriz; bu, kendini cezalandırılma gereksinimi şeklinde dışa vurur. Yani uygarlık, bireyin tehlikeli saldırganlık arzusunun üstesinden, bireyi zayıf düşürerek, silahsızlandırarak ve bireyin, tıpkı ele geçirilmiş bir şehirdeki işgal kuvvetleri gibi, bir iç merci tarafından gözetlenmesini sağlayarak gelir.<sup>498</sup>

Freud'a göre üstben vicdan şeklini alarak, bireyin dışarıya yöneltmediği saldırganlık duygusunu kendisine yöneltmesini sağlar. Dolayısıyla vicdan egonun bölünmesinin bir sonucudur. Vicdan, üstben daha doğrusu ego ile üstben arasındaki gerilimle özdeşir.<sup>499</sup> Freud, insanda iyi ile kötü arasında doğal bir ayrım yeteneği olduğunu kabul etmez. Kötü kabul edilen şeyler aslında "ben"in arzu ettiği ve ona keyif veren şeylerdir. Ancak insan, başkalarına bağımlı olduğu için onların sevgisini yitirmeyi göze alamaz. Buna ek olarak otorite üstben ile özdeşleşirse birey kötü bir şey yaptığında ya da yapmaya niyetlendiğinde vicdan rahatsızlığı ortaya çıkar.<sup>500</sup>

<sup>497</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, ss. 71, 101.

<sup>498</sup> Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Haluk Barışcan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2011, ss. 80-81.

<sup>499</sup> Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 190.

<sup>500</sup> Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, s. 82.

Fromm ise vicdanın iki farklı kaynağı olduğunu kabul eder. İlki, Freud'un da öne sürdüğü gibi, içselleştirilmiş bir dış yetkenin, ailenin, devletin ya da içinde yaşanılan kültürdeki başka bazı otoritelerin sesi olan "yetkeci vicdan"dır. İkincisi ise, memnun etmek için istek duyup, memnun edememekten korktuğumuz içselleştirilmiş bir otoritenin sesi olmayan insancı vicdandır. Her insanın kendi sesi olan bu vicdan, ödül ve cezadan bağımsız olarak hareket eder.<sup>501</sup>

Yetkeci vicdan dış otoritelerin sesi olduğu için, vicdandan doğduğu zannedilen suçluluk duygusu aslında otoriteye karşı duyulan korkudur. Ancak zamanla otoriteyle olan ilişki içselleştirilir ve kişi kendi dışındaki bir şeye değil de içindeki bir şeye, vicdanına karşı sorumluluk duyar. Bu açıdan vicdan, insan kendisinden kaçamayacağı için, davranışları düzenlemede, dış otoriteden daha etkilidir.<sup>502</sup> İnsancı vicdan ise, insan olarak işlevlerimizi yerine getirip getirmediğimize bakar. Vicdan, "insanın içindeki kendisine ilişkin bilgi, yani, yaşama sanatındaki başarı ya da başarısızlığın bilgisidir." İnsancı vicdan özsevgi ile de yakın ilişkilidir. Vicdan, insanın kendisine karşı duyduğu sevginin sesi olarak adlandırılabilir.<sup>503</sup> Fromm, vicdanı iki açıdan incelemekle birlikte, insanda bu ikisinin bir arada bulunduğunu ve birbirlerini karşılıklı olarak dışlamadıklarını ifade eder. Bunun yanında yetkeci ve insancı vicdan arasındaki dengenin korunması gerekmektedir.<sup>504</sup>

Vicdanın bizi her zaman doğruya götürüp götürmediğini incelemek onun ahlaki açıdan değerinin araştırılması demektir. Aynı zamanda bu konu, vicdanın kaynağı problemi ile de yakından ilgilidir. Vicdanın sonradan deneylerle meydana geldiğini ileri sürenler, onun değerinin mutlak olmadığını, toplumlara ve zamana göre değişebildiğini söylemiş olur. Vicdanın doğuştan gelen bir yeti olduğunu kabul edenler ise onun bizi hiçbir zaman yanıltmadığını, daima iyiliğe götürdüğünü ve sadece onun sesini dinlemek gerektiğini söylerler.<sup>505</sup> Rousseau *Emile* adlı eserinde ikinci görüşün en güçlü savunuculuğundan birini yapmaktadır.

Yapacağım şey konusunda yalnızca kendimi dinlemeliyim: iyi olduğunu hissettiğim her şey iyidir; kötü olduğunu hissettiğim her şey de kötüdür. Tüm özenlerin ilki kendine özen göstermektir; bununla birlikte, içimizden gelen ses bize, başkalarının zararına kendimize iyilik yaparken

<sup>501</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 158.

<sup>502</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 146.

<sup>503</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 159.

<sup>504</sup> Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 164.

<sup>505</sup> Topçu, *Ahlak*, s. 142.

aslında kötülük yaptığımızı söyler. Vicdan ruhun, tutkular da bedeninin sesidir. Bu nedenle bu iki ses çelişki durumundadır. Eğer öyleyse hangisini dinlemek gerekir? Akıl bizi çok sık aldatırken vicdan asla aldatmaz. O, insanın gerçek rehberidir; içgüdü bedene göre ne ise, vicdan da ruha göre odur.<sup>506</sup>

Yukarıdaki alıntı da görüldüğü gibi Rousseau'ya göre vicdan, ahlaki konularda akıldan daha güvenilir bir rehberdir. Akıl bizi iyi ve kötü konusunda yanlışla düşürürken, vicdan her zaman doğruyu söyler. Kendi iyiliğimiz için başkalarına zarar verdiğimiz zaman, bu davranışın yanlış olduğunu akıl bize söylemez. Oysa, yaptığımız şeyin yanlış olduğunu vicdan vasıtasıyla hissederiz.

Rousseau'ya göre bir eylemin ahlaken iyi olması için, eylemin kendisinin doğru olması kadar, bu eylemin doğru olduğunu hissetmek ve buna inanmak gerekir. Bu nedenle eylemlerin ahlaksal yanı, bir bakıma bu eylem hakkında kendi verdiğimiz yargıda saklıdır.<sup>507</sup> Hem kendi eylemlerimiz hem de başkalarının eylemlerinin iyi ya da kötü olduğu hakkında yargıda bulunurken, doğuştan getirilen "vicdan" ilkesine başvururuz. Vicdanın kaynağı duygu olduğu için vicdan yargıda bulunmaz, sadece bir eylemin iyi mi kötü mü olduğunu hisseder. İnsan önce hisseder, öğrenmek ise daha sonra gelir. Dolayısıyla iyiliği istemek ve kötülükten kaçmak sonradan edinilen bir yeti değildir. Özsevgi nasıl doğal bir duygu ise, vicdan da aynı şekilde doğal bir duygudur.<sup>508</sup>

Rousseau'ya göre duyarlılık zekâdan öncedir, dolayısıyla insan fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahiptir. İnsan, varlığının nedeni ne olursa olsun, bu neden insan doğasına uygun duygular vererek, kendi varlığını korumasını sağlar. Bu duygular özsevgi, acıdan kaçma, ölüm korkusu ve mutluluk arzusudur. Ama hiç kuşkusuz insan, doğası gereği toplumsal bir varlık ise ya da en azından toplumsal olmak için yaratılmışsa, yalnızca doğuştan gelen, bu tür duygularla toplumsallaşamaz; çünkü yalnızca maddi gereksinimler hesaba katıldığında, bu duyguların insanları birbirlerine yaklaştıracak yerde, birbirlerinden uzaklaştırmaları muhtemeldir. Oysa insanın kendisi ve türdeşleriyle olan bu ikili ilişkisinden doğan ahlaksal sistemden vicdanın itkisi doğmuştur. İnsan iyiliği doğuştan tanımaz, ama akli ona iyiliği tanıttığında, vicdanı onu sevmeye yöneltir. Doğuştan gelen duygu, bu duygudur. İnsanın doğasını kusursuz, eylemlerini ahlaka uygun yapan vicdandır.

---

<sup>506</sup> Rousseau, *Emile*, s. 400.

<sup>507</sup> Rousseau, *Emile*, s. 401.

<sup>508</sup> Rousseau, *Emile*, s. 405.

İnsanı hayvandan ayıran vicdan olmasa, insan kural tanımayan bir idrak gücünün ve ilkesiz bir aklın yardımıyla,yanlışla sürüklenen bir varlık olurdu.<sup>509</sup>

Deontolojik ahlak için bir fiilin emredilen kurallara uygun olup olmadığını bilmek yeterlidir. Öyle ki eylemin sonuçlarının iyi olup olmadığını anlama zahmetine girmeye bile gerek yoktur. Bu anlayış, en uç biçimde failin ahlaki vicdanını konu dışı etmeye, araçları amaçlardan, davranışın iyiliğini sonucun iyiliğinden, ahlak sorununu iyilik yapma sorunundan ayırmaya kadar gider. Böylelikle ödeve uymak, kişinin vicdan rahatlığı için gerekli meşruiyeti sağlar.<sup>510</sup> Deontolojik ahlak denilince akla gelen en önemli filozof olan Kant'ın vicdan kavramını dışlamadığını öte yandan, vicdanın sınırlarını ahlak yasası ile çizdiğini söyleyebiliriz.

Kant'a göre insan doğasının kırılğan yapısı, yasalar önünde ahlaki kötülük için bahane olamayacağı gibi içsel mahkeme olan vicdan karşısında da sorumluluğunu azaltmak için bir neden teşkil etmez. İçsel yargı, insanın kusurlu oluşunu dikkate almadan, eylemi kendinde ve kendi için diye telakki eder. Bir kimse istediği kadar sebep olduğu bir haksızlığı, kasıtlı olmayan bir hataymış gibi ve bu eylemi hiç bir zaman kaçınmayacağı bir dikkatsizlik olarak göstermeye çalışsın, yine de vicdanını susturamaz.<sup>511</sup> Kendisini haklı gösterecek mazeretler ileri sürmeye çalışsa bile, bu serzenişlerden kurtulamaz. "Kişi elbette yanılır, kim ağzından bir söz kaçırmaz ki; ancak bu içsel yargı için geçerli değildir, o asla insan doğasının kusurlarına bakmaz, onu ilgilendiren nasılsa öyle olan eylemin kendisidir." İnsanın kırılğanlığı ve zayıflığı sadece başkalarının eylemleri hakkında karar verirken göz önüne alınabilir. Fakat kendi eylemlerimiz söz konusu olduğunda kırılğanlığı ve zayıflığı hesaba katmamak ve eylemi bu şekilde mazur görmemek gerekir. İnsanın kendisine bu şekilde yaklaşabilmesi, insan doğasında saf ahlaklılık hareketlerinin bulunduğu ve insan doğasının zayıflığından yola çıkmaya ihtiyaç olmadığını da kanıtıdır.<sup>512</sup>

Forum iki çeşittir: **Forum humanum** (*İnsan mahkemesi*) olan **forumexternum** (*dış mahkeme*) ile **forum conscientiae** (*ahlâk mahkemesi*) olan **forum internum**(*iç mahkeme*). Biz aynı zamanda bu **foro interno** (*içsel mahkeme*) ile **forum divinum** (*tanrısâl*

<sup>509</sup> Rousseau, *Emile*, s. 406.

<sup>510</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, s. 88.

<sup>511</sup> Immaunel Kant, *Yaşamın Anlamı*, Dr. Gürsel Uyanık ve Ahmet Sarı (çev.), İstanbul: Birey yayıncılık, 2010, s. 49.

<sup>512</sup> Kant, *Ethica*, s. 86.

*mahkemeyi*)birbirine bağlarız<sup>513</sup>; çünkü edimlerimiz bu dünyada tanrısal **foro** (*mahkeme*) tarafından **per conscientiam** (*vicdan aracılığından*) başka bir şey olarak sorumlu tutulamaz, be nedenle **forum internum** (*içsel mahkeme*) bu dünyada bir **forum divinum** (*tanrısal mahkeme*)dir. Bir mahkeme baskı uygulayabilmelidir, yargısı kesin olmalıdır, yasanın **consectaria** (*mantıksal çıkarım*)ını infaz etmek için baskıda bulunabilmelidir.<sup>514</sup>

Kant, bir şeyin haksız olup olmadığına karar verme kabiliyetinin herkeste bulunduğunu ve bu kabiliyetin hem kendi eylemlerimiz hem de başkalarının eylemleri için geçerli olduğunu belirtir. Bu kabiliyet yargılama yetisidir. Bu yetinin yanında kendimizin ve başkalarının hoşla giden ve gitmeyen yanları hakkında yargıya varmamızı sağlayan bir istek ve isteksizlik kabiliyeti duygusundan sonra, doğamızda üçüncü bir itki bulunur. Bu itki irade dışı ve karşı konulmaz bir şekilde, bizi eylemlerimiz hakkında kesin bir yargıya varmaya zorlayan bir içgüdüdür. Bu itki, eylemle yasa arasındaki ilişki gereğince kötü eylemlerin ardından manevi bir acı ve iyi eylemlerde de manevi bir sevinç duymamızı sağlar. Eylemlerimizi yargılayan ve mahkum eden bu içgüdü, vicdandır. Vicdan irade bir kabiliyet olmayıp, içgüdüsel olduğu için, isteğimiz dışında bizi yargılar. İçsel bir mahkeme olduğu için vicdan, bizi zorlamak, eylemlerimizi irade dışı yargılamak ve mahkum etmek, manevi yönden aklamak ya da lanetlemek için yetki sahibidir.<sup>515</sup> Teorik olarak herkes yargılama kabiliyetine sahiptir, ancak bu kabiliyet irademiz dahilindedir. Bununla birlikte içimizde bizi zorlayan, eylemlerimizi yargılayan bir şey vardır, bu şey yasayı önümüze koyar, bizi yargıcın karşısına çıkmaya zorlar ve bizi irademize rağmen mahkum eder.<sup>516</sup>

Kant vicdanın ahlak yasasından bağımsız olmadığını vurgular. Vicdan, ahlak yasasından bağımsız olarak yargıda bulunmadığı gibi, bizi ahlak yasasına uymaya zorlayan bir içgüdüdür.

Biz hakkımızda ahlâk yasalarına göre hüküm vermek için bir yeteneğe sahibiz; bu yetenekten istediğimiz gibi yararlanabiliriz. Vicdan ise, bizi davranışlarımızın yasaya uygun olup olmaması yüzünden irademiz dışında yargıç önüne çıkarmak için itici bir güce sahiptir.

<sup>513</sup> Kant, vicdanı doğal vicdan diye tanımlar. Her vicdan doğaldır, ama bunun temelinde doğüstü ya da vahyedilmiş bir yasa yatabilir. Vicdan tanrısal mahkemeyi içimizde tasarlar: birincisi, o zihniyetlerimizi ve davranışlarımızı yasanın arılığına ve kutsallığına göre değerlendirir; ikincisi biz onu aldatamayız; son olarak üçüncüsü, ondan kaçamayız çünkü o tanrı gibi her yerde hazır ve nazırdır. Demek ki vicdan tanrısal mahkemenin içimizdeki temsilcisidir, bu yüzden ona asla aykırı hareket edilemez (Kant, *Ethica*, s. 158).

<sup>514</sup> Kant, *Ethica*, s. 88.

<sup>515</sup> Kant, *Ethica*, s. 88.

<sup>516</sup> Kant, *Ethica*, s. 89.

Demek ki bir içgüdüdür, hüküm verme yeteneği değildir; hüküm vermek değil, uymak bir içgüdüdür. Hüküm veren bir yargıcın bundan farkı, onun **valide** (*geçerli*) hüküm verebilmesi ve kararı yasaya göre edimsel uygulayabilmesidir; vardığı hüküm kesindir ve bir özdeyiştir; bir yargıç yalnız hüküm vermez, üstelik ya mahkûm eder ya da serbest bırakır.<sup>517</sup>

Vicdan, iyi ve kötünün ne olduğu konusunda hüküm verme yetisi değildir. Vicdan eylemlerin ahlak yasasına uygun olmadığı durumlarda, insanın içinde mahkeme kuran ve yargılama başlatan bir içgüdüdür. Dolayısıyla bir içgüdü olmasına rağmen, vicdan ahlak yasasından bağımsız olarak hareket etmez.

Akıl sahibi varlık yasaya aykırı olarak yaptığı her eylem için, "ben bu eylemi yapmayabilirdim" diyebilir. Vicdan adını verdiğimiz, içimizdeki yetinin yargılamaları yasaya aykırı bir eylem yaptığımızda ortaya çıkar. Bir insan yasaya aykırı bir eylem yaptığını hatırladığı zaman, bu eylemi, ister farkında olmadan yapılmış bir hata, ister tam olarak kaçınılamayacak salt bir dikkatsizlik olarak istediği kadar süslemeğe ve kendisini suçsuz ilan etmeğe uğraşırsa uğraşsın, yine de savunmasını yapan avukat içindeki davacıyı bir türlü susturamaz.<sup>518</sup> Ahlak yasasına aykırı davranan bir kimse kendisini meşrulaştırmaya çalışsa bile vicdanını susturamaz.

Vicdan ahlak yasasından bağımsız olmadığı gibi, ahlak duygusundan da bağımsız değildir. Kant'a göre ahlak duygusu olmayan yani ahlakal kötülükten doğrudan doğruya tiksinti duymayan ve ahlakal iyilikten hoşlanmayan bir kimse vicdan sahibi değildir. Kötü bir davranış yüzünden dava edilmekten korkan bir kimse eylemin iğrençliğinden değil, başına gelmesi muhtemel kötü sonuçlardan dolayı kendine serzenişte bulunur. Böyle biri vicdan sahibi değildir, çünkü sonuçları ne olursa olsun eylemin iğrençliğini hisseden biri vicdan sahibidir.<sup>519</sup>

Vicdan ahlak yasasına göre kesin yargıya varmayı sağlayan bir içgüdüdür, bir yargıç kararıdır. Vicdan mahkemesi ile dışsal mahkemeyi birbiri ile karşılaştırmak açıklayıcı olabilir.<sup>520</sup> "Demek ki, içimizde bir davacı buluruz, ama bu davacı,

<sup>517</sup> Kant, *Ethica*, ss. 153-154.

<sup>518</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 107.

<sup>519</sup> Kant, *Ethica*, ss. 154-155.

<sup>520</sup> Kant, vicdana başvurmak konusunda aşırıya kaçmamak gerektiği üzerinde durur, aksi halde vicdan işlevini kaybeder. Önemsiz şeylerden dolayı vicdana ufak tefek serzenişler yapılırsa, o zaman bu mikrobiyolojik bir vicdan olur. Örneğin birini alaya almak için ona yalan söylemek gerekir mi? Bazı göreneklerde ne türlü davranmalıdır? Bu tür ayrıntılarda vicdan ne kadar mikrobiyolojik ve kılı kırk yarar olursa pratikte o kadar işe yaramaz duruma düşer; özellikle bu tür şeyler olumlu yasalarda spekülasyon konusu olmakta ve ayrıca bunlara kapı açılmaktadır. Canlı bir vicdan, insanın kusurlarından dolayı kendine serzenişte bulunabilmesidir. Ama bir de hüznü, içe kapanık vicdan

duyguya ait olmayıp akılda yer alan ve asla bozamayacağımız, doğruluğunu ve arılığını yadsıyamayacağımız bir yasa bulunmasaydı mevcut olmayabilirdi. Bu ahlak yasası kutsal ve dokunulmaz bir yasa olarak insanın temelinde yatar." Vicdan, ahlak yasasına uymayan eylemler karşısında iç mahkemede davacı rolünü üstlenir. Ancak, insanın benciliği, avukat gibi, suçlamaları önlemeye ve çeşitli mazeretler ileri sürerek mahkeme karşısında kendisini aklamaya çalışır. Son olarak, içimizde bizi aklayan ya da mahkum eden bir yargıç buluruz. Öte yandan ahlak yasasını ilke edinmemiş kimseler bu söylenenler için istisna kabul edilebilir. Kant'a göre iç mahkeme hiç kurulmayabilir fakat bir kere kurulduğu zaman yargıç, tarafsız yargıya varır ve kararını özenle gerçekten yana yer alarak verir.<sup>521</sup> Nasıl ki mahkeme bir kişinin suçlu olup olmadığına belirli yasalar çerçevesinde karar veriyorsa, vicdan mahkemesi de ahlak yasasına göre bir eylemin iyi ya da kötü olduğuna ve buna bağlı olarak kişinin suçlu ya da masum olduğuna karar verir. Vicdan yargılamalarında keyfi olmayıp, ahlak yasasını temel alır.

Vicdanı, eylemden önce, eylem sırasında ve eylemden sonra diye ayırmak mümkündür. Eylemi gerçekleştirmeden önce vicdan, insanı bu eylemden uzak tutacak kadar güçlüdür. Eylem sırasında daha güçlüdür ve en güçlü hali ise eylemden sonradır.<sup>522</sup> Eylemden önce vicdan, eylem sırasında ve eylemden sonra olduğundan daha güçsüzdür. Çünkü eğilim henüz tatmin edilmediği için vicdana karşı koymak zorlaşır. Tutkudan doğan en güçlü eğilimin tatmininden sonra bazen insan bir iğrenme duyar, çünkü tatmin edilen güçlü duygulanım tamamen söner ve direnemez, sonra vicdan en güçlü duruma gelir ve bunu pişmanlık izler.<sup>523</sup> Peki vicdan akla alternatif olarak ahlakın kaynağı olabilir mi? Kant'ın vicdan anlayışından yola çıkarak bu soruya olumlu bir cevap vermem pek mümkün değildir. Çünkü ahlak yasasına sahip olmayan bir insanın vicdanı, önünde bir yasa olmadığı için eylemin iyiliğine ya da kötülüğüne karar vermez. Buna karşılık vicdanı kendi başına akıldan daha sağlam bir otorite olarak kabul eden filozoflar da vardır. Daha önce ele aldığımız Rousseau, bu filozoflardan biridir. Schopenhauer ise akla ikincil bir rol vererek, vicdanı ön plana çıkarır.

---

vardır, bunda insan hiçbir neden olmadığı halde davranışlarında kötülük aramaya uğraşır, oysa bu hiç gerekli değildir. Vicdan içimizde yer alan bir despot olmamalıdır. Vicdanımızı zedelemeyen davranışlarımızda her zaman neşeli olabiliriz. Eziyet verici bir vicdana sahip olanlar daha sonra tamamen usanırlar ve sonuçta ona başvurmadan vazgeçerler (Kant, *Ethica*, s. 159).

<sup>521</sup> Kant, *Ethica*, ss. 156-157.

<sup>522</sup> Kant, *Ethica*, s. 158.

<sup>523</sup> Kant, *Ethica*, s. 159.

Ahlakın kaynağı nedir? diye sorulduğu zaman ilk aklımıza gelen yetilerden biri akıldır. Ancak bir şeyin ahlakın kaynağı olabilmesi için her zaman iyiye yöneltmesi gerektiğini kabul ettiğimiz taktirde Schopenhauer,aklın böyle bir vasfa haiz olmadığını ifade eder.

Mantık, ahlakın kaynağı olmaktan son derece uzak olduğu için bize daha düşük türden hayvanların olamayacağı şekilde bir serseri olabilme yetisini de verir. Bizim kötücül duygular geliştirmemize ve onları, kötülüğün dürtüleri ortadan kalkıncaya kadar korumamıza olanak tanıyan sadece mantıktır. Örneğin yine sadece mantık kin besleyebilmemizi sağlar. O anda kötücül duygumuzu tatmin etme fırsatına sahip olsak bile daha iyi bilinç, sevgi veya iyilik biçiminde ortaya çıkarak kendini gösterebilir ve yine mantığın gücüdür ki kötücül bir kuralın peşinde gitmekte olan bizler, onun aksine eylemde bulunabiliriz. İşte bu yüzden Goethe, "Bir insan, mantığını sadece herhangi bir hayvandan daha hayvansı olmak için kullanabilir" demiştir... Zira biz, tıpkı hayvanlar gibi sadece anlık arzularımızı tatmin etmekle kalmaz aynı zamanda onlara incelik kazandırır ve onları teşvik ederiz.<sup>524</sup>

Schopenhauer'a göre mantık, bir insan ne olmak istiyorsa o şey olmasına yardımcı olur. Bir kimse, başka birisine kötülük yapmak istiyorsa mantık, insanı bu kötülükten sırf kötü olduğu için vazgeçirmeye çalışmaz, aksine uygun araçları sunar. Aynı şekilde mantık, iyi eylemde bulunmak isteyen bir kimse için gerekli araçları sunar. Oysa içsel bir ses olan vicdan, insanları ahlaklı davranmaya teşvik eder. Bu duygu sebebiyle ahlaklı davranan kişiler, davranışlarının ardından bir tatmine ulaşırlar.<sup>525</sup> Adalet duygusu ve vicdanı gelişmiş olan bir kişinin içindeki isteme duygusu ne kadar kuvvetli olursa olsun, vicdanı onu her zaman dengeler. İstencin kör arzusuyla başa çıkabilen bir yeti olan vicdan, kişiyi kötülüğün ayartmalarına karşı korur. Böylelikle kişi istenci karşısındaki zayıflığını yenerek iyi bir insan olabilir.<sup>526</sup>

Schopenhauer akıl ile vicdan arasındaki ilişkiyi ele alırken, akla hatırlatma görevini verir. Ona göre akıl, hatırlatma görevini yerine getirir, vicdan azabı bu hatırlamanın ardından ortaya çıkar. Öte yandan vicdanın eyleme geçmeden önce uyardığı durumlar da olur. Fakat bu uyarma genellikle daha önce benzer bir durum yaşanmışsa gerçekleşir. Bu şekilde, bir davranış gerçekleşmeden önce kişinin vicdanı ona daha önceki olayı hatırlatır ve tekrarlamamasını söyler.<sup>527</sup> Suç işleyenlerin en

---

<sup>524</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 79.

<sup>525</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 76.

<sup>526</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, ss. 52-53.

<sup>527</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 144.



büyük cezası, suç işlemiş olmalarıdır. "Kötü davranışları vicdan kırbaçlar durur, çünkü vicdanları sonsuz bir endişeyle kıvrandığı, acı çektiği için, kendine güvence vadedenlere inanmadığı için, en büyük işkenceler içindedir." Kader bir çok kimseyi cezadan kurtarabilir fakat korkmaktan kurtaramaz. Gizlendikleri zaman bile suçluların kendilerini güvence altında hissetmemelerinin nedeni, onları vicdanlarının mahkum etmesidir.<sup>528</sup>

Bertrand'a göre, eğer bir eylemin ahlaki değerini ayırt edecek doğal bir yetiye sahip olmasaydık, ahlak ilmi mümkün olmazdı. Bir eylemin ahlaki olup olmadığına açıklık getiren, iyiyi kötüden ayırt etme yetisi olan vicdandır. Bilinç olayları idrak eder, vicdan ise bu olayların iyi ya da kötü olup olmadıklarına karar verir. Vicdan iyi ve kötü hakkında karar verirken akıl yürütme yöntemini kullanır. Bu nedenle vicdanı akılla yönlendirmek gerekir. Vicdan akılla yönlendirildiği sürece verdiği hükümlerden şüphe duyulmaz. Vicdanı ilahi ya da doğal bir içgüdüye indirgemek, vicdanı yüceltmek değil, aksine onun değerini düşürmektir.<sup>529</sup>

Yaptıklarımızdan sorumlu olan iç mahkeme, Kant'ın iddia ettiği gibi gerçekten tarafsız mıdır? Bazılarına göre vicdan rüşvetçi bir savcı ve taraflı bir hakimdir. Özellikle savaş durumunda, herkes aynı şeyi yaptığı için vicdanı temize çıkarmak kolaylaşır. Günlük psikolojinin şaşırtan fenomenlerinden biri, zor durumda kaldığımızda neredeyse her zaman koşulların suçlu olmasıdır. Teolog Albert Schweitzer "Temiz vicdan, şeytanın icadıdır." demiştir.<sup>530</sup>

Akıl, duygu, irade ya da haz ve fayda gibi farklı filozoflarca ahlakın temeli olduğu kabul edilen yetilerin her biri, özünde kötü şeyler olmamakla birlikte kullanımlarına göre iyiye de kötüye de hizmet edebilir. İyi ve kötüsü olmayan vicdan ise, özü itibarıyla çift yönlü olmayan belki de tek yetimizdir. Vicdan bazen iyiyi yapmakla ilgili sezgisel ses, işaret, rehber, mahkemedir; bazen de eylemden sonra gelen pişmanlık ve cezadır. Ancak her iki durumda da vicdan iyilikle ilişkilidir. Kötülükle ilişkisi ise kötülük yapanı içsel mahkemede yargılamak ve cezalandırmaktan ibarettir. Vicdan diğer yetilerle ilişki içindedir. İyi düşünce, duygu ve davranışlara rehberlik ederken akıldan, bunların gerçekleşmesi ve eğer

<sup>528</sup> Seneca, *Ahlakî Mektuplar*, Türkan Uzel (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s. 265.

<sup>529</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, Salih Zeki (çev.), Hayrani Altıntaş (sad.), Ankara: Akçağ Yayınları, 2001, s. 21.

<sup>530</sup> Richard David Precht, *Egoist Olmama Sanatı*, Firuzan Gürbüz (çev.), İstanbul: Pegasus Yayınları, 2014, ss. 291-291.

gerçekleşmemişse mahkemenin sonucundaki ödül ve ceza sisteminin uygulanmasında akıldan ve duygulardan yardım alır.<sup>531</sup> Vicdan dışındaki yetiler çift boyutlu doğamıza hizmet ederken, vicdan çift boyutlu doğamızın iyi olan yönüne hizmet eder. Bu yönüyle diğer bütün yetilerden ayrılır.

Vicdan negatif ve pozitif olmak üzere iki temel buyruk üzerine inşa edilir. İlk olarak negatif olan en temel buyruk gelir. Bu buyruk, kendimize yapılmasını istemediğimiz şeyleri başkasına yapmamamız gerektiği, şeklinde ifade edilebilir. Bu derinlikte ortaya çıkan temel ilkesel önerme: "*Bana yapılmasını istemediğim şeyleri, örneğin haksızlıkları, ben de başkalarına yapmıyorum; öyleyse (minimum düzeyde de olsa) ahlâklıyım.*" Minimum düzeydeki bu vicdani emirden vicdanın daha üst bir iadesi olan pozitif emir gelir: "*Kendim için istediklerimi (örneğin haksızlığa uğramadığım için fazladan fedakârlıklar görebilmeyi), ben de başkalarına yapıyorum; öyleyse (minimum düzeyin de üstünde) iyi ahlâklıyım.*"<sup>532</sup> Pozitif vicdan ahlak alanında aktif bir birey olmayı gerektirdiği için kişiye daha fazla sorumluluk yükler.

Bazı filozoflarca akıl, duygu, irade ya da haz ve fayda zaman zaman farklı filozoflarca öne çıkarılır ve ahlakın temeli olduğu kabul edilir. Ancak bu sayılan yetiler her biri özünde kötü şeyler olmamakla birlikte kullanımlarına göre iyiye de kötüye de hizmet edebilir. Bu nedenle ahlakın içsel temeli olabilecek yetinin saf iyi olması ve iyiye hizmet etmesi gerekmektedir. Bu içsel yetinin ise vicdan olduğu söylenebilir.<sup>533</sup> Vicdan ahlakın içsel temeli olmakla birlikte vicdanın da dayanması gereken bir temel olmak zorundadır. Bu temel, özü gereği iyi olan ve vicdanın iyiliğinin de kaynağı olan Tanrı'dır.<sup>534</sup>

Vicdanın değeri üzerindeki karşıt görüşleri sentezleyerek vicdanla ilgili daha net bir görüş elde edebiliriz. Pratik kılavuz olarak vicdan hiçbir zaman yanılmaz. Yani ona dosdoğru uyduğumuz, onun içimizden gelen sesini iyi dinlemesini bildiğimiz zaman vicdan bizi hep iyiliğe götürür, kötülükten uzaklaştırır. Ancak teoride bir tür davranışın iyi olduğunun bilinmesinde bizi yanılabilir. Bu yanılma, ahlakın genel ilkelerinde değil de, bu ilkelerin özel hallere uygulanmasında

<sup>531</sup> Cafer Sadık Yaran, "Ahlakın Temelleri ve "Hakla Kal" Önerisi", *Ahlakın Temeli*, Ömer Türker (ed.), Ankara: Nobel Yayınları, Ankara, 2015, s. 74.

<sup>532</sup> Yaran, "Ahlakın Temelleri ve "Hakla Kal" Önerisi", s. 75.

<sup>533</sup> Yaran, "Ahlakın Temelleri ve "Hakla Kal" Önerisi", s. 73.

<sup>534</sup> Yaran, "Ahlakın Temelleri ve "Hakla Kal" Önerisi", s. 76.

görülmektedir. Meselâ adaletin iyi olduğunu her vicdan bilir. Ancak münferit olaylarda, ne türlü davranışların adalete uygun olacağını belirlemede vicdan yetersiz olabilir; bunu belirlemek aklın işidir.<sup>535</sup>

Sonuç olarak, ister bastırılmış saldırganlık duygusunun benliğe yansıtılması olsun, ister otoritelerin isteklerinin benimsenmesi ve içimizden bize seslenmesi olsun, ister iyi ve kötüye dair duygulanımların sonucu olsun, isterse aklın farklı bir işleyişi olsun, vicdan, yanlış bir şey yaptığımızı fark ettiğimiz andan itibaren peşimizi bırakmaz. Bu yanlışın ne olduğunu belirleyen husus, içimizde konuşan vicdanın kim adına konuştuğuyla yakından ilgilidir.

İnsan çift boyutlu bir varlık kabul edildiği zaman vicdanın saflığından bahsedilebilir mi? Vicdan salt iyi tarafımızın içimizden bize seslenmesi midir yoksa bazen kötü tarafımızın da sözcülüğünü yapar mı? İşlevleri bakımından birbirinden farklı olduklarını göz ardı etmeden akıl ve vicdanı karşılaştırsak, yukarıda değinilen sorulara daha kolay yanıt verebiliriz. Akıl iyi olmak isteyen birisine iyilik yapması için, kötü olmak isteyen birine de kötülük yapması için gerekli araçları sunar. Vicdan ise sadece iyi olduğunu düşündüğümüz bir şeyi yapmamız için bize motivasyon sağlar ya da yapmamız gereken bir şeyi yapmadığımız zaman vicdan azabı olarak bize geri döner.

Boğulmakta olan birisine yardım ettiğimiz zaman, akıl bize şunu söyleyebilir: Neden kendini tehlikeye attın? Fakat -daha kötü bir olaya yol açmadığı sürece- birini boğulmaktan kurtardığı için neredeyse hiç kimse vicdan azabı çekmez. Erdemlerden bazıları çift boyutlu insan doğasının her iki yönüne de hizmet eder. Cesaret, cömertlik gibi erdemler buna örnek verilebilir. Merhamet ve vicdan ise çift boyutlu insan doğasının salt iyi yönüne hizmet eder. Her insanın merhamet duyduğu, vicdan azabı çektiği olaylar birbirinden farklı olabilir. Hatta bazı insanlar merhametten ve vicdandan yoksun olabilir. Ancak vicdan özü itibarıyla her durumda bizi kötülük yapmaktan alıkoyan bir yetidir. Vicdanın bastırıldığı ve görmezden geldiği durumlarda, Tanrı'nın varlığına olan inanç vicdanın uyanmasına yardımcı olacaktır.

---

<sup>535</sup> Topçu, *Ahlak*, s. 143.

### 3.1.2. Evrensel Ahlak Anlayışına İnsan Doğası Açısından Bakış

İnsan doğasının çift kutuplu olması, diğer bir ifadeyle iyi ve kötüye meyilli olmasının göreceli bir ahlak anlayışını desteklediği söylenebilir mi? Herhangi bir dış unsur tarafından sınırlandırılmayan, dış otoritelerden bağımsız bir kimsenin ahlaki çatışmayla karşı karşıya kaldığını düşünelim. Salt insan doğasına dayalı bir ahlak anlayışını savunan birisi, iki durumdan birini seçme noktasında evrensel bir ölçüt öne sürebilir mi?

Ahlak üzerine düşünmeye, ahlak üzerine felsefe yapmaya başlayan kişinin, yani etik içine adım atmış olan bir insanın gözlemsel düzeyde ilk saptadığı şey, bir ahlaklar çokluğu. "Etige adımını atar atmaz bir ahlaklar çokluğu ile karşılaşan kişinin yapacağı ilk saptamalardan biri, tüm bu çok çeşitli ahlakların dayandıkları değer, norm, inanç ve düşüncelerin göreceli kaldıkları, kısacası ahlak ilkelerinin göreceliği olabilir". Bu ilk gözlemlerden hareketle etik göreciliğe varmak veya tam tersine tek, kuşatıcı ve bağlayıcı bir ahlak, bir evrensel ahlak geliştirmeyi denemek, evrenselciliğe başvurmak, daha İlkçağdan beri rastlanan ve günümüzde de süren iki temel etik içi yönelim olmuştur.<sup>536</sup>

Günümüzde, gelişen sosyoloji ve sosyal antropoloji araştırmaları değer hükümleri konusunda tam bir kültürel rölativizmin hakim olduğuna işaret eder. Sosyal bilimlerdeki bu bakış açısı, ahlak üzerine tartışmaları da derinden etkilemiştir.<sup>537</sup> Evrensel değerleri kabul etmemek ve her iyi ve doğrunun, her bireye göre farklılaşacağını iddia etmek, insanlığı nihilizme sürükler. Zaman ve kişilere göre değişen iyiler ve doğrular olabilir. Ancak çağlar boyu aynı kalan ve bütün insanlar için geçerli olan evrensel değerlerin varlığını da kabul etmek gerekir.<sup>538</sup>

Göreciliğe dair bu gelişmeler yanında, bazı ateist düşünürler evrensel bir ahlakın kabul edilebileceğini hatta kabul edilmesi gerektiğini dile getirirler. Dinin ahlakın evrenselliğinin teminatı olduğu algısından rahatsız olan ateistler, ahlaka seküler aynı zamanda evrensel bir ölçü bulmaya çalışmaktadırlar: "Bir eylemin başkasına zarar vermesi o eylemin yapılmaması için bir nedendir. Öyleyse bu seküler tanımda ahlaklı olmanın bir nedeni her zaman vardır. Ve genelde bu nedenler

<sup>536</sup> Özlem, *Etik*, s. 24.

<sup>537</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010, s. 13.

<sup>538</sup> Gözde Dedeoğlu, *Etik Düşünce ve Postmodernizm*, İstanbul: Telos Yayıncılık, 2004, s. 149.

yeterlidir; çünkü ahlaklı olmayı rasyonel (ya da irrasyonel değil) yapacak kadar güçlüdür."<sup>539</sup>

Felsefe tarihinde görecilik tartışmasını başlatan Sofistlere geçmeden önce, Boudon'un görecilik konusunda yaptığı ayrıma değinmekte fayda vardır. Boudon'a göre iki tür görecilik vardır: İyi görecilik ve kötü görecilik. İyi görecilik, tasavvurların, normların ve değerlerin tarihsel şartlara, kültürel ortamlara göre değiştiğini vurgular. İyi görecilik, ahlak alanında olumlu bir işleve sahiptir. Kendimizi başkalarının yerine koyarak, onları anlamamızı ve saygı duymamıza yardımcı olur. Kötü görecilik ise tasavvurların, normların ve değerlerin çeşitliliğinden yola çıkarak aşırı sonuçlara varır. Bu göreciliğe göre bilgi, değer ve kültürler arasındaki farklılıklar ortadan kaldırılamaz. Kötü görecilik farklılıkları anlamaya çalışmaktan ziyade, bu farklılıkları insanın varlığına bağlar. Bu tür bir görecilik, zihinsel kargaşayı besler ve bu kargaşa, bilgi alanıyla sınırlı kalmayıp, politik, sosyal ve kültürel hayata hakim olur.<sup>540</sup>

Protagoras bilgi konusunda duyumcudur ve duyumculuğunun mantıki bir sonucu olarak görecili bir bilgi anlayışını savunur. Protagoras'ın esas vurgusu, bireyi ve bireysel algıları doğrunun ölçütü kabul etmesidir. Ona göre rüzgârın sıcak veya soğuk olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Rüzgâr bir bireye soğuk, başka bir bireye sıcak görünüyorsa, onun birinci birey için soğuk, ikinci için sıcak olduğunu söylemek gerekir. Protagoras'ın görüşünü mantıki sonuçlarına götürüldüğünde ortaya çıkan sonuç şudur: Aslında burada genel olarak rüzgar veya genel olarak birey kavramını kullanmak bile doğru değildir. Çünkü rüzgar da birey de sürekli olarak değişmekteydi. Herhangi bir rüzgar, herhangi bir bireye herhangi bir anda nasıl görünüyorsa öyledir. Protagoras'ın bu görüşünü, sadece bilgi alanında ve bireylerle ilgili olarak savunmaz. Bilgi alanındaki görecilik, aynı zamanda ahlak ve değerler alanında da geçerlidir.<sup>541</sup>

Sofistler'in felsefesinin özü, "Her şeyin ölçütü insandır" önermesiyle özetlenebilir. Bir doğa felsefesi olarak başlayan ve her konuda doğayı ölçüt kılan Grek felsefesinden insanı ölçüt kılan bir felsefe tarzına geçişin öncüsü olan Sofistler,

---

<sup>539</sup> Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, ss. 95-96.

<sup>540</sup> Raymond Boudon, *Görecililik*, Zeki Özcan (çev.), Bursa: Emin Yayınları, 2012, s.128. Zeki Özcan'ın aynı esere takdim yazısı, s. 11.

<sup>541</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistler'den Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 113.

felsefi ilgiyi doğadan insana çekerlerken; aynı zamanda etik tarihinde göreciliğin, etik göreciliğin de ilk temsilcileri olmuşlardır. Sofistler için iyi veya kötünün, insan eylemlerini değerlendirebileceğimiz, tek ve değişmez anlamından söz edilemez. İyi ve kötü, herkes için genelgeçer ve bu anlamda evrensel ölçütler değil, sadece insana ait, insan-bağımlı, insan kaynaklı, kısacası insana göreli şeylerdir. Gerçi, insana göreli olmaları, yine de onların insanlar arası bir genel geçerliliklerinin olabileceğini düşündürebilir. Başka bir deyişle, iyi ve kötünün doğa yasaları gibi insandan bağımsız bir genelgeçerlilikleri olmasa bile, insan eliyle ve insanlar arasında oluşturulmuş bir genelgeçerlilikleri olduğu veya olabileceği pekâlâ düşünülebilir. Oysa sofistlere göre iyi ve kötü insana göreli olmakla kalmazlar, üstelik insanına göreli şeylerdir. Örneğin, “yarar” ve “haz”ın tüm insanlar için “iyi” oldukları söylenebilir. Oysa sofistlerin gözünde herkes için geçerli yarar ve hazlar yoktur; yararlar ve hazlar insana göre olmaktan öteye, insanına göredirler. Birinin yararına olan bir başkasının yararına olmayabilir, birinin haz aldığı bir şeyden bir başkası haz almayabilir.<sup>542</sup>

Etik göreciliği ve buna bağlı olarak değer göreciliğini temsil eden sofistlerin karşısında, Sokrates ve Platon yer alır. Bu iki filozof, insanın ahlaksal yaşamını evrensel ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel / evrensel ahlak geliştirmişler ve Felsefe Tarihinde etik evrenselciliğin temsilciliğini üstlenmişlerdir. Sokrates ahlaksal yaşamda “tümel doğrular” olduğunu, bunların diyalektik ve maiotik yollardan ortaya çıkarılabileceğini iddia eder.<sup>543</sup>

Platon Lakhes diyalogunda erdemın ne olduğu ile ilgili yapılan tartışmada erdemın tamamını ele almanın zorluğundan dolayı önce cesaret erdemini ele alır.<sup>544</sup> Filozofa göre cesaret sadece savaş meydanlarında görülmez. Bazılarının cesareti zevklere, bazılarının acılara, bazılarının tutkulara, bazılarının ise korkuya karşıdır. Sokrates'in Lakhes'e sorduğu soru, bütün bu durumlarda takınılan tavrı cesaret yapan şeyin ne olduğudur.<sup>545</sup> Lakhes diyalogunda kavramların ortak bir özleri olduğundan bahsedilir. Cesaret sadece bir askerin değil, bir hekimin, bir kaptanın, talihin sillesini yemiş bir siyasetçinin ve onların her birinin karşılaştıkları olaylarda gösterdikleri farklı davranışların bir sıfatı, bir niteliğidir. O halde bu tür kelimelerin

---

<sup>542</sup> Özlem, *Etik*, s. 25.

<sup>543</sup> Özlem, *Etik*, s. 25.

<sup>544</sup> Platon, "Lakhes", *Diyaloglar*, Teoman Aktürel (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009, s. 190c.

<sup>545</sup> Platon, "Lakhes", s. 191e.

veya sıfatların karşılığı olan ve söz konusu kişi ve durumlardan farklı, onlardan ayrı cesaret, güzellik denen bir şey, bir nitelik olmalıdır. Aksi takdirde birbirinden farklı ve birden çok olan bu eylemler hakkında belirli bir kelimeyi kullanmamız, birden çok kişi, nesne veya eylemin güzel veya cesurca olduğunu söylememizin bir anlamı olmazdı.<sup>546</sup>

Platon, bütün bu tartışmalarla şunu gösterdiğine inanır: Cesaret, adalet, ölçülülük üzerinde konuşan insanlar aslında kelimeler üzerine değil, onların karşılıkları oldukları varlıklar, gerçekler üzerinde konuşmaktadırlar. Tartışmaya katılan kişiler, ele aldıkları konu ile örneğin cesaretle veya dindarlıkla ilgili olarak getirdikleri tanımlamaların yetersiz olduğu gösterildiğinde itiraz edemezler. Çünkü bu tanımların sözü edilen şeye, erdeme uymadığını, onu doğru bir biçimde yansıtmadığını görürler. Demek ki ortada böyle bir gerçeklik; cesaret, adalet ve dindarlık diye bir şey vardır. Erdemler hakkında konuşanlar ilk bakışta onların ne olduğunu tam olarak bilmeseler, onlarla ilgili kesin bir tanım getiremeseler de vardırırlar. Erdemlerin herkes tarafından kabul edilmesi gereken, yeterince üzerinde düşündükleri zaman da herkesin kabul edecekleri özleri vardır. Cesaret diye bir şey var olduğu için, cesur insanları tanır ve "cesur" olarak nitelendiririz. Yine adalet diye bir şey var olduğu için adil insanları ve adil davranışları tanır ve "adil insan" ve "adil" deme imkanına sahip oluruz.<sup>547</sup>

Bu noktada değer yargılarının nesnelere bağımsız olarak var olup olmadığını görmek için Phaidon diyaloguna bakmak gerekir. Platon, diyalogda, kendinden iyi, güzel ve büyük gibi şeylerin varlığını ruhun ölümsüz olduğuna delil getirir.

Keşes Sokrates'in sözünü keserek şöyle dedi: Sokrates, sık sık söylediği gibi, bizim için öğrenmenin bir anımsamadan başka bir şey olmadığı doğru ise, şimdi hatırladığımız şeyleri önceki bir zamanda öğrenmiş olmamıza bu yeni bir delildir. Hem ruhumuz, bir insan şekli ile birleşmeden önce bir yerde var olmamış olsaydı, bu olamazdı. Bundan, ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkabilir.<sup>548</sup>

Platon, ideaların bilgisinin tecrübe yoluyla kazanılmadığını, bu bilgilerin bizde kendiliğinden bulunduğunu kabul eder. Ona göre eğer ruh, bedenle birlikte var olmaya başlasaydı, idealara dair bilgi bizde verili olarak bulunmazdı. Burada önemli

<sup>546</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistler'den Platon'a*, s. 245.

<sup>547</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistler'den Platon'a*, s. 118.

<sup>548</sup> Platon, *Phaidon*, Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001, 73.

olan konu, ruhun ölümsüzlüğü meselesi olmaktan ziyade, ahlaki kavramların bilgisinin insanda doğuştan bulunup bulunmadığı ve buna bağlı olarak, evrensel bir ahlak iddiasında bulunulup bulunulmayacağıdır.

Sokrates: o görmeye, istemeye başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce, bu kendinden eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekiyor; duyulardan gelen eşitlikleri bu kendinden eşitliğe atfedebilmemiz ve bütün bu eşitliklerin kendinden eşite yaklaşmaya çalıştıklarını, fakat bunda başarı göstermediklerini farketmemiz ancak böyle mümkün olacaktır.<sup>549</sup>

Platon'a göre duyu verilerinden yola çıkarak eşitlik kavramına ulaşamayız. İnsan, duyulardan bağımsız olarak eşitlik kavramına sahip olduğu için, dış dünyadaki nesnelere eşitlik açısından değerlendirmeye tabi tutabilir. Aynı şey, ahlaki değerler için de söylenebilir. İnsan doğuştan, iyi ideasına sahip olduğu için, bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna dair değerlendirme yapabilecek kıstasa sahip olur.

Platon'a göre görmeye, istemeye başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce, bu kendinden eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekir. Duyulardan gelen eşitlikleri bu kendinden eşitliğe atfedebilmemiz ve bütün bu eşitliklerin kendinden eşitliğe yaklaşmaya çalıştıklarını, fakat bunda başarı göstermediklerini fark etmemiz ancak böyle mümkün olacaktır.<sup>550</sup> Duyulardan elde edilen eşitlik kavramı, kendinden eşitlikle aynı değildir. Dolayısıyla duyu verileri bizi kendinden eşit kavramına ulaştırmaz. Üstelik biz, duyuları kullanmaya başlamadan önce eşitlik kavramına sahip olmasaydık, duyulardan elde edilen şeyin, eşitlik olduğunu kavrayamazdık.

İnsan dünyaya gelir gelmez görmeye, işitmeye ve bütün duyularını kullanmaya başlar. O halde eşitlik bilgisinin dünyaya gelmeden önce kazanılmış olması gerekir.<sup>551</sup> Dünyaya gelmeden önce bu bilgi kazanılmış ve bu bilgi ile dünyaya gelmiş ise, dünyaya gelmeden önce de dünyaya gelirken de yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil aynı tabiatta olan bütün şeylerin bilinmesi gerekir. Çünkü burada söylenenler eşitliği ilgilendirdiği gibi kendinden güzeli, kendinden iyiyi, doğruyu, kutsalı ve bunun gibi bütün şeyleri de ilgilendirir.<sup>552</sup>

Sokrates: Bununla beraber, dediklerimde hiç de yeni bir şey yok. Her fırsatta ve geçen konuşmalarımızda söylemekten hiçbir zaman yorulmadığım da bu. O kadar üzerinde durduğum bu fikirlere tekrar

<sup>549</sup> Platon, *Phaidon*, 75b.

<sup>550</sup> Platon, *Phaidon*, 75b.

<sup>551</sup> Platon, *Phaidon*, 75c.

<sup>552</sup> Platon, *Phaidon*, 75d.



dönerek, incelediğim nedenin ne olduğunu sana göstermeye çalışacağım. Kendinden ve kendiliğinden güzel iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim. Benim gibi düşünürsen ve bu kendinde olan şeylerin varlığını kabul edersen, bunlardan, ruhun neden ölmez olduğunu açığa çıkaracağımı ve o zaman sana göstereceğimi umarım.<sup>553</sup>

Bu görüşlerinde yeni bir şey olmadığını söyleyen Platon, kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi, büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğini söyler. Ona göre kendinde olan şeylerin varlığı kabul edilirse, buradan yola çıkarak ruhun neden ölümsüz olduğu anlaşılabilir.<sup>554</sup>

Bir şeyin güzelliğini vücuda getiren ne parlak rengi, ne şekli ne de buna benzer başka bir şeydir. Öncelikle bir şeydeki güzellik hangi yönde, hangi şekilde olursa olsun, kendinden güzellik diye bir şey bulunmasından ve geçmesinden geldiğini kabul etmek gerekir.<sup>555</sup> Sokrates'e göre, ideaların öznel şeyler olmadıkları, nesnel birer varlığa sahip oldukları açıktır. Çünkü eğer onlar tamamen öznel şeyler olsalardı, bu kavramlar üzerine konuşan insanlar, onlar hakkında getirdikleri tanımlamaların veya belirlemelerin, üzerinde konuştukları kavramlara uymadığını kabul etmezlerdi. Öte yandan, onların tümel ve değişmez oldukları da açıktır. Çünkü eğer öyle olmasalardı, kişiden kişiye değişirlerdi ve örneğin cesurca denen tikel davranışlarda ortak bir şey bulamaz ve bu tikel davranışlar üzerinde konuşamazdık. İyi denen, yararlı denen şeylerin, iyi insanların, iyi davranışların ortak bir özelliği olmasaydı, iyi insanlara "iyi insanlar" iyi davranışlara "iyi davranışlar" demek için bir standarda sahip olmazdık. O halde nesnel, tümel ve değişmez ahlaki şeyler, ahlaki gerçekler ve ahlaki değerler vardır.<sup>556</sup>

Devlet diyalogunda en yüksek bilimin konusunun iyinin kendisi, yani iyi ideası olduğu söylenir. Hatta doğruluk ve bütün öteki değerler iyi ideasına götürülürse, yararlı olabilirler.<sup>557</sup> İyi ideası, görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi düşünce ve düşünülen şeyler için odur.<sup>558</sup> Nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı iyi ideasıdır. Ancak iyi ideası bunlarla aynı şey değildir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğu gibi,

---

<sup>553</sup> Platon, *Phaidon*, 100b.

<sup>554</sup> Platon, *Phaidon*, 100b.

<sup>555</sup> Platon, *Phaidon*, 100d.

<sup>556</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistler'den Platon'a*, s. 118.

<sup>557</sup> Platon, *Devlet*, 505a.

<sup>558</sup> Platon, *Devlet*, 508c.

kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, fakat onları iyinin kendisi saymak yanlıştır.<sup>559</sup>

Platon'un İdeaları her şeyden önce Sokrates'in ilgilendiği ahlaki konulara, erdemlere, değerlere karşılık olan şeylerdir. Platon Sokrates'in iyi bir öğrencisi olarak adalet ideası, dindarlık ideası veya cesaret ideası olduğunu kabul eder.<sup>560</sup> Platon'a göre nesnelere adları, şeylerin doğalarından kaynaklanan ortak bir özden dolayı verilir. Kratylos diyalogunda nesnelere verilen adların nereden geldiği araştırılır. Kratylos varlıklardan her birinin kendi doğasından gelen doğru bir adı bulunduğunu iddia eder. Ona göre ad denen şey, bazı kimselerin aralarında anlaşarak konuştuğu dilin bir parçasını, bir objeyi belirtmek için kullanmaları sonucunda meydana gelmiş olmayıp, Grekler için olsun, Barbarlar için olsun herkese göre aynı olan doğru bir ad vardır.<sup>561</sup> Bu görüşe göre nesnelere verilen adların ölçüsü, nesnelere kendi özleridir.

Hermogenes'e göre ise doğa, hiçbir objeye sırf ona özgü bir ad vermez. Adların doğruluğu mutabakattan, bir itibari anlaşmadan ibarettir.<sup>562</sup> Hermogenes kendi hesabına doğru adlandırma şeklinin, nesnelere kendi verdiği adlar olduğunu öne sürer.<sup>563</sup> Platon'a göre eşyaların bu şekilde adlandırıldığını iddia etmek varlıkların özünün kişiden kişiye değişti sonucuna götürür. Protagoras, insan "her şeyin ölçüsüdür" derken bununla eşya bana nasıl görünüyorsa öyledir, sana nasıl görünüyorsa öyledir demek ister.<sup>564</sup> Oysaki iyi ve kötü, akıllı ya da akılsız insanlar olduğunu kabul ederiz. Protagoras haklı ise herkesin kanısı kendine göre doğru olduğu için hiç kimse bir başkasından daha akıllı olamaz.<sup>565</sup>

Bir kimsenin görüşünün başka bir kimsenin görüşü kadar iyi ya da doğru olduğunu öne süren görecilik, bireyler arasındaki farklılıklarla ilgili bir öğreti olduğu zaman bireyci görecilik, toplumlar arasındaki farklılıklarla ilgili bir öğreti olduğu zaman sosyal görecilik adını alır. Bununla birlikte, biri ahlaki diğeri de epistemolojik olmak üzere, temelde iki ayrı görecilik türü vardır. Bunlardan evrensel olarak geçerli ahlaki ilkeler bulunmadığını, tüm ahlaki ilkelerin kültürlere ve bireysel tercihlere göreli olduğunu öne süren rölativizm türüne ahlaki görecilik adı verilir. Ahlaki

---

<sup>559</sup> Platon, *Devlet*, 509a.

<sup>560</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistler'den Platon'a*, s. 249.

<sup>561</sup> Platon, *Kratylos*, Cenap Karakaya (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000, s. 383b.

<sup>562</sup> Platon, *Kratylos*, s. 384d.

<sup>563</sup> Platon, *Kratylos*, s. 385e.

<sup>564</sup> Platon, *Kratylos*, s. 385a.

<sup>565</sup> Platon, *Kratylos*, s. 386d.

göreciliğin bir türü, tüm ahlak ilkelerinin bir kültür ya da toplumun uzlaşmaları bağlamında geçerlilik kazandığını öne süren uzlaşıcılıktır. Buna karşın, ahlaki göreciliğin bir diğer versiyonu olan öznelcilik, ahlaki bir ilkenin geçerliliğini belirleyen şeyin bireysel tercihler olduğunu savunur.<sup>566</sup>

Göreciliği savunanların iddia ettikleri gibi, ahlak konusunda gerçekten büyük bir görüş ayrılığının olup olmadığı tartışılması gereken önemli bir konudur. Burada dikkat çeken en önemli şey, hangi eylemlerin ve buna bağlı olarak hangi insanların iyi veya kötü olduğu hususunda insanlar arasında önemli ölçüde uyuşmanın olduğudur. Bir insanı öldürmekle onun hayatını kurtarmadan hangisinin iyi olduğu konusunda insanların büyük çoğunluğu arasında görüş birliği bulunmaktadır. Kürtaj, ötenazi, genlerle üzerinde oynamak suretiyle değişikliğe gitmek gibi konuların ahlaki olarak iyi ya da kötü olup olmadıkları, birini öldürme ve yaşatmanın iyi olup olmadığı kadar üzerinde uzlaşılan hususlar değildir. Ancak bu konulardaki görüş ayrılıkları, ahlaki açıdan hem iyi hem kötü ya da ne iyi ne de kötü oldukları anlamına gelmez.<sup>567</sup> Peki, görüş ayrılıklarından yola çıkılarak ahlakın kişiye özel olduğu sonucuna varılabilir mi?

Ahlaki öznelciliği savunan birisi, sokakta saldırıya uğrayan savunmasız birini gördüğü zaman nasıl bir davranış sergilemelidir ki kendisi ile tutarlı olsun. Eğer bu davranışı doğru bulmadığı için olaya müdahalede bulunursa, başkası için yanlış olmayan bir şeyi yanlış görmüş ve onu yargılamış olur. Hiç bir şey olmamış gibi olay yerinden uzaklaşması durumunda ise, kendi doğru bildiği ilkeye uygun davranmamış olur.<sup>568</sup> Ahlak, en basit ifadeyle iki kişi arasındaki bir ilişki olduğu için ve eylemden etkilenen en az iki kişi bulunduğu için, öznel bir ahlaktan bahsetmek makul görünmemektedir.

Ahlaki ikilem, ilk defa onunla ilgili bir örnek veren Platon tarafından açıklanıp kavramsallaştırılmıştır:

Güzel söylüyorsun Kephalos, ama şu senin doğruluk dediğin şeyi nasıl anlatacağız? Bu sadece doğruyu söylemek ya da alınan şeyi geri vermek midir? Böyle davranmak doğru da olabilir, eğri de. Örneğin aklı başında bir arkadaştan silahını alsak, bu arkadaş çıldırsa emanetini de geri

<sup>566</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 774.

<sup>567</sup> Chiris Horner ve Emrys Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, Ahmet Arslan (çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi, 2001, s. 136.

<sup>568</sup> Horner ve Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, s. 137.

istese, vermek doğru mudur? Geri verene doğru adam denebilir mi? Bir cılgına, gerçeği olduğu gibi söyleyene de doğru adam denemez.<sup>569</sup>

Bu örneğe göre ya silahı geri verir ve bir cinayete izin vermiş hatta yardımcı olmuş oluruz ya da silahı vermeyip, sözümüzü tutmamış oluruz. Ahlaki ikilem, şu halde, her ikisi için de sağlam ahlaki gerekçenin bulunduğu, iki zıt eylem tarzı arasında yapılacak bir seçimi içeren veya gerektiren ahlaki bir problem durumunu ifade etmektedir. Bir kısım düşünür ahlaki ikilemlerin, her iki eylem tarzı da failin gerçek ödevi olabileceğinden, çözümsüz olduğunu savunur. Buna karşın, diğerleri ikilemin çözümlenememe durumunda yükümlülüklerimizden söz etmenin mümkün olamayacağını savunur.<sup>570</sup> Yükümlülük kavramının bir anlamı olabilmesi için, iki eylem tarzının hangisinin gerçek yükümlülüğümüz olduğunu belirlemeye dair sistematik bir yol alması gerekir. Bu bakış açısına göre, görünüşteki bütün ahlaki çatışmalar, sistematik tarzda çözüme kavuşturulabileceğinden, ahlaki ikilemlerden söz edilemez. Söz gelimi D. Ross'a göre yükümlüklerimizden her biri, ilk bakışta yani yerini daha güçlü ve önemli bir yükümlülüğe bırakıncaya kadar bir ödevdir. Bir yükümlüğün yerini başka bir yükümlülük aldığı zaman yükümlülükler arasında çatışma olmaz.<sup>571</sup>

Diğer bazıları ise, ikilemin çözümünü asli, özsel iyi kavramında bulurlar. Buna göre bir şey, ona sadece araç veya daha yüksek bir amacın aracı olarak değil, fakat bizatihi kendisi için değer verildiği takdirde, aslen, özsel olarak iyidir. Söz gelimi para, başka veya daha yüksek bir amaca götüreceği bir araç olduğu için, sadece araçsal olarak iyi olmak durumundadır. Ahlâk filozofları, işte bu çerçevede içinde, en yüksek aslî iyiyi, değer verilen şeylerin doruk noktasında bulunan özsel iyiyi belirlemeye çalışmışlar ve bu en yüksek iyinin belirlenmesi durumunda ahlaki ikilemlerin de çözüleceğini savunmuşlardır. Mesela, en yüksek iyinin haz olduğu belirlenebilirse, ahlaki yükümlülükler arasındaki çatışma en azından teorik olarak en yüksek hazzı üreten eylem tarzının seçilmesiyle bir çözüme kavuşturulabilir; Tanrı'nın en yüksek özsel iyi olduğunun bilinmesi durumunda, ikilemler Tanrı'nın iradesine en uygun düşen eylemlerin seçilmesi suretiyle çözülebilir.<sup>572</sup>

Ahlakın evrenselliği meselesi ile insanın çift kutuplu doğası arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? "*İnsan özünde iyidir ve doğasına uygun olarak hareket etmek*

<sup>569</sup> Platon, *Devlet*, 331c.

<sup>570</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 40.

<sup>571</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 41.

<sup>572</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 41.

*yeterlidir" ve "İnsan özünde kötüdür ve kendi itkileriyle hareket etmesi önlenmelidir"* şeklindeki, birbiriyle çelişen bu ifadelerin ikisini de kabul etmek zor görünüyor. Sadece insan doğasından yola çıkılırsa insanın ahlaki açıdan müphem olduğu söylenebilir. Rasyonel şekilde ifade edilen ve düşünülen kurallar bir yandan bu müphemliği kullanırken bir yandan da insanları bu müphemlikten kurtarmaya çalışırlar. Hem bireysel hem de toplumsal anlamda müphem olmayan bir ahlak varoluşsal olarak imkansızdır. Bu nedenle mantıksal olarak tutarlı hiçbir etik kod ahlakın müphem olma durumuna uygun düşmez.<sup>573</sup> Neyin ahlaki olduğu konusunda müphem olmayan çok az durum vardır. Ahlaki seçimlerin çoğu çelişkili durumlar arasında yapılır. Yapılan seçim de çoğunlukla kişiyi tatmin etmez.<sup>574</sup>

Bauman ahlakın evrenselleştirilemeyeceğini söyler fakat bununla yere ve zamana bağlı bir ahlak anlayışını kastetmez. Burada karşı çıkılan modern çağın tüm farklılıkları bastırması ve ahlaki yargının tüm özerk kaynaklarını ortadan kaldırmaya çalışmasıdır.

Bu cümlelerin, ahlakın ancak yerel (ve geçici) bir âdet olduğu; bir yer ve zamanda ahlâki olduğuna inanılan şeye başka bir yer ve zamanda kesinlikle kaç çatıldığı; dolayısıyla şimdiye kadar uygulanan her tür ahlâki davranışın zamana ve yere bağlı olduğu, yerel tarihin veya kabile tarihinin kaprislerinden ve kültürel icatlardan etkilendiği şeklindeki, sık sık dile getirilen ve görünüşte benzer olan önermeyle ifade edilen ahlâki göreciliği zorunlu olarak desteklemesi gerekmez.<sup>575</sup>

Ahlakın evrenselleştirilememesi daha çok bireysel bir sorumluluk alanı olması ile ilgilidir. Kurallar ve bu kurallara bağlı olarak ödevler evrensel olabilir. Ancak ödev düşüncesinin sadece dışsal bir anlamı olabilir, bireye içkin bir anlamı yoktur. Bu nedenle yaptırıma ihtiyaç duyar.<sup>576</sup>

Protagoras'ın dediği gibi insan her şeyin ölçüsü ise, evrensel ahlak değerlerinden bahsetmek zordur. İnsan çift kutuplu bir varlık olduğu için, özgeci değerler tarafından yönlendirilen insanlar olduğu gibi, bencil güdüler tarafından yönlendirilen insanlar da vardır. Dolayısıyla her bir bireyin kendisini kıstas aldığı bir durumda evrensel değerlerden bahsetmek zordur. Bununla birlikte, sadece insan doğasına dayalı bir ahlak savunulmadığı sürece, insanın çift kutupluluğu evrensel bir ahlak anlayışı önünde bir engel teşkil etmez. Çünkü bu yaklaşım insanda ahlak

<sup>573</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, ss. 20-21.

<sup>574</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, s. 22.

<sup>575</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, s. 22.

<sup>576</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, ss. 72-78.

karşıtı eğilimlerin varlığını kabul ettiği kadar, ahlaki değerlerin varlığını da kabul eder.

Daha önceki bölümde vicdan konusunu ele alırken, vicdanın salt iyiye hizmet eden ve ahlaka temel olabilecek bir yeti olduğunu ifade etmiştik. Ancak vicdanın dayanması gereken dışsal bir temel olması gerektiğini de ifade etmiştik. Bu temel, salt iyi olan Tanrı'dır. Tanrı'nın insanlarla dinler vasıtasıyla ilişki kurduğu düşünülürse, ahlakın dışsal kaynağı din ile içsel kaynak olan vicdan bir arada evrensel ahlakın temeli olabilir.

Vicdan ahlaki öznenin bireysel seçimlerinde etkilidir. Daha doğrusu vicdan, her insanda bulunmasına rağmen bireysel bir yetidir. Bu nedenle kişiye özel olan vicdandan yola çıkarak, bütün insanları kuşatacak evrensel bir ahlaka ulaşmak için vicdanın dış bir otoritenin desteğine ihtiyacı vardır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu otorite dindir.

### **3.2. Çift Kutuplu Yaklaşımların Kötülük Sorununun Çözümüne Katkıları**

Bu bölümde, çift kutuplu yaklaşımlar Din felsefesinin en önemli konularından olan kötülük sorunun çözümüne katkıları açısından ele alınacaktır. İnsanın hem iyi hem de kötüye eğilimli olması ahlaki kötülüğün kaynağıdır. İnsanın bu çift kutupluluğu, aynı zamanda insanın ahlaki bir varlık olmasının ön koşuludur. İnsanın karşı karşıya kaldığı kötülüklerle mücadele etmesi ve bu kötülüklerin onun gelişimine sunduğu katkı da insan doğasının çift kutuplu olmasıyla mümkün hale gelmektedir.

Birinci bölümde ele alınan tek kutuplu yaklaşımlardan salt kötümserlik, ateologların teizme yönelttikleri eleştirilere cevap vermek şöyle dursun, teizm açısından problemi çözümsüz kılmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse ateologlar, teizmin tanrı anlayışı ile kötülüklerin var olması arasında bir çelişki olduğunu ve kötülüklerin varlığı inkar edilemeyeceğine göre, Tanrı'nın var olmadığı sonucuna giderler. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak kudret sahibi olan bir Tanrı inancı ile Tanrının salt kötülük işleyen bir varlık yaratmasını birbiri ile bağdaştırmak mümkün değildir.

Öte yandan tek kutuplu yaklaşımlardan insanın salt iyi bir doğaya sahip olduğu görüşü ile teizmin Tanrı anlayışı arasında açık bir çelişkidenden bahsetmek zordur. Mutlak iyi olan Tanrı, mutlak iyi varlıklar yaratabilir. Ancak, bu seferde

ahlaki kötülük ile mutlak iyi bir doğaya sahip olan varlıklar arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. İnsan salt iyilik yapmaya programlanmış bir varlık ise, ahlaki kötülükler nereden kaynaklanmaktadır. Ya insan iradesi dışında bir güç, insanlar adına mı kötülük yapmaktadır ya da Tanrı salt iyilik yapan insanlar yaratmakta başarısız olmuştur. Gördüğümüz gibi tek kutuplu yaklaşımlar, kötülük probleminin çözümüne katkı sağlamak bir yana, problemi daha çözümsüz bir hale getirmektedir. Bu hususları göz önünde bulundurarak, bu bölümde çift kutuplu yaklaşımları kötülük probleminin çözümüne katkıları açısından inceleyeceğiz.

### 3.2.1. Ahlaki Kötülüğün Özgür İradeyle Çözümü

Hayatının herhangi bir anında acı ve sıkıntılarla karşılaşmamış bir insan bulmak neredeyse imkansızdır. Yaşanılan sıkıntılar ve acılar, hemen hemen her insana dokunmakta ve bunun neticesinde kötülüklerin kaynağını sorusu önem kazanmaktadır. Hatta bazılarında göre iyilik bu dünya hayatının genel durumunu yansıtmaktan çok uzaktır.

Teizmin Tanrı anlayışını kabul etmeyenler, kötülüğü ön plana çıkarırlar. Bu bağlamdan kötülük probleminin teizme karşı öne sürülen en kuvvetli itiraz olduğu söylenebilir. Bu itiraz birbirinden farklı iki tarzda formüleleştirilen mantıksal kötülük problemi ve delilci kötülük problemi olarak ele alınır. Mantıksal kötülük problemi teizme ait bazı iddialarla kötülük arasında bir tutarsızlık olduğunu öne sürer. Kötülük probleminin mantıksal formülasyonu, Epikouras'a kadar dayanır. Hume, Epikouras'un bu formülasyonunu şu şekilde ifade eder: "Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde Kötülük nereden geliyor?"<sup>577</sup> Bu eleştiriye göre, teist birbiri ile bağdaşmayan şu iki iddiayı kabul etmiş olur:

1. Tanrı her şeye gücü yeten ve tamamen iyi olandır.
2. Dünyada kötülük vardır.

Bu iki önerme arasında çelişki olduğu iddia edilmektedir. Rasyonel olan bir kimsenin, birbiri ile çelişkili olduğu iddia edilen bu iki önermenin her ikisini de kabul etmesi durumunda, inancının tutarsız olduğunu da kabul etmesi gerekir. Ya da bu iki önermeden birini reddeder. Varlığı aşikar olan kötülüğü reddetmek mümkün

<sup>577</sup> David Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 231.

görünmemektedir. Bu durumda çelişkiye düşmemek adına birinci önermeden vazgeçmek gerekir. Ancak, bu iki önermenin gerçekten çelişik olup olmadığını ve aynı anda her ikisinin de kabul edilmesi durumunda çelişkiye düşülüp düşülmeyeceğini irdelemek gerekmektedir.<sup>578</sup>

Bu iki önerme arasındaki çelişkinin iddia edildiği kadar açık olmaması yönündeki itirazlara karşı Mackie, bir takım ek öncüller getirerek eleştirilere cevap vermeye çalışır. Bu haliyle mantıksal kötülük problemi şu şekilde ifade edilir:

1. İyilik kötülüğe karşıdır.
2. İyi bir kimse yapabildiği sürece kötülüğü daima elimine eder; ve
3. Her-şeye-gücü-yeten'in yapabileceği şeylerin sınırı yoktur. Bu durumda,
4. İyi, her-şeye-gücü-yeten kimse, kötülükleri tamamen elimine eder. O halde,
5. İyi bir her-şeye-gücü-yeten kimse vardır önermesi ile kötülük vardır önermesi birbiriyle bağdaşmaz önermelerdir.<sup>579</sup>

Mackie'nin bu kanıtına karşı öne sürülmüş olan en önemli savunma "Özgür İrade Savunması"dır. Bu savunmaya geçmeden önce, bu iki önermenin birinden vazgeçerek kötülük sorununu çözmeye çalışan yaklaşımlara kısaca değinmekte fayda vardır. Yukarıda değindiğimiz gibi problemi çözmek için önermelerin birinden vazgeçebiliriz. Nitekim süreç felsefesi düşünürleri, Tanrı'nın kudreti başta olmak üzere öteki klasik sıfatlarda değişikliğe gidilebileceğini savunurlar.

Süreç felsefesi Tanrı'nın şimdiki şimdi, geleceği de gelecek olarak bildiğini söyler. Gelecek gerçeklik kazanmamış bir imkanlar sahasıdır. Tanrı bu sahayı mümkünler alanı olarak bilir. Eğer Tanrı geleceği gerçeklik kazanmış gibi bilir dersek bu sadece insanları değil, Tanrıyı da sınırlandırır. Hartshorne'e göre klasik teizmin "değişmez ilahi bilgi" anlayışı bizi çıkmaza sürüklemiştir. Ona göre zaman içinde olup biten şeylerle ilgili olan Tanrı bilgisi zaman dışı olamaz. Tanrı bir süre sonra vuku bulacak şeyin imkanını bilir. Çünkü o an için bilinebilecek şey imkandır. Süreç filozoflarına göre insan fiilleri önceden belirlenmiş değildir.<sup>580</sup> Süreç filozof ve teologları Tanrı'nın sınırsız kudrete sahip olduğu anlayışını da reddederler. Onlara

---

<sup>578</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 38.

<sup>579</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, ss. 40-41.

<sup>580</sup> Aydın, *Din felsefesi*, s. 172.



göre yaratıkların iyi ve kötüyü seçmelerine imkan veren güçleri vardır. Tanrı'nın gücü zorlayıcı değildir. Böylece Tanrı'yı kaba güçten ayıkladıklarına ve ahlaka dinamizm verdiklerine inanmaktadırlar. Ancak gücü sınırlı bir Tanrının, ahlaki ve dini şuuru tatmin etmeyeceği aşıkardır.<sup>581</sup>

Muhammed İkbâl de süreci filozoflara yakın düşünür. Gelecek bir gerçekler sahası olarak değil bir imkanlar sahası olarak ilahi hayatta mevcuttur. Eğer gelecek, gerçeklik olarak var olsaydı, her şey olmuş bitmiş olurdu. Yeni hiçbir şey, yaratma diye bir şey olmazdı. İkbâl'e göre gelecek ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hattır.<sup>582</sup> İkbâl'e göre Allah her şeyi belirli imkanlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyeti verir. Tanrı insana hürriyet vermek için kendi kudretini sınırlamıştır. Ancak bu sınırlama ilahi hürriyetin kendini hür irade ile sınırlamasıdır. İkbâl'in düşüncesinin en önemli güçlüğü sınırlı bir uluhiyet anlayışını getirmesidir. İkbâl'e göre var olan ama kullanılmayan bir kudret, yetkinliğe asla zarar vermeyen bir sınırlamadır. İnsan hürriyetinin var olması için Allah'ın kendi kudretini sınırlaması, insana verilen değeri gösterir.<sup>583</sup>

Teizmin tanrı anlayışı ile kötülüğün varlığı önermeleri arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için kötülüğün var olmadığı iddia edilebilir. İslam düşünürlerinin kötülük sorununun çözümüne yaptıkları katkıda bunu açıkça görebiliriz. Kötülük problemi bütün yönleriyle tartışıldığı İslam düşüncesinde, bu probleme getirilen çözüm önerilerini beş madde altında toplamak mümkündür. Bunlar:

1. Kötülüğün ademîliği, arızîliği ve azlığı,
2. Maddenin eksikliği ve insan iradesi,
3. Kötülüğün evren nizamını tamamlayıcı rolü,
4. İyiliği karşıtı olan kötülüğün gerekliliği,
5. Allah'ın hikmetinin tam olarak bilinemezliği.<sup>584</sup>

Farabi, Kötülüğün arızı olduğunu söyleyen filozoflardandır. O kötülüğü tamamen inkar etmemekle birlikte, insan iradesinin karışmadığı sırf tabii kötülüğü kabul etmez.<sup>585</sup> Farabi Mille'de "alemin müdebbiri alemdeki her parçada bir takım

---

<sup>581</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 88.

<sup>582</sup> Aydın, *Din felsefesi*, s. 173.

<sup>583</sup> Aydın, *Din felsefesi*, s. 174.

<sup>584</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 134.

<sup>585</sup> Farabi, *Fususü'l Hikem*, s. 59.

tabii yatkınlıklar yaratmıştır" der. Alemde görülen birlik ve bütünlük bu yatkınlık sayesinde. Alem tek bir şey gibi hareket eder. Adalet kozmik düzeyde cereyan eder, dolayısıyla orada adaletsizlik bulunmaz. Kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtamamasından kaynaklanır. Aslolan ise hayır ve nizamdır. Kötülük arızidir. Farabi burada tabii kötülükten bahseder. Ahlaki kötülükle ilgili açık bir şey söylemese de insanın bedenli bir varlık olması dolayısıyla tam nizamı kabule müsait olmayışına bağlanabilir.<sup>586</sup>

Farabi'nin tabii kötülüğü reddeden iyimser görüşünün arkasında sudur nazariyesi vardır. Her şey mutlak iyi olan bir Tanrı'dan kaynaklandığı için evrende kötülüğü kabul etmek, Tanrı'ya kötülük atfetmekle eşdeğerdir. Tanrı'nın kötü olması onun Tanrı'lığı ile bağdaşmaz. İbn Sina'da bu konuda Farabi gibi düşünür ve kötülüğün salt varlığının olmamasını, kötülüğün nedeni olan maddenin kendi başına bir varlığı olmamasıyla ilişkilendirir.<sup>587</sup>

Ahlaki alanda, kötülük problemi açısından en önemli husus, insanın özgürlüğü sorunudur. Ahlaki kötülükler Mutezile ve onlar gibi düşünenler hariç, çoğu İslam kelamcıları tarafından ilahi sıfatlarla ilişkilendirilmiş ve Allah'ın takdiri, iradesi ve kudreti üçgeninde bir temele oturtulmaya çalışılmıştır.<sup>588</sup> Mutezile insanın sorumluluğunu sağlam bir temele oturtmanın tek çaresinin, onun fillerini tamamen kendi iradesiyle yaptığının kabul edilmesi olduğu düşüncesindedir. Onlara göre kulun iradesi pasif bir irade değil, ontolojik gerçekliğe sahip olan fonksiyonel bir iradedir. Kula ayrılan bu bağımsız alan Tanrı'nın kudretinde eksikliğe yol açmaz. Dolayısıyla insandan kaynaklanan kötülüklerin ne ilahi iradeyle ne de ilahi kudretle ilişkilendirilmesi mümkün değildir.<sup>589</sup>

Kadı Abdülcebbar, fiillerin insanlarda yaratılmadığını aksine fiillerin bizzat insanlar tarafından yapıldıklarını öne sürer.

Öncelikle muhsin (hasen fiilin faili) ile musî (kötü fiili işleyen), iyi (hasen) ile kötü (kabîh) nitelemelerinin hangi yönden olmasının belirlenmesi gerekir. Muhsine iyilik dolayısıyla övgüde bulunur; müsî de yaptığı kötülük sebebiyle kınarız. Ancak bu yöntemi, birisinin iyi oluş ve kötü oluş cihetleri veya onun boyunun uzun veya kısa oluşu konusuna uygulamak doğru değildir. Çünkü zalime 'niçin zulmettin?'; yalancıya

<sup>586</sup> Aydın, *Din felsefesi*, s. 154.

<sup>587</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Kelsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2005, s. 300.

<sup>588</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 2001, ss. 209-210.

<sup>589</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 222.

'niçin yalan söyledin?' diye sormak nasıl anlamlı ve doğru ise; uzun boylu olan birine 'niçin uzun boylusun?' veya kısa boylu olan birine de 'niçin kısa boylusun?' demek hiç anlamlı ve doğru değildir.<sup>590</sup>

Mutezile'ye göre bir kimse, yalan söylediği ve zulmettiği için kınanırken, iyi bir şey yaptığı zaman övülür. Bunun altında yatan neden, bu fillerin kişinin kendi isteğiyle, özgür bir şekilde yapıldığının kabul edilmesidir. Oysa insanların ellerinde olmayan bir takım hususlar söz konusu olduğunda -mesela uzun ya da kısa boylu olmak gibi- ahlaki açıdan iyi ya da kötü olarak değerlendirilmezler. Çünkü birinci durumda özgür bireyin, özgür seçimi söz konusu iken, ikinci durumda bireyin herhangi bir müdahalesinden söz edilemez. Bu durumda insanların özgür bir şekilde eylemde buldukları hususunda mutabakat olduğu söylenebilir.

Mutezile, ahlaki kötülüğü büyük ölçüde insan iradesi ile açıklarken doğal kötülüklerin Allah'tan geldiğini kabul eder. Bu kötülükler bizim yararımıza olan, ahrette kesinlikle telafî edilecek olan imtihanlardır. Eşariler'e göre ise, iyinin de kötünün de kaynağı Allah'tır.<sup>591</sup> Eşariler, insanın iradesinin ve kudretinin tamamen atıl olduğu ve her şeyin ilahi irade ve kudrete bağlı olarak gerçekleştiğini iddia ederler. Her şey nasıl olacaksa öyle olmaktadır ve olacaktır. Bir anlamda eşyanın doğası gereği başka türlü davranma imkan ve ihtimali olmadığı için Allah onların durumlarını oldukları ve olacakları şekilde bilir.<sup>592</sup>

Burada, Eşari kelamcılar açısından en önemli sorun fonksiyonel olmayan bir iradeyi Allah'ın insana neden verdiğiidir.

Halbuki onlara göre Allah, boş ve saçma işlerle uğraşmaktan münezzehtir. O halde O bu iradeyi insana boş ve saçma olsun diye vermiş olamaz. Bu nedenle rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki, *ilahî iradenin yeryüzünde işlenen en berbat ve çirkin kötülüklerle doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlar tamamen insanın Allah'ın kendisine bahşettiği hür iradesiyle yaptığı seçimlerden kaynaklanır. Çünkü insan, bütünüyle ilahi iradenin güdümünde olan mekanik ve otomat bir varlık değil, tam aksine, içerisindeki potansiyellerini gerçekleştirme imkanına sahip olan özgür bir varlıktır. Bu imkanı ve özgürlüğü ona bizzat yaratıcısı vermiştir.*<sup>593</sup>

Eşariler hem Allah'ın boş işlerle uğraşmadığını hem de insana kullanamayacağı bir irade verdiğini kabul etmiş olurlar. Üstelik insan fiillerini Allah'a isnat etmek, insanın yaptığı kötülükleri Allah'a atfetmek olur. Dolayısıyla,

<sup>590</sup> Kadı Abdülcebâr, "Fillerin Yaratılması", İlyas Çebi (çev), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, Recep Alpyağıl (drl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 130

<sup>591</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 154.

<sup>592</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 223.

<sup>593</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 223.

insan kendi yapmadığı bir fiil dolayısıyla cezalandırılmış olur, bu ise ilahi adalet düşüncesi açısından kabul edilebilir değildir. Bu nedenle insanın Tanrı'nın kendisine verdiği özgür bir iradeyle eylemde bulunduğunu kabul etmek, ahlaki kötülük probleminin çözümü için makul bir yoldur.

Kötülük problemi karşısında kötülüğü yok sayan, onun yanılısama olduğunu iddia eden ya da metafizik anlamda gerçekliği olmayan bir şey sanma ya da Tanrı'nın sıfatlarında değişikliğe gitme şeklinde geliştirilen çözüm önerilerinin yanında kötülüğü insan iradesinden hareketle çözmeye çalışan önerilerde vardır. Özellikle mantıksal kötülük problemi karşısında savunma anlamında Alvin Plantiga'nın adlandırdığı haliyle "özgür irade savunması" Din Felsefesi açısından büyük önem taşır.<sup>594</sup> Bunun yanında ahlaki kötülüğü özgür iradeyle açıklayan teodise geleneği Augustinus'a kadar gider.

Hıristiyan filozof ve teolog Augustine'nin oluşturduğu teodise anlayışı pek çok Hıristiyan düşünürü derinden etkilemiştir. Kötülük problemi ile ilgili popüler Hıristiyan cevapların arka planında Augustine'ci teodisenin olduğunu söylemek gerekir.<sup>595</sup> Augustinus'a göre Tanrı iyi olduğundan yarattıkları da iyidir. O halde kötülük nereden kaynaklanır, yaratıklara nereden girer? Kötülüğün kökeni nedir? Yoksa kötülük diye bir şey yok mu? Augustinus'un kötülükle ilgili temel tutumu, kötülüğün ademiliğidir. Ona göre varolan her şey iyidir. Eğer kötülük var olsaydı özünde iyi bir şey olurdu.<sup>596</sup> Diğer yandan, bizim kötülük dediğimiz şeyler, evrendeki bazı parçalarla uyumsuz olan şeylerdir. Oysa bunlar, başka şeylerle uyumlu oldukları gibi özünde iyidirler. Mesela rüzgarlı ve bulutlu bir hava dünyaya uyumludur. Bunların olmamasını istemek, doğru bir şey değildir.<sup>597</sup> Rüzgarlı ve bulutlu bir havaya yakalanan bir kimse için o anda, bu durum bir felaket olarak algılanabilir. Ancak bu kimse, dünyanın genel gidişatı açısından başına gelen olayı değerlendirirse aslında felaket dediği bu şeyin özünde kötü olmadığını farkına varır.

İnsanın kötülüğünün kaynağı ise öncelikle insanın özgürlüğünü kötüye kullanmasıdır. Augustinus, bu durumu şu şekilde ifade eder: "Ben bir şey istediğimde ya da istemediğimde bunu isteyen ya da istemeyen benden başkası

---

<sup>594</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 72.

<sup>595</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 90.

<sup>596</sup> Augustinus, *İtiraflar*, ss. 196-197, 211.

<sup>597</sup> Augustinus, *İtiraflar*, s. 211.

değildir. İşte yavaş yavaş anlamaya çalıştığım günahımın sebebi buydu."<sup>598</sup> Peki bütün insanların günahkar olmasının sebebi özgürlüklerini kötüye kullanmaları mıdır? Tanrı'nın özünde iyi olarak yarattığı evrene kötülüğün girişi, başlangıçta meleklerin ve insanların özgür iradelerini kötüye kullanmalarının bir sonucudur. Fakat, özgürlüğün bu ilk kötüye kullanımından sonra, melek ve insanın düşüşü kötülüğün kaynağı olmuştur.<sup>599</sup> Augustinus, bütün insanların hatta bebeklerin bile günahkar olarak dünyaya geldiğini kabul eder. Bebeklerin davranışlarından yola çıkarak, insanın günahkar doğasını betimlemeye çalışır.<sup>600</sup> Augustinus'un teodisesinden çıkarılabilecek sonuca göre, ilk insan masum olarak dünyaya gelir ve özgürlüğünü kötülük yönünde kullanır. Özgürlüğün bu kötüye kullanımından sonra dünyaya gelen insanlar günahkar olarak dünyaya gelir. İlk insanın günahkar olmasının sebebi özgürlük ise, daha sonraki insanların günahkar olmalarının nedeni, ilk insanın özgürlüğünü kötüye kullanmasıdır.

Mantıksal kötülük problemi kudretli, her şeyi bilen ve salt iyi olan bir Tanrı'nın yarattığı dünyada kötülüğün var olmaması gerektiğini iddia eder. Kötülüğün varlığını reddedemeyeceğimize göre geriye Tanrı'nın varlığını inkar etmek kalır. Bu iddiaya farklı cevaplar verilmiştir. Özgür irade savunması, hem Tanrı'nın hem de kötülüğün var olmasının imkansız olmadığını göstermeye çalışır.<sup>601</sup> Plantiga'ya göre her iki önerme arasındaki tutarlılığı ispat etmenin yöntemi birinci ve ikinci önermeyi tazammun eden doğruluğu mümkün bir üçüncü bir önerme bulmaktır.

J. L. Macki, Antony Flew ve diğer eleştirmenlerin "özgür irade savunması"na yönelttikleri itirazın temelini her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın hem özgür hem de daima doğru olanı yapan varlıklar yaratmasının mümkün olduğu iddiası oluşturur.<sup>602</sup> Eleştiriye göre, insanın kötülüğü seçme konusunda özgür olması, onun her zaman iyiyi seçmesine mani değildir. Önemli derecede özgür olup da her zaman iyiyi ve doğru olanı yapan erdemli insanların varlığı burada hiçbir tutarsızlığın olmadığını doğrular.<sup>603</sup>

---

<sup>598</sup> Augustinus, *İtirafılar*, s. 194.

<sup>599</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 92.

<sup>600</sup> Augustinus, *İtirafılar*, ss. 34-35.

<sup>601</sup> Michael Peterson, vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Rahim Acar (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2009, s. 178.

<sup>602</sup> Peterson, *Akıl ve İnanç*, s. 180.

<sup>603</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 76.

Mackie, "Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten iyi bir varlık elimine edebildiği her kötülüğü elimine eder." önermesiyle teistlerin Tanrı inancının tutarsızlığını göstermeye çalışır.<sup>604</sup> Plantiga'ya göre ateologların bu önermenin doğruluğunu kanıtlamaları gerekir. İddia edildiği gibi her şeye gücü yeten, her şey bilen, iyi bir varlığın gerçekten bütün kötülükleri elimine etmesi gerekir mi?<sup>605</sup> Bu soruya cevap bulabilmek için önce, mutlak kudret sahibi bir varlığın, daha iyi bir iyiliği elimine etmeden, kötülüğü elimine edebileceği durumların olup olmadığı araştırılmalıdır. Şöyle ki kötülüğe izin vermeden ulaşılabilecek olan bir takım iyilikler vardır. Yaratıcı ahlaki kahramanlık gösteren bazı insanlar, acı verici durumlarla karşı karşıya kalırlar. Böyle bir durumda kötülük, kötülük olarak kalır fakat, bütün olarak bakıldığında iyiliğe hizmet ettikleri görülür. Bu gibi durumlarda, eğer kötülüğe izin verilmezse daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkması engellenmiş olur.<sup>606</sup>

Bazı iyiliklerin bir takım kötülükler olmaksızın gerçekleşemeyeceği gerçeği, Tanrı'nın içinde kötülük olan bir dünya yaratması için yeterli bir nedendir. Plantiga'nın ifadesiyle: "Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratabilir ve bunu yapmak için de iyi bir nedeni vardır."<sup>607</sup> Plantiga, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlık tarafından yaratılan bir dünyanın, bir takım kötülükleri barındırmasının, Tanrı inancı açısından bir çelişki oluşturmadığını, üstelik Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratmak için iyi bir nedeni olduğunu öne sürer. Özgür varlıkların olduğu bir dünya, özgür olmayıp, sürekli iyilik yapan varlıkların olduğu bir dünyadan daha iyidir. Bu nedenle her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı ile, dünyada kötülüklerin olduğu gerçeği arasında bir çelişkidir söz edilemez.

Bazen önemli ölçüde özgür olan (ve özgür olarak, kötü fiillerden daha çok iyilik yapan) varlıkların olduğu bir dünya hiç özgür yaratıklar içermeyen, fakat diğer her şeyin aynı olduğu, bir dünyadan daha değerlidir. Şimdi, Tanrı özgür varlıklar yaratabilir, fakat onların sadece doğru olan şeyi yapmalarına neden olamaz veya bunu zorunlu kılamaz. doğru olan şeyi özgürce yapmazlar. Ahlaki iyiye yetenekli varlıklar yaratmak için, o halde, O ahlaki kötüye de yetenekli varlıklar yaratmak zorundadır; ve O bu varlıkları kötülük yapmada serbest bırakıp aynı zamanda kötülük yapmaktan alıkoymaz. Gerçekte Tanrı, önemli derecede özgür varlıklar yaratmıştır; fakat onlardan bazıları özgürlüklerini kullanmada yanlış yola sapmışlardır: Bu, ahlaki kötülüğün kaynağıdır. Ancak bu varlıkların bazen yoldan çıkmaları gerçeği, ne

<sup>604</sup> Alvin Plantiga, *God, Freedom and Evil*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1974, s. 21.

<sup>605</sup> Plantiga, *God, Freedom and Evil*, s. 22.

<sup>606</sup> Plantiga, *God, Freedom and Evil*, ss. 22-23.

<sup>607</sup> Plantiga, *God, Freedom and Evil*, s. 26.

Tanrı'nın mutlak kudretine, ne de onun iyiliğine karşı bir delil oluşturur; çünkü Tanrı, ahlaki kötülüğün meydana gelmesini ancak ahlaki imkanından kesinti yaparak önleyebilirdi.<sup>608</sup>

Plantiga'ya göre, özgür olan ve bunun neticesinde kötülük yapabilen varlıkların olduğu bir dünya, özgür varlıkların olmadığı bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı'nın her zaman ahlaki davranan özgür varlıklar yaratması meselesine gelince, hem özgür olmak hem de belirli bir eylem tarzıyla sınırlandırılmak mümkün değildir. Tanrı hem varlıkları kötülük yapmada serbest bırakıp hem de onları kötülük yapmaktan alıkoyarsa, gerçek anlamda özgür varlıklar yaratmamış olur. Oysa insanlar önemli ölçüde özgür bir şekilde eylemde bulunur ve bu eylemlerin bazılarının kötü olması Tanrı'nın iyiliği ve kudreti ile çelişmez.

Tanrı'nın her şeye gücü yeterlik ilkesi ele alınırken mantıksal olarak imkansızdır ya da değildir ifadesi kullanılır. Tanrı'nın gücü söz konusu olduğu zaman, tanrısallıkla bağdaşması imkansız olan hususları, Ormsby iki grupta toplamıştır:

a. Yapılmasında her hangi bir güçlük ya da imkansızlık olmamakla birlikte yalan söylemek, hırsızlık yapmak gibi ahlak dışı hususlar tanrısal öze bağdaşmaz.

b. Ahlak dışı olmayan, ancak mantık kuralları içinde değerlendirildiği zaman, çelişki ve imkansızlık barındıran şeyler vardır. "Zıtları birleştirmek", "olanı olmamış yapmak", Tanrı, kendisi gibi olan başka bir Tanrı yaratsın", kaldıramayacağı bir taş yaratsın" gibi akıl açısından imkansız durumlar tanrısallıkla bağdaşmaz.<sup>609</sup>

Birincisi, imkansız olmamakla birlikte, Tanrısal öze ters düşer. Yalan söyleyen, haksızlık eden ve bunlar gibi başka kötülükler yapan bir varlık Tanrı olamaz. Bu fiiller Tanrı açısından bir güç yetirme problemi değildir. İkincisi ise, bir yönüyle tanrısal öze ters düşen, diğer yönüyle de mantık kuralları açısından çelişik olan hususlardır. Tanrı, kendisi gibi bir tanrı yarattığı zaman, ilki yaratıcı, ikincisi yaratılan olacaktır.<sup>610</sup> Tanrı'nın hem özgür hem de özgürlüğünü sınırlı bir alanda kullanabilen diğer bir deyişle hem özgür hem de özgür olmayan varlıklar yaratması, mantık kuralları açısından kabul edilebilir mi?

Bir insan istediği bir şeyi yapıyorsa kendisini özgür, eğer istediği şeyi yapmakta bir engelle karşılaşıyorsa özgür olmadığını hisseder. İstemek içinse çeşitli

<sup>608</sup> Alvin Plantiga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974, ss. 166-167.

<sup>609</sup> Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 55.

<sup>610</sup> Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 56.

imkanların ve farklı seçeneklerin bulunması gerekir. Bu nedenle özgürlük ancak farklı seçenekler varsa mümkün olabilir. Birden çok seçenek olmalı ki özgür birey "şunu istiyorum ya da şunu istemiyorum" diyebilmeli. Bilinçli bir şekilde yapılan seçimden sonra eylem gelir. İnsan istediği bir şeyi seçip onu eyleme geçirdiğinde kendisini özgür hisseder. O halde insan özgürlüğünün temelinde iki unsur bulunur: seçme ve eylem.<sup>611</sup> Dolayısıyla her zaman doğruyu ve iyiyi yapıp hiç kötülük yapmamak konusunda belirlenmiş olmak ile ahlaki karar ve eylemlerde önemli ölçüde özgür olmanın birbiri ile bağdaştığını söylemek zordur.<sup>612</sup>

Bir varlığın özgür olabilmesi için her durumda başka türlü yapabilmeyi seçme ihtimalinin olması gerekir. Bu da özgürlük ile determinizmin bağdaşmadığını gösterir. İnsanın her durumda sürekli iyi olanı istemesi ve yapması ampirik bir içerikten yoksun olduğu gibi insanda kötülüğe karşı bir yatkınlığın olmadığını da gösterir. Başka deyişle insan, başka türlü davranmadığı için iyilik yapmış olur. Bir eylemin ahlaki değerinin olabilmesi için, insanın kötülüğe olan eğilimine rağmen iyiliği seçmesi gerekir.<sup>613</sup>

Genellikle mutlak kudret, bir varlığın yapabileceği şeyin mantık dışı sınırlarının olmayacağı şeklinde anlaşılır. Aksi halde özleri itibariyle imkansız olan evli bekarlar ve kare üçgenler yaratmadığı için de Tanrı'nın kudreti sorgulanır duruma gelirdi. Dolayısıyla hem özgür hem de her zaman doğruyu yapan bir varlık özü itibariyle mümkün olmadığı için böyle bir varlık yaratmak Tanrı'nın kudretinin sınırları dahilinde değildir. Eğer bir kişi bir fiil bakımından özgürse, bu fiili yapmak ya da yapmamak o kişiye kalmıştır, Tanrı'ya değil. Dolayısıyla bütün kişilerin özgürce hep doğruyu yaptığı bir dünya, yalnızca özgür yaratıkların kendi seçimiyle mümkün olabilir.<sup>614</sup>

Tanrı her şeye gücü yeten ise neden kontrol altına alamayacağı varlıklar yaratmıştır? sorusu ilk bakışta makul görünmektedir. Şöyle ki eğer insanlar gerçekten özgür irade sahibi iseler, yani seçimleri önceden Tanrı tarafından belirlenmemişse, bu demektir ki Tanrı'nın kontrol edemeyeceği bazı şeyler, yani insani eylemler var demektir. Ancak bir durumu kontrol edememekle, kontrol etmemeyi seçmek farklı şeylerdir. Tanrı, insanlara özgür irade bahşederek onları kontrol etmemeyi seçmiştir.

<sup>611</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul: Divan Kitap, 2014, s. 18.

<sup>612</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 46.

<sup>613</sup> Ferhat Akdemir, *Analitik Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 196.

<sup>614</sup> Peterson, *Akıl ve İnanç*, s. 181.



Tanrı her an müdahale etme kudretine sahiptir fakat bunu yapmamaktadır. Güçlerini kullanmamayı seçmek, her şeyden önce güce sahip olmamak şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla özgür irade Tanrı'nın kudreti için tehdit oluşturmaz.<sup>615</sup> Sonuçta kötülüklerin bir nedeni olarak insanın iradesini kötüye kullanması olduğunu ileri sürmek, Tanrı'nın gücünün sınırlandırılmasını gerektirmemekte ve aynı anda hem insanın hür olduğu hem de Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu savunmak bir çelişki oluşturmamaktadır.<sup>616</sup> Ahlaki kötülük ile özgürlük arasında kurulan ilişki, insan doğasının özgür bir şekilde eylemde bulunmak için gerekli imkana sahip olduğu varsayılarak kabul edilir. Peki insan gerçekten iyi ve kötü arasında seçim yapma konusunda özgür müdür?

Ahlaki kötülük ve insan doğasının özgürlüğü arasındaki ilişkiyi tartışmaya "insanın olduğundan başka türlü olamayacağını" iddia eden Schopenhauer'le başlayacağız. Schopenhauer'in özgürlükle ilgili görüşlerini ahlaki özelliklerin doğuştan geldiği iddiasıyla birlikte ele almak konumuz açısından yararlı görünmektedir. Schopenhauer'a göre, insanların ahlaki açıdan farklı tutumlar sergilemelerinin sebebi doğuştan getirdikleri yatkınlıklardır. Merhamet, insanlarda bulunan doğal bir güdüdür. Aynı şekilde kötü insanların içlerindeki kötülük de onlara doğuştan verilmiştir. Neticede bazı insanlar merhametli ve bencillikten uzak bir hayat sürerken, diğer bazıları bunun tam tersi bir hayat sürmektedir. Bu farklılıkları ortadan kaldırmak ise mümkün değildir. Çünkü insanlardaki farklılıklar doğuştan gelir. Bu sebeple bu farklılıklar zamanla ortadan kaldırılamaz.<sup>617</sup>

Nedensellik yasası istisna tanımaz, bilakis güneş huzmesi içindeki bir toz zerreciğinden iyice düşünülüp tasarlanmış bir insan davranışına kadar her şey değişmez katılıkla ona boyun eğer. Bu sebepten ötürü dünyanın bütün deveranı içinde ne güneş huzmesi içindeki bir toz zerreciği uçuşu itibarıyla takip ettiğinden farklı bir çizgi yahut seyir takip edebilir ne de herhangi bir insan davrandığından başka türlü davranabilir. Ve hiçbir hakikat bundan, yani küçük olsun büyük olsun olan her şeyin mutlak zorunlulukla olduğu hakikatinden daha kesin değildir.<sup>618</sup>

Yukarıda ki alıntıda görüldüğü gibi Schopenhauer, insan eylemlerindeki özgürlüğü reddeder. Bunun yanında O, özgürlüğün varlıkların özüne ait olduğu üzerinde ısrarla durur. Dünyadaki her varlık bir yönüyle fenomendir ve bu bakımdan nedensellik yasalarına tabidir. Diğer taraftan varlıklar irade olmaları yönüyle mutlak

<sup>615</sup> Poidevin, *Ateizm*, s. 142.

<sup>616</sup> Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 60.

<sup>617</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, s. 133.

<sup>618</sup> Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, s. 54.

olarak özgürdürler. Zorunluluk yapıp etmede, buna karşılık özgürlük varlık ve özde ortaya çıkar. Schopenhauer'a göre, bu ilişki şimdiye kadar ters yüz edilmiştir. Yani özgürlüğün yapıp etmede, zorunluluğun ise özde olduğu kabul edilmiştir. Fakat her varlık katı bir zorunlulukla hareket ederken, özgürlüğü ile mevcut ve her neyse odur.<sup>619</sup>

Schopenhauer, özgürlük ve zorunluluk arasındaki çelişkiyi bu ikisinin birliği öğretisi ile çözmeye çalışır. Görüngü olarak, nesne olarak her şey kesinlikle zorunludur. Kendinde şey olan irade ise, özgürdür. Nesnenin varoluşu, iradenin doğrudan ortaya çıkması olduğu için -iradenin özgürlüğüne uygun olarak- nesne var olmayabilirdi ya da olduğundan başka türlü olabilirdi. Fakat nesne, bir kez var olduysa, nedensellik zinciri içinde olduğundan başka türlü olması ya da kendini değiştirmesi mümkün değildir.<sup>620</sup> Karakter, mantıki bir tercih ve düşünüp taşınmanın eseri olmaktan uzak olduğu için aklın davranışla olan ilişkisi, o anki güdülerinin istemin önüne resim haline getirmekten öte bir şey değildir. Aklın buradaki rolü seyirci ya da tanık olmaktan öte geçmez. Bu açıdan "Farklı bir şekilde davranabilirdin" demek, "Olduğundan başka bir kişi olabilirdin" demekle aynı anlama gelir.<sup>621</sup>

Schopenhauer'a göre "Değişimler bilgidedir, iradede değil; bir taş parçası ne kadar altına dönüşebilirse kötü insanlar da o kadar iyiye döndürülebilir; kedi, fare yakalama dürtüsünü ne kadar kaybederse bir kimse bencilliğine de o kadar ikna edilebilir ya da bundan vazgeçirilebilir."<sup>622</sup> Ahlaki özgürlük kavramı, özgürlük kavramından ayrı düşünülemez. Bir varlığın bir başkasının eseri olup, arzu ve eylemleri bakımından özgür olması sözle ifade edilebilen fakat anlaşılabilen bir konudur. Dolayısıyla bir varlığı hiçlikten varlığa çıkararak onun tabiatını bir başka deyişle bütün özelliklerini yaratır ve belirler. Yaratmak her bakımdan ve bütün nitelikleriyle belirlenmiş bir varlık yaratmaktır. Teizm ile insanın ahlaki sorumluluğunun birbirleriyle bağdaşmamasının nedeni de budur. İnsana verilen bu ahlaki sorumluluk daima insanın yaratıcısına döner. Bu nedenle, biri Tanrı'ya diğeri de insana ait iki tür özgürlük var saymak açıkça çelişiktir.<sup>623</sup> Schopenhauer'un

---

<sup>619</sup> Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, ss. 56-57.

<sup>620</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, ss. 224-225.

<sup>621</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası*, ss. 61-62; bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 58.

<sup>622</sup> Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 181.

<sup>623</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası*, s. 63.

insanın özgürlüğe dair bu kötümser bakış açısına karşın Kant, insanın özgürlüğü üzerinde ısrarla durur.

Kant'a göre "insan doğası"ndaki doğa ifadesi özgürlüğün uygulanmasını ifade eder. Doğa ve özgürlüğü karşı karşıya getirmek, ahlaki açıdan iyi ve kötü yüklemeleriyle açıkça çelişir. Kötülüğün kaynağı ne doğal eğilimler ne de akıldır sadece iradedir. Doğal olarak, kötülüğün kaynağı özgürlüğün kullanımının doğal sonucudur.

Dolayısıyla, kötülüğün kaynağı ne iradeyi eğilim aracılığıyla belirleyen bir amaçta, ne de doğal bir dürtüde bulunabilir; bu kaynak yalnızca özgürlüğün kullanımına dair bir iradenin, yani bir maksim içindeki iradenin oluşturduğu kuralın içinde bulunabilir. ancak şimdi insanın içindeki bu maksimi benimseme zeminini, bu öznel zemini sorgulamak, aksini sorgulamaktan daha caiz olmamalıdır. Bu zemin sonuç itibarıyla başlı başına bir maksim değil de sadece doğal bir dürtü olsaydı, özgürlüğümüzün doğal sebepler tarafından gerçekleştirilecek belirlenim için bütünüyle kullanımını takip etmek mümkün olurdu. Halbuki bu, bizzat özgürlük kavramıyla çelişir.<sup>624</sup>

Kötülüğün kaynağı özgürlüktedir. Oysa kutsal kitaplarda insan ırkının kötülüğünün kökeninin zamansal bir önceliği varmış gibi gösterilir. Buna göre kötülük insanın kötülüğe yönelimiyle başlamaz. Ancak Kant, insanın her tür kötülük yönelimi öncesi halini masumiyet olarak adlandırır.<sup>625</sup>

Kant'a göre, Adem ve diğer insanların günah işleme süreçleri arasında her hangi bir fark olduğu iddia edilemez. Ademle birlikte herkesin günah işlediği ve hala da işlemekte olduğu açıkken, ilk insanın masum olduğu, diğer insanların ise suça karşı doğuştan bir yönelimi olduğu varsayılır. Bu bakış açısından yola çıkıldığı zaman ilk insanın günaha düştüğü, fakat bizim günahımızın doğamızda bulunduğu ve doğuştan gelen kötülükten kaynaklandığı sonucuna varmak kaçınılmazdır. Aynı şekilde Adem'in günahının masumiyetten çıktığını iddia etmek de tutarlı bir yaklaşım değildir.<sup>626</sup>

Özgürlük eğilimlerden yani arzularımızın belirleyicisi olan eğilimlerden bağımsızlıktır. Eğilimler sürekli değişir ve ne kadar doyurulursa o kadar artar. Eğilimlerden özgürleşmeksizin ahlaklılık mümkün değildir. Burada eğilimin iyi ya da kötü yönde olması ahlaklılık açısından fark yaratmaz. Hayırseverlik acıma gibi ödevde uygun olan eğilimler bile ödev duygusundan bağımsız olarak eylemin itici

<sup>624</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, ss. 33-34.

<sup>625</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 58.

<sup>626</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, ss. 59-60.

gücü olursa bir maksim ortaya koymaz. İyi türden ya da kötü türden olsun her eğilim kördür.<sup>627</sup>

İstemenin ahlak yasası tarafından belirlenmesinde önemli olan istemenin özgür olmasıdır. Burada özgürlük, yalnızca duygusal baskıların etkisinden uzak durarak değil, aynı zamanda bu türden baskıları geri çevirerek ve ahlak yasasına aykırı olan her türlü eğilimi engelleyerek sadece yasaya uymaktır.<sup>628</sup>

Bu koyutlar, *ölümsüzlük*, pozitif anlamda (düşünülür dünyaya ait olması bakımından bir varlığın nedenselliği olarak) *özgürlük* ve *Tanrının varlığı* koyutlarıdır. Bunların birincisi, sürenin, ahlak yasasının tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu koşulundan çıkar; ikincisi duyular dünyasında bağımsızlığın ve bir varlığın istemesini düşünülür bir dünyanın yasasına, yani özgürlüğe göre belirleme yetisinin zorunlu kabulünden çıkar; üçüncüsü, en yüksek kendi kendine yeter iyinin, yani Tanrının varlığı kabulünün, böyle bir düşünülür dünyada en yüksek iyinin olabilmesi için koşul olması zorunluluğundan çıkar.<sup>629</sup>

Özgür eylemler ne doğa ne de yasalar tarafından belirlenmiştir.<sup>630</sup> Hayvanlarda eğilimler öznel zorunlu nedenler tarafından belirlenir. Bu yüzden hayvanlar belirli kurallar içinde davranırlar. İnsan ise özgürlüğünü kullanmayı eğilimlerinin peşinde giderse hayvanlarla aynı seviyede olur fakat onlardan farklı olarak bu durum insan için kuralsızlık ortaya çıkarır. Hayvanlar özgür olmadıkları için belirli kurallara göre davranırlar ve bu davranışların sonucunda ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulmazlar. Oysa sadece özgür varlıklar eğilimlerinin gerektirdiğinden başka türlü davranabilirler.<sup>631</sup>

Kötülük ve felaketler esenliğin karşıtıdır, şer ise iyi davranışın karşıtıdır. kötülük bazen insanın kendisinden bazen doğadan kaynaklanırken şer, her zaman özgürlükten kaynaklanır.<sup>632</sup> Kötülük doğada, ahlaksızlık özgürlükte gizli olduğu için başına felaket gelen bir kişiye üzülmürken, ahlaksız birine kızarız. Eğilimleri tatmin etmeye yardımcı olan zararlı şeylerin tümü insanların kendi buluşlarından ve özgürlüğü kullanışlarından ortaya çıkmıştır. İnsan herhangi bir kurala sahip değilse

<sup>627</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 128.

<sup>628</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 80.

<sup>629</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 143-144.

<sup>630</sup> Kant, *Ethica*, s. 29. Fiziksel bir olay olarak baktığımızda, iyilik ilkesi yenilgiye uğrayan taraftır; bu çatışmadaki birçok kedere karşı koyduktan sonra hayatından vazgeçmesi gerekir, çünkü (güçlü) bir yabancı hükümdarlığa karşı isyanı kıskırtmıştır. halbuki ilkelerin (ister iyilik ister kötülük ilkeleri olsunlar) güç sahibi olduğu bir krallık doğa krallığı değil özgürlüğün krallığıdır. yani birinin olayları ancak kalplere ve zihinlere hükmettiği ölçüde denetleyebildiği, sonuç olarak da bir insanın ancak köle olmak isterse ve köle olmak istediği sürece köle (ya da esir) olduğu bir krallıktır (Kant, *Saf aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 105).

<sup>631</sup> Kant, *Ethica*, s. 146.

<sup>632</sup> Kant, *Ethica*, s. 170.

özgürlüğü felakete dönüşebilir. Demek ki dehşet verici ahlaksızlıkların nedeni, kendine pek çok şeyi yapay bir şekilde icat eden özgürlüktür, öte yandan aynı özgürlük insanlığa saygınlık kazandıran erdemden nedenlerinden biridir.<sup>633</sup> Kant'ın da belirttiği gibi özgürlük, hem insan saygınlığının hem de dehşet verici kötülüklerin nedenidir.

Bauman'a göre özgürlük genel olarak iyiyi değil de kötü olanı seçmek anlamında yorumlandığı için engellenmesi gereken bir şey olarak kabul edilmiştir. Özellikle Augustine tarafından özgürlük, yanlışlığı doğruya tercih etme özgürlüğü olarak anlaşıldığı için aynı zamanda Tanrı'nın emirlerini ihlal etmek demektir. Dolayısıyla doğru yolda olmak bir seçim meselesi değil, tersine seçimden kaçınmak, adet olmuş yaşam tarzının peşinden gitmek anlamına gelir.<sup>634</sup>

Modern düşüncede de aslında özgür iradenin kendisini yalnızca yanlış seçimlerle ifade edeceği, özgürlüğün kontrol edilmediği taktirde her zaman yanlış yöneleceği varsayımı kabul görmekteydi. Bu görüşün altında yatan temel düşünce, ahlakın insan yaşamının doğal bir özelliği olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olarak kabul edilmesidir. Bu nedenle özgür bireylerin doğru olanı yapmalarını sağlamak için bir tür zorlama gerekiyordu. Bu zorlamada başlıca yardımcı rasyonel yetilerdir. Bu yetilerle içgüdüler bastırılabilir, yanlış yapmanın karlı bir şey olmadığı anlatılabilir.<sup>635</sup>

Tek kutuplu yaklaşımlardan salt kötümserci ve salt iyimserci yaklaşımları kötülük probleminin çözümüne katkıları açısından değerlendirmek gerekirse öncelikle her iki yaklaşımın da insanın özgürlüğü ile bağdaşmadığını ifade etmek gerekmektedir. İnsan doğasının kötü olduğunu kabul etmek, ahlaki kötülüğün kaynağı sorusuna cevap oluşturabilir. Fakat, ateologların teizmin Tanrı anlayışına yönelttikleri eleştiriler haklı çıkmış olur. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, iyi bir varlık, salt kötü bir doğaya sahip olan canlılar yaratarak, hiç bir geçerli sebep olmaksızın, bu dünyada kötülüğe izin vermiş olur. Öte yandan, insan salt iyi bir doğaya sahip olsaydı daha iyi bir dünyada yaşıyor olabilirdik. Tanrı neden sadece iyilik yapan varlıklar yaratarak, dünyanın daha iyi bir yer olmasına izin vermemiştir? Bu sorunun cevabı özgürlüğün değerinde yatar. Tanrı, insanları özgür bir şekilde

---

<sup>633</sup> Kant, *Ethica*, ss. 146-148.

<sup>634</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, s. 13.

<sup>635</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, ss. 15-17.

yaratarak, iyi ve kötü olma imkanını vermiştir. Peki, Tanrı insanı sadece iyilik yapan bir varlık olarak yaratsaydı, gerçek anlamda bir özgürlükten bahsedilebilir miydi? Gerçek anlamda özgürlük, birden fazla seçenek varsa söz konusudur. İnsanı sadece iyi olanla sınırlayıp, özgür bir şekilde iyilik yaptığını söylemek kendi içinde çelişkilidir.

Biyoteknolojik gelişmelerle<sup>636</sup> insan doğasına yapılan müdahalelerin insan doğasındaki etkileri üzerinde yapılan tartışmaların ahlaki kötülük, insan doğası ve özgürlük sorununu farklı bir boyuta taşıyacağı söylenebilir. Biyomedikal müdahalelerle insan doğasındaki kötü özelliklerin ortadan kaldırılması, insanı özgür olarak sürekli iyi olanı seçen bir varlığa mı dönüştürür, yoksa bilinçsizce iyiye yönelen bir robota mı? Hem iyi hem de kötüye eğilimli olan doğamızın kötü yönleri değiştirilirse ortaya çıkabilecek muhtemel sonuçları değerlendirmek çok da kolay değildir. Çeşitli ilaçlarla ya da operasyonlarla kötülüğe neden olan genlerimiz yok edilse ya da beynimizde kötülüğe neden olan bölgeler işlevsiz hale getirilse dünya daha yaşabilir bir yer olmaz mıydı?

İnsan doğasına bu şekilde müdahale edilmesi sonucunda, kötü olanı seçme yetisi kaybolan insanın özgürlüğü önemli bir problem haline gelir. Bu problemi ahlaki kötülük sorununa çözüm olarak sunulan "özgür irade savunması" ve bu savunmaya getirilen eleştirilerle birlikte düşünebiliriz. Özgür irade savunmasına getirilen eleştiri, Tanrı'nın hem özgür hem de daima doğru olanı yapan varlıklar yaratmasının mümkün olduğu iddiasına dayanır. Bir gün insan doğasının kötü tarafları ortadan kaldırılarak, insanlar özgür olarak sürekli iyiyi yapan bir varlığa dönüştükleri zaman, aynı zamanda insanlar iyi ve kötü arasında seçim yapamayan bir varlığa dönüşebilir.

İnsan doğası, ahlaka zorunlu ve mutlak bir temel oluşturmasa bile, hem iyiye hem de kötüye yönelebilmek yetisi insana ahlaki bir varlık olma imkanını sunar. İnsan çift kutuplu bir varlık olmasaydı, özgür bir şekilde eylemde bulunduğu iddia edilemezdi. Bu nedenle özellikle ahlaki kötülük probleminde karşı geliştirilen Özgür İrade Savunması ile çift kutuplu insan doğası anlayışı arasında yakın bir ilişkiden söz edilebilir.

---

<sup>636</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Buncahan, "Human Nature and Enhancement", ss. 141-150.

### 3.2.2. Doğal Kötülüğün İnsan Doğasının Gelişimiyle Çözümü

Bazıları dünyayı sadece iyiliklerden ibaret görürken, bazıları dünyayı sadece kötülüklerle dolu bir yer gibi betimler. Bazıları ise dünyanın iyilikler kadar kötülükleri de içerdiğini kabul eder ve bu kötülüklerin neden var olduğunu ya da olması gerektiğini açıklama çalışır. Alvin Plantiga "Özgür İrade Savunması" ile ahlaki kötülüklerin neden var olduklarını açıklarken, John Hick ise "Ruh Yapma Teodisesi" ile özellikle doğal kötülüklerin neden var olması gerektiğini açıklar.

Doğal kötülük problemi tartışılırken sık sık değinilen Lizbon depremine yönelik yaklaşımlar, bu meselenin filozoflar tarafından farklı şekillerde yorumlanışına örnek teşkil eder. Bu olayı, papazlar insanların işledikleri günahların sonucunda Tanrı'nın cezalandırması olarak değerlendirirken, Diderot gibi filozoflar hiç bir anlamı olmayan rastlantısal bir jeolojik olay olarak görürler. Voltaire doğal olayların iyi bir Tanrı'nın varlığını doğruladığına inanma ihtiyacı hisseden bir deist olarak, bu olaydan çok etkilenir. Rousseau ise olayı daha farklı değerlendirir. Ona göre insanlar sürüler halinde şehirde toplanmasalardı, depremler küçük hasarlara yol açardı. Suçlu olan evren değil, uygarlıktır. Dünya düzeninin bizim kaprislerimize göre değişmesini bekleyemeyiz.<sup>637</sup>

Russell'a göre 'kötü olan hiçbir şey yoktur' şeklinde ki inanç, bir metafizikçinin bu teoriyi savunması hariç, hiç kimsenin savunacağı bir önerme değildir. Acı, nefret, haset, zulüm var olan şeylerdir ve zıtlarının yokluğu üzerine temellenmiş değillerdir. Ancak kötülüğün olmadığını savunan teori, Lizbon depremi gibi kötülükleri yok sayar. Ancak, "Kötülük iyiliğin yokluğudur" şeklindeki teorinin zıddı da mantıksal açıdan tamamen makuldür. Aksi iddia edilerek, kötülüğün varlığa, iyiliğin de yokluğa dayandığı ileri sürülebilir ve böylece var olan her şey kötüdür, var olmayan da iyidir denilebilir. Bu görüş mantıksal olarak aksi yöndeki görüşten daha saçma değildir. Dolayısıyla, dünyada iyilik hakimdir görüşü, ancak dünyada kötülük hakimdir görüşü kadar kabul edilebilirdir.<sup>638</sup>

Hume, *Din Üstüne* adlı eserinde dünyadaki kötülüğün yadsınamayacak kadar çok olduğu, hatta iyiliğe baskın olduğunu şu şekilde tasvir eder:

Bu dünyaya ansızın, bir yabancı düşüverseydi, ona bu dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak hastalıklarla dolu bir hastane, suçlular ve

<sup>637</sup> Damrosch, *Rousseau*, ss. 297-298.

<sup>638</sup> Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, s. 69.

borçlularla tıklım tıklım dolu bir hapisane, cesetler serpili bir savaş alanı, okyanusta dalgalarla boğuşan bir filo, tiranlıktan, kıtlıktan ya da salgınlardan eriyip gitmiş bir ulus gösterirdim. Ve yaşamın neşeli yanını göstermek ve hazları hakkında bir fikir edinmesini sağlamak için onu nereye götürmem gerekirdi. Bir baloya, bir operaya, saraya mı? Haklı olarak, ona yalnızca acı ve üzüntülerin bir başka türünü gösterdiğimi düşünebilirdi.<sup>639</sup>

Yukarıdaki alıntı kötülüğün yok sayılamayacağını abartılı bir şekilde ortaya koyar. Hume, sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk çaresizlikten daha olağandır şeklindeki görüşü de eleştirir. İnsanların yaşadıkları hazlardan yola çıkarak, Tanrısal iyiliğin dünyaya hakim olduğu sonucuna ulaşamayız. Acı hazdan nicelik olarak daha az olsa bile, çok daha şiddetli ve süreklidir. Bir saatlik acı çoğunlukla alınan zevkin bir gününe, bir haftasına hatta bir ayına bedel olabilir.<sup>640</sup>

Hume'a göre kötülüğün dayandığı dört koşul vardır. Kötülüğü oluşturan bu koşullardan hiç biri kaçınılmaz değildir. Kötülüğe yol açan birinci koşul, varlıkları haz ya da acı vasıtasıyla eyleme yönlendiren ve varlıklarını korumak için büyük bir çaba gerektiren düzen ya da ekonomidir. Oysa, tek başına haz, insanın temel ihtiyaçlarına yönelik uyarıcı bir nitelik olabilirdi. Bütün canlılar sürekli olarak, haz duyma durumunda olabilirdi. Susama, acıkma, yorulma gibi zorlukların her hangi birinin neden olduğu acı yerine, hazzın bir azalışını hissederek yaşamlarını sürdürmek için uyarılabilirlerdi. İnsanlar acıdan kaçmak yerine daha fazla hazzın peşinden koşarak yaşamlarını devam ettirebilirlerdi. Bu nedenle yaşamı, acılar olmadan devam etmek olanaklı görünmektedir.<sup>641</sup>

Kötülüğe neden olan ikinci koşul, dünyanın genel yasalarla yönetilmesidir. Her şey, tek tek istemelerle yönetilseydi, doğanın akışı kesintiye uğrar ve hiç kimse aklını kullanarak yaşamını yönetemezdi. Buna rağmen bunun tersi bir durumun yetkin bir varlık için zorunlu olmaması gerekirdi. Sistem başka türlü kurulmuş olsaydı, tek tek istemeler bu uygunsuzluğu giderebilirdi. Diğer bir deyişle Tanrı, bütün kötülükleri, her nerede bulursa yok edemez miydi ve nedenlerin ve etkilerin her hangi bir hazırlığı olmaksızın iyilikleri yaratamaz mıydı? Sonuçta dünya genel yasalarla yönetilmeseydi, acı çekme yeteneği bir başına acıyı yaratamazdı. Üstelik, doğanın akışında bir düzen varsayılmakla birlikte, biraz dikkatli incelendiğinde böyle olmadığı görülmektedir. Bir çok olay belirsizdir. Sağlık ve hastalık, dinginlik ve

<sup>639</sup> David Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 228.

<sup>640</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 233.

<sup>641</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 239.



fırtına gibi nedenleri bilinmeyen ilinekler, bireyler ve toplumlar üzerinde büyük etkide bulunurlar. Hatta insanların yaşamlarının akışını bu ilinekler belirler. Bu nedenle evrenin işleyişini bilen bir varlık, bu ilinekleri, tek tek istemelerle insanlığın yararına sunabilirdi.<sup>642</sup>

Evrende her şey yasalarla yönetildiği ve canlılar acı çekmeye yatkın olduğu için, bu haliyle dünyada çeşitli kötülüklerin çıkmaması olanaklı değildir. Ancak yine de kötülüğe neden olan üçüncü bir koşul olmasaydı kötülükler ender görülürdü. Bu koşul, teker teker her varlığa bütün güç ve yetilerinin kıt kanaat dağıtılmış olmasıdır. Her hayvanın kendisine gereken donanımı vardır fakat, bu donanımlar titiz bir ekonomiyle verilmiş olduğu için, herhangi bir azalma türün yok olmasına kadar gider. Başlıca üstünlüğü akıl ve kavrayış olan insan türü bütün türler içinde biyolojik olarak en zayıf olanıdır. Kısacası doğa, yaratıklarının gereksinimleri konusunda kesin bir hesap yapmış gibi görünmektedir. Mutlak güç sahibi bir yaratıcının yaratıklarına bu derece hesaplı davranması için bir neden yoktur.<sup>643</sup>

Evrendeki çaresizlik ve kötülüğün kaynaklandığı dördüncü koşul, "büyük doğa makinesinin bütün zembek ve ilkelerinde kendisini gösteren özensiz işçiliktir." Evrende bir amaca hizmet etmeyen ve ortadan kaldırılmasıyla düzensizlik yaratmayacak pek az parça olduğu kabul edilmelidir. Parçaların hepsi birbiri ile ilişkilidir ve birinde meydana gelen değişiklik diğerini etkiler. Buna karşın, bu parçalar ne denli yararlı olursa olsunlar, yararlılık sınırları içinde kalmazlar ve her an aşırıya kaçıp kötülüğe neden olabilirler. Mesela rüzgar denizciler için faydalıdır fakat sık sık fırtınaya dönüşerek zararlı hale gelir. Hume'a göre şimdiye kadar sıralanan dört koşul doğal kötülüklerin başlıca kaynağıdır. Bütün canlı yaratıklar, acı duymayacak şekilde yaratılsalardı ya da dünya tek tek istemelerle yönetilseydi kötülükler evrene girmezdi.<sup>644</sup> Hume, dünyada kötülüğün var olduğunu yadsınamayacağını ve bu kötülükleri sağlayan koşulları bu şekilde açıklar. Bundan sonra bu kötülüklerin neden var olduğu Hick'in teodisesine dayanılarak açıklanacaktır.

Plantiga tarafından ortaya konulan Özgür İrade Savunması ahlaki kötülüğe bir açıklama getirmekle birlikte, doğal kötülükler için yeterli bir açıklama sunmaz. İnsani acıların büyük bir bölümünün nedeni olarak, insanların yaptıkları özgür

---

<sup>642</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 240.

<sup>643</sup> Hume, *Din Üstüne*, ss. 241-243.

<sup>644</sup> Hume, *Din Üstüne*, ss. 244-245.

seçimler değil, doğal afetler ileri sürülür. Acıların nedeni insani eylemler olsa bile, bu eylemlerden acı çekenler, çoğunlukla özgürlüklerini kötüye kullananlar değil, özgürlüklerini kötüye kullananların yaptıkları kötülüklerle maruz kalanlardır. Çocukların ve ahlaklı insanların çektikleri acılar düşünüldüğü zaman, acıları daha önce işlenmiş olan günahların cezası olarak yorumlamak da akla ve adalete uygun değildir.<sup>645</sup> Bu görüşü savunanlar olduğu gibi, insanın kendi iradesi dışındaki kötülüklerin makul bir açıklaması olduğunu kabul eden filozoflar da vardır.

Plantiga ahlaki kötülüklerin kaynağının insanın özgür fiilleri olduğunu ileri sürdüğü gibi, doğal kötülüklerin de insan dışındaki özgür varlıkların eylemlerinden kaynaklandığını belirtir. O, doğal kötülükleri Augustinus'a dayanan geleneğe yola çıkarak açıklamaya çalışır. Bu geleneğe göre doğal kötülüklerin çoğu, şeytana ve şeytan topluluğuna atfedilir. Şeytan, Tanrı'ya isyan ettiğinde beri bütün imkanlarını kötülük yapmak için kullanır ve doğal kötülük denilen kötülük türü ortaya çıkar. O halde doğal kötülükler insan olmayan ruhların özgür fiillerinden kaynaklanır. Sonuç olarak Augustinus, doğal kötülüklerin insan dışında kalan akıllı ve özgür varlıkların faaliyeti olduğuna inanır. Plantiga'ya göre Özgür İrade Savunucusu, bu görüşün kesin doğru olduğunu değil, sadece mümkün olduğunu söyler. O doğal kötülüğün, insan dışındaki özgür varlıkların eylemlerinden kaynaklanabilme imkanına ve bu durumun teizmin Tanrı anlayışı ile çelişmediğine işaret eder. Sonuç olarak Plantiga hem ahlaki hem de doğal kötülükleri, özgür varlıkların faaliyetlerine dayanarak açıklamaya çalışır.<sup>646</sup>

Özgür irade savunması, ahlaki kötülüğü açıklamada makul bir çizgide iken, doğal kötülüğün şeytanın özgürlüğüne dayalı olarak açıklanması makul gözükmemektedir. Plantiga, doğruluk değil, imkanı yeterli görmektedir. Bu tartışma teknik kurallar açısından yeterli olsa bile bir çok yönden tartışmaya açıktır. "Sözgelimi, insan özgürlüğü Tanrı'nın lütfunu ve cömertliğini gösterir; ya büyük doğal sebep olabilecek derecede olağanüstü güçlerle donatılmış şeytana verilen özgürlük ve güç?" Plantiga bu soruyu cevapsız bırakır. Ayrıca büyük doğal afetlere neden olabilecek kadar güçlü bir varlık anlayışı, dinsel düalizme yaklaşmaktadır. Doğal kötülüklerin insan var olmadan ve şeytan isyan etmeden önce de var olduğu

<sup>645</sup> Horner ve Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, s. 263.

<sup>646</sup> Plantiga, *God, Freedom, and Evil*, ss. 57-58.

söylenbilir. Kısacası, bu derece güçleri olan şeytan anlayışı, çözdüğünden daha çok problem ortaya çıkarmaktadır.<sup>647</sup>

Yaratıcı, yarattığı evrende neden günah ve ahlaki kötülüğe izin vermektedir? sorusuna cevap verirken hem Augustine'ci teodise hem de İrenea'cu teodise, sınırlı kişisel varlık olarak insanın özgürlüğü ve sorumluluğu üzerinde yoğunlaşmaktalar. Ne var ki Augustineci teodisenin aksine, İrenea'cu teodiseye göre, insan, mükemmel bir ırk olarak yaratılmaktan ziyade başlangıçta olgunlaşmamış ve kusurlu varlıklar olarak yaratılmışlardır.<sup>648</sup>

Kötülük probleminde karşı Hick'in savunduğu şekliyle İrenea'cu teodisenin ana unsurları şunlardır: İnsan, yaratıcısı karşısında temel bir özgürlük imkanı veren bilişsel mesafe içinde, doğal evrim yoluyla yaratılmıştır. Ben-merkezli bir organizma olan insanın içinde hayatta kalma mücadelesi verdiği sert ve sıkıntılı dünya, yine de ahlaken ve manen olgunlaşmamış bir yaratık olan insanın nihai yetkinliğe doğru gelişebileceği bir çevredir. Bu gelişme bu hayatta başlar, bu hayatın ötesinde sürüp gider. Bu durumda, ahlaki ve doğal kötülük, Tanrı'nın mükemmelleşmemiş sonlu kişiler yaratmasının şu anki aşamasının zorunlu öğeleridir. Kötülüğün varlığının nihai sorumluluğu Tanrı'ya aittir.<sup>649</sup>

Augustine, insanı yaratılışının başında mükemmel bir varlık olarak düşünür ve mükemmel olan bu insanın hata yapabildiğini kabul eder. Buna karşın İrenea'cu, İlk insanı evrimsel gelişimin başında, mükemmelleşme kabiliyeti ile donatılmış fakat bu kabiliyetleri gerçekleştirme noktasında özgür bırakılmış bir varlık olarak düşünmüştür. Var olan tüm kötülükler, ıstıraplar ve sıkıntıların insanın ahlaki gelişimi için bir araç niteliğinde olduğunu savunan bu teodisenin temel iddiası, kötülüğün varlığı ile teizmin Tanrı anlayışının hiçbir şekilde çatışmadığını göstermektedir.<sup>650</sup>

Ahlaki kötülükler söz konusu olduğunda, insanın başlangıçta neden Tanrı'nın huzurunda ve mükemmel olarak değil de kusurlu ve epistemik mesafede yaratıldığı sorusuna İrenea'cu teodisenin vereceği yanıt, insan özgürlüğünün pozitif değeri üzerine odaklanmaktadır. Ona göre, insanın iyilikleri kendi özgür iradesiyle kötülük ve sıkıntı durumları ile yüzleşerek kazanabilmesi için onun belli bir mesafede

<sup>647</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, ss. 54-55.

<sup>648</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 98.

<sup>649</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, s. 385; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 97.

<sup>650</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s. 45; Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 110.

yaratılması gerekmiştir. Ona göre, Tanrı evreni içerisinde varlıkların maksimum zevk ve minimum acı çektiği bir yer olarak değil, ruhların kendi irade ve istekleriyle sıkıntı ve kötülükleri aşarak epistemik mesafede evrimsel gelişmeyi tamamlaması için yer olarak yaratmıştır.<sup>651</sup>

İrenaeus'a göre insanın doğasının doğuştan iyi ya da kötü olarak yaratılması Tanrı'nın adaletine aykırı olurdu ve eylemlerinin sonucunun değerlendirilmesine de gerek kalmazdı. Zira iyi, doğası gereği kötü işler yapamayacağı için hep iyi işler yapar ve bunun mükafatı hak edecek bir nedeni de kalmazdı. Kötü de doğası gereği kötülükler yapar ve iyilik yapamadığı için cezayı hak edemezdi.<sup>652</sup>

Bu görüş, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz derecede iyi olan bir Tanrı'nın, yarattığı evrende günah ve ahlaki kötülüğe niçin izin verdiğini açıklamaya çalışmaktadır. Hem Augustine'ci hem de İrenaeus'cu teodise, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fakat Augustine'den farklı olarak İrenaeus'a göre insanlar mükemmel olarak yaratılmış bir tür olmaktan ziyade başlangıçta olgunlaşmamış ve kusurlu varlıklar olarak yaratılmışlardır.<sup>653</sup> Burada Tanrı'nın neden en başta mükemmel bir dünya ve mükemmel varlıklar yaratmadığı sorusuna Hick dünyanın insanların mutluluk içinde yaşadığı bir cennet bahçesi olmayıp, karşılaştırdıkları zorluklar ve acılarla olgunlaşacakları bir ortam olarak tasarlandığı şeklinde cevap verir.

İrenaeus'un geliştirdiği teodise, insan ırkının gelişimini iki aşamada inceler: İlk aşamada insan, ahlaki ve manevi gelişim için yeteneklerle donatılmış akıllı bir varlık olarak ele alınmıştır. Bu, Augustinuçu geleneğin düşüşten önceki mükemmel Adem ve Havva figürü ile aynı değildir. İrenaeus'a göre insan yolun başında olan mükemmellikten uzak bir varlıktır. İkincisi ise, özgür iradeli varlıkların çabalarıyla gerçekleştirilen içinde bulunduğumuz aşamadır.<sup>654</sup>

İrenaeus'cu teodise, insanın hayvani varlık düzeyinden Tanrı'ya kadar olan mesafeyi evrimsel gelişimin akışına bırakır.<sup>655</sup> Augustine insanın mükemmelliğini 'düşüş'e kadar olan bir zamanda düşünmesine karşın İrenaeus insanın mükemmelliğinin gelecekte -uzun evrimsel gelişiminin sonunda- gerçekleşeceğini

---

<sup>651</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 112; Hick, *Philosophy Religion*, ss. 45-46.

<sup>652</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 113.

<sup>653</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, s. 265; Hick, *Philosophy Religion*, s. 45.

<sup>654</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s. 45.

<sup>655</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 116.

kabul eder.<sup>656</sup> Bu bakımdan Ireneaus'un kötülük problemine yaklaşımının ana hatları Augustinus'un yaklaşımına karşıttır. İnsanın başlangıçta mükemmel olarak yaratıldığı ve bu mükemmelliği içinde günaha ve sefalete daldığı tezi yerine Irenaeus, insanın mükemmel olmadığını fakat, Tanrısal olana doğru ilerleme ve mükemmelliğini tamamlama görevi üstlendiğini iddia eder.<sup>657</sup> Buna göre insanın düşüşü kazara ortaya çıkmış ve insan günaha sürüklenmiş değil, bu düşüş Tanrısal amacın bir parçası olarak vuku bulmuştur.<sup>658</sup> Burada resmedilen insan anlayışı, gelişimsel ve teleolojiktir. İnsan, Tanrı'nın yaratmaya çalıştığı mükemmelleştirilmiş varlık durumunda topyekun bir ilerleme olmayabiliyorsa da, yine de insanlık tarihi boyunca milyonlarca ruh, dünyevi hayatın acı tatlı tecrübeleri sayesinde ahlaki mükemmelliğe erişmişlerdir.<sup>659</sup>

İyinin ve kötünün aynı şiddette var olduğu ortam, ahlaki seçimin anlam kazanabileceği bir ortamdır. İyiyi herhangi bir dışsal baskı olmadan yani özgürce seçmek, onun gerçek bir seçim olduğunu kanıtlar. Dahası, olumsuzluklara karşı mücadele etmek ahlaki erdemın esasıdır. Ve erdemlinin kendi mutluluğunu kötünün elemi karşılaştırdığı zaman çekmesi gereken acı, bu olumsuzluklardan biridir. Böylece acı, sadece erdemın değerini artırmaya hizmet eder ve bu suretle hak edilmemiş üzüntüler tarafından aklın kulağında yaratılan ahenksizlik en güzel ahlaki uyum şeklini alır.<sup>660</sup>

Epistemik mesafe düşüncesi, insanların Tanrı'nın huzurunda yaratılmış olsalardı, gerçek bir özgürlüğe sahip olamayacaklarını temel alır. İnsanlar ahlaken özgür varlıklar olmaları için Tanrı'dan belli bir mesafede yaratılmışlardır. Bu mesafe uzaysal değil, bilgi boyutunda bir mesafedir. Bu bağlamda ahlaki kötülüğün kaynağı sorununa Hick'in teodisesinden yola çıkarak verilebilecek cevap, insanın Tanrı'dan epistemik bir mesafede yaratılması sonucu olduğudur.<sup>661</sup>

Eğer kadınlar ve erkekler başlangıçta kudret, iyilik ve bilim yönünden somsuz olan Tanrı'nın huzurunda yaratılmış olsalardı, onlar yaratıcıları karşısında gerçek bir özgürlüğe sahip olmazlardı. İnsanın ahlaki olarak özgür olmalarını mümkün kılan, insanın yaratıcısına olan mesafesi, uzaysal değil, bilişsel bir

---

<sup>656</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s. 46.

<sup>657</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, s. 214.

<sup>658</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 117.

<sup>659</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, s. 256; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 99.

<sup>660</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 118.

<sup>661</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 99.

mesafedir.<sup>662</sup> İrenaeus'cu teodisenin ahlaki kötülüklerin kökeni sorusuna vereceği yanıt, insanın gerçek yaratıcısı karşısında gerçek bir özgürlüğe sahip olabileceği, özgür olarak gelişebileceği, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını gönüllü olarak yerine getirebileceği epistemik mesafede olma zorunluluğuyla ilgilidir.<sup>663</sup> Hick'e göre, dünyanın potansiyel ateist görüntüsün oluşturduğu epistemik mesafe, hakiki iman için insana imkan verir.<sup>664</sup>

İnsanın özgürce iman edebilmesi için Tanrı ile insan arasında gerekli gördüğü "epistemik mesafe"nin dünya bu miktarda kötülük içermeden de gerçekleştirilebileceği mümkün olamaz mıydı? G. Stanley Kane epistemik mesafe fikrini eleştirir. Ona göre Tanrı'nın kendisini gizlemesinin başka yolları da olmalıdır. Epistemik mesafenin, çetin ahlaki ve fiziksel kötülükler yoluyla sanki Tanrı yokmuş gibi bir izlenim vermesi gerekli görünmemektedir.<sup>665</sup> Epistemik mesafenin, iki Tanrısal amaca hizmet ettiği söylenebilir. İlk olarak, insan kendi iradesiyle iman veya inkar etmesine, tüm dini ve dini olmayan davranışlarında kendi seçimini kullanabilmesine hizmet eder. İkinci olarak, insan davranışlarının ahlakiliği ve asliliği önem kazandırır. Zira görmeden ya da tam bilinmediği halde Tanrı'ya olan inanç ve saygının değeri, bilme düzeyinden daha değerli ve anlamlıdır.<sup>666</sup>

İnsanın hem iyi hem de kötülüğe meyilli bir varlık olması ile ahlaki kötülükler arasında doğrudan bir ilişki olmasına rağmen, aynı şeyi doğal kötülükler için söylemek zordur. Bu nedenle doğal kötülükler ile insanın çift kutuplu doğası arasında ne türden bir ilişki olduğunu irdelemek gerekir. İnsanın çektiği acı ve ıstırapların çoğunun nedeni olarak insan özgürlüğünün kötüye kullanılmasından söz etmek gerekiyorsa da bu çekilen tüm acıları açıklamaya yetmez. Çünkü çekilen acıların, bakteriler, depremler seller gibi insan iradesinden tamamen bağımsız kaynakları da vardır.<sup>667</sup>

Irenaeus'cu teodiseye göre Tanrı'nın bu dünyadaki amacı, orada yaşayanların maksimum zevk ve minimum acı yaşayacakları bir cennet oluşturmak değildir. Daha ziyade dünya bir ruh yapma veya şahıs oluşturma yeri olarak görülür. Özgür varlıklar, yaşadıkları çevrede karşılaştıkları zorluklarla mücadele ederek, ebedi

---

<sup>662</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s. 45.

<sup>663</sup> Hick, *Philosophy Religion*, ss. 45-46.

<sup>664</sup> Peterson, *Akil ve İnanç*, s. 201.

<sup>665</sup> Peterson, *Akil ve İnanç*, s. 201.

<sup>666</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 116.

<sup>667</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 100.

hayatın mirasçısı olabilirler.<sup>668</sup> Bu yaklaşım insanların ahlaken ve manevi olarak olgunlaşmasına yardım etmeye yönelik Tanrı'nın büyük planının resmini çizer. Çevrenin kişisel gelişime yardımcı olması gerekir. Böylece çetin zorluklar, ahlaki fazileti sergilemek için gerekli fırsatlar ve imanı ifade etmek için gerçek imkanı oluşturur.<sup>669</sup>

Bir an dünyanın sadece sınırsız zevkle dolu olduğunu düşünelim. Hick böyle bir dünyayı şu şekilde tasvir eder: Acı ve ıstırap imkanlarının ortadan kaldırıldığı bir dünyada her şey şimdi olduğundan çok farklı olacaktır. Hiç kimse bir diğerini incitmez, katilin bıçağı bir kağıda, kurşunları ince bir havaya dönüştürdü. Sahtekarlık, ihanet, aldatma, fesat, toplumun yapısına zarar vermez, hiç kimse kazalar nedeniyle incinmez, bir dağcı veya bir çocuk yere düştüğü halde hiç incinmez ve yaralanmaz. İşten kaçmaktan doğabilecek herhangi bir sıkıntı olmadığına göre, çalışmaya da gerek yoktur. Böyle bir dünyada gerçek bir ihtiyaç ve tehlike olamayacağı için böyle durumlarda başkalarıyla ilgilenmeye de gerek yoktur.<sup>670</sup>

Böyle bir dünya, genel yasalara göre değil, bireylerin tercihlerine ve özel inayetlere göre işleyen bir yer olurdu. Çekim yasası bazen çalışır, bazen çalışmaz, bir nesne bazen sert, bazen yumuşak olurdu. Araştırılacak sabit bir dünya olmadığı için, hiç bir bilim olmazdı. Kendi yasaları olan nesnel bir çevrenin güçlükleri ve sorunları ortadan kaldırıldığında hayat hoş, fakat amaçsız olurdu.<sup>671</sup>

Doğa yasalarının aşırı derecede esnek olması gibi bir durum evrende kaosa neden olurdu. Bizler doğada nedensellik yasasının varlığını kabul ederek hayatımızı düzenlemekteyiz. Ateşin yakıcı olması genel bir yasadır. Dünyada yangınların olmamasını dilemek ateşin hiç olmamasını ya da bazen yakıcı olmasını bazen de yakıcı olmamasını dilemek anlamına gelir. Ateş bazen yakıcı olur bazen olmazsa kötülüğün -ateşin yakıcı özelliğinden kaynaklanan- ortadan kalkacağını iddia etmek imkansızdır. Çünkü bizler ateşin her zaman yakıcı olduğunu biliriz ve bu bilgiyle ateşten gelecek tehlikelere karşı önlemler alırız.

Dünya şu an olduğu gibi bir yer olmasaydı, etik kavramların da hiçbir anlamı kalmazdı. Örneğin, birine zarar verme, yanlış eylem kavramının temel bir unsurudur. Ancak hedonistik bir cennette yanlış bir eylemden söz edilemez. Yanlış ve doğru

<sup>668</sup> John Hick, *Philosophy Religion*, New Jersey: Prentice-Hall, 1983, ss. 46-47.

<sup>669</sup> Peterson, *Akil ve İnanç*, s. 200.

<sup>670</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s. 47.

<sup>671</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s. 47.

eylemler arasındaki fark ortadan kalkar. Cömertlik, şefkat, sevgi, özveri ve diğer ahlaki kavramlar nesnel bir çevrenin olmadığı yerde oluşturulamazdı. Sonuç olarak böylesi bir dünya haz yönünden iyi, fakat insanın ahlaki niteliklerinin gelişimi için uygunsuz olurdu.<sup>672</sup> Burada şöyle bir eleştiri getirilebilir. Ahlaki kavramlar kötülükle birlikte var olan kavramlardır. Bir bakıma bu kavramların olmamasının başka bir kötülük olduğu iddia etmek, hastalıklar olmasaydı ilacın bir anlamı kalmazdı demeye benzer. İlaç hastalıklar var olduğu sürece değerlidir, hastalıklar olmasa işlevini kaybederdi. Aynı şekilde ahlaki kavramlar da kötülükler olmasa işlevini kaybederdi. Ancak insanın amaçsız bir varlık olduğunu kabul ettiğimiz zaman bu eleştiri yerinde görülebilir. Öte yandan insanın var olma amacının ruhsal gelişim ve kendini gerçekleştirme olduğunu kabul edersek ahlaki değerlerin olmadığı bir dünya eksik bir dünya olurdu.

Kuralların olmadığı bir dünyada eylemlerimiz sonucunu önceden kestiremeyebilirdik. Bu durumda da herhangi bir eylemde bulunmak anlamsız hale gelirdi. Mesela bir kimsenin karşısındaki kişiye söyleyeceği bir şey onun üzülmesine neden olacaksa ya bu kişinin o şeyi söyleyememesi ya da karşısındaki kişinin söylediği şeyi bambaşka anlaması gerekir.

Kötülüğün varlığına yönelik bu açıklamalarda doğruluk payı var olduğunu kabul etsek bile yine de bazı sorular peşimizi bırakmaz. Çekilen ıstıraplar bazı kişilerde ahlak ve karakter olgunluğuna vesile olabilir. Fakat ıstırapların bazı kimseler üzerinde tam tersi bir etki yaptığı ve bu kimselerin ahlak ve karakterinin tamamen kötüye gitmesine neden olduğu da gözlemlenmektedir. Öte yandan bu ıstırapların ruh geliştirme amacına hizmet etmek için gerekli olandan daha fazla olduğu da ileri sürülebilir.<sup>673</sup> Kötülükler bir çok kişinin çok daha iyi bir insan olmasını sağlarken, bazen tam tersi bir çok duruma neden olur. Bu durumda ruh yapma teodisesinin tam başarıya ulaşabilmesi için bu dünya hayatının devam etmesi gerekmektedir. Bazen, felaketlerden sabır, özveri, cesaret gibi iyilikler doğar ve bu iyilikler karakteri güçlendirir. Bazen de tam tersine, felaketler kızgınlık, korku, bencillik ve karakter çözülmesi gibi sonuçlara yol açar. Bu yüzden ruh yapma teodisesinin tam anlamıyla başarıya ulaşabilmesi için bu dünya hayatının devam

---

<sup>672</sup> Hick, *Philosophy Religion*, ss. 47-48.

<sup>673</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 105.



etmesi gerekmektedir.<sup>674</sup> Bu dünya hayatının ötesinde olan bir hayata olan inanç, bu dünyada çekilen bütün sıkıntılar için iyi bir gerekçe oluşturur. Bu gerekçe ölümden sonra bütün insanlar cennet hayatına kavuşacağı düşüncesiyle pekiştirilir. Böylelikle cehennem azabı da dahiller ıstırapın bir amaca hizmet ettiği ileri sürülebilir.<sup>675</sup> Kötülüklerin amacı insanların acı çekmesi değil, ruhen olgunlaşmalarıdır. Nitekim bütün insanların cennet hayatına kavuşmaları ile "ruh yapma" teodisesi işlevini tamamlamış olur.

Kötülüğün miktarı ile ilgili olan eleştirilere de değinmek gerekmektedir. Hick bu eleştirilere cevap oluşturmak için dünyada hiç bir amaca hizmet etmeyen ıstırapların var olup olmadığını sorgular. Filozofa göre en kötü dediğimiz ıstırapları ortada kaldırsak bile yine de en kötü diyebileceğimiz kötülük türü varlığını korurdu. Şöyle ki, şu an en kötü dediğimiz ıstıraplar ortadan kalktıktan sonra geriye kalanların da ortadan kalkmasını arzulardık ve bu böylece sürüp giderdi. Bu sürecin sonu en hafif fiziksel acıların ve pişmanlıkların bile ortadan kalkmasını gerektirecekti. Dolayısıyla bu sürecin sonunda kötülükler hiç olmadığını göre kimse incinmediği için yardımlaşma ortadan kalkar ve herhangi bir ahlaki ve manevi gelişim olanağından bahsedemezdik.<sup>676</sup>

Meseleyi bir de daha az kötülüğün olduğu bir dünyanın mümkün olup olmadığı açısından değerlendirelim. Kötülüğün olmadığı bir dünya talebi Tanrı'dan başka hiçbir şeyin olmadığı (ya da akıllı varlıkların olmadığı) bir dünya talebiyle neredeyse eşdeğerdir. Çokluk farklılığa, farklılık karşılaştırmaya, karşılaştırma da az ya da çok kötülüğün varlığının hissedilmesine yol açar.

Çok büyük kötülükler denilen deprem, sel, soykırım gibi doğal ve ahlaki kötülüklerin olmadığı bir dünyada yaşadığımızı farz edelim. Büyük kötülüklerin olmadığı bu dünyada şu anda kötü olduğunu düşünmediğimiz şeyleri kötü olarak görmeye başlarız. Dağlık bölgede yaşayan bir kişi ovada yaşayan başka birine kıyasla kendisini doğal kötülüğe maruz kalmış hissedebilirdi. Nitekim doğal kötülüğün olmaması için herkesin tamamen eşit şartlarda yaşaması gerekirdi. Yine fakirlik ve zenginliğin olmaması, herkesin eşit miktarda paraya, araziye, yiyeceğe, kıyafete, eğitime sahip olması gerekirdi. Aksi halde eğitim görme şansına sahip

---

<sup>674</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s. 48.

<sup>675</sup> Hick, *Philosophy Religion*, s.49.

<sup>676</sup> Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 150.

olmayan kişiler, kendilerini eğitimli kişilerle karşılaştırdığı zaman ya da istemediği halde zorla eğitime tabi tutulan kişi, kendisini kötülüğe uğramış sayardı. Çok ağır işlerde çalışan insanlar olmasa bile farklı meslek grupları olduğu sürece kötülük var olurdu. Kötülüğün olmaması için bütün insanların beden, ruhen ve karakter olarak aynı olması gerekirdi. Sonuç olarak farklılıklar olduğu sürece kötülük her zaman var olacaktır. Kötülüğün olmadığı bir dünya evrenin her noktasının aynı olduğu, canlı türlerinin tek tip olduğu, cinsiyet farkının olmadığı hatta insanların birbirinden tamamen farksız olduğu bir dünya olurdu ki, böyle bir dünya varsaymak mümkün değildir.

Doğayı ve insanı iyilik ve kötülükleri ile beraber düşünerek insan ve doğa ilişkisini ele almak gerekmektedir. Aydınlanma ve modernitenin daha iyiye gitme ve kontrolün insanda olması anlamında ilerleme fikri insan ve doğa ilişkisini geri döndürülemez bir şekilde değiştirmiştir. İlerleme düşüncesi, insanın ve onun doğal kapasitesinin yüceltilmesi fikrine dayanır. En yüksek mükemmelliğe sahip bu insan doğası fikri aslında teolojik bir fikirdir.<sup>677</sup> Dünyada yolcu olan insan, onun sahibi konumuna yükseltilmiş ve ilerleme fikri dünyevileşme ile beraber yürümüştür. Doğanın fethi, insanın fethini gerektirdiği zaman bu hem insanın hem de doğanın kaybolması anlamına gelir.<sup>678</sup>

Doğanın bir parçası olan insan bütün diğer canlılar gibi doğa yasalarının egemenliği altındadır ve bunları değiştirme gücü yoktur. İnsan doğada kendini evinde hissetmeyen, cennetten kovulmuş gibi hisseden tek varlıktır. İnsan varoluşsal çelişkisinin yarattığı sonuç sürekli bir denge bozukluğu durumudur. Bu denge bozukluğu, insanı bir bakıma doğayla uyum içinde yaşayan hayvandan ayırarak insanın bir şekilde doğayı aşmasını sağlar.<sup>679</sup> İnsan varoluşsal sürecinde, kendisiyle ve doğayla savaşında kültürün etkisiyle görece bir dengeye kavuşur. Ancak koşullar değişir değişmez dengenin yerini istikrarsızlık alır. "Her yeni denge bozukluğu durumu, insan yeni bir denge aramaya zorlar. Gerçekte, çoğu kez insanın ilerleme yönündeki doğuştan dürtüsü olarak görülen şey, onun yeni ve olanak varsa daha iyi bir denge bulmaya yönelik girişimidir."<sup>680</sup> Fromm'a göre insan doğasının çelişkili yapısı, doğa ile ilişkisine de yansımaktadır. Doğanın bir parçası olarak doğa

<sup>677</sup> James V. ScHall, "On The Conquest of Human Nature: Ancients, Moderns-Medievals, Futures", *The Catholic Social Science Review*, 14, 2009, s. 28.

<sup>678</sup> ScHall, "On The Conquest of Human Nature", s. 32.

<sup>679</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri I*, ss. 283-284.

<sup>680</sup> Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri I*, s. 284.

yasalarına uymak zorunda olan insan, öte yandan doğayı aşmaya çalışır. Bu durumda diğer canlıların aksine insanı doğayla uyumsuz hale getirir. İnsanın doğa ile giriştiği bu mücadelenin insanın ruhsal gelişimine katkısının olup olmadığı önemli bir konudur. Hick'in teodisesi açısından bu mücadelenin insanın gelişimine olumlu bir katkıda bulunduğu söylenebilir.

Gerek doğal gerek ahlaki kötülüklerin gerçekten insanın ruhsal gelişimine katkısı olduğu iddia edilebilir mi? Burada doğal kötülükler ile insanın çift kutuplu yapısı arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koymak açıklayıcı olacaktır. İnsanın doğası ile fiziki doğa arasında hem iyilik hem de kötülüğü içermesi açısından paralellik olduğu söylenebilir. İnsan salt iyi ya da salt kötü bir varlık olsaydı iyi ve kötü arasında ayırım yapabilecek bir yetiye sahip olamayacağı yani iyini ve kötünün bilincinde olamayacağı ileri sürülebilirdi. Doğal kötülükler aynı kaldığı halde insanlar bu kötülüğün idrakinde olmazdı. Doğal kötülüğün kötülük olduğunun farkında olmayan insan ırkının bu kötülüğe karşı önlem almaması ve bu kötülükten kaçmaması türün felaketine yol açardı.

Tabiata baktığımız zaman, onda salt iyiliğin ya da salt kötülüğün olmadığını, insana örnek olabilecek hem iyi hem de kötü yönler olduğunu görürüz. Mesela hayvanlar aleminde hiç bir canlıya zararı olmayan hayvanlar olduğu kadar yırtıcı, saldırgan, vahşi hayvanlar da vardır. Bu durumda iyi ve kötünün karışık olarak bulunduğu tabiattan yola çıkarak bir ahlak geliştiremeyeceğimizi ifade edebiliriz.<sup>681</sup> Doğal kötülükler ile insanın çift kutuplu yapısı ve bu yapının iki unsuru olan iyi ve kötü yönlerinin gelişmesi arasında karşılıklı bir ilişki olduğu kabul edilebilir. Doğal kötülüklerle ya da daha genel bir ifadeyle doğa ile mücadele insanın gelişimini iki yönden etkilemiştir. İlk olarak bu mücadele insanın doğayı tahrip etmesine yol açmış ve adeta insan doğayı kendi bencil çıkarlarına göre dizayn etmek istemiştir. Diğer taraftan bu mücadele insanın belli bir olgunluk seviyesine ulaşmasına yardımcı olmuştur. İnsanlık tarihine dair övgüyle bahsettiğimiz şeylerin neredeyse tamamı doğa ile mücadelenin bir sonucudur. İnsanın doğayı şekillendirdiği kadar doğanın da insanı şekillendirdiğini ifade edebiliriz.

Doğal kötülüklerle insanın bencil doğasının katkılarını da göz ardı etmememiz gerekir. Kabul edilmelidir ki doğal kötülüklerden etkilenme oranı insanın doğaya açtığı savaşla doğrudan orantılıdır. Yerleşim yeri olarak, deprem bölgelerini, dere

<sup>681</sup> Yaran, "Ahlakın Temelleri ve Hakla Kal Önerisi", s. 72.

yataklarını, yanardağ çevresini seçmek, deprem bölgelerine çok katlı binalar yapmak ve doğal kötülöklere maruz kalmak çoğunlukla insanın kısa vadeli çıkarlarının peşinden gitmesinin doğal sonucudur. İnsanın hırslarını bir kenara bıraktığı zaman doğanın insanın temel ihtiyaçlarını gidermede son derece cömert olduğu söylenebilir. Beslenme ve barınma gibi ihtiyaçlar insanlar bu teknolojik düzeye ulaşmadan önce doğa tarafından karşılanmaktaydı.

Sonuç olarak insanın çift kutuplu bir varlık olması gibi, doğa da çift kutupludur. Diğer bir deyişle doğa hem iyiliklerin hem de kötölüklerin faaliyet alanıdır. İnsan ve doğa arasındaki temel fark, insanın kendi iradesiyle bu kutuplardan hangisine yönelebileceğini seçme yetisine sahip olmasıdır. Doğanın iyilik ve kötölüğü ise -en azından teistler için- Tanrı'nın iradesinden kaynaklanır. Bu bağlamda ahlaki kötölüğü, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı anlayışı ile bağdaştırmak daha kolay olmasına rağmen doğal kötölükleri, insanın özgürlüğü ile bağdaştırmak çok kolay değildir. Ancak, insanın çift kutuplu yapısı, doğal kötölükler için dolaylı bir açıklama sağlayabilir. Şöyle ki insanın bu dünyadaki amaçlarından biri, ahlaken olgunlaşmak ise evrenin işleyişinin bu olgunlaşma için uygun şartları sağlaması gerekir. Dünya hem iyilik hem de kötölükleri kapsamalı ki insanın sınanma imkanı olsun.

## SONUÇ

Bu çalışmanın temel hareket noktası, insan doğasının iyilik ve kötülüğüne yönelik tartışmaların Din Felsefesi açısından değerlendirilmesidir. İnsan doğasını çözümlenmeye yönelik her çaba bir şekilde ahlaki ve teolojik meselelerle ilişkilidir. Bu bağlamda öncelikle ahlaki bir özne olma açısından insan doğasının iyilik ve kötülüğü bağlamında tek kutuplu ve çift kutuplu yaklaşımlar ele alınmış daha sonra ise özellikle çift kutuplu yaklaşımlar, Din Felsefesinin problemlerinin çözümüne yönelik katkıları açısından detaylı bir şekilde tartışılmıştır.

İnsan doğasının iyilik ve kötülüğüne yönelik yaklaşımları iki başlık altında toplayabiliriz. Bunlar "tek kutuplu" ve "çift kutuplu" yaklaşımlardır. Tek kutuplu yaklaşımlar, salt kötümserlik ve salt iyimserlik olmak üzere ikiye ayrılır. Salt kötümserlik, insanda bulunan saldırganlık, bencillik gibi özelliklere göndermede bulunarak, insan doğasının kötülüğünü göstermeye çalışır. Bencillik ve saldırganlık gibi özelliklere sahip olan insanın en temel ve gerçek amacı varlığını devam ettirmektir. Ancak bütün canlılarda var olan yaşamını devam ettirme arzusunun hangi durumda ahlaki kötülüğün kaynağı olduğu önemlidir. Aslında insanı kötü yapan unsur, varlığını devam ettirme arzusu değil, başkalarını kendi varlığı için tehdit olarak algılamasıdır. Bu algıya sahip olan insan, bu tehditleri ortadan kaldırmak amacıyla, her zaman en güçlü olmak ve her şeyin en iyisine sahip olmak zorundadır. Bu zorunda olma durumu, amaca giden yolda kullanılan her amacı meşru kılar. Bu noktada insan doğasının bencil ve saldırgan olduğunu savunan düşünürler, insan doğasını betimlemekle kalmayıp, ulaştıkları sonuçları ideal olarak sunarlar. Bu ideale göre insan bencil ve saldırgandır ve öyle de olmalıdır.

Tek kutuplu yaklaşımlardan salt kötümserliğin en önemli temsilcilerinden olan Hobbes, insan doğasını analiz ederken, toplum-öncesi insan doğası tasvirine başvurur. Toplum-öncesi, Hobbes için tarihsel bir gerçeklik olmayıp, insan doğasını anlamak için kullanılan bir tür soyutlamadır. Bununla birlikte, insanın toplum dışı bir yaşam sürdüğünü iddia etmek oldukça güçtür. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak, tek başına yaşamını devam ettirebilmesi için uzun zamana ihtiyaç duyar. Bu durumdaki insan, başkalarının kendisine gösterdiği fedakârca davranışların neticesinde yaşamına devam edebilmektedir. Dolayısıyla insanın biyolojik zayıflığını ve başkalarına muhtaçlığını görmezden gelerek onu, vahşi bir ortamda korumasız,

güvencesiz, her an tehdit altındaymış gibi tasvir etmenin, toplum-öncesi varsayımı bir tür soyutlama olarak kabul edilse bile, derinlikten yoksun olduğu söylenebilir.

Hobbes gibi Schopenhauer da insanın bencil güdüler tarafından harekete geçirildiğini ileri sürer. Her iki filozofun da insan doğasının temel özelliklerini ele alırken sergiledikleri bakış açısının özü şudur: İnsan her zaman bencilce güdüler tarafından yönlendirilir, dışarıdan bakıldığında özgeci bir şekilde yapıldığı zannedilen davranışlar irdelendiği zaman, asıl motive edici unsurun bencillik olduğu görülür. Ancak Schopenhauer, Hobbes'tan farklı olarak toplum-öncesi kavramına başvurmaz. Daha çok, metafiziksel ve psikolojik çözümlerinde bulunur.

Schopenhauer'a göre insan, sınırsız isteme gücüne sahip, buna bağlı olarak da çıkarıcı, saldırgan, tek amacı istemesini dindirmek olan bir varlıktır. Schopenhauer insanın, bencilliğin bu derece etkisi altında kalmış olmasının nedenini "irade" kavramında bulur. Ona göre bütün her şeyin özünde olan irade, insanda en üst düzeye ulaşır. İradenin insanda en üst düzeye ulaşması, insanın diğer varlıklardan farklı olarak daha fazla arzuladığı ve buna bağlı olarak daha çok ıstırap içinde olduğu anlamına gelir. İnsan adeta kısır döngü içindedir, bir şeyin eksikliğini hisseder, onu arzular ve o şeye ulaşır. Ulaştıktan sonra ise bu tatminin geçici olduğunu, zamana karşı koyamadığını fark eder ve içini sonsuz bir acı kaplar. Burada Schopenhauer'un felsefesini karamsar yapan şey, irade hakkındaki görüşlerini metafizik bir temele oturtmasıdır. İnsan, içinde bulunduğu sürekli isteme halinin dışına çıkamaz. Bu isteme, bencillik duygusu ile birleştiği zaman, ahlaki kötülüğün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Schopenhauer'a göre, bencillığe ek olarak merhamet duygusu da insan doğasının temelinde bulunur. İnsan doğasının temelinde bulunan merhamet, Schopenhauer'un kötümser felsefesinden bir çıkış yolu olabilirdi. Fakat iradeye etkisi açısından merhamete ikincil bir rol verilmiştir. Merhamet bencillik gibi, insan doğasının kökeninde yer alan bir güdü iken, insan davranışları üzerinde bencillik kadar tesiri yoktur. Bu durumun en önemli nedeni bencilliğin irademize daha çok hizmet ediyor oluşudur. Burada Schopenhauer'un kendi felsefesi ile tutarlı kalma çabasında olduğu söylenebilir.

Tek kutuplu yaklaşımlardan ikincisi olan salt iyimserlik ise, insanın doğa halinde iken iyi olduğunu, bozulmanın ise toplumsallaşma yani uygarlaşma ile başladığını kabul eden ya da insanı harekete geçiren başat unsurun özgecilik gibi duygular olduğunu ileri süren yaklaşımdır. Bu yaklaşımın en önemli savucularından

biri, insanın doğa halindeyken iyi olduğunu, bozulmanın ise toplumsallaşma yani uygarlaşma ile başladığını kabul eden, Rousseau'dur.

Hobbes'a göre bencil ve saldırgan olan insan doğası, toplumsallaşma sonrası da bencil ve saldırgan olmaya devam eder. Sadece çıkarları gereği bu özelliklerini maskeler. Rousseau'da ise iyi olan insan doğasının kötü özellikler edinmesinde dış faktörlerin etkisinden söz etmek zordur. Birbirinden bağımsız bir şekilde yaşayan insanlar arasında ödev ve yükümlülük gerektiren ilişkilerin baş göstermesiyle, iyi duygular yerini kötülerine bırakır. İnsandaki bu değişimi psikolojik etkenlerle açıklayan Rousseau'ya göre, diğerleriyle iletişim arttıkça, ben-sen ayrımı ortaya çıkar ve kıyaslama başlar. Ancak, önemli olan insanlar arasında sorumluluk ve yükümlülük ilişkisi varken nasıl davrandıkları değil midir? Normal şartlarda yolda yanımızdan geçen, tanımadığımız bir insana kötülük yapmayı düşünmeyiz. Ancak bu insanla akrabalık, arkadaşlık gibi ortak bir paydada buluşabileceğimiz bir ilişkimiz varsa, bu ilişkide aldığımız tavra göre iyi ya da kötü insan oluruz.

İnsan doğasının salt iyi ya da salt kötü olduğu ve zaman içinde bu doğanın değiştiği ve tam karşıtına dönüştüğü düşüncesi, makul bir açıklamaya muhtaçtır. Toplum öncesi ve toplum sonrası ayrımının, bu açıklama için tatmin edici olduğunu söylemek zordur. Ancak insan doğasının salt iyi olduğunu savunan filozofların çoğunluğu, bu ayrıma başvurmaksızın insanın iyiliğini açıklamaya çalışır. İnsanın hayırsever duygular tarafından harekete geçirildiğini söyleyen Shaftesbury, Hutcheson ve Butler gibi filozoflar -aralarında bir takım farklılıklar olmakla birlikte- başkalarının faydasına eylemde bulunmanın insan mutluluğuna hizmet ettiğini ileri sürerler. Diğer bir ifadeyle insan sadece kendi menfaatiyle ilgilenen bir varlık olmaktan ziyade, etrafındaki insanların iyiliğini düşünür. Burada başkasına yapılan iyiliğin insanı mutlu etmesi, özgeciliğin bencilliğin hizmetinde olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü, insanın özgeci duygular tarafından harekete geçirildiğini kabul edenlere göre, insanın başkalarının mutluluğu ile mutlu olması kendi başına değerli bir şeydir. Bunun yanında, başka insanların mutluluğu, bireyin kendi mutluluğu için bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak istenir.

Genel olarak, özgeciliği insan doğasının temel motive edici unsuru olduğunu kabul eden filozoflar, özsevgiyi dışlamazlar. Özsevgiye mesafeli duran Hutcheson bile başkaları açısından zararlı olmadığı sürece kişinin kendi yararını düşünmesini, ahlaki açıdan nötr kabul etmiştir. Shaftesbury ve Butler ise, ahlakın özsevgi ve

özgecilik arasındaki denge olduğunu savunmuşlardır. Yani bir kimse başkalarına olduğu kadar kendisine karşı olan sorumluluğunu yerine getiriyorsa o kişi gerçek anlamda ahlaklı kabul edilebilir. Bu görüş hem özgeciliği hem de kişinin kendi çıkarını gözetmesini kabul edilebilir bir düzeye çekmektedir.

İnsanın içinde kötülük olmasaydı, salt iyi bir doğaya sahip bir insan kötü eylemlerde bulunabilir miydi, ya da tam aksine insanın içinde iyilik olmasaydı, salt kötü bir doğaya sahip olan biri, iyi eylemlerde bulunabilir miydi? Tek kutuplu yaklaşım, insanı sadece bir yönüyle -iyi ya da kötü- ele alırken çift kutuplu yaklaşım, insan doğasının hem iyi hem de kötü olduğunu, iyi ya da kötü olmanın insanın kendi tercihi olduğunu vurgular. Dolayısıyla çift kutuplu yaklaşım, insan doğasına indirgemeci bir şekilde yaklaşmayıp, onu her yönüyle ele almaya çalışır. Çift kutuplu yaklaşımın bu özelliği, insan doğası kavramını, Din Felsefesinin problemlerinin çözümü açısından değerli hale getirmektedir. Bu bağlamda öncelikle İslam düşüncesinin, daha sonra ise Batı düşüncesinin çift kutuplu insan doğası görüşü ele alındı.

İslam filozoflarının genel eğilimi, insan doğasının çift kutuplu olduğudur. İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu kabul eden Farabi ve ardılları, insanı ele alırken toplumdaki soyut bir insan doğası tasavvur etmezler. Toplumsal bir varlık olarak kabul edilen insan, toplumun bir parçası olarak analiz edilir. Özellikle Farabi, insanı içinde bulunduğu toplumun yansıması olarak görür. Öyle ki erdemli bir yönetici tarafından idare edilen erdemli bir toplumun üyesi olan fert, erdemli bir kimse olurken, cahil şehirlerde yaşayan kimse erdemsiz bir kimse olur. İnsan iyi veya kötü olma potansiyeline sahiptir fakat iyilik ya da kötülük potansiyelinin hangisinin gerçekleşeceği büyük ölçüde içinde yaşadığı topluma bağlıdır.

Tür olarak insan, bütün erdemleri ve erdemsizlikleri kendisinde barındırma potansiyeline sahipken, fertler dikkate alındığı zaman her ferdin yatkın olduğu erdem ve erdemsizlikler farklıdır. Bir kimse erdemli davranışlardan birine eğilimli ise bu davranışı tekrar ederek alışkanlık haline getir ve zorlanmadan erdemli davranışta bulunabilir. Kötülüklerden birine eğilimli olan bir kimse bu eğilimini pekiştirirse ahlaken kötü birisi olur. Öte yandan tabii eğilimlerine bakarak insanları erdemli ya da erdemsiz olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü bazı insanlar, doğuştan bazı davranışlara yatkın olabilmekle birlikte insan, her zaman ahlakını değiştirme gücüne sahiptir.



Batı dünyasında çift kutuplu yaklaşımın en önemli savunucularından olan Kant, insan doğasında hem iyiye hem de kötüyeye yönelik bir eğilim olduğunu kabul eder. Öte yandan insanın doğal durumunda bulunan bu eğilimleri kendi başlarına iyi ya da kötü olarak nitelendirmez. Bu bakımdan asli bir ahlaki kötülüğün ve iyiliğin olmadığını kabul eder. Ona göre kötülük, iyilik gibi özgürlükten kaynaklanır. İnsanlar kötülük eğiliminden kaçmasalar da özgürlükleri sayesinde fiilen iyi olabilirler. Kant insan doğasındaki kötülük eğilimini radikal kötülük olarak adlandırırken belli bir tür kötülük ya da kötü ilkedden bahsetmemektedir. Farabi gibi Kant da bazı kimselerin doğuştan bazı eylemlere eğilimli olabileceğini kabul eder. Ancak bu eğilimlere dayanarak bir kimse, ahlaklı ya da ahlaksız olarak nitelendirilemez. Çünkü bir eylemin ahlaki değerini belirleyen doğuştan getirilen nitelikler değil, özgürlüğün kullanımıdır. Bazı kimselerin doğuştan kötülüğe eğilimli olmaları, onların sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Kötülüğe olan eğilim, insan iradesine bağlı olduğu için ahlaki kötülük olarak nitelendirilir.

Çift kutuplu yaklaşımı kabul eden Fromm'a göre, zihinsel yapısı itibariyle diğer hayvanlardan farklı olan insan, hem geçmişinin hem de geleceğinin farkındadır. Geleceğine yönelik farkındalık insanın ölümün farkında olmasına yol açar. İnsan bir taraftan kendi yaşamını devam ettirme arzusu içinde olan, diğer taraftan bir gün öleceğinin farkında olan bir varlıktır. Yaşama isteği ve ölümün kesinliği insanda varoluşsal bir çelişkiye yol açar. Bu çelişkinin yol açtığı gerilim insanın ahlaki hayatını derinden etkiler. Ölüm güdüsüyle bağlantılı olan yıkıcılık, ahlaki kötülüklerin kaynağıdır. Ancak potansiyel halinde bulunan yıkıcılık, insan doğasının asli bir unsuru değildir. Bu durumu açıklarken Fromm, yıkıcılığın ikincil bir potansiyel güç olduğunu ve birincil potansiyel gücün ortaya çıkmadığı durumlarda kendini gösterdiğini belirtir.

Fromm, insanın salt kötü bir varlık olmadığına işaret etmek için savunucu ve kıyıcı saldırganlık arasında ayırım yapma gereği duyar. Savunucu saldırganlık, yaşamsal çıkarlar tehdit altında kaldığında ortaya çıkan, kalıtımsal olarak programlanmış bir saldırma güdüsüdür. Savunucu saldırganlık, bireyin ve türün varlığını sürdürmesine hizmet eder ve tehdit ortadan kalktığında o da ortadan kalkar. Kıyıcı saldırganlık ise, sadece insanda bulunan zalimlik ve yıkıcılıktır. Bu saldırganlık ilkinin aksine kalıtımsal değildir. Olumlu güçlerini kullanarak kendini gerçekleştiremeyen insan, saldırganlığı kendini gerçekleştirmek için bir araç olarak

kullanır. İnsan doğasının bir parçası olan savunucu saldırganlık, kıyıcı saldırganlığa doğru evirilmediği sürece kabul edilebilirdir. Son olarak Fromm'un özsevgi ve bencillik arasında yaptığı ayrım dikkat çekmektedir. Kendisini seven insan, sevme yeteneğine sahip insan anlamına gelir ki insanın kendisini sevmesi, başkalarını da sevebileceğini gösterir. Dolayısıyla kendini sevme ile başkalarını sevme arasında karşıtlık yoktur. Bencillik ise zannedildiğinin aksine insanın kendisini sevmesi değil aksine kendisinden hoşnut olmamasının bir sonucudur. Özçakar kavramı ise özsevgiden beslendiği zaman olumlu, bencillikten beslendiği zaman olumsuz bir anlama sahiptir.

Çift kutuplu bir varlık olarak kabul ettiğimiz insanda, vicdan nasıl bir işleve sahiptir? Vicdanın işlevi sorusuna verilen yanıtlar, vicdanın kaynağı problemine verilen yanıtlardan bağımsız düşünülemez. Bazılarına göre vicdan, bastırılmış saldırganlık duygusunun benliğe yansıtılması, bazılarına göre otoritenin isteklerinin benimsenmesi, bazılarına göre iyi ve kötüye dair duygulanımların bir sonucu, bazılarına göre ise, aklın bir tür fonksiyonudur. Vicdanın kaynağı ile ilgili bu görüş ayrılıklarına rağmen, vicdan üzerinde görüş birliğine varılan konu, yanlış olduğunu düşündüğümüz -bu şey başkalarına göre doğru olsa bile- bir şey yaptıktan sonra vicdanın bu yanlış konusunda bizi uyarmasıdır. Vicdan, sadece iyi olduğunu düşündüğümüz bir şeyi yapmamız için bize motivasyon sağlar ya da yapmamız gereken bir şeyi yapmadığımız zaman vicdan azabı olarak bize geri döner.

İnsan çift boyutlu bir varlık kabul edildiği zaman vicdanın saflığından bahsedilebilir mi? Vicdan salt iyi tarafımızın içimizden bize seslenmesi midir yoksa bazen kötü tarafımızın da sözcülüğünü yapar mı? Bu soruların cevabını başka bir soru sorarak verebiliriz. İyi bir eylemde bulunan bir insanı, bu eylemden sonra vicdanı rahatsız eder mi? Daha kötü bir olaya yol açmadığı sürece birisine iyiliği dokunduğu için neredeyse hiç kimse vicdan azabı çekmez. Erdemlerden bazıları çift boyutlu insan doğasının her iki yönüne de hizmet edebilir. Cesaret, cömertlik gibi erdemler buna örnek verilebilir. Merhamet ve vicdan ise çift boyutlu insan doğasının salt iyi yönüne hizmet eder. İnsanların,merhamet duyduğu, vicdan azabı çektiği olaylar birbirinden farklı olabilir. Hatta bazı insanlar merhametten ve vicdandan yoksun olabilirler. Ancak vicdan, özü itibarıyla her durumda bizi kötülük yapmaktan alıkoyan bir yetidir. Vicdanın bastırıldığı ve görmezden gelindiği durumlarda, Tanrı'nın varlığına olan inanç vicdanın uyanmasına yardımcı olacaktır. Vicdan salt

iyiye hizmet eden ve ahlaka temel olabilecek bir yetidir. Ancak hem iyiye hem de kötüye yönelebilen insanın, vicdanının dayanması gereken dışsal bir temel olması gerekir. Bu temel, salt iyi olan Tanrı'dır. Tanrı'nın insanlarla dinler vasıtasıyla ilişki kurduğu düşünülürse, ahlakın dışsal kaynağı din ile içsel kaynak olan vicdan bir arada evrensel ahlakın temeli olabilir. Vicdan ahlaki öznenin bireysel seçimlerinde etkilidir. Daha doğrusu vicdan, her insanda bulunmasına rağmen bireysel bir yetidir. Bu nedenle kişiye özel olan vicdandan yola çıkarak, bütün insanları kuşatacak evrensel bir ahlaka ulaşmak için vicdanın, dış bir otoritenin desteğine ihtiyacı vardır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu otorite dindir.

Protagoras'ın dediği gibi insan her şeyin ölçüsü ise, evrensel ahlak değerlerinden bahsetmek zordur. İnsan çift kutuplu bir varlık olduğu için, özgeci değerler tarafından yönlendirilen insanlar olduğu gibi, bencil güdüler tarafından değerlendirilen insanlar da vardır. Dolayısıyla her bir bireyin kendisini kıstas aldığı bir durumda evrensel değerlerden bahsetmek zordur. Bununla birlikte, sadece insan doğasına dayalı bir ahlak savunulmadığı sürece, insanın çift kutupluluğu evrensel bir ahlak anlayışı önünde bir engel teşkil etmez. Çünkü bu yaklaşım insanda ahlak karşıtı eğilimlerin varlığını kabul ettiği kadar, ahlaki değerlerin varlığını da kabul eder.

Tek kutuplu yaklaşımlardan salt kötümserci ve salt iyimserci yaklaşımları kötülük probleminin çözümüne katkıları açısından değerlendirdiğimiz zaman, öncelikle her iki yaklaşımın da insanın özgürlüğü ile bağdaşmadığını ifade edebiliriz. İnsan doğasının kötü olduğu kabul edildiği zaman ahlaki kötülüğün kaynağı sorusuna cevap verilmiş olur. Ancak insanın salt kötü bir doğaya sahip olduğunu kabul etmek, Tanrı'nın salt kötü bir doğaya sahip olan canlılar yaratarak, hiç bir geçerli sebep olmaksızın, bu dünyada kötülüğe izin vermiş olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Buna karşın insan salt iyi bir doğaya sahip olsaydı daha iyi bir dünyada yaşıyor olabilirdik. Tanrı neden sadece iyilik yapan varlıklar yaratarak, dünyanın daha iyi bir yer olmasına izin vermemiştir? Alvin Plantiga, bu soruya cevap olarak özgürlüğün değerine vurgu yapar. Ona göre, Tanrı'nın sadece iyilik yapan varlıklar yaratmaması için iyi bir nedeni vardır, bu neden de özgürlüktür. Tanrı, insanları özgür bir şekilde yaratarak, onlara kendi iradeleri ile iyi ve kötü olma imkanı vermiştir.

Ahlaki kötülükler, insanın özgür bir varlık olmasından kaynaklanır. Peki doğal kötülükler neden ve niçin vardır? Hick'e göre insanın kötülüklerin olduğu bir dünyada yaşamasının çeşitli nedenleri vardır. İnsan yaratıcısından belirli bir bilişsel mesafede yaratılmıştır. Bu mesafe insana, ahlaki bir özne olmasının ön şartı olan özgürlük imkanını verir. İnsan mükemmel bir varlık olarak yaratılmayıp, ahlaken ve manen olgunlaşabileceği ve nihai yetkinliğe doğru gelişebileceği bir çevrede yaratılmıştır. Dolayısıyla ahlaki ve doğal kötülük, Tanrı'nın mükemmelleşmemiş sonlu kişiler yaratmasının şu anki aşamasının zorunlu öğeleridir. Tanrı bu dünyayı insanların mutlu bir şekilde yaşayacakları bir cennet bahçesi olarak değil, karşılaştıkları zorluklar ve acılarla olgunlaşacakları bir ortam olarak tasarlamıştır. Dolayısıyla Plantiga'nın Özgür İrade Savunması gibi, Hick'in Ruh-Yapma Teodisesi de insanın özgürlüğü için gerekli olan çift kutuplu insan doğası anlayışı olmaksızın savunulamaz.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insan doğasına dair çift kutuplu yaklaşım, din-ahlak ilişkisinin daha sağlam bir zemine oturtulabilmesi açısından tek kutuplu yaklaşımlara nazaran daha açıklayıcıdır. Çift kutuplu bir varlık olan insanın ahlaki bir eylemde bulunabilmesi için dinin gerekli motivasyonu sağladığı söylenebilir. İnsan doğasında bulunan vicdan, insan doğasının çift kutuplu yapısından dolayı, iyiyi kötüden ayırabilmek için dinin rehberliğine muhtaçtır. Din-ahlak ilişkisi probleminde olduğu gibi, tek kutuplu yaklaşımlardan ne salt iyi bir doğaya ne de salt kötü bir doğaya sahip insan doğası anlayışı, kötülük problemini çözmekten oldukça uzaktır. Çift kutuplu yaklaşımlar ise, insanın özgürlüğü ile birlikte düşünüldüğü zaman teizm açısından daha tutarlı bir açıklama sunmaktadır. Sonuç olarak, çift kutuplu yaklaşımların hem din-ahlak ilişkisinin temellendirilmesi hem de kötülük probleminin çözümü açısından, tek kutuplu yaklaşımlara kıyasla daha açıklayıcı olduğu ortaya çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abdullah, M. Amin; *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Abouzeid, Ola Abdelaziz; *A Comprative Study Betwen The Political Theroies of Al-Fârâbî and The Brethren of Pruty*, Ottawa-Canada, 1987.
- Adler, Alfred; *İnsanın Doğası*, Ayşen Tekşen Kapkın (çev.), İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Akdemir, Ferhat; *Analitik Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Alper, Hülya; *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Anthony Ashley Cooper; Earl of Shaftesbury; *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl (Indianapolis: Liberty Fund, 2001). 3 vols. Vol. 2. 23.08.2015. <http://oll.libertyfund.org/titles/812>.
- Aristoteles; *Nikomakos'a Etik*, Saffet Babür (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Armstrong, Walter Sinnott; *Tanrısız Ahlak?*, Attila Tuygan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felefsesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_; *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet; *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_; *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bauman, Zygmunt; *Postmodern Etik*, Alev Türker (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Berdyaev, Nikolay; *İnsanın Yazgısı*, Hüsamettin Arslan (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.
- Bernstein, Richard J.; *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin (çev.), İstanbul: Varlık Yayınları, 2010.
- Bertrand, Alexis; *Ahlak Felsefesi*, Salih Zeki (çev.), Hayrani Altıntaş (sad.), Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Billington, Ray; *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Boudon, Raymond; *Görecelilik*, Prof. Dr. Zeki Özcan (çev.), Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Buchanan, Allen; "Human Nature and Enhancement", *Bioethics*, Vol. 23, Number. 3, 2009:141-150, Blackwell Publishing Ltd., Oxford.
- Buhâri, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Amire Baskısından Ofset, t.y.
- Cartwright, David E.; *Schopenhauer*, Sibel Erduran (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet; *Etiğe Giriş*, İstanbul:Paradigma Yayınları, 2008.

- \_\_\_\_\_ ; *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2005, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ ; *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_ ; *On yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, İstanbul: Asa Kitabevi, 2007.
- Ceylan, Yasin; "Din ve Ahlâk" *Doğu Batı*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4, 2007, ss. 79-86.
- Cialdini, Robert B.; "Altruism and Egoism? That Is (Still) the Question", *Psychological Inquiry*, 1991, Vol. 2, Issue 2, EBSCOhost, (25.11.2010). ss.124-126.
- Copleston, Frederick; *Felsefe Tarihi/Hobbes-Locke*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- Çağrı, Mustafa; *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2000.
- Çotuksöken, Betül; *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1998.
- Damrosch, Leo; *Jean-Jacques Rousseau*, Özge Özköprülü (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Dedeoğlu, Gözde; *Etik Düşünce ve Postmodernizm*, İstanbul: Telos Yayıncılık, 2004.
- Doğan, Mutlu; İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Dostoyevski; *Karamozov Kardeşler*, Ergin Altay (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Durkheim, Emile; *Ahlak Eğitimi*, Oğuz Adanır (çev.), İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Elmalı, Osman; *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_ ; *Ömer Nasuhi Bilmen'de Dinî Ahlak*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2013.
- Esed, Muhammed; *Kur'an Mesajı*, Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Evans, Stephen ve Manis, R. Zachary; *Din Felsefesi*, Ferhat Akdemir (çev.), Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Fahri, Macit; *İslam Ahlak Teorileri*, Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Farabi; *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (çev.), İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1980.
- \_\_\_\_\_ ; *Fusulü'l Medeni*, Hanifi Özcan (çev.), İstiklal matbaası, İzmir, 1987.
- \_\_\_\_\_ ; *İdeal Devlet*, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Feldman, Fred; *Etik nedir?*, Ferit Burak Aydar (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Ferry, Luc; *Gençler İçin Batı Felsefesi*, Devrim Çetinkasap (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Filiz, Şahin; *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, İstanbul: Say Yayınları, 2014,

- Freud, Sigmund; *Uygurluğun Huzursuzluğu*, Haluk Barışcan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Fromm, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-II*, Şükrü Alpagut (çev.), İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
- \_\_\_\_\_; *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, Şükrü Alpagut (çev.), İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- \_\_\_\_\_; *Kendini Savunan İnsan*, (çev. Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- \_\_\_\_\_; *Özgürlükten Kaçış*, Şemsa Yeğın (çev.), Payel Yayınları, 1996.
- \_\_\_\_\_; *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, Yurdanur Salman, Nalan İçten (çev.), İstanbul: Payel Yayınları, 2008.
- Fukuyama, Francis; *Büyük Çözölme*, Hasan Kaya (çev.), İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009.
- Gazali, Ebu Hamid; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Serkan Özburun (çev.), İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_; *İtikâdda Orta Yol*, Abdulhalık Duran (tzh. ve tek.), İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- \_\_\_\_\_; *Mîzânü'l-Amel*, Süleyman Dünya (thk. ve nşr.), Kahire: Dârü'l-Meârif, 1964.
- \_\_\_\_\_; *İhyâu 'Ulûmi'd-din*, 4 cilt, Mehmed A. Müftüoğlu (ter.), A. Fikri Yavuz (ttk.ve tsh.), İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1992.
- Geras, Norman; *Marx ve İnsan Doğası*, İsmet Akça, M. Görkem Doğan (çev.), İstanbul: Birikim Yayınları, 2011.
- Glover, Jonathan; *İnsanlık*, Ayla Okyayuz Yazal (çev.), Phoenix Yayınevi, 2003.
- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- Gündüz, Mustafa; *Ahlâk Sosyolojisi*, Ankara: Anı yayıncılık, (Gözden geçirilmiş 2. baskı), 2010.
- Güngör, Erol; *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Hannah, Arendt; *Şiddet Üzerine*, Bülent Peker (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Hardy, Peter, "Atheism and Morality; Plato and Natural Law", y.y., 29, (October 2012).
- Hassner, Pierre, "Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Hakan Çörekçioğlu (drl.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1996, c. XIII.
- Hazlitt, Henry; *Ahlakın Temelleri*, Ankara:Liberte Yayınları, 2006.
- Heller, Agnes; *Bir Ahlak Kuramı*, Abdullah Yılmaz, vd., (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

- Hick, John; *Evil and The God of Love*, London: Macmillan, 1993.
- \_\_\_\_\_ ; *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall, 1983.
- Hobbes, Thomas; *Leviathan*, Semih Lim(çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_ ; *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Cihan Deniz Zarakolu (çev.), İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Horner, Chiris ve Westacott, Emrys; *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, Ahmet Arslan (çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi, 2001.
- Hökelekli, Hayati; "Fıtrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1996, c. XIII,
- \_\_\_\_\_ ; *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hume, David; *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- \_\_\_\_\_ ; *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*; Ergün Baylan (çev.), İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- İbn Haldun; *Mukaddime*, 2 cilt, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- İbn Miskeveyh; *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç (çev.), Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1983.
- İhvân'üs-Safa; *Resâilu İhvan'is-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, 5 cilt, Ârif Tâmir, (haz.ve tah.), Beyrut: Paris, 1995.
- İzzetbegoviç, Ali; *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Salih Şaban (çev.), İstanbul: Nehir Yayınları, 2010.
- Kadı Abdülcebâr; "Fillerin Yaratılması", İlyas Çebi (çev), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, Recep Alpyağıl (der.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kant, Immanuel; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, İoanna Kuçuradi (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_ ; *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Pencere Yayınları, 2007,
- \_\_\_\_\_ ; *Pratik Aklın Eleştirisi*, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_ ; *Religion Within Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, Allen Wood and George di Grovoni (ed.), Introduction by Robert Merrihew Adams, Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_ ; *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Suat Başar Çağlan (çev.), Konya: Literatürk, 2012.
- \_\_\_\_\_ ; *Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz"*, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Hakan Çörekçiöğlü (der.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_ ; *Yaşamın Anlamı*, Dr. Gürsel Uyanık ve Ahmet Sarı (çev.), İstanbul: Birey yayıncılık, 2010
- Kaya, Mahmut; *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.



- Kılıç, Recep; *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kılıç, Yavuz; 'İnsan Doğası Kavramı' Üzerine Bir Çalışma", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2004).
- Kropotkine; *Anarşist Etik*, Işık Ergüden (çev.), Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.
- Kuçuradi, İoanna; *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006.
- Kutub, Seyyid el-Mısrî; *Fi Zilali'l-Kur'an*, 16 cilt, Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa (çev.), İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.
- LeBlenc, Steven A.; War and Human Nature What, *The Americannn Interest, Vacations* (July/August 2009), ss. 29-38.
- Lipson, Leslie; *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, Jale Çam Yeşiltaş (çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- Locke, John; *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- Lorenz, Konrad; *İşte İnsan: Saldırganlığın Doğası Üzerine*, Veysel Atayman ve Evrim Tefik Güney (çev.), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008.
- MacIntyre, Alasdair; *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Manafov, Rafız; *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Maturidi, Ebû Mansur; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Bekir Topaloğlu (çev.), Ankara: İsam Yayınları, 2009.
- Mengüşoğlu, Takiyettin; *Felsefi Anthropoloji*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- \_\_\_\_\_; *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.
- Midgley, Mary; *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, London and Newyork: Routledge, 1995.
- Mohamed, Yasiem; *Fitrah: The İslamic Concept of Human Nature*, London: Ta-ha Publishers, 1996.
- Morin, Edgar; *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Devrim Çetinkasap (çev.), İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2010.
- Mutahhari, Murtaza; *Ahlak Felsefesi*, Hasan Almaz (çev.), İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Neiman, Susan; *Modern Düşünce Kötülük*, Ayhan Sargüney (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Öner, Necati; *İnsan Hürriyeti*, İstanbul: Divan Kitap, 2014.
- Özcan, Muttalip; *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
- Özdemir, Metin; *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, 2001.
- Özlem, Doğan; *Etik: Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

- Paksüt, Fatma; *Seneca'da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ankara: Ulusal Basımevi, 1971.
- Peterson, Michael, vd.; *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Rahim Acar (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Picq, Pascal; *İnsan'ın Yeni Tarihi*, Eylem Alp (çev.), İstanbul: Dharma Yayınları, 2006.
- Pieper, Annemarie; *Etiğe Giriş*, Veysel Ataman, Gönül Sezer (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Pinker, Steven; *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkarı*, Mehmet Doğan (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Plantiga, Alvin; *God, Freedom and Evil*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1974.  
\_\_\_\_\_ ; *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Platon; *Yasalar I*, Candan Şentuna ve Saffet Babür (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.  
\_\_\_\_\_ ; "Lakhes", *Diyaloglar*, Teoman Aktürel (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.  
\_\_\_\_\_ ; *Devlet*, Sabahattin Eyüpolu, M. Ali Cımcöz (çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2001.  
\_\_\_\_\_ ; *Euthyphron-Küçük Hippias*, Prof. Dr. Pertev Naili Boratav (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.  
\_\_\_\_\_ ; *Kratylos*, Cenap Karakaya (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.  
\_\_\_\_\_ ; *Phaidon*, Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Plautus, *Asinaria*, <http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml> (15.12.2015).
- Poidevin, Robin Le; *Ateizm: İnanma, İnanma Üzerine Bir Tartışma*, Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Precht, Richard David; *Egoist Olmama Sanatı*, Firuzan Gürbüz (çev.), İstanbul: Pegasus Yayınları, 2014.
- Rand, Ayn; *Bencilliğin Erdemi*, Nejdet Kandemir (çev.), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2010,
- Reis, Bedriye; *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Ridley, Matt; *Erdemin Kökenleri*, Erhun Yücesoy (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques; *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Sabahattin Eyüpoğlu (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.  
\_\_\_\_\_ ; *Emile*, Yaşar Avunç (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.  
\_\_\_\_\_ ; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Ünsal Oskay (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2009.

- \_\_\_\_\_; *Siyasal Fragmanlar/Ekonomik Politik Üzerine Söylev*, İsmail Yerguz (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_; *Toplum Sözleşmesi*, Vedat Günyol (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Sahlins, Marshall; *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, Emine Ayhan, Zeynep Demirsü (çev.), İstanbul: Bgst Yayınları, 2012.
- ScHall, James V.; On The Conquest of Human Nature: Ancients, Moderns-Medievals, Futures, *The Catholic Social Science Review*, 14, 2009, ss. 25-33.
- Schopenhauer, Arthur; *Bilmek ve İstemek*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_; *Din Üzerine*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_; *Hayatın Anlamı*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_; *İnsan Doğası Üzerine*, Elif Yıldırım (çev.), İstanbul: Oda Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_; *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Levent Özşar (çev.), İstanbul: Biblos Yayınevi, 2013.
- \_\_\_\_\_; *Merhamet*, Zekâî Kocatürk (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Seneca; *Ahlâki Mektuplar*, Türkân Uzel (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- \_\_\_\_\_; *Hoşgörü Üzerine: Ruh Dinginliği Üzerine*, Bedia Demiriş (çev.), Ankara: Doğubatı Yayınları, 2014.
- Spinoza, Benedictus; *Etika*, Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Joseph Butler's Moral Philosophy, 2012, <http://plato.stanford.edu/entries/butler-moral/> (27.08.2015).
- Störig, Hans Joachim; *Dünya Felsefe Tarihi*, Nilüfer Epçeli (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Şekeroğlu, Sami; *Maturidi'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme*, İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Taslaman, Caner; *Ahlak, Felsefe ve Allah*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.
- Tevfik, Baha; *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar*, Faruk Öztürk (der.), Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Topçu, Nurettin; *Ahlak*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- Uygun, Oktay; *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008.
- Waal, Frans De; *İçimizdeki Maymun*, Aslı Biçen (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Werner, Charles; *Kötülük Problemi*, Sedat Umran (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- West, David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

- Wood, Allen W.; *Kant*, Aliye Kovanlıkaya (çev.), Ankara: Dost Yayınları, 2009.
- Yaran, Cafer Sadık; "Ahlakın Temelleri ve "Hakla Kal" Önerisi", *Ahlakın Temeli*, Ömer Türker (ed.), Ankara: Nobel Yayınları, 2015, ss. 67-78.
- \_\_\_\_\_; *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_; *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç?* İstanbul: Elif Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_; Yaran, Cafer Sadık; *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, 1997.
- Yasa, Metin; *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.



## ÖZGEÇMİŞ

Semra Tüfenkci 25.01.1982 tarihinde Kastamonu'da doğdu. Kastamonu İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra başladığı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2005 yılında mezun oldu. 2008 yılında SAÜSBE İslam Felsefesi Yüksek Lisans programını bitirdi. 2010 yılından bu yana Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapan Tüfenkci iyi derecede İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim Bilgileri:

E mail: smrtfnkc@hotmail.com

Tel: 0533 396 3161