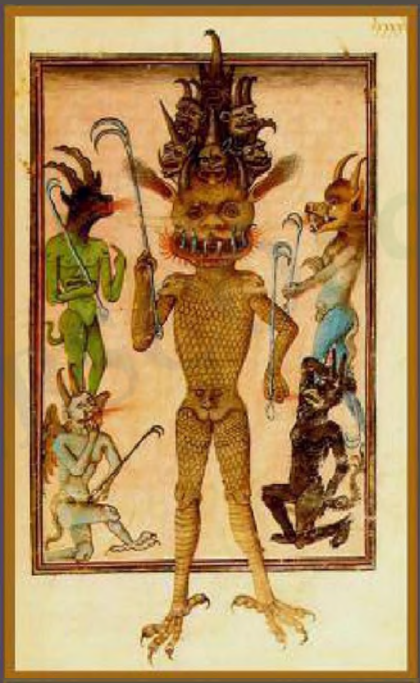
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:17 | SAYI:70 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2014 | ISSN: 1303-7242



Kötülük Şarkıları

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

KÖTÜLÜK ŞARKILARI

70

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 70
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Halkla İlişkiler: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
İstanbul Temsilcisi: Doğan Hezer
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
E. Fuat Keyman, Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk ,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
M. Aziz Tuna

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
Aralık 2014

Sertifika No: 15036

Ön Kapak: *"Kimliği bilinmeyen Fransız bir ressama ait Lucifer çizimi"*,
15. yüzyıl. Oxford-Bodleian Kütüphanesi arşivi.
Arka Kapak: *"Müzisyen Melekler"*, Hans Memling, 1480'ler.Antwerp Güzel Sanatlar Müzesi'nden.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Özlem Duva 11
Radikal Kötülük ve Sorumluluk

Berrak Coşkun 29
Levinas Etiğinde Kötülük ve
Sonsuz Sorumluluk Düşüncesi

TEODİSE YA DA TANRININ ADALETİ

Mustafa Kaya 53
Leibniz'de Kötülük Problemi ve
Mümkün Dünyaların
En İyisi Teodisesi

Özgür Taburoğlu 79
Kötülük ve Sapkınlık:
Müslümanlıkta Teodise Olanakları

Tuğba Torun 101
Teodise Problemine
Farklı Bir Pencereden Bakmak

İsmail Şimşek 113
Kötülük Problemine İki Farklı
Bakış: Teist ve Ateist Yaklaşım

Bahtinur Möngü 131
Josiah Royce: Kötülük Problemine
Sadakat Merkezli Bir Yaklaşım

KÖTÜLÜK ŞARKILARI

M. Mukadder Yakupoğlu 149
Kötülüğün Metafiziği ve İntihar

Serhat Soyşekerci 157
Çarmıhtaki Acı:
Acının Değiştirilişine İlişkin
Kötülük Meselleri

Kadir Pektezel 183
Epistemolojik Kriz ve Tinsel
Suistimalden Paradoksal İsyana

A. Onur Aktaş 217
Aynılığın Tekrarından Biricikliğin
Büyüsüne: Nietzsche ve
Ahlâkın Soykütüğü

KÖTÜLÜK ÇİÇEKLERİ

Sadık Türkoğlu 227
Baudelaire'in Şiirlerinde
Kötülük Üzerine

Tülin Kartal Güngör 251
Baudelaire ve *Kötülük* Çiçekleri

KENZ

Ürün Şen Sönmez 269
Türk Romanında Kötülük
(Başlangıçtan 1950'ye)



"Cehennem Kapısı"

Auguste Rodin, Detay.

OKUYUCUYA

Bönlükler, yanılgılar, günahlar, cimrilikler,
İşleyip tenimize, kaplar ruhlarımızı,
Ve besleriz sevimli pişmanlıklarımızı,
Kendi bitini nasıl beslerse dilenciler.

Günahlarımız katı, pişmanlığımız gevşek;
Sık sık ceza öderiz itiraflarımıza,
Ve sevinçle döneriz o çamurlu yollara,
İğrenç gözyaşlarıyla kirim çıkar diyerek.

Bu Kocaman Şeytan'dır kötülük yastığında
Esrimiş ruhumuzu uzun uzun sallayan,
Ve görkemli madeni irademizin o an
Bir buhar olup uçar bu bilgiç kimyacıyla.

Hep o Şeytan'dır bizim iplerimizi tutan!
Oltaya takılırız iğrenç olan her şeyde;
Her gün bir adım daha inerek Cehennem'e,
Ürkmeksizin, pis koku saçan karanlıklardan.

Sefih bir zavallının öpüp yemesi gibi
Eski bir fahişenin örselenmiş göğsünü,
Geçkin portakal gibi iyice sıkıp onu
Çalarız giderayak yasadışı bir zevki.

Bir milyon kurtçuk gibi, sıkışmış, kaynayarak,
Yer, içer bir Şeytanlar takımı beynimizde,
Ve ne zaman solusak, dolar ciğerimize,
Boğuk iniltilerle, Ölüm, görünmez ırmak.

İşlememişse o hoş desenleriyle henüz
Şayet ırza tecavüz, zehir, hançer ve yangın,
Adî kanavasını acıklı bahtımızın,
Cesur değil de ondan, ne yazık ki, ruhumuz!

Fakat çakal, panter ve zağarların içinde,
Maymunlar, akbabalar, akrepler ve yılanlar,
Uluyan, homurdanan, sürünen canavarlar,
Sefih hayatımızın o rezil bahçesinde

Biri var ki en çirkin, en kötü ve en murdar!
Büyük çığlıklar atıp büyüklenmese bile,
Toprağı bir enkaza dönüştürür isterse
Ve bir esneyişiyle bütün dünyayı yutar;

Can sıkıntısıdır bu! –gözü hep yaşla dolu,
Darağaçları düşler çubuğunu içerken.
Bu nazik canavarı çok iyi tanırsın sen,
–Kardeşim, –benzer'im –ikiyüzlü okuyucu!

Charles Baudelaire

(Çeviri: Ahmet Necdet)

KÖTÜLÜK ŞARKILARI



Kader Attia, “Ruhlar”, 2007.

RADİKAL KÖTÜLÜK VE SORUMLULUK

Özlem Duva*

"Demek ki kötülüğe karşı, fanatik, bitmek tükenmez gizli bir savaşa ister istemez ortak oluyoruz; fanatizm terimini bir dil alışkanlığı sonucu kullanmadım. Bunun, iyi, şunun kötü olduğunu iddia eden biri bizi, her an kötü niyetliliğe, güvensizliğe, ardından da hoşgörüsüzlüğe ve nihayet cinayete hazırlar. Yabancı her zaman düşmandır ve bu zihniyet içinde sonunda her şey yabancıdır. Demek ki kötülükle, yani farklılıkla kuşatılmışız ve yaşamımızın her anında bunu bertaraf etmekteyiz."[1]

Son zamanlarda kötülük kavramı gündelik hayatımızda olduğu kadar felsefede de merkezî sorulardan biri olarak görülmeye başlandı. Bununla birlikte bugüne kadar etik bir mesele olarak ele aldığımız kötü veya kötülük probleminin artık politik içerimleriyle de tartışma konusu haline geldiğini görmekteyiz. Bunda dünyanın giderek artan bir biçimde karanlık ve kötülüklerin hâkim olduğu bir yer olarak algılanmasının, yaygınlaşan ve hayatımızı tehdit eden şiddet olaylarının, kişilerin yaşamlarına yönelik olarak daha karamsar, mutsuz ve olaylara karşı duyarsız olmalarının etkisi var. Psikologlar dünyada kötülüklerin arttığına, güven ortamının azaldığına, içinde yaşadığımız dünyanın insan için daha tehditkâr ve umutsuz

* Y. Doç. Dr. Özlem Duva, Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] Gerald Messadié, *Şeytanın Genel Tarihi*, Çev: Işık Ergüden, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, s.14.

bir yer olmaya başladığına dair korkuyu ve bunun yarattığı etkiyi, "kötü dünya sendromu" olarak adlandırıyorlar. Bu sendromun bilinen en olumsuz sonucu ise empati yoksunluğu ve saldırganlık; yani şiddet olarak tezahür ediyor. Kötülüğün, insan yaşamının sezgi, değişkenlik, bilinç, büyüme, özgürlük ve irade gibi pek çok niteliği ile ilgili olduğu düşünülmekle birlikte[2] asıl ve belki daha önemli bir sorun da onun, insan doğası kavramıyla olan ilişkisidir. Daha da ötesi kötülüğü, belirli bir doğa tasarımı ile olan ilişkisinde mi yoksa içinde yaşadığımız dünyanın tamamen olumsal nitelikleri ile birlikte mi düşünmemiz gerektiği, kötülüğü değerlendirirken hangi ilişkiyi temel alacağımız sorusu belirleyici bir sorudur. Felsefeden baktığımızda ise kötülük, sadece bu sorulara bakarak değerlendiremeyeceğimiz, tarihselliğinden ve çok boyutluluğundan soyutlayarak düşünemeyeceğimiz bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır; bu boyutlarıyla birlikte kötülük kavramının felsefedeki yeri ve önemi de sanıldığı kadar yeni değildir.

Kötülük kavramı, kökleri *Eski Ahit*'e kadar uzanan, geçmişi düşündüğümüzde insanın yaptıklarına dair bir değerlendirmeyi, geleceğe yönelik tahayyülümüz içerisinde de yapabileceklerine dair bir kaygıyı içeren ama aynı zamanda insana kendi sınırlarını da bildiren bir kavram olmuştur. Zira kötünün bilgisine sahip olmakla insan, Tanrı'nın ölümsüzlüğünden uzaklaştığı gibi kendi ölümlü varoluşu içerisinde moral bir varlık haline gelebilmektedir. Ancak bu bize kötünün veya kötülüğün kaynağından ziyade, işleviyle ilgili bir fikir vermektedir. Çağdaş felsefede ise özellikle tarihsel olarak deneyimlediğimiz büyük kötülükler karşısında kötünün veya kötülüğün "kaynağının" ne olduğu sorusu, bu kötülüklerin nedenini anlamak ve açıklamak üzere bir kez daha önem kazanmıştır. Böylece kötülük; kaynağı, sonuçları, insan doğası ile olan ilişkisi, ideolojinin etkisi, kötülüğün iktidarla olan ilişkisi, toplum yapısı çözümlemeleri vb. boyutları ve büyük kötülük anlarındaki ortaya çıkış halleri ile birlikte ele alınarak, etik bakış açısının yerini politik bir bakış açısına bıraktığı noktada belirginleşen bir problem olarak görülmeye başlanmıştır. Özellikle iyi insanların, yahut iyi eylemleri ile bilinen insanların büyük kötülüklerin parçası olmalarındaki şaşırtıcı ve bir o kadar da korku verici olan tarihsel deneyimler, kötülüğün doğasını açımlayacağımız zeminlerin yeniden tarif edilmesi gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Giderek sıradanlaşan, olağanlaşan kötülük hallerini felsefe, nasıl ve ne vasıtasıyla tarif edebilir; Platon'dan beridir bildiğimiz dikotomilerle kötülüğü kavramak yeterince açıklayıcı olabilir mi ve büyük kötülükler karşısında insanı iyi eylemlere

[2] M. Scott Peck, *Kötülüğün Psikolojisi*, Çev. Göker Talay, Kuraldışı Yay., İstanbul, 2003, s. 38.

götürecek olan şey nedir? Kadim bir sorun olan kötülüğün, felsefenin yeni kavram ve temellendirmelere ihtiyaç duyduğu yirminci yüzyıl ve sonrasında bütün bu sorularla birlikte yeniden gündeme gelmesi, kavramın politik anlamının ağırlık kazanmasına neden olmuştur. Bu açıdan yirminci yüzyıl, kötülüğün tarihsel içeriğinin ve olumsal/kırılgan yanının vurgulandığı bir dönem olarak işaretlenebilir.

Bilindiği gibi uzunca bir süre kötülük problemi, kötü niyet ile özdeşleştirilmek suretiyle ele alınmıştır. Ortaçağdan başlayarak Kant'a kadar gelen süreçte kötü eylem, bizatihi eylemin yönlendirici ilkesinde, eylemi açığa çıkaran temel itkide aranmıştır. Charles Werner, ilk örneğini Eski Ahit'te gördüğümüz kötülüğün, insan eylemlerinde açığa çıkmadan evvel kötüye dair yönelimde saklı olduğuna dair varsayımı, şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Baştan çıkarmadan önce, bizzat ondan önce bir kötü niyet mevcuttu. Eğer insanın iradesi yerinden oynatılamaz olan iyinin sevilmesinde sapasağlam sabit kalsaydı, bu takdirde ayartıcı onun üzerinde bir güç sahibi olamazdı. Eğer daha önce kötü bir niyet mevcut olmasaydı, kötü eylem (baştan çıkarma) gerçekleşemezdi."[3]

Kötülüğün kötüye yönelme ile özdeşleştirildiği etik bakış açısı yirminci yüzyılda, özellikle 1945 sonrası Nazi toplama kamplarındaki gerçeklerin günyüzüne çıkmasıyla birlikte geçerliliğini yitirmiştir. Zira bilindiği gibi Nazi deneyimiyle ilgili gerçekler, mevcut paradigmaları kökünden sarsan bir boyuta sahiptir. Akıllara gelen ilk soru, "Böyle bir kötülük nasıl mümkün olabildi?" sorusudur ve orada olup biteni kavramak adına kötülüğün doğası da yeniden araştırma konusu haline gelmiştir. Yirminci yüzyılda yeni olan, geçmişte benzerini bulamadığımız bir kötülük örneği olarak vuku bulan ölüm kampları, kötülüğü sorgulamaya iten bir neden olarak totalitarizm olgusuyla birlikte karşımıza çıktığında, kötülüğün sadece moral bir mesele olmadığının düşünülmesine yol açmıştır. Bu düşünce, çağdaş sorunlar açısından önemini hala korumaktadır. Baudrillard'ın *Kötülüğün Şeffaflığı*'nda belirttiği gibi artık anlaşılmıştır ki insan açısından kötülüğün gidebileceği yer sınırsızdır ve *çağdaş kötülük biçimlerinin anamorfozu sonsuzdur.*[4]

Kötülük pratiği konusunda biriktirdiğimiz deneyimlerin giderek daha fazla ve daha sert bir biçimde hafızalara kazınması, radikal kötülük kavramı üzerine yeniden bir temellendirme ihtiyacının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece kötülüğün türü ve derecesi, niteliği ve sonuçları,

[3] Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Basım, s. 7.
[4] Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, "Aşırı Fenomenler üzerine Bir Deneme", Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 80.

insan yaşamı üzerindeki etkileri vb. olgulara bakılarak bir insanlık kaybına yol açacak denli büyük kötülüklerin izahının nasıl yapılacağı sorusu önem kazanmıştır. Her türlü kötülüğü bir ve aynı kavramla açıklayabilir miyiz, ya da bazı kötülükleri sadece kötülük olarak adlandırabilir miyiz? Kötülüğü özsel, değişmez, insan doğasının gereği ve hattâ kaçınılmaz bir sonucu olarak tanımlayabilir miyiz, daha da önemlisi böyle bir tanım bizi kötülük konusunda bir bilinemezciliğe götürür mü? Kötü sözcüğüyle izah edilemez olan, kitlesel imha politikaları gibi büyük ve tanımlanamaz kötülükler tarif edilebilir ve bütün bunlar kötülük üzerine bilindik, basmakalıp ifadelerle açıklanabilir mi? Bu sorular kötülük kavramının tek başına her türden kötülük pratiğini açıklamaktaki yetersizliğini ortaya koymaktadır. Sözgelimi Susan Neimann, Auschwitz deneyimini kötülüğü açıklamaya yer bırakmayan, telafisi imkânsız mutlak bir zalimliğin cisimleştiği bir an olarak tanımlarken, radikal kötülük ile kötülük arasındaki sınırın belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir.[5]

Radikal kötülük, yaşamlarımızda sıradan ve makul nedenlerle açıklanabilir olandan daha fazlasını içeren bir mutlak kötülük halinin tarifi olarak betimlenmektedir. O halde aslında radikal kötülüğü belirleyen onun, "bu olmamalıydı" sözünden başka hiçbir tarife veya meşrulaştırıcı nedene sığdıramadığımız, anlamlandıramadığımız bir şey olmasıdır, diyebiliriz. Nitekim Richard Bernstein, radikal kötülüğü şu şekilde tanımlamaktadır:

"Radikal kötülük hiçbir şekilde doğal eğilimlerle özdeşleştirilemez. Radikal kötülük olağandışı duyusal doğamızla özdeşleştirilemez. Beden, ihtiyaçları ve arzuları ile kötülüğün kaynağı değildir. Radikal kötülük insan aklının herhangi bir içsel kusuru ya da bozukluğuyla da özdeşleştirilemez. O sadece isteme bozukluğuyla ilgilidir."[6]

Bernstein'ın sözünü ettiği anlamda radikal kötülük kavramı ve onun isteme ile olan ilişkisi, ilk defa Kant'ın "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" adlı yazısında analiz ettiği bir kavramdır. Aslında kötülüğün isteme ile olan ilişkisi, onu arzuların veya itkilerin konusu olmaktan çıkarmıştır ve bu kavrayışı Augustinus'a kadar geri götürmek mümkündür. Zira Augustinus'a göre de kabaca tüm kötülüklerin kaynağının bedende olduğunu ileri sürmek ve bu vesileyle kötülüğü, kendisini her koşulda dayatan bir zorunlulukmuş gibi düşünmek, insanın kötüye dair sorumluluğunu ihmal eden vahim bir hata olarak düşünülmelidir.

---

[5] Susan Neimann, *Modern Düşüncede Kötülük* "Alternatif Bir Felsefe Tarihi", Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 14.

[6] Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük* "Bir Felsefi Sorgulama", Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 40.

O halde buradan hareketle radikal kötülüğün kaynağının salt ilgi ve çıkarlar olamayacağı söylenebilir. Kant, sözünü ettiğimiz yazısında evrensel nitelikte ve "adeta insanlığın kendisine kök salmış", insanlığın içinde köklenecek kadar yer etmiş doğal ahlâka konu olan bir kötülük eğiliminin varlığından söz ederken, her şeye rağmen "kötülükten insanı daima sorumlu tutmak gerekir" görüşünü ortaya koymaktadır. Kant'a göre radikal kötülük insanın doğasında var olan bir eğilimden kaynaklanmaktadır ancak bu doğadan kasıt değişmez, belirlenimli bir doğa tasarımı değildir; burada sözü edilen, davranışın doğasına içkin bir durum, yani istemenin doğasıdır. Dolayısıyla doğrudan istemeyle ilişkili olan radikal kötülük, bizzat bizim sebep olduğumuz bir şeydir ve sonuçları her ne kadar anlaşılmaz olsa da bu, bizim radikal bir kötülüğün faillerini yargılamamıza engel değildir.

Kant'ın daha sonra Arendt tarafından eleştirilecek olan bu düşünceleri aslında Arendt'in iddia ettiği gibi radikal kötülüğü rasyonelleştirmeye çalışmaktan ziyade istemenin yozlaşması olarak gördüğü durumu, yani ahlâk yasasını hiçe sayma eğilimini açıklamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Arendt, Kant'ın bildiğimiz tüm standartları çökerten ve bizi yıkıcı gerçekliği ile baş başa bırakan bir olgu olarak gördüğü radikal kötülük kavramını rasyonelleştirmenin, radikal kötülüğün vahametinin üstünü örteceğini düşünmektedir. Kant ise radikal kötülüğü tanımlarken, kökünden bozulmuş bir düşünce tarzının açıklamasının, yani "bir yatkınlık durumuna ait öznel bir zemin" olarak gördüğü eğilimlerin radikal kötülüğü nasıl ortaya çıkarmış olduğunu düşünmekte ve bu eğilimlerle radikal kötülüğün ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Elbette ki Kant'ın radikal kötülük kavramına dair öngörüsü yirminci yüzyıla ait bir fenomeni düşünmek konusunda bütünüyle açıklayıcı olmayabilir fakat, "ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" şeklinde kategorik imperatifi formüle eden bir filozofun radikal kötülüğe dair fikirleri, yirminci yüzyıla ait kötülükler konusunda ve bugün kötülüğü düşünmek ve değerlendirmek konusunda ufuk açıcı olabilir.

Bunun için öncelikle Kant'ın *will* (isteme) ve *willkür* (keyfî isteme) arasında yaptığı ayırıma bakmak gerekir: Kant, kötülüğün kaynağının istemede/iradede olduğunu öne sürerken aslında kötülüğün cisimleştiği yerin istemenin ilkeleri olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir deyişle kötülük karşısında iyi veya kötü eylemleri belirleyen veya yönlendiren şey, *willkür*'ün arzularından ziyade *will*'in ilkeleridir. Bu durumda Kant, bir olanaklar varlığı olarak tanımladığı insanda iyiliğe ve kötülüğe dair bir yönelimi ifade eden eğilimi *willkür* kavramında, pratik akla yasasını veren ve iyi eylemin dayanağı olan istemeyi ise *will* kavramında temellen-

dirmeye çalışmaktadır. O halde Kant'a göre *will* eylemin ve amaçların gerçekleşmesi ile ilgiliyken, *willkür* eylemle çok da ilişkisi olmayan (yahut olmak zorunda olmayan) bir arzulama kapasitesidir.[7] Bu durumda *willkür* alternatifler arasından seçme kapasitesi *will* ise pratik aklın yasaları sayesinde gerçekleşen bir tutum alma kapasitesi olarak anlam kazanmaktadır. Her iki durumda da insan iradi olarak seçimde bulunmaktadır; ancak *willkür* arzulananın, *will* ise yasanın seçimidir. O halde kötülüğün kaynağı dediğimiz şey de insan doğasına gömülü ve değişmez bir hakikatte değil, insanın bu dünyadaki eylemlerine yönelik olarak kullanabileceği istemesi/iradesinde aranmalıdır. Kant bunu sadece insanlara özgü bir kapasite olarak da görmemektedir; *willkür* hayvanlarda da varolduğunu söyleyebileceğimiz bir kapasitedir. Ancak hayvanlarda w*illkür* doğrudan doğruya güçlü güdüler tarafından belirlenirken, insanlarda güdülerden etkilense bile tam olarak bütünüyle onlar tarafından belirlendiği söylenemez. İnsan eylemleri her zaman en güçlü güdüye göre belirlense de en güçlü güdüyü belirleme kararını sadece *willkür* verebilir ve *willkür*'ün bu kendiliğindenliği, yani isteme ve seçme özgürlüğü, moral eylemlerin zeminidir; ancak gene de bir eylemin etik karakterini ve onun yasasını belirleyen temel kavram *willkür* değildir; zira kendiliğindenlik her zaman iyiye yönelik sonuçlar üretmeyebilir. *Willkür*, heteronomdur, bu nedenle de moral eylemlerin teminatı olarak görülemez.

Willkür nihai olarak ilkesel olanın tesisine yönelik bir anlam taşımamaktadır, *will* gibi kararlar alarak ilkeler benimsemek yerine *willkür* insanda her zaman güçlü bir biçimde bulunan bir dürtünün kaynağı olarak iş gördüğü için her aşamada kötüyü seçme kapasitesini de kendisinde barındırmaktadır. O halde bu istemelerin her iki türü de insandaki istemeye tekabül etmekle birlikte *willkür* spontanlığı, kendiliğindenliği ifade ederken, *will* otonomiyi ve pratik akla yasa koymayı ifade etmektedir.[8] Kant'ın bu kavramsal analizi aslında iyi veya kötülüğün belirlenim yasası haline geldiği bir durumdan kurtulmak ve moral özgürlüğe yer açmak içindir. Ancak burada bizim için önemli olan, kötülüğün kaynağını eylemin ilkesinde bulmuş olmasıdır. Her iki durumda da insan kötülüğü kendi eylemlerinin itkisi olan istemede bulmalıdır ve buradan da kolaylıkla insanın kötülükler karşısındaki sorumluluğu meselesine geçilebilir. Zira burada artık düşünmemiz gereken bir bilinçsizlik hali değil keyfî isteme ile isteme arasındaki farktır. Kısacası kötüyü seçmek her durumda-ar-

[7] Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, 2000, s. 415.
[8] Heidi Chamberlin Giannini,"Korsgaard and the Wille/Willkür Distinction: Radical Constructivism and the Imputability of ImmoralActions" http://www.kantstudiesonline.net/KSO_Date_13_files/GianniniHeidi01013.pdf, (İndirme Tarihi: 22.10.2014).

zulama dâhil-keyfî ya da yasa koyan bir istemenin sonucudur. Bu durumda kişi, içinde bulunduğu her durum ve koşul için, yani pratik aklın buyruklarına uyduğu veya keyfî istemeyle tercih ettiği her durum ve koşul için kendisine karşı sorumludur. O halde kötülüğün kaynağı dışsal, kötü eylemlerimizin sorumlusu da bir başkası olamaz. Eylemlerin isteme ile olan ilişkisi bizi, zorunlu olarak kötülüğü eylemlerinden sorumlu bir varlık olan insanın yapıp ettikleriyle birlikte düşünmeye götürür.

Kant'ın kötülüğün kaynağına ilişkin bu saptamalarından sonra onun radikal kötülük kavramına dönebiliriz. Onun "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" adlı yazısında da belirttiği gibi radikal kötülük olağan dışı olmadığı gibi, herhangi bir içsel kusur veya bozuklukla da ilişkilendirilemez, bir eksiklikle de açıklanamaz, sadece istemenin yöneldiği ilkelerle özdeşleştirilebilir.[9]

Gene aynı eserde Kant, "İyi İle Birlikteki Kötü İlkesinin Kalıcılığı Ya da İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üzerine" başlıklı bölümde, insandaki kötülük kapasitesinin üç derecesini şöyle belirlemektedir: birincisi, benimsenen ilkelere uyma söz konusu olduğunda insanın zayıflığı, yani insanın doğasından getirdiği zaaflar; ikincisi moral bakımdan motive edici ilkelerle moral olmayan ilkelerin birbirine karıştırılması ve üçüncüsü de kötü ilkeleri benimseme, yani kötücüllük eğilimi. Kant bu üçüncü eğilimi insan kalbinin kötücüllüğü, şerri, habisliği olarak nitelendirmektedir. Bu türden bir kötücüllük, kökünden yozlaşmış, bozulmuş bir şeyi, yani radikal anlamda kötülüğü ifade eder. Gene de bu durumda bile radikal kötü, insanın kendisinin yol açtığı bir durumdur. Kötülük eğiliminin kökleri, insan doğasına uzanmakla birlikte insanın doğası tamamlanmış verili bir doğa olmadığından, insan bizatihi kendisinin yazarı olduğu bir kötülük hikâyesinin aktörü olarak kötülüğü mümkün kılmaktadır. O halde insan kötülük hikâyesinin hem yazarı hem de aktörüdür. Bu durumda doğal eğilimlerinin yönetimindeki insanın kötülüğü başka bir kaynakta araması için hiçbir neden yoktur.

Peki, kötülüğü ortadan kaldırmak için bu doğal eğilimle nasıl mücadele edebiliriz? Kant'a göre bunun tek yolu özgürlüğü fark etmek ve onu kullanmaktır. Kant, "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"de, evrensel nitelikteki kötülük eğiliminden beslenen radikal kötülüğün tam da özgür iradeye bağlı olması nedeniyle üstesinden gelinebilir bir şey olduğunu düşündüğünü ortaya koymaktadır. Bu yüzden Kant'a göre insan, sadece özgürlü-

[9] Immanuel Kant, *Religion Within The Limits of Reason Alone*, Trans: T.M. Greene –H.H. Hudson, Harper Torchbooks, 1960, s. 33.

ğü sayesinde radikal kötülüğün üstesinden gelebilir; özgürlüğün kullanımının önündeki her engel, radikal kötülükler için birer imkândır.

Kant'ın kişisel sorumluluğa yaptığı bu vurgu, günümüzde dünyadaki radikal kötülükler olarak gözlemlediğimiz her türlü imha politikasını içeren şiddet ve yok etme pratiklerinin, toplu kıyımların, insanlık kaybı olarak nitelendirebileceğimiz eylemlerin karşısında kişisel sorumluluktan kaçamayacağımız gerçeğini kavramsal ve analitik bir çerçeve içerisinde sunmakta ve totaliter deneyimler içerisinde kötülüğün yeni yüzü karşısında günümüzde hepimizi tehdit eden moral belirsizlik karşısında sorumluluğun bir dayanak olacağını göstermektedir. Bu belirsizlik, esasında bütün bu kötülükler karşısındaki tavrı bulanıklaştıran, politik eylemi imkânsızlaştıran ve yaşanan kötülüklerin üstünü örten bir boyuta sahiptir. Zygmunt Bauman da bu etik belirsizlikten duyduğu kaygıyı şöyle dile getirmektedir:

> Günahkârların olmadığı günah, canilerin olmadığı cinayet, suçluların olmadığı suç! Sonucun sorumluluğu, tabiri caizse, hiçbir yerde doğal limanını bulamadan yüzer. Daha doğrusu suç o kadar incelmiş şekilde yayılır ki "kısmi aktörlerin herhangi birinin en gayretli ve içten özeleştiri ya da pişmanlığı nihai durumda pek az şeyi değiştirecektir. –değiştirebilirse tabiî– birçoğumuz için, çok doğal olarak, bu beyhudelik, insan çabalarının nafileliği inancını besler ve bu nedenle özeleştiri ve hesaplaşma çabasına hiç girmemenin yeterli bir nedeni olarak görülür.[10]

O halde biz etik olana dönmeyi ve kavramı etik olan içinde değerlendirmeyi kötümser ve umutsuz bir tavırla reddetmek zorunda değiliz, aksine, etik tavra dönmenin kendisinin ilkesel olanı geçersiz kılan eylemler karşısında bir panzehir olduğunu söyleyebiliriz. Eylemlerinin sorumluğunu alan insan, içinde bulunduğu dünyada ancak bu yolla bir aktör, bir eyleyici haline gelebilecektir. Sorumluluğun tam anlamıyla bir güvence olduğunu iddia etmek güç olsa da bunun, insana özgü kapasitelere olan inancımızı pratikle sınamak adına üzerinde ısrar etmemiz gereken bir kavram olduğu açıktır. Eylemlerinin sorumluluğunu alan yahut almaya zorlanan insan, bunu başaramazsa bile etiğe dair bir görü kazanacaktır ve bu görü, moral belirsizlikten daha değerli bir kazanımdır.

Kant'ın bu düşünceleri elbette ki Aydınlanmış, yahut aklını kullanma cesaretini gösterebilmiş bireyin davranışıdır. Oysa ki radikal kötülük her

[10] Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 30.

ne kadar akıl dışı bir durum olarak görülmemiş olsa da aklın doğru kullanımın bir ifadesi olarak da okunmamaktadır. Başka bir deyişle burada, aklın eleştirel kullanımı içerisinde mümkün olabilecek bir tavırdan söz edilmektedir. Bu tür bir eleştirelliği öngerektiren bir tavır, çağın şiddet ve tahakküm dolu dünyasına ve buradan doğan problemlere çare olabilecek midir? Hannah Arendt, Kant'ın radikal kötülük kavramına başvururken özellikle bu konudaki şüpheciliğini açık bir biçimde ifade etmektedir. O, bir yandan kötülüğün sıradanlığı kavramıyla radikal kötülüğün istemenin sonucunda gerçekleşen bir seçim, bir tercih olduğu görüşüne katılırken diğer yandan radikal kötülüğün normal olmayan normallik anlarında, akılla kavranamaz bir şey olarak ortaya çıkmış olduğunu düşünmektedir. Arendt için toplama kampları olgusu anlama yetimizin sınırlarım aşan bir deneyimdir. Gaddarlığın, hıncın, öfkenin, sadizmin, aşağılamanın ve kelime dağarcığımıza mâl olan bütün kötülük türlerinin tanımlamakta yetersiz kaldığı bu deneyim, insani kategorilerle anlaşılabilir mi?

Toplama kampları ve kötülük ilişkisini düşündüğümüzde, geleneksel kötülük tanımlarının yetersiz kaldığını veya başkalaşıma uğradığını düşünen Arendt bunu şöyle ifade eder:

> Toplama ve imha kamplarının asıl dehşeti, tutukluların, hayatta kalsalar bile ölmüş olma durumlarından daha etkili bir şekilde yaşayanların dünyasından koparılmaları gerçeğinde saklıdır. Çünkü terör, unutulmayı zorla kabul ettirir. Burada artık cinayet, bir sivrisineği ezmek kadar anlamsızdır. Sistematik olarak uygulanan işkenceden, açlıktan veya kamp çok kalabalık olduğunda lüzumsuz insan malzemesini tasfiye edilmesi gerektiğinden, birileri ölebilir. Diğer taraftan, yeni insan sevkiyatlarının olmaması halinde, kamplardaki nüfusun azalması konusunda tehlike ortaya çıkabilir. Ve ne pahasına olursa olsun ölüm oranının azaltma emrinin verilmesi durumu bile yaşanabilir.[11]

Burada asıl yitirilen ise kamusallık; birlikte yaşama çabasını bir bütün halinde tutan eylemlere anlam verme çabasıdır. Böyle bir ortamda herhangi bir edim de anlam kazanma kabiliyetinden yoksun kalmakta; eylemlere anlam verme çabası her defasında başarısızlığa uğramaktadır. İnsanların nasıl olup da etik normlara bu kadar uzak kaldıklarını anlamak Arendt için temel felsefi problemlerden birisidir ve bu onun, etik perspektiften yapılan açıklamalara olan şüphesinin zeminini teşkil etmektedir. Çağdaş

[11] Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarism*, Harvest Books, Harcourt Brace and Company, New York, 1973 s. 430.

düşünürlerden Susan Neiman da Arendt'in bu konudaki karamsarlığını ve duyduğu hayreti paylaşmaktadır:

> Olanlar öylesine kötüydü ki, insanlığın anlama kapasitesini aşıyordu.[12]

Anlama kapasitesini aşacak denli bir kötülüğü, radikal kötülüğü anlama yetisinin kavramlarıyla açıklayıp doğallaştırabilir miyiz? Arendt'in kaygısı, bu tür bir kötülüğü bir kez anlama yetisinin sınırlarına çektiğimizde sanki normal, olağan ve akla uygunmuş gibi düşünme tehlikesine düşeceğimizdir. Totaliter olmayan normal dünyaya ait normallik algısının, yani mevcut normallik kalıplarının totaliter kitle suçlarının açığa çıkarılmasına karşı en etkin koruma olduğunu söyleyen Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda şöyle demektedir:

> Normal insanlar her şeyin mümkün olduğunu bilmezler, korkunç derecede kötü olanın (anormalin) karşısında gözlerine ve kulaklarına inanmayı reddederler; tıpkı aynı kitleden insanların kendileri için hiçbir yerin bırakılmadığı bir normal gerçeklikte kendilerininkine güvenmedikleri gibi. Totaliter rejimlerin, kurgulanmış, altüst olmuş bir dünya gerçekleştirmede bu kadar ileri gidebilmelerinin nedeni, totaliter ülkenin kendi nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan dışarıdaki totaliter olmayan dünyanın her zaman gerçekleşmeyecek hayallere kapılması ve aynı şekilde kitlelerin normal dünya içerisinde davrandığı gibi davranması, bu çılgınlık karşısında gerçeklikten kaçmasıdır. Korkunç derecede kötü olana inanma konusundaki sağduyu isteksizliği, güvenilir istatistiklerin, kontrol edilebilir gerçeklerin ve rakamların hiçbir zaman yayınlanmamasını sağlayan totaliter yönetimin kendisi tarafından sürekli olarak perçinlenmektedir. Bu yüzden, bu anlarda gerçeklere değil, sadece yaşayan ölülerin konumlarına dair öznel, kontrol edilemez ve güvenilemez raporlar söz konusudur.[13]

Arendt'in gerçeklikten kopuş olarak betimlediği bu nokta bizi onun Yahudi soykırımı konusundaki düşünceleriyle birlikte yeniden ele aldığı ve Kant'ı eleştirdiği radikal kötülük meselesinin eleştirisine götürür. Aslında Arendt, imkânsız olanı imkânsız olmaktan çıkaran şeyin, yani birdenbire her şeyin mümkün olmasını sağlayan şeyin tam da mutlak kötülüğü, yani radikal kötüyü tarif ettiğini veya onu doğurduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Bir insanı "her şey yapılabilir" anlayışına götüren şey her neyse, ra-

[12] Susan Neimann, *Modern Düşüncede Kötülük*, "Alternatif Bir Felsefe Tarihi", Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006 s.12.
[13] Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarism*, Harvest Books, Harcourt Brace and Company, New York, 1973 s. 436-437.

dikal kötülük de odur. Radikal kötülüğün rasyonel bir yanının olduğunu söylemek başlangıçta Arendt için zorlayıcı ve ümit kırıcı olsa da aslında buradaki temel sorun, anlama yetisinin kavram ve metodu içerisine çekildiği takdirde, kötülüklerin doğallaştırılacağı veya üstünün örtüleceği kaygısıdır. Bu yüzden Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinin antisemitizm ile ilgili bölümünde yeryüzünde olup biten hiçbir şeyin insanın kavrayışının dışında olamayacağı yargısının, tarihin, beylik, basmakalıp yargılarla yorumlanmasına yol açabileceğini söylemekte ve bu yargıyı kıyasıya eleştirmektedir.[14]

Bu konuda İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Arendt'in hocası Jaspers ile olan mektuplaşmaları da ufuk açıcıdır. Arendt, 17 Ağustos 1946 tarihli bir mektubunda hocasının *Die Schuldfrage*[*] adlı kitabını yorumlarken şöyle demektedir:

> Nazi politikasını bir suç olarak tanımlamanız, bana şüpheli geliyor. Nazi suçları, bana kalırsa yasanın sınırlarını havaya uçurur; onların korkunçluklarını oluşturan tam da budur. Bu suçlar için hiçbir ceza yeterince ağır değildir. Göring'i asmak anlamlı olabilir ama bu tam anlamıyla yetersizdir. Yani bu suç, tüm cezai suçlarla karşılaştırıldığında, bütün yasal sistemleri aşar ve paramparça eder. Açıkçası, suçun ötesindeki bir suçu ve iyiliğin ya da erdemin ötesindeki bir masumiyeti insani, siyasi düzeyde ele alacak kadar donanımlı değiliz.[15]

Jaspers ise Arendt'in yazdıklarına şöyle cevap vermiştir:

> Nazilerin yaptıklarının "suç" olarak kavranamayacağını söylüyorsunuz. Görüşünüze tümüyle katılmıyorum. Çünkü bütün cezai suçların ötesine geçen bir suç kaçınılmaz olarak bir "büyüklük" –şeytani büyüklük– özelliğine bürünür ve bence bu, Hitler ile benzerliklerindeki "şeytani" unsur hakkında tüm söylenenler kadar Naziler içinde uygunsuzdur. Bana kalırsa, bu şeylerin bütün sıradanlıkları içinde (in ihrer ganzen Banalitat) bayağı abeslikleri içinde görmemiz gerekir. Çünkü onları hakkıyla karakterize den tam da odur. Bakteriler, ulusları silip yok eden salgınlara yol açabilir; ama salt bakteri olarak kalırlar. Her-

---

[14] *A.g.e.*

[*] Karl Jaspers'in *Die Schuldfrage* (Suç Meselesi) adlı kitabı İngilizceye E. B. Ashton tarafından "The Question of German Guilt" adıyla çevrilmiştir (Fordham University Press, New York, 2001). Jaspers bu kitapta, dört suç tipi belirler: Kriminal, Metafizik, Moral ve Politik Suç. Politik suçun sorumluluk kavramıyla ilişkisine değinen Jaspers, bazı durumlarda sorumluluk almamanın kendisinin suç olduğunu ve Nazi soykırımı esnasında entelektüeller de dâhil pek çok kişinin bu suçu işlediğini belirtir.

[15] Aktaran: Richard Bernstein, *Radikal Kötülük*, Çev. Nil Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 266.

> hangi bir mit veya efsane imasına dehşetle bakarım ve belirsiz olan her şey tam da böyle bir imadır. (..) Onu ifade etme tarzınıza gelince, neredeyse şiir yoluna girmişsiniz. Ve bir Shakespeare bu malzemeye asla yeterli bir biçim veremezdi –içgüdüsel estetik duygusu onu çarpıtmasına yol açardı– bu yüzden de buna yeltenemezdi.[16]

Arendt, Jaspers'in bu yazdıklarından tam anlamıyla olmasa da kısmen ikna olduğunu belirtmiştir. Nazi politikasına, dönemin Nazi liderlerine "şeytani" bir sıfat addedilmesine ve onların güttüğü politikalara içkin kötülüğün birtakım mitsel ögelerle açıklanmaya çalışılmasına o da tamamen karşıdır. Kötülüğü ve failleri mitleştirmenin aynı zamanda kötülüğü estetize edeceğini düşünen Arendt, daha sonra geliştireceği "kötülüğün sıradanlığı" kavramıyla, en radikal olarak görünen kötülüklerin bile aslında sıradan bir olgu olduğunu iddia edecektir. Arendt, Nazilerin de bizim gibi sıradan insanlar olduğuna; ne niyetleri ne de karakterleri bakımından kötü olarak değerlendirilmek zorunda olmadıklarına dair gerçeğe dikkat çekmek istemektedir.

Arendt bu düşüncesini *Kötülüğün Sıradanlığı, Eichmann Kudüs*'te adlı eserinde Nazi subayı Eichmann'ın savunmasına atıfla yeniden ele almıştır. Arendt'e göre Eichmann'ın, savunmasında "beni bir cani gibi göstermeye çalışıyorlar ama ben bir cani değilim" demesinden tutun da kendisine birçok psikiyatr tarafından verilen normal raporu, mahkemedeki hal ve tavırlarına kadar her şey onun, sıra dışı bir karakter veya bir seri katil olmadığını göstermektedir. İşte tam da bu normal olmayan normallik durumu, batı metafiziğinin kötülüğü kötü niyet ile özdeşleştiren ve bir doğa sorunu haline getiren yaklaşımının geçersizliğini göstermektedir. Arendt bu yaklaşımın, bütün bu kötülüklerin üstünü örtmek için rahatlatıcı bir unsur olarak kullanılabileceğine dikkati çeker. O halde kötülük kavrayışımızı ontolojik bir kategori olmaktan çok olumsal bir durum içerisinde ele almak gerekmektedir; bu olumsallık içerisinde de kötülüğü mümkün kılan şey Eichmann'ın bir birey olarak kötücül olmasından ziyade totalitarizmin insanlık adına kötücül bir yaşam algısını ortaya koymuş olmasıdır.[17]

Arendt'in bu noktada artık radikal kötülükten söz etmemesi, radikal kötülüğü sıradan bir kötülük kategorisine indirgemesi onun Kant'tan koptuğu bir nokta olarak yorumlanmaktadır. Oysa ki biz Kant'ın *will-willkür*

---

[16] *A.g.y.*, s. 53.

[17] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 2006 (Türkçesi: Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs*'te, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2014).

ayırımına yakından baktığımızda radikal kötülüğün istemenin doğası değil, istemenin ilkeleriyle ilgili olduğunu ve insanın özgür seçimleri doğrultusunda gerçekleştiğini görürüz. Burada belki Arendt'in Kant'tan koptuğu noktayı, totalitarizmi açıklamak konusunda Kant'ın ortaya koyduğu kötülük anlayışının yetmeyeceği fikrinden hareketle radikal kötülüğü bir tür rasyonalite kaybı olarak nitelendirmesi olarak takdim edebiliriz. Nitekim Bernstein da Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramını geliştirdikten sonra radikal kötülükten bahsetmeyişini onun, kötülüğün sıradan halinin tam da radikal kötülükle ilişkili olduğu konusundaki ısrarında yattığını belirtir. O halde bu aslında Kant'ın kötülük anlayışını temellendirdiği zeminden tam anlamıyla kavramsal bir kopuş değil, onun radikal kötülük anlayışının tarihsel olarak içeriklendirilmesi ve somutlaştırılması olarak da yorumlanabilir.

Kant'ı ve Arendt'i bu noktada birleştiren en önemli unsur, kötülüğün düşünceye ve bir arada bulunma haline meydan okuduğu anlayışıdır; kötülük en yüzeysel haliyle bile radikal olanı temsil edebilir ve bizim burada odaklanmamız gereken neyin iyi neyin kötü olduğundan ziyade insanlar arası bağa ve insan olma haline zarar verip vermediğidir. Arendt kötülüğün akılla anlaşılamaz, anlama yetimizi zorlayan bir yanının olmasını şimdi artık onun sıradan oluşuna bağlamaktadır. Radikal bir kötülüğü anlama yetisinin kategorileri içerisine yerleştiremeyişimizin nedeni, sürekli olarak kötülüğü moraliteye dair zihnin kategorilerinden çıkarsamaya çalışmamızdır; yani burada bizi anlamaya zorlayan, zihnimizdeki iyi veya kötü olana dair içeriklendirilmiş birtakım kategoriler yoluyla, iyiliği veya kötülüğü standardize eden bakış açımızdır. Böyle bir bakış içerisinde güzeli çirkinden, iyiyi kötüden ayırt eden yargı gücümüz işlemez hale gelmiştir.

Oysaki totalitarizm insanların anlama yetisini işlevsizleştirecek bir düşünme yoksunluğunu insanlara empoze edebildiği için varlığını sürdürmektedir. Bu koşullar altında yargı geliştirmek mümkün olmadığından, kötülüğe dair bir eleştirel tutum da söz konusu olamayacaktır. Arendt'in düşünme, bağımsız yargılarda bulunma yeteneği ya da yeteneksizliği ile kötülük arasında kurduğu bu ilişki, ölümü nedeniyle tam olarak ifade bulmamış olsa da, onun son dönemlerinde yazdıklarından, insanları kötüden uzaklaştıracak olan şeyi, yargı kapasitelerini kullanmak ve geliştirmek olarak gördüğünü biliyoruz.

Arendt, insanlarda kötüye karşı bir direnme kapasitesinin bulunduğunu düşünmektedir. Buna örnek olarak Polonya'da görev yaptığı sırada sahte belgeler ve askerî kamyonlar temin ederek Yahudilerin kaçmasına yardım eden Alman İnzibat çavuşu Anton Schmidt'i gösterir. Bu gibi ör-

nekler önemlidir çünkü bu, bazılarının nasıl olup da kötülüğü seçmediğini, yani hayır diyebildiğini düşünmemizi sağlar. Tanıklar tarafından aktarılan bu ve bunun gibi birçok örnekte biz, insanlığın kaybolduğu çöküş anlarında bile bazılarının boyun eğmediğini, totalitarizme karşı kendi bireysel iradesini kullanabildiğini görürüz. Bu aslında tam da insanlığın kaybolduğu noktada insana dair umutlar besleyebileceğimiz bir imkânı açar, diğer yandan bu imkân çeşitli soruları gündeme getirir:

Baskı ve yok etme pratiklerinin egemen olduğu çöküş anlarında bu insanları kötülük yapmaktan alıkoyan şey nedir? Bu tutum onların daha güçlü ya da daha az kötü olduklarını veya iyi eğitim almış olduklarını mı gösterir? Ya da bu insanlar daha iyi bir değerlendirme yetisi yahut hafızaya sahip oldukları için mi kötülüğü seçmediler? Veyahut vicdanlarının sesini dinleyen insanlar mıydı bu insanlar? Arendt'e göre ortada bunların hiçbirisi ile açıklayamayacağımız bir durum vardır ve bu kişiler aslında temelde "neyin iyi neyin doğru" olduğuna karar verme kapasitesine, yani yargılama kapasitesine sahip insanlardır; bu yargı kapasitesi ise daha önceden koşullanmamış, hiç rastlamadıkları bir durumda önceden varolan temel kurallara yaslanmadan işleyen bir kapasite olarak insanlık idesinin kendine has genelliğinde düşünebilmesini sağlamıştır. Bu yüzden az sayıda da olsa bir grup insan, Hitler'in temsil ettiği otoriteye rağmen kuralları çiğnemenin bedelini göze alarak çöküşten etkilenmeyip kötülüğe karşı koyabilmiştir. Arendt'e göre bunu sağlayan şey onların bağımsız yargılarıdır.

Bu gibi örnekler bize aynı zamanda büyük kötülükler karşısında kolektif suçluluk diye bir şeyin olmadığını da göstermektedir. Kötülüğü seçenler, bireysel olarak kendi yargılama kapasitelerinden vazgeçenlerdir. Bu yüzden de onları kolektif bir suçu paylaşan üyeler gibi görmek yanıltıcıdır. Arendt'e göre herkesin suçlu olduğu bir yerde suçludan söz edemezsiniz. Radikal olarak gördüğümüz kötülüğü, paylaşılan bir değer haline getiren şeyin tam da suça yönelik bu kolektivite vurgusu olduğunu düşünen Arendt, Nazi subayı Eichmann'ın sistemin basit bir dişlisi olduğuna yönelik savunmasını durumu açıklayan bir şey olarak görmesine rağmen, aslında reddeder. O halde Arendt'ten hareketle diyebiliriz ki, kötülüğün anlamını sorgularken tek tek insanların bu konudaki sorumluluğunu da hesaba katmak gerekmektedir. Bireysel sorumluluktan kaçmak, suçun ve yasasızlığın yasa haline geldiği bir toplumda, çaresizlikle açıklanamaz; kötülüğe herhangi bir rehber veya iyiliği vazeden biri yokken karşı çıkmayı, en azından iştirak etmemeyi seçebilmiş insanların varlığı bize, yargılama ve iyiyi kötüden ayırabilme kapasitemizin her şeye rağmen

işler vaziyette olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Eichmann bireysel olarak suçludur ve kendi eylemlerinden sorumludur, denilebilir.

Bu sorumluluk, "başkasının bakış açısından düşünme"yi mümkün kılan yargılama yetimizin bizi ortak bir dünya içerisine yerleştiren işleyişinde temellenmektedir. Bunun yolu ise söz ve eylemi mümkün kılan bir kamusal alan üzerinde ısrar etmektir. Bizim yargı kapasitemizi geliştirecek olan şey başkalarıyla ilişkilenmek ve onlarla konuşmaktır. Söz, başkasının bakış açısına yerleşmek konusunda yargılama kapasitemizi geliştirecek ve genişletebilecek tek güvencedir. Bu noktada Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* adlı kitabındaki ifadeleri ve onun düşünme ve konuşma özgürlüğü üzerindeki ısrarını hatırlamak yerinde olacaktır: "Eğer düşünme ve yazma özgürlüğünden yoksun bırakılmışsak bu, yargılarımızın sınanabilirliğinden yoksun bırakıldığımız anlamına gelir."[18]

Peki, sözün yerine şiddetin geçtiği durumlarda, yani toptan tahakkümün egemen olduğu durumlarda kötülük karşısındaki güvencemiz ne olacaktır? Arendt'e göre bu durumda insanların hayatı yeniden başlatmaya dönük yetilerine güvenmemiz gerekmektedir. Başlangıç fikri, sadece geleceğe duyulan bir ümit değil, aynı zamanda insanın "doğarlık", doğumlu olma ve yeniyi üretme kapasitesinden saklı olan bir imkândır. Tarihin büyük kötülüklerinden, karanlık dönemlerden bizi çekip çıkartacak olan da kendiliğindenliği içerisinde eyleme yönelen insandır. Konuşma edimi ile insan, insanların birbirlerini salt fiziksel nesneler olarak görmesini engelleyen ve bu yönüyle de insani yaşama devamlılık kazandıran bir boyuta sahiptir. Bu nedenle konuşabiliyor olmamız, yani eyleyebiliyor olmamız sayesinde bu dünyaya yeniden dâhil olabiliriz. İşte bu dâhil olma halini Arendt ikinci bir doğuş olarak nitelendirir. Yeni bir şeye başlama yetisi de insanlara, bu dünyaya ölmek için değil, bir şeye başlamak, yeni bir şey ortaya koymak için geldiklerini hatırlatır. İnsanın başlama yetisi ile özgürlüğü arasında sıkı bir ilişki vardır ve bu ilişki sayesinde insan, tarihe sinmiş büyük kötülüklerin üstesinden gelebilir.

Arendt'in bu düşüncesi, insanların yeni ve öngörülemez bir şey başlatabilme kapasitesine sahip oluşu, tıpkı radikal bir kötülüğü mümkün kılabilen öngörülemezliği ve belirlenimsizliği çağrıştırmaktadır. O halde diyebiliriz ki Arendt tıpkı Kant'ın *will-willkür* ayırımında belirttiği gibi insanın kötüyü seçmek kadar iyiyi seçmek konusunda da bir eğiliminin bulunduğunu düşünmektedir; ancak iyiyi seçmenin kendisinin özgürlük gerektirdiğini vurgulamak koşuluyla bunu iddia etmektedir. Yeniyi başla-

[18] Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996, s. 11-12.

tabilme anlamında doğuştan bir kapasiteye sahip insanın önünde sonsuz ihtimaller dizisi vardır; bu durumda kötülüğün üstesinden gelecek tek şey de yeniyi başlatma iradesini kullanmak olmaktadır. İnsanların değişme ve değiştirebilme gücü olmasaydı kötülük karşısında insanlık bir harabeye dönüşürdü. Doğarlık olgusu, insanın yeni bir şeye, öngörülemez bir şeye başlama kapasitesi her zaman için iyiyle sonuçlanmaz elbette. Totalitarizm de bu öngörülemezliğin bir sonucudur; ancak insanların yeni bir şeyi başlatma kapasitesi, yeni olana temas etmeleri her zaman içerisinde bir çoğulluğu barındırır. İçinde yaşadığımız müşterek dünyayı çoğulluk nedeniyle farklı perspektiflerden algılayabilir ve yorumlayabilir olmamız; ve dahası insanlarla konuşabiliyor olmamız çoğulluğun yeryüzünün yasası olduğunu kavramamızı sağlayacaktır. Karşısına yeni bir şey çıktığında hiçbir insan bir, aynı ve kapalı bir evrenin içine hapsolmak istemez; insanlar için aslolan dünyayı anlamlı hale getirecek çoğulluk olgusudur. Bu nedenle kötülükle baş etmenin yolu, insanların bu çoğulluğu hatırlatacak deneyimlerden geçmeleri, kısacası bu dünyada *insan değil insanların yaşadığını*[19] fark etmeleridir.

Kaynakça

Arendt, Hannah; *The Human Condition*, The University of Chicago Press, London, 1958

Arendt, Hannah; *The Origin of Totalitarism*, Harvest Books, Harcourt Brace and Company, New York, 1973 Türkçesi: Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları. Antisemitizm*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996

Arendt, Hannah; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 2006 Türkçesi: Arendt, Hannah; *Kötülüğün Sıradanlığı*: Eichmann Kudüs'te, Çev: Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2014

Bauman, Zygmunt; *Postmodern Etik*, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998

Bernstein, Richard J.; *Radikal Kötülük* "Bir Felsefi Sorgulama", Çev: Nil Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010

Caygill, Howard; *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, USA, 2000

Coşkun, Berrak; *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013

Giannini, Heidi Chamberlin; "Korsgaard and the Wille/Willkür Distinction: Radical Constructivism and the Imputability of Immoral Actions "http://www.kantstudiesonline.net/KSO_Date_13_files/GianniniHeidi01013.pdf, İndirme Tarihi: 22.10.2014

[19] Hannah Arendt, The Human Condition, The University of Chicago Press, London, 1958, s:7

Kant, Immanuel, *Religion Within The Limits of Reason Alone*, Trans: T.M. Greene –H.H. Hudson, Harper Torchbooks, 1960

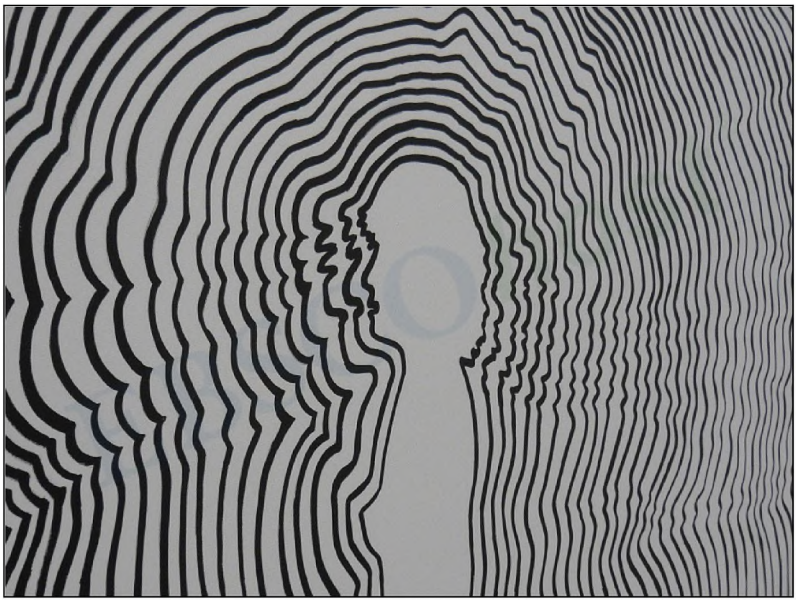
Kant, Immanuel; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illınois University Press, 1996

Messadié, Gerald, *Şeytanın Genel Tarihi*, Çev: Işık Ergüden, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998

Neimann, Susan *Modern Düşüncede Kötülük* "Alternatif Bir Felsefe Tarihi", Çev: Ayhan Sarguney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006

Peck, M. Scott, *Kötülüğün Psikolojisi*, Çev: Göker Talay, Kuraldışı Yay., İstanbul, 2003

Werner, Charles; *Kötülük Problemi*, Çev: Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000



Çizim: Esther Ferrer

Levinas Etiğinde Kötülük ve Sonsuz Sorumluluk Düşüncesi

Berrak Coşkun*

Giriş

Bu dünyada ve insanda olduğunu inkâr edemeyeceğimiz kötülük problemi, her zaman *öteki* ile aramızda durur; öteki ile ilişkimizde açığa çıkar. Dünyanın yapısında pusu kurmuş bekleyen bir olgu olarak kötülük, bütün iyi niyetimizi yardıma çağırsak da, insanın insanla karşılaştığı her tek durumda varlığını dayatabilir. Öyleyse, kötülüğü nasıl tanımlayacağız? Daha da önemlisi, kötülükte insan sorumluluğunu nasıl açıklayacağız? Kötülük olgusunu merkeze alan böyle bir soruşturmanın bizden tatmin edici yanıtlar talep etmesi kaçınılmazdır. Bu soruların peşinden gitmek, doğrudan doğruya felsefenin işidir. Çünkü felsefe, "İnsanın bilincine sunulan sorunların gözlerinin içine bakmalı, bunları çözümlemeye çaba sarf etmelidir" (Werner, 2000, s. 9).

Neredeyse bütün felsefi söylemini öteki odaklı bir dünyanın olabilirliği üzerine kuran ve bizi ötekini hatırlamaya çağıran Emmanuel Levinas'ın düşünceleri, burada yürütecek olduğumuz soruşturmaya temel teşkil edecektir. Kötülük olgusuna yönelik kapsamlı bir değerlendirmeyle birlikte, bu olgunun üstesinden gelmede tek tek insanlara düşen sorumluluğu belirlemeyi amaçlayan soruşturmamız, daha ilk adımlarında, Levinas'ın düşünüşünde etiğin ne anlama geldiği sorusuna yönelmeyi gerekli

* Dr. Berrak Coşkun, Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

kılmaktadır. Bunun nedeni, Levinas'ta etiğin anlamının, başkalığına rağmen benden önce gelen ötekinin varlığının, özgürlüğümü sorgulayarak vicdanımla arama giren ötekinin yüzünün, sonlu bir varlık olduğum halde ötekiyle ilişkimde omuzlarıma yüklenen *sonsuz sorumluluğun* ve öznelliğin birbiriyle rahatça ilişkilendirilebilecek olması hattâ hep aynı kökten besleniyormuş gibi görünmesidir.

"Levinas felsefenin aşkınlık arayışı olduğunu baştan kabul etmiş gibi görünür. 'Metafizik' sözcüğünden bunu anlar ve bu yüzden Platon'un 'varlığın ötesindeki iyi' deyişine ve Descartes'ın sonsuz fikrine dönüp durur" (Bernasconi, 2011, s. 175). Bernasconi'nin açıkça vurguladığı gibi, varlığı savaşla özdeşleştiren Batı felsefe geleneğine bütünlük kavramı hâkimdir; Levinas ise sırtını bu hâkimiyete dayayan totalitarizme karşı bir kaynak olarak aşkınlığa başvurur (Bernasconi, 2011, s. 175). Onun felsefesinde ontolojiden daha fazla bir şey görmemiz, daha başka bir zeminde yürüdüğümüzü hissetmemiz, sonunda da varlıktan daha önemli bir şey olduğunu düşünmemiz, yine aynı köke ilişkin kavrayışımızın güçlenmesine bağlıdır.

Bunu başka türlü ifade etmek de mümkün. Levinas'ın düşünce dizgesinde ilerlerken, birbirinden radikal olarak ayrılmış ve farklı yönleri gösteriyormuş gibi görünen patikalardan hangisini seçersek seçelim, hep "aynı" yere, hep "aynı" açıklığa varırız; "*Varlık*'ın açıklığı değildir bu, etiğin Varlık'ı *kırdığı* yerdir" (Bernstein, 2010, s. 209). Başından sonuna kadar Holocaust'a tanıklık etmiş, ailesinden pek çok kişiyi toplama kamplarında yitirmiş bir filozofun yaşadıklarının, yaşadıklarından biriktirdiklerinin, biriktirdiklerinden geriye kalanların en derinlere yerleştiği ve düşüncede boğum boğum köklendiği yönünde bir önkabulün, onu anlamamızı kolaylaştıracağı iddia edilebilir bu bağlamda. Levinas'ın bütün felsefi söylemi, Auschwitz'in her şeyi mümkün kılan gerçekliğini ne inkâr edilebilecek ne de düzeltilebilecek bir olgu olarak dünya tarihine yazan yirminci yüzyıl kötülüğüne; yeniden yüzleşmemiz ve tanımlamamız gereken kötülük problemine karşı "*etik* bir tepki olarak anlaşılabilir" (Bernstein, 2010, s. 210).

Böylesine temel bir iddianın arka planında, her şeyden önce, "etik düzlem ontoloji düzleminden önce varolmaktadır" (Levinas, 1979, s. 201) görüşü vardır. Levinas, bu görüşünden vazgeçmeyecek, varlığın anlamı sorusunu gerekçelendirmek için başvurduğumuz etiğin ilk felsefe olduğunu söyleyecektir (Levinas, 1989, s. 85). Onun durduğu noktada, öznenin öteki ile bağlı olduğu gerçeğini unutan "yönelim" ya da "dünyada-olma" insan varlığını açıklamaz: "Levinas'a göre, 'ben'in maddi dünyayla bağlantısından bile önce 'ben' öteki ile bağlıdır. Levinas, felsefesini iş-

te buradan başlatır. İlk felsefe etiktir çünkü öteki özneden daha önce oradadır; bu, yönelimsellik ile kavranamaz" (Kibar, 2010, s. 441). Ancak Levinas'ın etiği bir "şüphe etiği" olarak anlaşılmalıdır; "yani eyleme geçmeden önce ve sonra, herhangi bir verili durumda doğru eylemi ve insanın yaptığı şeyi neden yaptığı hakkındaki tüm hikâyeyi kesin bir biçimde bildiğine ilişkin sahip olunabilecek her eminliği sorguya çeken bir etiktir bu" (Bernasconi, 2011, s. 171).

Levinas, *Totality and Infinity*'nin [Bütünlük ve Sonsuzluk] önsözüne yazdığı ilk cümlede, "Ahlâk tarafından aldatılıp aldatılmadığımızı bilmenin son derece önemli olduğunu, herkes kolaylıkla kabul edecektir" (Levinas, 1979, s. 21) demektedir. Böylesine önemli bir iddiayı problem edinmekle Levinas ne yapmak istemektedir? Neden ahlâk tarafından aldatıldığımız, kandırıldığımız düşüncesine odaklanmaktadır? Gerçekten de ahlâk tarafından aldatılmış olabilir miyiz? Böyle bir olasılığın olması ne anlama gelir? Fakat en başta yanıtlanması gereken soru, ahlâk tarafından aldatılmış olmakla Levinas'ın neyi kastettiğidir. Sorularımızın yanıtları için gereken ipuçlarını, bu tahrik edici ve fazlasıyla merak uyandırıcı cümlenin devamında örtük halde bulabiliriz. Düşüncesini açıklığa kavuşturmak için savaş ve bütünlük kavramlarını yan yana getiren Levinas, şöyle bir belirlemede bulunur: "Savaş, dışsallığı ve ötekini öteki olarak belirtmez; aynının özdeşliğini imha eder. Varlığın kendini savaşta gösteren yüzü, Batı felsefesine hükmeden bütünlük kavramında sabitlenir. Bireyler, onları yöneten meçhul güçlerin taşıyıcıları olmaya indirgenir" (Levinas, 1979, s. 21). Ancak ahlâk tarafından aldatılıp aldatılmadığımıza ilişkin bir sorunun hazırlayıcısı, bundan daha fazlası olmalıdır. En azından, beklentimiz o yöndedir. Aradığımız yanıtı, yine Levinas'ta buluruz. Kendisiyle yapılmış bir söyleşi, bu *fazla*yı bulup çıkarmamıza imkân tanır. Levinas, burada, felsefesinin Yahudi unsurlar barındırdığı, dolayısıyla Yahudi olmayanlar için anlaşılmasının zor olduğu yönündeki eleştirilere cevap verir. Çünkü onun düşüncesine kaynaklık eden, Yunan felsefesidir:

> Ben Yunanım, bu Yunan düşüncesi. Kıyaslama, yargılama düşüncesi, öznenin nitelikleri, kısaca, Yunan mantığının ve Yunan siyasetinin tüm terminolojisi ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak, düşüncemin Yunan olmadığı doğru değildir. Aksine, adalet hakkında söylediğim her şey, Yunan düşüncesinden ve Yunan siyasetinden gelmektedir. Ama söylediğim şey, oldukça basit olarak, bunun [düşüncemin] eninde sonunda öteki ile ilişkiye, o olmasaydı adaleti arayamayacağım eti-

ğe dayalı olduğudur. Adalet, dünyada öteki ile yalnız olmadığımı yüzüne söyleme yolumdur (Wright, Hughes ve Ainley, 1988, s. 174-175) .

Peki, öteki kimdir? Adalet ya da etikle ilgili problem alanında varlığı bu derece belirleyici olan ötekini nasıl tanımlayacağız, nasıl tanıyacağız? Levinas'a göre, öteki eşsiz olandır. Öyleyse, eşsizin eşsizliğinden ne anlaşılmalıdır? Bu noktada, sorumluluğu –ötekine duyulan sorumluluğu– ötekine duyulan sevgi ile ilişkilendirmek gerekecektir. Çünkü öteki, "eşsize karşı sorumluluktan, eşsizle ilişkili sorumluluktan söz edildiğinde, 'sevgi' kelimesini kullandığım ölçüde eşsizdir. Sorumluluk olarak adlandırdığım şey bir sevgidir, çünkü sevgi eşsizle karşılaşmanın gerçekleştiği tek tutumdur. Sevilen nedir? O dünyada tektir [eşsizdir]" (Wright ve ark., 1988, s. 174).

Levinas, bu belirlemelerin ardından, temel problemine geri döner. Ahlâk tarafından aldatılmış olup olmayacağımıza ilişkin sorgulamasını, aynı söyleşinin devamında yönelttiği bir başka soruyla sürdürür:

> Eğer düşüncemde bariz bir Yahudi etkisi [momenti] varsa, bu, Tanrının Nazilere istediklerini yapmalarına izin verdiği yer olan Auschwitz'e atfendir. Sonuçta, geriye ne kalır? Bu, ya ahlâk için bir nedenin olmadığı anlamına gelir ve dolayısıyla herkesin Naziler gibi hareket etmesi gerektiği sonucuna varılabilir ya da ahlâk yasası otoritesini korur. İşte özgürlük buradadır; bu seçim [seçenek, tercih] özgürlük anıdır.
>
> Yine de, Auschwitz'den sonra, sanki umut olmadan ahlâk ya da etik yasası imkânsızmış gibi, artık bir ahlâk yasasının olmadığı sonucuna varılamaz. Yirminci yüzyıldan önce, din tamamen umutla başlamaktadır. 'Mutlu Son'la başlamaktadır. Bu, cennet vaadidir. Öyleyse, Auschwitz gibi bir olgu, aksine, sizi ahlâk yasasını Mutlu Sondan bağımsız bir şekilde düşünmeye davet etmez mi? Soru [sorun] budur. [...] Asıl problem şudur: Auschwitz'in ardından mutlak bir emirden bahsedebilir miyiz? Ahlâkın çöküşünden [başarısız olmasından] sonra ahlâktan söz edebilir miyiz? (Wright ve ark., 1988, s. 176)

Hiç şüphe yok ki Auschwitz'in ezber bozan dehşeti karşısında düştüğü çaresizliktir Levinas'a bunları söyleten. Orada olup biten, bütünüyle başka bir şeydir ve kötülüğün aldığı akıl almaz boyut anlayış sınırlarını aşmaktadır. Bunun nedeni ise pek çok kişi için kötülüğün en uç noktasını temsil eden Auschwitz-Birkenau, Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka ya da Majdanek'in, alışılagelmiş kötülük örneklerinin bir tekrarı olmamasıdır. Aynı döneme tanıklık eden Hannah Arendt'in de dediği gibi, "Gerçekten sanki bir uçurum açılmış gibiydi. [...] Orada, kendimizle bağdaştı-

rıp kabul edemeyeceğimiz bir şey oldu. Hiçbirimizin asla kabullenemeyeceği" (Arendt, 2005a, s. 14). Dolayısıyla kötülüğün yeni yüzünü tanımlarken, geleneksel ahlâki kaidelere ve bilinen etik değerlere başvurulamaz. Başvurulsa bile sonuç alınamaz. Nazilerin kamplarda imha ettiği yalnızca zayıf insan bedenleri değildir; o insanların bedenleriyle birlikte, köklü bir geleneğe dayanan alışılageldik ahlâki ve etik açıklamalar da uçuruma sürüklenmiştir. Orada kurallar değişmiştir, değerler yitirilmiştir. Üstelik sadece katiller için değil, kurbanlar için de. İyiyi seçmenin neredeyse olanaksız hale geldiği kamplarda, vicdanın yeterli olmayı bıraktığı, kurbanların başka insanların ölümünde belirleyici rol üstlenerek katiller gibi davranmaya zorlandığı koşullar yaratılmıştır:

> Bir insan, arkadaşlarına ihanet etmek, dolayısıyla onları öldürmek veya her anlamda sorumlu olduğu karısını ve çocuklarını ölüme göndermek alternatifi ile karşı karşıya kaldığında; intihar bile kendi ailesinin derhal öldürülmesi anlamına geldiğinde –nasıl karar verecektir? Alternatif, artık iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet arasındadır. Naziler tarafından üç çocuğundan hangisinin öldürüleceğine karar vermesi istenen Yunanlı annenin ahlâki ikilemini kim çözebilir? (Arendt, 1973, s. 452)

Düşüncemizi bir adım ileriye taşıdığımızda, Arendt ile Levinas'ın benzer şeyler söylediğini görebiliriz. Çünkü Arendt de yeni yüzünü göstermek için 20. yüzyılı ve Nazileri bekleyen *bu* kötülüğün gelenekte bir kırılma noktası olduğuna işaret etmektedir. Arendt, *Understanding and Politics* (*The Difficulties of Understanding*) başlıklı makalesinde, totaliter eylemlerin geleneklerimizde bir kırılma oluşturduğunu, siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlâki yargı standartlarımızı açıkça havaya uçurduğunu kesin bir dille belirtmiştir (Arendt, 2005b, s. 309-310). Ona göre, geleneksel ahlâki kaideler, etik değerler, âdetler, kurallar ve alışkanlıklar, totalitarizmin neden olduğu ahlâki çöküşle birlikte un ufak edilmiş, yerlerine derhal –eskilerine pek de benzemeyen– yenileri konmuş, toplumun büyük bir kesimi ise bizzat suç işlemese bile söz konusu değişikliklerden rahatsızlık duymamıştır. Söz konusu değişim, bir bahçeden ötekine geçmekten ya da "bir kişinin sofra adabını değiştirmekten" daha zor olmamıştır. Arendt, o yıllar üzerine düşünürken, bize şöyle der:

> Bizler [...] otuzlu ve kırk*lı yıllarda*, kamusal ve özel hayatta tüm yerleşik ahlâk standartlarının toptan çöküşüne tanık olduk. [...] Bütün bunlar pek fark ettirmeden neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlâk [...] bir kişinin ya da bir halkın sofra adabını değiştirmekten çok

> da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi âdet, gelenek ve adap olarak açığa vurulmuş oldu (aktaran Bernstein, 2010, s. 335, 53. dipnot).

Özetle söylemek gerekirse, yirminci yüzyıla ait bir fenomen olan ölüm kampları kötülüğün yeni yüzünü herkesin apaçık görebileceği bir biçimde ortaya koyarken, tam tersine, orada olup biteni kavrayıp tanımlamak –görünürlüğü ölçüsünde– zorlaşmıştır. Kim bilir, belki de sahiden aldatılmışızdır ahlâk tarafından.

Komşunun Acısına Tepki Olarak Etik

Levinas'ın ortaya attığı soruna sadece ahlâki meseleler alanından bakmak yanıltıcı olur çünkü yönelttiği soru sadece ahlâkla ilgili değildir; sorunu ele alırken bir biçimde dinle, yani teodise kavramının ima ettiği olguyla da ilişki kurduğu görülür (Bernstein, 2010, s. 212). Levinas, teodise konusundaki düşüncelerini açıkladığı *Useless Suffering*'de [Nafile Acı], yirminci yüzyıl kötülüğü karşısında "teodisenin sonu"nun geldiğini açıkça ifade eder. Bir anlamda teodise bitmiştir, biz de teodisenin bitimini izleyen bir dönemde yaşamaktayızdır: "Belki de yirminci yüzyıl bilincimizin en devrimci olgusu –ama bu aynı zamanda Dinsel Tarihte yaşanan bir olaydır– Batı düşüncesinin açık ve örtük teodisesi ile acının ve onun kötülüğünün bu yüzyılın feci gelişiminde aldığı biçimler [formlar] arasındaki tüm dengenin yok edilmesidir" (Levinas, 1988, s. 161-162). Dolayısıyla teodisenin sonundan sonra yaşadığımız, dengenin bozulduğu bir dönemdir. Levinas'ın deyişiyle, "Acı çekme ve her teodise arasındaki oransızlık, Auschwitz'de göze batan, bariz bir açıklıkla gösterilmiştir" (Levinas, 1988, s. 162).

Bu noktada, Levinas'ın teodiseden ne anladığını vurgulamak özellikle önemlidir. Çünkü teodise kavramı Levinas için 1710 yılında Leibniz tarafından kastedilen anlamından çok daha fazlasını ifade eder; öyle ki teodise, "Kutsal Kitabın belli bir okuması kadar eskidir" (Levinas, 1988, s. 161) ve çok uzun bir dönem boyunca ilk günaha atıfta bulunarak talihsizliklerini açıklayan inançlı kimsenin bilincine hükmetmiştir (Levinas, 1988, s. 161). Levinas'a göre, teodisenin hafife alınamayacak bir cazibesi vardır; onu bu denli cazip hale getiren de "etkili bir şekilde Tanrıyı masum kılmayı ya da inanç adına ahlâkı korumayı ya da acıyı –ve bu teodiseye başvuran düşüncenin gerçek amacıdır– katlanılır kılmayı" (Levinas, 1988, s. 161) –bunu başarıp başarmadığı ayrı bir tartışma konusudur ve bizim burada yürüttüğümüz sorgulamanın dışındadır– denemesidir.

Ancak teodise kavramı Levinas'ta çok daha derin, çok daha kapsamlı bir anlama karşılık gelir, yani sadece dinle ilişkili değildir. Levinas'a göre, teodise, seküler dönemde –dinin egemenlik alanından çıktığında bile– insan yapımı dünyada kendisine yer edinebilmiştir. Bu nasıl olmuştur? Teodise, seküler dönemde, "Her şeye rağmen varlığın doğasında bulunan [varlığa içkin olan] İyinin etkisine güvenen, doğal ve tarihsel adaletsizlik, savaş, sefalet ve hastalık yasalarının basit oyunuyla gözle görülebilir zafere çağrılan ateist ilerlemeciliğin özünde sulandırılmış biçimde" (Levinas, 1988, s. 161) devamlılığını korumuştur. Böyle değerlendirildiğinde – ister dinsel temalarla çevrili bir döneme ait olsun ister seküler bir çağa hizmet etsin– teodise, "bir tür gerekçe bulmanın, kendimizi beyhude, katlanılmaz acı ve kötülükle uzlaştırmanın bir yolunu bulmanın cazibesi" (Bernstein, 2010, s. 212) olarak kendini dayatmıştır. Fakat Levinas, teodisenin sona erdiğini iddia etmektedir. "Öyleyse, yirminci yüzyılın olaylarının temel kötülüğünde [habisliğinde] görülen nafile acı vasıtasıyla ortaya atılan felsefi problem, dinselliğin ve insani iyilik ahlâkının teodisenin sona ermesinden sonra hâlâ koruyabildiği anlamıyla ilgilidir" (Levinas, 1988, s. 163). Hiç kuşkusuz, Levinas, burada çok önemli bir iddiayı dile getirmekte hattâ ağır bir ithamda bulunmaktadır. Kant'tan beri kötülük sorununun teodiseye başvurmadan –en azından açıkça başvurmadan– ele alındığı hatırlanacak olursa, bu iddianın önemi daha iyi anlaşılabilir. Çünkü Kant, "ahlâkın kendi adına dine hiç ihtiyacı yoktur [...] saf pratik aklın meziyeti [erdemi] sayesinde kendi kendine yeterlidir" (Kant, 2008, s. 3) diyerek, düşünme biçimimizi değiştirmiş ve bir anlamda ahlâkı özgür kılmıştır.

Burada Levinas'ın karşı çıktığı nokta, aklın –Kant'ın terminolojisindeki saf pratik aklın– kötülük olgusuyla mücadelede tek başına yeterli olup olmayacağıyla ilgili görünmektedir. Çünkü ona göre, aklın etikten bütünüyle kopması mümkündür. Bu türden bir kopma bir defaya mahsus da değildir; yirminci yüzyıl tarihinde Hitler'in iktidarda olduğu dönemden başka örnekleri de vardır. Üstelik böyle bir aklın hiddeti ne durdurulabilir ne sınırlandırılabilir:

> Bu, otuz yıl içinde iki dünya savaşına, sağ ve solun totalitarizmine, Hitlerizme ve Stalinizme, Hiroşima'ya, Gulag'a, Auschwitz ve Kamboçya soykırımlarına tanıklık eden yüzyıldır. Söz konusu barbar [zalim] isimler tarafından işaret edilen her şeyin geri dönüşünün akıllardan çıkmayan hatırasında son bulan bir yüzyıldır bu: acı ve kötülük kasten dayatılır, fakat hiçbir akıl, siyasileşmiş ve etikten tamamen ay-

> rılmış [koparılmış] bir aklın hiddetine sınır koymaz (Levinas, 1988, s. 162).

Gene de Auschwitz ve Yahudi soykırımı bir kırılma noktasıdır; "kötülüğün şeytani [insanlık dışı] dehşeti ile ortaya çıktığı, gereksiz [nedensiz] insan acısının paradigması" (Levinas, 1988, s. 162) aranacaksa, önce oraya, Hitler'in iktidarda olduğu döneme bakılmalıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, acı çekme ve her türlü teodise arasındaki oransızlık, en bariz şekli ile Auschwitz'de gösterilmiştir. Öyle ki, Levinas, Gulag'daki bütün ölülerin, hattâ siyasi yüzyılımızdaki tüm diğer işkence yerlerinin Auschwitz'de olduğunu düşünür (Levinas, 1988, s. 167). Dolayısıyla, Auschwitz'i yirminci yüzyıl kötülüğünün simgesi haline getirir.

Ancak Levinas'ın *nafile acı* ile teodise arasında kurduğu bu ilişki, felsefi arena için yeni bir olgu değildir. İnsanın kendi kötülüğünü gerekçelendirmek için, *anlamsız acı*yı yadsımak ya da katlanılır kılmak için tanrılar icat ettiğini, hattâ böylesi bir icadın *zorunlu* olduğunu söyleyen Nietzsche'de de belirgin bir teodise eleştirisi dikkati çeker:

> Gerçekten de acıya karşı tiksinti uyandıran şey, acının kendisi değil de, anlamsızlığıdır; oysa ne bütün bir gizemli kurtuluş mekanizmasını acıda yorumlayan Hıristiyanlar, ne de tüm acıları ya bir seyirci ya da acıları yaratan kişiler açısından anlayan eski zaman insanları için böyle bir anlamsız acı söz konusuydu. Böylece gizli, açığa çıkmamış, tanığı olmayan acıyı dünyadan kaldırıp onurlu bir biçimde yadsıyabilmek için, insan, o zamanlar Tanrıları, bütün yükseklikler ve derinlikler arasında, kısaca, bütün gizli yerlerde dolanan, karanlıkta bile gören, acı dolu ilginç bir manzaranın fark edilmemesine pek de kolay izin vermeyen varlıkları icat etmek zorunda kaldı. Bu icatlar sayesinde, o zamanlar, hayat, her zaman nasıl becereceğini bildiği hüneriyle, kendini ve "fenalığını" savunmayı da başarabiliyordu; bugünlerde, belki de başka yardımcı icatlara gereksinme duyuyor (örneğin bilmece olarak hayat, bilgi sorunu olarak hayat) (Nietzsche, 2010, s. 84).

Levinas, nafile acıdan söz ederken, *skandal* [rezalet] belirlemesini kullanacak kadar ileri de gider (Levinas, 1988, s. 160). Ona göre, Batı dünyası, bir metafizik düzenin, doğrudan ahlâk bilinci derslerinde görülmeyen bir etiğin gerçek anlamına başvurarak, bu skandalın [rezaletin] anlamını araştırıp durmuştur. Bir tarafta doğaüstü iyilikle tanımlanan bir Tanrının mutlak iyiliği, diğer tarafta ise Doğa ve Tarihteki acı dolu ama yine de İyiye götüren yolları telkin eden yaygın, görünmez bir iyilik vardır. Fakat her ikisiyle de varılmak istenen yer aynıdır: Aşkın sonların krallığı. Acı bun-

dan böyle anlamlıdır; imanla ya da gelişmeye duyulan bir inançla öngörülen metafizik erekliliğe şu veya bu şekilde tâbi kılınmıştır çünkü (Levinas, 1988, s. 160). Söz konusu inançların teodise tarafından önceden varsayıldığını özellikle belirten Levinas, "Bu, sıkıntılı dünyamızda ruhların iç huzuru için gerekli büyük bir fikirdir. [...] Dünyayı dolduran kötülük, 'bütünün bir planı' olarak açıklanır; [insan] bir günahın kefaretini ödemeye çağrılır ya da ontolojik olarak sınırlı bilince, zamanın sonunda tazminat ya da telafi bildirir" (Levinas, 1988, s. 160-161) der.

Richard J. Bernstein, Levinas'ın nafile acıya yönelik eleştirel tavrını "*etik* bir tepki" (Bernstein, 2010, s. 215) olarak değerlendirir. Öteki için karşılıksız, asimetrik ve sonsuz bir sorumluluk duymayı, dolayısıyla komşunun acısına tepki vermeyi gerektiren de aslında aynı etiktir (Bernstein, 2010, s. 215). Bu öyle bir etiktir ki, bizden ötekinin acısını gerekçelendirmemeyi doğrudan doğruya talep eder:

> (...) bu yüzyılın oransız [ölçüsüz] sıkıntısı karşısında kendini zorla kabul ettiren teodisenin bu sonu, aynı zamanda daha genel bir şekilde öteki kişideki acının gerekçelendirilemez olma özelliğini, komşumun acısını gerekçelendirmemle ortaya çıkacak skandalı [rezaleti] açığa vurmaz mı? Öyleyse, boşunalığı [yararsızlığı] içinde acı çekme fenomeninin kendisi, temelde, Ötekinin acısıdır. Zamanımızın zalimliğinde, bu zalimliğe karşı kendini doğrulayan etik bir duyarlılıktan dolayı, komşunun acısının gerekçelendirilmesi kesinlikle tüm ahlâksızlığın kaynağıdır (Levinas, 1988, s. 163).

Levinas, öteki ile kurulacak etik ilişkide, onun sorumluluğunu koşulsuz şartsız üstlenmeyi önermektedir. Ötekinin, komşunun acısını gerekçelendirmeyi ahlâksızlığın kaynağı olarak göstermekle de öteki kişilere karşı tutumumuzu, dolayısıyla sorumluluk anlayışımızı yeniden gözden geçirmemiz gerektiğini hatırlatır. Ötekini, "Üstüne titremem gereken bana verilmiş bir emanet" (İnam, 2005, s. 48) olarak görmem beklenir. Onu acının pençesinden çekip kurtaracak olan, benden başkası değildir; bu noktada sorumluluk bütünüyle bana aittir. Onun acısını gerekçelendiremeyeceğim gibi, ona duyduğum sonsuz sorumluluktan da feragat edemem. Levinas'ın Dostoyevski'den yaptığı bir alıntıyla dile getirecek olursak, kendim ve öteki arasındaki ilişki şöyle anlaşılmalıdır: "'Herkes diğer herkese karşı suçludur [sorumludur] ve ben ötekilerin hepsinden daha fazla suçluyum [sorumluyum].' İşte, bu disimetri fikridir. Ben ve öteki arasındaki ilişki aşılmazdır [...] Ama etik eylemde, öteki ile olan ilişkimde, eğer ötekilerden daha suçlu [sorumlu] olduğum unutulursa, adalet

gerçekleşemez" (Wright ve ark., 1988, s. 179). Nermi Uygur'un "başka-sevgisi" dediği de aslında böyle bir sorumlulukla yakından ilgilidir:

> Başka-sevgisi: bir duygu ve eylem birliği, bir duyarlık katkısı, bir yardım bağışlanışıdır. Belki de en açık-seçik gerçekleştiği ortamlar, acılı ortamlar. Başka bir insanın, ya da insanların gerçekten acı çektiği için, acıya katlanmaya savaştığı bir durumda *başkasının* acısını hafifletmek, dindirmek için: duyarlık, para, zaman, iş, hizmet sunmaktır paylaşmak. Bende nasıl olsa bol bol varolan birşeyin, eksilince bana hiç de zararı dokunmayacak bir bölümcüğünü, başka birine uzatmak, –hiç de böylesi şey değil sözünü ettiğim paylaşma. Hele hele salt düşünmede, acıyla bağ kurmak hiç değil. Olabildiğince doğrudan doğruya, vargüçle aracısız bir duygudaşlıkla *başkasının* acısına ortak olmak; o acıdan, durumun izin verdiği oranda sereserpe pay devşirmek; o acıyı bölüştürmektir paylaşmak (Uygur, 1996, s. 194).

Buraya kadar anlatılanlar dikkate alındığında, Levinas etiğinin önemi, onun tavizsiz söylemiyle ilişkilendirilebilir. Herhangi bir mazeretin arkasına saklanarak komşunun acısını haklı çıkarmaya, ötekinin acısını gerekçelendirmeye yapılan bu vurgu da 1938'in Cam Kırıkları Gecesi'nde (*Kristallnacht*) Yahudilere ait binlerce işyeri yağmalanırken, onlarca sinagog yerle bir edilirken (Arendt, 2009, s. 49), eksilen Yahudi nüfusla birlikte evlerin ışıkları tek tek sönerken, Nazi toplama kamplarında imha fabrikalarının bacaları tüterken, –orada olup bitenler sır olmaktan çıktığında bile– neden birkaç istisna dışında kayda değer itirazlarla karşılaşılmadığına ilişkin kavrayışımızı güçlendirebilir.

Ötekinin, öteki olanların itildiği bir uçurumdur Auschwitz'de açılan. İnsan yapımı dünyada böyle bir insan uçurumu açanların, ne yaptığı üzerinde pek de kafa yormadan o uçurumun başında bekleyenlerin, imha süreci boyunca ve onu izleyen yıllarda suskunluğa gömülenlerin, insanın insana dayattığı kötülüğün sorumluluğunu üstlenmek yerine suçu sahipsiz bırakanların, kendilerine –aslında insana– ait değerleri de *öteki* ile birlikte uçuruma sürüklemediği iddia edilebilir mi? Hemen ardından da şu sorunun gelmesi kuvvetle muhtemeldir: Kendi başına düşünebilen insan, Levinas'a kulak verip, böylesine kötü bir dünyanın ve ötekinin çektiği acının sorumluluğunu üstlenebilecek mi? Meselenin düğümlendiği nokta, büyük ihtimalle burasıdır.

Teodise İle İlişkisinde Kötülük Problemi

Kötülük kavramının kökleri, *ilk günah* ile bağlantılı olarak, Eski Ahit'in başlarında anlatılan bir öyküye uzanır. Buna göre, Tanrı, "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı"nm meyvesini Adem'e yasaklamıştır. Fakat Adem, yasağa uymamıştır. Bilgi ağacının meyvesini yerlerse "gözlerinin açılacağını" ve iyi ile kötünün bilgisini edinerek Tanrı gibi olacaklarını söyleyen bir yılan, kadını baştan çıkarmıştır; kadın da erkeği ayartmıştır. Böylece yasak meyveyi yiyen insan, "İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın" diyen Tanrı tarafından cennetten kovulmuştur (*Kitab-ı Mukaddes*, 1997, s. 6-7).

Bu cezayla birlikte, iyilik ve kötülüğün bilgisine erişen insanın hayat ağacına uzanması, dolayısıyla Tanrı gibi ölümsüz olması engellenmiştir. Öyleyse, insanın ilk günahı, Tanrı'ya itaat etmemesi, daha doğrusu; iyinin ve kötünün bilgisine sahip olarak Tanrı'ya benzemek istemesidir.

Kötülüğün dünyada ve insanda olduğu gerçeği, felsefede de yadsınmaz. Sorun, bu kötülüğün kökenini ve niteliğini açıklamada kendini göstermektedir. Varlıkların salt yetkin bir ilkeden kaynaklandığı ve bu ilkenin de özü itibariyle iyi olduğu, genel olarak bütün felsefi sistemlerin ve dinlerin üzerinde anlaştığı bir iddiadır; ama bu ortak kabul, "kötünün mevcudiyeti"nin nasıl açıklanacağı gibi temel bir soruya verilecek yanıtı bizim için kolay ulaşılabilir kılmamaktadır (Werner, 2000, s. 7). Öte yandan, dünya gerçekten de salt yetkin iyi bir ilkenin dışavurumu olarak yaratıldıysa, kötülüğün varlığı nasıl açıklanacaktır? Kısacası, çözümsüz bir çelişki söz konusudur (Werner, 2000, s. 9).

Kötülük fenomeni, ötekinin filozofu Levinas için de çetrefil bir sorgulamanın konusudur. *Aşkınlık ve Kötülük* başlıklı makalesinde doğrudan doğruya kötülük problemine yönelen filozofun, ilk olarak, dünyadan ya da varlıktan bir kopuş olarak betimlediği kötülüğün nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durduğu görülmektedir. "Kötülük kuşkusuz dünyanın bir 'son'unu imleyecektir; ama bu, çok manidar bir biçimde, öteye götüren bir sondur. Kuşkusuz varlıktan başka bir yerdir burası, ama hiçlikten de başka bir yerdir: ne yadsımanın ne de varoluş filozoflarının içsıkıntısının tasavvur etmediği bir *öte*" (Levinas, 2005, s. 212). Dikkatli bir okumanın ardından, Levinas'ın, üç ayrı momentten hareketle kötülüğe ilişkin bilgimizi derinleştirmeye çalıştığı da söylenebilir. Levinas'ta kötülüğün fenomenolojisi için temel teşkil eden bu üç moment, "aşırılık olarak kötülük, niyet olarak kötülük, kötülüğün kini ya da dehşeti"dir (Bernstein, 2010, s. 218).

Levinas'ın ilk momenti, yukarıda da belirttiğimiz gibi, aşırılık olarak kötülüktür. Bununla kötülüğün neliğine ilişkin bir belirleme ortaya konmaktadır: "Kötülük olmaklığı bakımından kötücüllüğü içerisinde kötülük, aşırılıktır. Aşırılık mefhumu, ilk bakışta nicel anlamda yoğunluk, ölçüyü aşan derece fikrini akla getirse de, kötülük bizzat neliği içerisinde aşırılıktır" (Levinas, 2005, s. 212). Diğer bir deyişle, aşırılık onun mahiyetidir. Ancak Levinas'a göre, kötülüğün aşırılığı, çekilen acının çok büyük ve katlanılmaz oluşu, dolayısıyla da insanın tahammül sınırlarını zorlayıp aşması yüzünden değildir; "Normal ve normatif olanla, düzenle, sentezle, dünyayla kopuş, onun nitel özünü oluşturmaktadır zaten" (Levinas, 2005, s. 212).

Levinas'ın sözünü ettiği katlanılmaz acı ve ıstırap, bu kötülüğün bir sonucudur; yani kötü eylemlerin bir tezahürüdür. "Istırap olarak ıstırap, bütünlenemez olanın, haklılaştırılamaz olanın somut ve yarı-duyulur bir tezahüründen başka bir şey değildir. Kötülüğün 'niteliği', eğer böyle bir terim kullanılabilirse, bu *bütünlenemezliğin* kendisidir" (Levinas, 2005, s. 212). Fakat Levinas'ın dikkatimizi çekmeye çalıştığı en önemli nokta, insanın, "bütünlenemez" olmaktan başka, "bütünlenemez olanın bütünlenemezliği" (Levinas, 2005, s. 212) de olan kötülüğün sentezini yapamayacak oluşudur. Kötülüğün sentezini yapamayız çünkü kötülükteki aşırılık insanın anlayış sınırlarını aşar:

> Verileri, ne denli heterojen olurlarsa olsunlar, birleştirmeye kabil olsa da, Kantçı "düşünüyorum"un salt formel [yapısını] arz etse de, sentezle (bizzat kendi kötücüllüğünde heterojenliği sergileyen formel olanın kuşatıcılığına tâbi şu tüm heterojenlikten daha da heterojen) sentezlenemez olan, kötülük biçimi altında, karşıtlık içerisinde yer almaktadır adeta. […] Hayli dikkat çekicidir ki, aşırılık mefhumunda salt nicel olarak bulunan şey, fenomenin neliğinde, kötülüğün kötücüllüğünün karakteristiği olan nitel bir içerik biçiminde gösterir kendini. Kötülüğün belirişinde, onun kökensel fenomenliğinde, *niteliğ*inde, bir *kiplik*, bir tarz kendini gösterir: yer-bulamama, …ile tüm uyuşmayı ret, bir karşı-doğa, kendiliğinden rahatsız edici ve yabancı bir garabet. *Ve bu anlamda aşkınlık!* […] Kötülüğün *aşırılığ*ında [*exces*] *ex*- öntakısı, kökensel anlamıyla taşkınlığın kendisine [*excession*], tüm dışsallığın [*exteriorité*] *ex*'ine işaret eder. Hiçbir kategorik *form*, onu kuşatamaz, onu kendi çerçevesinde tutamaz (Levinas, 2005, s. 212-213).

Levinas, kötülükteki aşkınlığa işaret ederken ve sentezlenemez oluşundan söz ederken, aslında neyi kasteder? Söylemek istediği, kötülük hakkında hiçbir bilgi edinemeyeceğimiz; insani kapasitelerimizle ne kadar uğraşır-

sak uğraşalım, kötülük hakkında hiçbir kavrayışa sahip olamayacağımız mıdır? Hayır. Levinas'ın yapmaya çalıştığı şey, kötülük deneyiminin ayırt edici özelliklerini bize göstermektir. Kötülükle ilgisinde dile getirdiği aşırılığın aşkınlığı iddiası da kötülük hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayacağımız, onu hiçbir şekilde anlayamayacağımız anlamına gelmemektedir. Burada bir çelişki olduğunu düşünebiliriz. Bu düşünce, deneyim, aşkınlık ve sentez kavramlarına Kant'ın gözlükleriyle bakmaya alışık olmamızdan ileri gelir. Oysa Levinas, bu kavramlara farklı bir anlam yükleyerek, yeni bir şey söylemektedir:

> Levinas, kötülüğün nasıl *deneyimlendiğini* tanımlamaya çalışır. [...] *Deneyimi* Kantçı bir şekilde düşünürsek, tam da sentezi *yapılabilecek* olandır. Sentez olmadan deneyim olmaz. Eğer "bir şey" tam anlamıyla deneyimin ötesindeyse ya da deneyimi aşıyorsa, o zaman onu bilemeyiz. Fakat bu Kantçı deneyim ve aşkınlık anlayışına karşı Levinas, kötülüğün habisliğinin sentezi yapılamayacak "bir şey" olarak, hem deneyimlenen hem de sınıflandırılmaya *direnen*, formel sentez tarafından kavranabilecek heterojenlikten daha heterojen bir şey olarak *deneyimlendiğini* belirtir. Levinas'ın kötülük hakkında *hiçbir* bilgi ya da anlayışa sahip olamayacağımızı iddia ettiğini düşündüğümüz takdirde, onu yanlış yorumlamış oluruz. Sonuçta, kötülüğün ayırt edici işaretleri olarak algıladıklarına ilişkin bize çok şey söylemektedir. Fakat aynı zamanda, kötülükte *eksiksiz* idrakten kaçan bir şey olduğunu vurgulamak ister. Kötülüğün bu aşkınlığının doğrudan ve derinlemesine deneyimlendiğini iddia etmek de ister (Bernstein, 2010, s. 219).

Biz, aşırılığının aşkınlığına rağmen, kötülük hakkında bir anlayışa sahip olabiliriz. Dolayısıyla Levinas'ın söylediklerinden çıkaracağımız ders, kötülük olgusu bağlamında sorgulamaktan vazgeçmek ya da mücadeleden yılmak olmamalıdır. İnsanın kötülükle mücadelesi tam da o noktada; kaçınılmaz bir biçimde kavramanın ya da anlamanın sınırlarına vardığını düşündüğü noktada başlar, başlamalıdır. Aşkın kötülük deneyimini anlama ve anlamlandırma, bütünüyle farklı bir yol izlemeyi gerektirebilir. Peki ama nasıl? Bunun en açık yanıtını, Arendt'te bulabiliriz:

> Yeryüzünde olan her şeyin insan tarafından anlaşılır olması gerektiği düşüncesi, tarihi klişelerle yorumlamaya sebep olabilir. Kavrayış [anlama, idrak], aşırı kötü olanı reddetmek, emsallerden emsalsizi çıkarsamak veya olguları gerçekliğin etkisinin ve deneyimin şokunun artık hissedilmeyeceği türde analojiler ve genellemelerle açıklamak anlamına gelmez. Aksine, yüzyılımızın sırtımıza yüklediği yükü incelemek

> ve onu bilinçli bir biçimde –ne varlığını inkâr ederek ne de uysalca ağırlığına boyun eğerek– taşımak anlamına gelir. Kavrama [anlama, idrak], kısaca, önceden tasarlanmamış gerçekliği dikkatli bir şekilde karşılamak ve ona bu şekilde direnmek demektir –bu her ne olursa olsun (Arendt, 1973, s. viii).

Burada vurgulanması gereken bir diğer nokta, kötülüğün aşırılığı ile teodise biçimleri arasındaki ilişkidir. Bernstein, Levinas'ın işaret ettiği şekilde "bizzat neliği içerisinde aşırılık" (Levinas, 2005, s. 212) olarak anlaşılan kötülüğün bütün teodise biçimlerine direndiğini; direnmekle kalmayıp, teodiseye de *karşı koyduğunu* söyler (Bernstein, 2010, s. 220). Çünkü "Teodise, ister dinî ister seküler biçimiyle olsun, kötülüğün varlığını tutarlı, kavranabilir bir iyi ve kötü ekonomisi ile birleştirmenin bir yolu olduğu önkabulüne dayalıdır. Kendimizi kötülüğün görünmesi ya da varlığı ile uzlaştıracaksak, gereken şey budur" (Bernstein, 2010, s. 220). Öte yandan, anlama [idrak] ve sentez kötülüğün aşkınlığı tarafından altüst edilse bile, yani kötülüğün aşkınlığı nedeniyle tam bir anlama [idrak] gerçekleşmese bile, "kötülüğün habisliğine verilecek tek yeterli tepki, kötülüğün bu aşkınlığı ile 'orantılı' bir tepkidir. Bu, ötekinin ötekiliğinin asla tam olarak idrak edilemeyeceğini, acısı kendi acımdan etik olarak daha önemli olan öteki kişi için ve ona karşı sonsuz bir sorumluluk taşıdığımı kabul eden *etik* tepkidir" (Bernstein, 2010, s. 221).

Levinas'ın ilgisinin yöneldiği ikinci moment, niyetlerle ilgilidir; bir başka deyişle "kötülüğün amaçlılığıdır" (Bernstein, 2010, s. 221). *Aşkınlık ve Kötülük*'te, bize şöyle der:

> Aşırılık mefhumu kötülüğün içeriğini tüketmez. [...] kötülük sanki beni arıyormuşçasına ulaşır bana, kötülük bana, sanki beni takip eden kötü bir yazgının ardında bir maksat yatıyormuşçasına isabet eder, "sanki biri üstüme çullanmaktadır", sanki bir garez söz konusudur, sanki [bana kasteden] biri vardır. Haddizatında kötülük, "beni hedeflemek"tedir. Bir yarada ulaşır o bana, anlamın peyda olduğu ve böylece açığa çıkan bu birini tanıyan bir *söylemen*in dile geldiği bir yarada (Levinas, 2005, s. 214).

Bu moment ile Levinas'ın kasıt kavramını merkeze aldığı açıktır. Başka bir deyişle, kötülük kasıtlıdır; tesadüf sonucu başıma gelmiş bir talihsizlik değildir; sanki biri bunun için özellikle beni aramış, özellikle beni bulmuş gibidir. Daha açık ifade edecek olursak, aşkınlığın bir "yönelimselliği" (Levinas, 2005, s. 214) vardır; biri beni hedeflemektedir. Levinas'ta karşımıza çıkan aşkınlığın bu yönelimselliği, "seçilmişlik fikri" (Levinas,

2005, s. 214) ile iç içedir. Ben, acı ve ıstırap için seçilmişimdir âdeta. Bu anlamda, kötülük, özellikle bana yöneltilmiştir ve ben ona maruz kalmışımdır. Bana düşen rol, doğrudan doğruya beni hedefleyen kötülüğün kurbanı olmaktır. İnsanı böyle düşünmeye götüren neden, "Kötülük yapan bir Tanrı, ama bir Sen olarak bir Tanrı" (Levinas, 2005, s. 214) olduğu; yani başımıza şu ya da bu kötülüğün gelmesine tanrının yol açtığı, tanrının ya da bizim dışımızdaki başka bir gücün buna izin verdiği fikridir. "Neden bana ebedi bir saadet bahşetmiyorsun da ıstırap çektiriyorsun?" (Levinas, 2005, s. 214) sorusunun arka planı, bu türden fikirlerle oluşturulur. Böyle bakınca, Levinas'ın kendi başına kötülüğü sorgulamaktan çok, bir üstün varlığın –tanrının– kötü şeylerin olmasına neden izin verdiği sorusuyla ilgilendiği düşünülebilir. Ancak onun asıl yapmak istediği, teodisenin kötülüğün amaçlılığıyla ilgili varsayımlardan beslendiğini; kötülüğün de bir amaçlılık halesi altında haklılaştırılmaya çalışıldığını vurgulamaktır. "Teodisenin cazibesi, kötülüğün amaçlılığından – kötülüğün sanki beni arayıp bulmuşçasına bana ulaştığına ve birisinin garezinin sonucu olduğuna dair önkabulden– doğar" (Bernstein, 2010, s. 221). Ama aldatıcı bir kolaylıktır teodisenin bize vaat ettiği. Bu önkabul ile birlikte, teodise, eleştirel düşünmenin ağır yükünden(!) kurtarır bizi. Etiğin öznesi olan insan, teodisenin gölgesinde, düşünmenin yüklediği öznel sorumluluktan kurtulduğu için kendini rahatlamış hisseder. Aynı önkabul, nafile acının gerekçelendirilmesine de imkân tanır. Teodise, tam da bu nedenle caziptir; gerekçelerimizi oluşturduğu ve hayatımızı kolaylaştırdığı için. Oysa kurtulmamız gerekir teodisenin cazibesinden ve vazgeçmemiz gerekir nafile acıyı gerekçelendirmekten…

Levinas'ın başvurduğu bu ikinci moment, kendi deyişiyle "varlığın nötrlükten çıkarılması veya varlığın ötesi"ni (Levinas, 2005, s. 215) görebilmemiz için bize rehberlik eder. "İlk metafizik soru, Leibniz'in 'Neden bir şey var da yok değil?' sorusu değil ama 'Neden iyilik değil de daha ziyade kötülük var?' sorusudur" (Levinas, 2005, s. 215). Kötülüğün aşkınlığı, bizi bu ikinci soruyu sormaya yöneltir. Varlığın ve ontolojinin ötesinde olanı görmemizi sağlayan sorudur bu. Varlığın ve ontolojinin ötesinde olanı görmek önemlidir çünkü "İyi ve kötü arasındaki fark, ontolojik farkı önceler. [Asıl] fark iyi ve kötü arasındaki farktır, anlamlılığın kökenidir o" (Levinas, 2005, s. 215). Levinas, bir kez daha, etik olanın ontolojik olandan önce geldiğini, ontolojik olanın etik olanı gerektirdiğini söylemeye çalışmaktadır ve "bizi ilk felsefe olarak etiğe, etik olanın önceliğine götüren şey kötülüktür" (Bernstein, 2010, s. 221).

Kötülüğü önce aşırılık olarak, sonra niyet (kasıt) olarak ele alan Levinas'ın fenomenolojisindeki üçüncü moment, "kötülükten nefret olarak

kötülük"tür (Levinas, 2005, s. 216). Bu moment, bizim iyilik beklentimizle ilişkilendirilebileceği gibi, kötülükle uzlaşma çabamızın kaynağı olarak da gösterilebilir. Levinas'ın deyişiyle, "kötülük bana kötülükten dehşet duyuşumda isabet eder ve bu surette İyi ile birlikteliğimi ifşa eder veya o benim İyi ile birlikteliğimdir zaten. Kötülüğün dünyaya göre fazlalığını ifade eden aşırılığı, bizim ona rıza gösterişimizin imkânsızlığıdır da" (Levinas, 2005, s. 216). Demek ki kötülüğü dünyada bir fazlalık haline getiren, kendi aşırılığıdır; onu kabul etmemizi olanaksız kılan aşırılığı. İşte, bu nedenle, "kötülük deneyimi, bizim iyilik beklentimiz [...] olacaktır aynı zamanda" (Levinas, 2005, s. 216). Ancak "bu kötülüğün ve kötülükten duyulan dehşetin, kötülüğün aşırılığı ölçüsünde veya ölçüsüzlüğünde, Tanrı'dan bir İyilik veyahut bir saadet beklentisine dönüşmesi" (Levinas, 2005, s. 216), hâlâ iyinin kötü ile dengelendiğini düşündüğümüz, hâlâ bu iki karşıtlık arasında simetrik bir ilişki olduğunu varsaydığımız anlamına gelir. Başka bir deyişle, hâlâ Levinas'ın baştan çıkarıcılığına kapılmamamız konusunda bizi uyardığı teodisenin gölgesinde yürüyoruz demektir. Oysa "Zıtların çekimi yoluyla Kötü'den İyi'ye bir geçiş söz konusu olamaz" (Levinas, 2005, s. 216). Hiç kuşkusuz, yine bir teodisenin tuzağına düşmemek için böyle söyler Levinas.

Dikkatle bakılacak olursa, kötülüğün dehşetinde iyiye yönelik bir ima vardır. Kötülükle karşılaştığımızda bizi etik bir tepki vermeye çağıran güçlü uyarıcı, yine kötülüğün dehşeti olmaktadır. Etiğin öznesi olarak beni harekete geçiren ya da harekete geçmem gerektiğini hatırlatan, kötülük karşısında duyduğum dehşetten başka bir şey değildir bu bağlamda. Kötülüğün aşkınlığı öteki insanın yüzünde parlamaya başladığında, bende de bir şeyler değişir. Şöyle ki,

> Esasen bize öyle görünüyor ki aşkınlık, öteki insanın yüzünde aynı şekilde parlamaktadır: bütünlenemez olanın, bütünlükte bir araya getirilmeye izin vermeyen şeyin veya bir araya getirildiğinde –şiddete ve güce maruz kalmadıkça– toplum olarak kalan ve oraya yüz olarak giren şeyin başkalığıdır bu. Bilgim tarafından artık massedilmeyen bir aşkınlıktır bu. Yüz, benim ben olarak özdeşliğimin/kimliğimin yeterliliğini sorgular, başkasına karşı sonsuz bir sorumluluğa mecbur kılar. Asli aşkınlık, yüzün ilkin etik olan somutluğunda mânâ ifade eder. Sanki öteki insan benim dayanağımı kendimden alışımı ve *conatus essendi*'mi tartışma konusu ederek ilkin bana çağrıda bulunuyormuş gibi, sanki yeryüzünde maruz kaldığım kötülükten yakınmazdan evvel başkasından sorumlu olmak zorundaymışım gibi, öteki insanın mustarip olduğu kötülük beni kovalayan kötülükte bana isabet eder, bana

> dokunur –İyinin, kötülükte, uğradığım belada öylesine bana özgü olarak beni hedefleyen "kasıt"ta, [icra ettiği] bir yarma harekatı değil midir bu? [...] Beni hedefleyen kötülüğün dehşeti, öteki insana isabet eden kötülüğün dehşetidir. Kötülüğün basit bir tersine dönüşü değil, bir yükseliş olan İyi'nin bir yarma harekatı söz konusudur burada. Hoşa gidici olmayıp, emredici ve buyurucudur bu İyi. [...] Mükâfata, ücrete kayıtsız bir hizmettir burada söz konusu olan! Hiçbir başarısızlık, öteki insanın duçar olduğu kötülükten ötürü duyulan bu sorumluluktan kurtarmaz kişiyi; başarısızlığa rağmen anlamlı olarak kalır o (Levinas, 2005, s. 218-219).

Burada geçen *conatus essendi* kavramının açıklığa kavuşturulması, etiğin öznesi olarak her birimizin kötülük ve kötülerle dolu bir dünyadaki konumunu belirlemek bakımından önemlidir. Kavramın Levinas için ifade ettiği anlam, varolma çabasıyla ilgilidir: "Varolma çabası olan *conatus essendi*'de, varoluş en yüksek [yüce] yasadır" (Wright ve ark., 1988, s. 175). Dolayısıyla bu, varolmanın yasasıdır; varlığın varlık yasasıdır. Nasıl?

> Bir varlık, varlığa, kendi varlığına bağlı olan bir şeydir. Bu, Darwin'in düşüncesidir. Hayvanların varlığı, bir yaşam mücadelesidir. Etiğin olmadığı bir yaşam mücadelesi. Bu bir güç [kuvvet, kudret] sorunudur. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın başında, *Dasein*'ın kendi varlığında bu varlığın kendisi için kaygılanan bir varlık olduğunu söyler. Bu, Darwin'in düşüncesidir: yaşayan varlık yaşam için mücadele eder. Varlığın amacı, varlığın kendisidir (Wright ve ark., 1988, s. 172).

Levinas, Heidegger ve Darwin'e atıfta bulunurken, *conatus essendi*'nin varolma mücadelesi, yaşam mücadelesi veren varlığın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli bir varlık yasası olduğu fikrini kabul eder. Bu yasa, varlığın kendini koruma güdüsüyle ilgilidir. İnsan da bir varlıktır; varlıklar içinde bir varlıktır. Dolayısıyla bu insanın da yasasıdır. Fakat Levinas'm bize asıl söylemek istediği, insanın varlıktan fazla bir şey olduğu; insan olmakla varlıktan öteye geçtiğidir. "Bizler sadece Heidegger'in *Dasein* dediği şey değilizdir. Bizler *insan*ızdır" (Bernstein, 2010, s. 224). Levinas, bunu tam olarak ifade edebilmek için "insan, her zaman varlıktaki bir ısrar [süreklilik] olan saf varlıktan ayrılır. Bu, benim temel tezimdir" (Wright ve ark., 1988, s. 172) der. Hemen ardından kurduğu şu cümlelerle kendi felsefesini oluşturan nüveyi de verir bize: "Ancak insanın ortaya çıkmasıyla birlikte –ve benim bütün felsefem budur– benim hayatımdan daha önemli bir şey vardır, o da ötekinin hayatıdır. Bu mantıksızdır. İnsan

mantıksız bir hayvandır" (Wright ve ark., 1988, s. 172). Açıkça görüldüğü üzere, söylediği şeyin "mantıksız" olduğunu Levinas da inkâr etmez; gerçekleşmesi çok zor hattâ imkânsız bir dilek tuttuğunun o da farkındadır. Çünkü insan, varlığının yasası gereği, önce kendini korumaya yönelir; öteki kişileri sonra düşünür. Yine de insanın o mantıksız yanma güvenmek ister Levinas, gerçekleşmeyeceğini bildiği halde aynı dileği tekrarlar durur bütün felsefesinde. Varlığında ötekinin varlığına kendi varlığından daha fazla bağlı olan kişide bir tür azizlik görmesinin ve insanın [insanlığın] bu türden bir azizlikte başladığına inanmasının (Wright ve ark., 1988, s. 173) nedeni de budur. Ne dün ne de bugün –özellikle hırsın, rekabetin egemenliğine boyun eğen, güçlünün zayıfı ezmek için geçmişe kıyasla çok daha fazla donanıma sahip olduğu günümüzün modern toplumlarında– tercih edilmemiş, hayranlığımızı kazanamamış bir azizliktir burada sözü edilen. Oysa etik, bu türden bir azizliği –bir nihai erek olarak, bir ideal olarak– bizden talep eder. Dolayısıyla Levinas'ın etiğinin, tüm eylemlerimizi ötekinin her zaman etik önceliği olduğu kabulüne dayandırmamızı gerektirdiği söylenebilir.

Levinas, varlığın yasası *conatus essendi* ile kötülük fenomeni arasındaki ilişkiyi nasıl açıklamaktadır? Bu sorunun yanıtını hâlâ tam olarak vermiş değiliz ama buraya kadar anlatılanlardan hareketle bir sonuca ulaşmamız kolaylaşacaktır. Çünkü *The Paradox of Morality*'de şöyle diyecektir bize: "İnsanda, varlığın kendi yasasından, varlık yasasından bir kopma olmuştur. Kötülüğün yasası, varlık yasasıdır. Bu anlamda, kötülük çok güçlüdür. Sonuç olarak, bu eşsiz güçtür" (Wright ve ark., 1988, s. 175). Varlık yasasının kötülüğün yasasına özdeş olduğunu ileri sürerken Levinas'ın ilgisi, aslında sadece insana yöneliktir. "İyi ve kötü kategorileri tüm varlıklar için değil, sadece insanlar için –etik buyruklara tepki vermeye *muktedir* olan varlıklar için– geçerlidir. Bunun nedeni, bizim insanlar olarak, ötekilerin etik bir şekilde tepki verebileceğimiz acısının farkında olmamızdır" (Bernstein, 2010, s. 225).

Öyleyse, Levinas'ta –Kant'ın öne sürdüğü kategorik buyruğu çağrıştırsa da önemli ölçüde farklılık gösteren– bir tür etik buyrukla karşılaştığımız söylenebilir. Bu etik buyruğun bizden talep ettiği, ötekinin acısına, komşunun acısına tepki vermemizdir. Bütünüyle bizden başka olan ötekinin acısına tepki vermek yerine onun acısını gerekçelendirirsek, yani etik buyruğa uymayı bilinçli bir biçimde reddedersek, varlığın yasasına, dolayısıyla Levinas'ın işaret ettiği kötülüğün yasasına boyun eğiyoruz demektir. Bunun da anlamı, kötülüğe geçit vermektir. Levinas etiğinde ise – insan olduğumuz için, insan olmakla birer varlık olmaktan çok daha fazla bir anlam ifade ettiğimiz için– her birimizden beklenen, kendi varlığımızı

da arkada bırakarak, ötekinin acısına, ötekinin maruz kaldığı kötülüğe etik bir tepki vermemizdir.

Sonuç yerine...

Levinas, bizi kötülüğün aşırılığı, aşkınlığı karşısında etik bir tepki vermeye çağırırken, sorumluluğun anlamını yeniden düşünmeyi de kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirir. Onun kendine özgü etiği, tek tek bireyleri – gerçekdışı ya da ütopik olduğu gerekçesiyle itiraz edilebilecek– sonsuz bir sorumlulukla ötekine bağlar. Öyle ki, "ötekinin bana göre ne olduğu beni fazla ilgilendirmez, bu onun sorunudur; benim için o, her şeyden önce, sorumlu olduğum kişidir" (Levinas, 2010, s. 243). Ahmet İnam'ın söyleyişiyle, "Yıldızlar kadar uzakta, dokunabileceğim kadar yakın, onu bilmekten ona şiddet uygulayabilirim kaygısıyla kaçındığım bir sonsuzluk" tur (İnam, 2005, s. 48) öteki.

Öteki ile etik ilişkimde öteki için duyduğum etik sorumluluğa ölçülü, hesaplı, rasyonel sınırlamalar getirmem söz konusu değildir; sonlu bir varlık olduğum halde sonsuzluğun ağırlığı omuzlarıma yüklenmiştir. Ancak Levinas, Kant ve Hegel'in aksine, sonsuzluğu bütünlükle özdeşleştirmez: "Levinas'a göre sonsuz, bütünlüğü ve varlığı *kıran*dır; bütünlüğün ve varlığın *ötesinde* olandır, bütünlüğe ve varlığa herhangi bir şekilde asimile edilmeye direnen ve karşı çıkan öteki ile etik ilişkiye yer açandır" (Bernstein, 2010, s. 227). Levinas'ın öznesi, böyle bir sonsuzluk anlayışı ile ötekine karşı, ötekinin başına gelenden sorumludur. Oysa hep alışılageldiği üzere, gündelik hayatın içerisinde, yalnızca yapıp etmelerimizin öngörülebilir sonuçlarından sorumluyuzdur. Eylemlerimizden, yapıp ettiğimiz şeylerden, bazen de yapmaya niyet ettiğimiz şeylerden sorumlu tutuluruz, daha başka bir şeyden değil. Levinas etiğinin atıfta bulunduğu sorumluluk ise bundan çok daha fazlasını ifade eder; tek bir cümle ile özetlenecekse, "hiç kimsenin seçmeyecek olduğu şey için sorumlu olmak"tır (Stauffer, 2010, s. 450). Bu, yargı tarafından yasalarla belirlenmemiş, kabul edilmesi ve taşınması zor sonsuz sorumluluktur. Bu, ötekine, komşuma borçlu olduğum sorumluluktur; aynı zamanda benim kötülüğe direnme ve adaleti arama yolumdur.

> (...) eğer ben Levinasçı bir özneysem, hâlâ özgür ama kendi korunmasızlığımın ve dünyayı paylaşmak zorunda olduğumuz başkalarının yaralanabilirliğinin/korunmasızlığının farkındayımdır, belki de benim cevabım "Buna nasıl oldu da sahip oldum?" yerine, "Adalet neyi gerektirir?" veya hattâ "Benden beklenen nedir?" türünden tepkiler olabilir (Stauffer, 2010, s. 464).

Ne kadar ütopik görünürse görünsün –dünyada kötülükle, eşitsizlikle, adaletsizlikle karşılaşan bir tek kişinin bile hayatı değişecekse bu sonsuz sorumlulukla, belki de en çok bu nedenle– dikkate alınmaya değerdir Levinas'ın söyledikleri. Aslında bir gündelik yaşam etiğidir onun bize önerdiği; öteki ile her karşılaşmamızda, en basit jestlerimizde bile, sonsuz etik sorumlulukla dolu olabilir yapıp etmelerimiz. Böyle bir deneyimin ütopik, olanaksız ya da abartılı olduğunu düşünenler, Levinas'ın aşağıda verdiği yanıtı daha dikkatli okumalıdır:

> "Etik ilişkinin gerçekleştiğini gördünüz mü herhangi bir yerde?" deniyor bana. Bense etiğin ütopik olması olgusu, gündelik eylemlerimizde başkasına cömertlik ve iyi niyet göstermemize engel olmaz, diye cevap veriyorum; masaya oturulduğunda "önce siz buyurun" demek veya kapıya kadar geçirmek gibi en küçük, en sıradan jestlerimiz bile etiğin tanıklığıyla doludur. Başkasına yönelik bu ilgi, bu dünyada bunun daima "yer*siz*" (*u-topos*) olması, "dünyevi davranış biçimlerinden" daima başka olması anlamında ütopyacı kalır; ama ütopyacılığın pek çok örneği var dünyada. Marksist kurtuluş terminolojisini çok iyi kullanan ve Arjantin halkının ıstırap ve bahtsızlıklarıyla hayli ilgili bir grup Latin Amerikalı öğrenciyle karşılaşmamı anımsıyorum. Biraz da sabırsızlıkla bana etik felsefemin bahsettiği başkasıyla ütopik ilişkinin hiç tanığı olup olmadığımı sordular. Ben de "evet, işte bu odada" diye cevap verdim (Kearney, 2010, s. 282).

Jean Baudrillard, "Başkalarına uygulanan şiddete bakarak kendinize ne kadar şiddet uygulanacağını görebilirsiniz. Kötülüğün egemenliği böyle bir şeydir" (Baudrillard, 2005, s. 165) der. Dolayısıyla evlerimizden, odalarımızdan, rutinin korunaklı kıldığı dünyalarımızdan dışarı çıkıp baktığımızda, makinede *küçük bir dişli* olduğumuzu düşünmek yerine, sorumluluğu üstlenme ve etik açıdan gerekeni yapma bilinci duruşumuzu belirlemelidir. Çünkü insan olarak, insan olduğumuz için, insan olmaktan ötürü sorumluyuz öteki insanın acısından. İşlenen suç, yapılan kötülük kolektif değilse de acıyı paylaşmanın, acıyı bölüşmenin sorumluluğu hepimize aittir. Sorumluluğu kabul etmediğimiz, ötekinin acısına etik tepki

vermekten kaçındığımız sürece, daha iyi bir dünya üzerine anlamlı bir şekilde düşünmenin yolu da yoktur. İoanna Kuçuradi, *Etik*'te, her insanın bir insan olarak, o kişi olarak ve ayrıca bireyliğinde (: "iş"inde, üstlendiği rolde) insana (: kendine) karşı, etik ilişkiye girdiği başka belirli kişilere karşı ve insanlara (çağdaşlarına, yurttaşlarına ve bakışı-bilgisi uzanabildiğince gelecek kuşakların insanlarına) karşı sorumlu olduğunu belirtir (Kuçuradi, 1988, s. 153). Küçük Prens de "sorumlusun gülünden" diyerek (Saint-Exupéry, 2000, s. 97), aslında olay, olgu ve şeylere yönelmede nasıl bir tutum içinde olmamız gerektiğini ifade etmemiş midir?

Sonuç olarak, kötülükte insan sorumluluğu için daha pek çok şey söylenebilirse de, bunun yasal sorumluluklarla sınırlandırılamayacağı ortadadır. Bu noktada, tek tek bireylerin farkındalığı önem kazanır; yani etiğin öznesi olarak benim farkındalığım gerekmektedir. Dünyayı dolduran kötülük karşısında verilecek etik tepki, "öteki kişiye karşı sorumluluğumu, karşılıklılığı düşünmeden, ona kendi isteğimle yardım etme çağrımda, *biri*nin *öteki* ile ilişkisinin asimetrisi içinde" (Levinas, 1988, s. 165) kabul etmek olmalıdır. Kötülüğe direnmek yönünde kararlı davrananlarımız, ötekine acı veren kötülüğe –insanın değerinin bilgisinden hareketle– tepki verme sorumluluğunun tek tek her birimize ait olduğunu unutmamalıdır.

Kaynakça

Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books.

Arendt, H. (2005a). "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding: 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 1-23). New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2005b). "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)". J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding: 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism* içinde (s. 307-327). New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2009). *Kötülüğün Sıradanlığı "Adolf Eichmann Kudüs'te"*. Ö. Çelik (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Baudrillard, J. (2005). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*. O. Adanır (Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bernasconi, R. (2011). "Levinas'ın Levinasçı Etiğe Etik Eleştirisi". Z. Direk (Ed.), *Levinas Okumaları* içinde (s. 169-191). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bernstein, R. J. (2010). *Radikal Kötülük "Bir Felsefi Sorgulama"*. F. Deniztekin & N. Erdoğan (Çev.), İstanbul: Varlık Yayınları.

Eski Ahit. (1997). *Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.

İnam, A. (2005). "Ötekiden Ötedekine: Levinas'tan Levnünnass'a". *Tezkire*, 38-39, s. 48-55.

Kant, I. (2008). *Religion Within the Limits of Reason Alone.* New York: HarperOne.

Kearney, R. (2010). "Fenomenolojiden Etiğe". Z. Direk & E. Gökyaran (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 260-283). İstanbul: Metis Yayınları.

Kibar, S. (2010). "Levinas'ta Adaletin Terazisi Yok!" *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, 8-9, s. 441-449.

Kuçuradi, İ. (1988). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity "An Essay on Exteriority"*. London: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E. (1988). Useless Suffering. R. Bernasconi & D. Wood (Ed.), *The Provocation of Levinas "Rethinking the Other"* içinde (s. 156-167). New York: Routledge.

Levinas, E. (1989). Ethics as First Philosophy. Seán Hand (Ed.), *The Levinas Reader* içinde (s. 75-87). UK: Basil Blackwell.

Levinas, E. (2005). "Aşkınlık ve Kötülük". Ö. Gözel (Çev.), *Tezkire*, 38-39, s. 205-220.

Levinas, E. (2010). "Felsefe, Adalet ve Aşk". Z. Direk & E. Gökyaran (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 241-259). İstanbul: Metis Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*. A. İnam (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Saint-Exupéry, A. (2000). *Küçük Prens*. S. İleri (Çev.), Ankara: Bilgi Yayınevi.

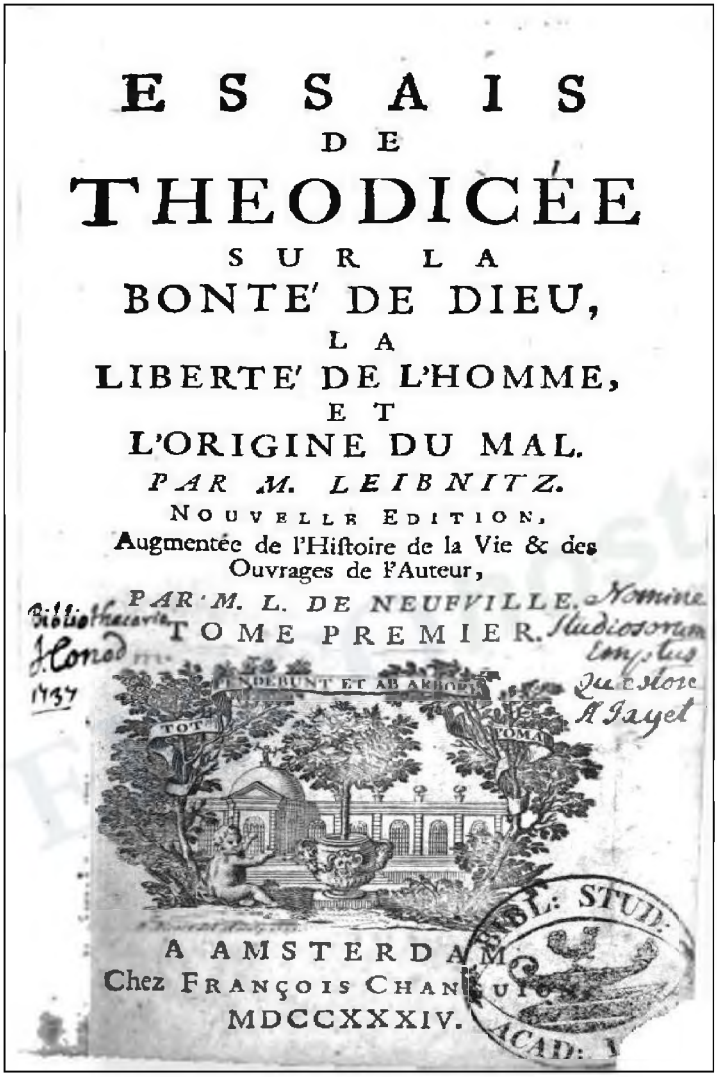
Stauffer, J. (2010). "Adalet Ne Kadar Ağırdır? Levinas ve İnsan Haklarının Olanaklılığı". *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, 8-9, s. 450-465.

Uygur, N. (1996). *Başka-Sevgisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Werner, C. (2000). *Kötülük Problemi*. S. Umran (Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Wright, T., Hughes, P., & Ainley, A. (1988). "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas". R. Bernasconi & D. Wood (Ed.), *The Provocation of Levinas "Rethinking the Other"* içinde (s. 168-180). New York: Routledge.

Teodise ya da Tanrının Adaleti



"Teodise: Kötülüğün Kökeni ve İnsan Özgürlüğü, Tanrının Lütfu Üzerine"

Leibniz'in Prusya Kraliçesi Sophie Charlotte'a ithaf ettiği *Teodise* adlı kitabının ilk sayfası.

LEİBNİZ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE MÜMKÜN DÜNYALARIN EN İYİSİ TEODİSESİ

Mustafa Kaya*

GİRİŞ

Kötülük problemi genel olarak dünyada var olan çeşitli türden ve düzeyden kötülüklerle her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığını bağdaştırmanın zorluğuna ya da imkânsızlığına işaret eden felsefe ve teolojinin en evrensel ve en çetin sorunlarından biridir. Bu sorun hemen her çağda sadece filozof ve teologları uğraştırmakla kalmamış, aynı zamanda varlıkların doğası, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve neye göre belirlendiği üzerine kafa yoran hemen herkesi meşgul etmiştir.

Kötülük problemi tarihsel açıdan çok eskilere gitmekle beraber, onu mantıksal formül şeklinde ilk ortaya atan düşünür Epikuros'tur. MS II. yüzyılda yaşamış bir kilise babası olan Lactantius'un aktarımına göre Epikuros kötülük problemini bir ikilem biçiminde şöyle ifade etmiştir:

> Tanrı, kötülükleri ortadan kaldırmak ister ama kaldıramaz veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür; ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyuşmaz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldır-

* Y. Doç. Dr. Mustafa Kaya, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

> mak istemiyorsa, O kötü niyetlidir; ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyuşmaz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kötü niyetli hem de güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa –ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur–, o zaman neden kötülükler var ve Tanrı, niçin onları ortadan kaldırmamaktadır?[1]

Din felsefesinde, gerek teist gerekse ateist pek çok düşünür tarafından bu sorulara farklı argümanlarla çeşitli yanıtlar verilmiştir. Bu sorulara yanıt bulmak için en çok kafa yoran ve iz bırakanlardan biri de, hiç şüphesiz, Leibniz'dir. O, kendi ifadesiyle "gençliğinden beri bu problem üzerinde kafa yormuş, gene aynı konu üzerinde kendi çağının en ileri gelenleriyle fikir alışverişi yapmış sonra iyi ve faydalı bazı eserler okuyarak bilgisini artırmaya çalışmıştır."[2] Gerçekten de Batı felsefesinde kötülük problemini çözme girişiminde bulanan pek çok filozofun denemelerini adlandırdıkları "teodise" terimini meşhur eden odur. O, Grekçe Tanrı (*teos*) ve adalet (*dike*) anlamına gelen iki kelimeyi birleştirerek "Tanrı'mn adaleti" anlamına gelen *teodise* kavramını icat etmiştir.

Leibniz'in mucidi olduğu ve kötülük problemine bir yanıt girişimindeki eserine (*Essais de Théodicée*) ad olarak verdiği "teodise" yaygın iki anlamda kullanılır. Birincisi, temel ve özel anlamıyla, ilahî adaletin varlıktaki pek çok kötülük sebebiyle tehlikeye girmeden devam edeceğini gösterme çabasıdır. Kant'ın ifadesiyle "aklın dünyadaki gayeye zıt olan şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı şikâyetlere karşı Yaratıcının yüce hikmetinin savunulmasıdır."[3] İkinci ve daha geniş anlamda ise, Tanrı'mn yaratımıyla ilişkin ilgi ve iradesini açıklama girişimidir.[4] Bu çalışmada daha ziyade temel ve özel anlamdaki teodise problemi, yani içinde yaşadığımız dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi" olduğunu söyleyen Leibniz'in optimizmi ele alınacaktır.

Mümkün Dünyaların En İyisi

Felsefenin hemen hemen tüm alanlarında oldukça önemli katkılar yapmış olan Leibniz'in doğrudan doğruya kendi adıyla birleşen katkıları da var-

[1] John Hick, *Evil and the God of Love,* Macmillan Press, London 1985, s. 5

[2] Leibniz, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil,* ed. With and introduction, Austin Farrer, trans., E. M. Huggard, Biblio Bazaar, USA 2007, s. 64

[3] Immanuel Kant, "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", çev. Muhsin Akbaş, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 14, İstanbul 2001, s. 195

[4] Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise),* çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 15

dır. Bunlardan biri de "iyimserlik felsefesi" olarak optimizmdir. O, Tanrı'nın dünyadaki kötülüklere neden izin verdiğini açıklamak ve Tanrı'nın adaletini savunmak amacıyla optimizm (*iyimserlik*) olarak adlandırılan bir teodise ortaya koyar. Bu teodiseye göre, mevcut dünya, içinde barındırdığı kötülükleriyle birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde sadece "iyi olan" bir dünya değildir; o, "mümkün dünyaların en iyisi"dir. Bu dünya sonsuz dünyalar varsayıldığında ve hayal edildiğinde bile daha iyisi düşünülemeyecek ve yaratılamayacak "mümkün en iyi dünya"dır.

Leibniz'den önce çoğu düşünür kötülük hakkındaki argümanlarına başlangıç noktası olarak kötülüğün dünyada gözlemlenebilen varlığını almış ve tanrısal inâyetin ya da kâdir-i mutlaklığın sınırları olduğu temelinden yola çıkmıştır. Leibniz ise argümanın diğer ucundan, apaçık olduğuna inandığı Tanrı'nın varlığından yola çıkar.[5]

Tanrı'nın varlığı konusu, Tanrı'ya inanan teist, deist ve agnostiklerin olduğu kadar Tanrı'ya inanmayan ateistlerin de, teologların olduğu kadar filozofların da asırlardır gündemini meşgul eden ve etrafında büyük tartışmaların yapıldığı önemli bir konudur. Bu konu, birçok filozof için olduğu gibi Leibniz için de önemlidir. O da Tanrı'mn varlığına kesin olarak inanmakta ve bu inancın rasyonel temellere dayandığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın varlığı yalnızca imanın değil, aynı zamanda bilginin de konusunu oluşturmaktadır.

Baruzi'ye göre; Leibniz, her şeyden önce Tanrı'nın görkemi için bir tutkuyla yaşayan, dinsel kafalı bir düşünürdür.[6] İnançlarından hiçbir zaman sapmayan Leibniz söz konusu olunca, bu yoruma katılmamak elde değildir. Niçin denilirse; çünkü Leibniz'in felsefesi, her penceresinden Tanrı görünen bir felsefedir. Onun dinsel inançları, felsefesinin rengini ve temel anlamını da belirlemiştir ve onun felsefesinde hemen her bilgi, Tanrı sorununa bağlanmıştır.

Leibniz, bilgi teorisinde insan zihninde doğuştan gelen bazı idealarn varlığını kabul eder. Bunlardan biri de Tanrı ideasıdır. O, "Descartes'ın ileri sürdüğü doğuştan Tanrı ideasını her zaman savundum ve gene savunuyorum"[7] demektedir. Tanrı'mn var olduğunu söylemek, aynı zamanda birtakım ilahî sıfatlara sahip bir varlığın var olduğunu iddia etmektir. "Tanrı vardır" önermesinin doğru ve anlamlı kabul edilmesi, büyük ölçü-

[5] Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles: Modern Dünyada Şeytan*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 118-119

[6] Akt., Frederick Copleston, *Çağdaş Felsefe c. 4-c: Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 13-14

[7] Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, tr. Alfred Gideon Langley, The Open Court Publishing Company, 2nd Edition, Chicago-London, 1916, s. 70

de, O'na yüklenen sıfatlarla tutarlı ve birbiriyle uyumlu bir şekilde açıklanmasına bağlıdır. İster felsefî, ister dinî olsun bütün teistik sistemlerin geleneksel olarak Tanrı'ya yüklediği birtakım sıfatlar bulunmaktadır. Tanrı'mn ilim, irade ve kudret sahibi olması gibi sıfatlar en başta gelenleridir. Bu sıfatlar Leibniz'in Tanrı'sının da sıfatlarıdır.

Leibniz'e göre ilk olarak Tanrı *her şeyi bilen* bir varlıktır ve bilme, O'nun sahip olduğu temel vasıfların belki de en başta gelenidir. Ona göre insan sahip olduğu sınırlı yetilerle, daha önceden hiçbir şekilde haberdar olmadığı varlıkların ancak eksik bilgisine ulaşabilirken, Tanrı, bilgisiyle yarattığı her şeyi bilmektedir.[8] Tanrı ezelden beri akıl sahibidir ve O'nun zihni *eternal hakikatler*in veya bu hakikatlerin dayandığı idealların alanıdır. Tanrı olmaksızın imkânlarda hiçbir gerçeklik, yani sadece mevcut herhangi bir şey değil, mümkün herhangi bir şey de olamayacaktır.[9] Başka bir ifadeyle, Tanrı'mn zihninde bulunan bu eternal hakikatler var olmaya can atan basit imkânlar olarak Tanrı'nın zihninin muhtevasını oluşturmaktadırlar. İşte bu muhtevaya Tanrı'nın bilgisi denebilir. Demek ki Leibniz'e göre Tanrı her şeyi önceden gerçeklik olarak değil imkân halinde bilmektedir.

İkinci olarak Tanrı *kudret ve irade* sahibidir. Kudret, her şeyin kaynağıdır; mevcut olanlar kadar özlerin de kaynağıdır. Tanrı'mn iradesine gelince, en iyi ilkesine göre mümkünler arasından seçimini bu özniteliğiyle yapar. Leibniz'e göre Tanrı kudretiyle her şeyi yaratır. Ona göre yaratma, yoktan yaratma olmayıp, Tanrı'nın zihninde imkân halinde bulunan ezelî ve sonsuz sayıdaki monadlar arasından uygun gördüklerini onaylaması ve aktüelleştirmesidir. Bir başka ifadeyle yaratma; kuvve halindeki ideaları fiil haline getirmektir. Ayrıca Tanrı yaratma konusunda metafizik bir zorunluluğa tâbi değildir. Eğer öyle olsaydı, O'nun bütün mümkünleri yaratması ya da hiçbir şeyi yaratmaması gerekirdi. Fakat Tanrı yaratırken ahlâki bir zorunlulukla hareket eder; O iyi olduğu için iyi olanı yapar. Öyle ki Tanrı'mn zihninde imkân halinde sonsuz sayıda dünya vardır. İşte Tanrı ahlâki zorunlulukla, zihnindeki bu mümkün dünyalar arasından iradesiyle "en iyi" olanın var olmasını onaylar. Bu da Tanrı'nın mükemmelliği ve iyiliği ile ilgili bir problemdir. Leibniz'e göre Tanrı'nın mükemmelliğinin sınırı yoktur ve mükemmellik, öz veya realitenin miktarıyla orantılıdır.[10] Kısacası Leibniz'e göre, bu dünya, insan zihninde doğuştan var olan ve belli sıfatlara sahip olan, Tanrı'nın bilgeliği aracılığıyla

[8] Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011, s. 48
[9] *A.g.e.*, s. 43
[10] *A.g.e.*, s. 48

bildiği, iyiliğiyle seçtiği ve kudretiyle yarattığı mümkün olan en iyi dünyadır.[11]

Peki, bu dünya hangi şekilde mümkün olan en iyi dünyadır? Belki öncelikle neden en iyi olduğunu merak edebiliriz. Neden iki tane en iyi olma olasılığı eşit olan dünya yok? Leibniz'in yeter sebep ilkesi[12] "neden olsun?" şeklinde bir gerekçe sunuyor. Eğer öyle olsaydı, Tanrı'mn seçim yapmasının bir nedeni olmazdı ve eğer aralarında seçim yapmasaydı, hiçbir şey yaratılmazdı. Peki, Tanrı zihninde sonsuz mümkün dünyalar bulunduğundan ve onlardan ancak bir tanesi var olabildiğinden, Tanrı'nın başka bir dünya yerine bunu seçmesini gerektiren yeter sebep nedir? İlahî iradeyi belirleyen nedir?

Leibniz'e göre, mümkünleri ortaya koyan da onlar arasında bir seçim yapıp gerçeklikleri oluşturan da Tanrı'mn kendisidir. Tanrı'mn aklı mümkünleri sunarken, iradesi onların arasından seçimini yapar. Mümkünler olmadan seçim yapılacak herhangi bir şey bulunmayacağından akıl daima iradeden önce gelmektedir. Bir arada mümkün olanların seçildiği bir dünyada, bazı şeylerin seçilip bazılarının reddedilmesi iradenin gerçekleştirmesi gereken bir eylemidir. Mümkün olmak, var olan her şeyin özünde bir gereklilik olarak bulunmaktadır. Bir arada mümkün olmak ise gerçeklik alanında mümkün olanların uygunluğunu gerektirir. Mükemmel varlık olarak Tanrı, mümkünler arasından birbirine en fazla uygunluk gösterenleri seçmek zorundadır.

Leibniz'e göre olumsal hakikatler çelişki taşımayacak sonsuz imkânları barındırırlar. Ancak bu sonsuz imkânların bir arada bulunmaları mümkün değildir. Ona göre günah işlemeyen Âdem tümüyle mümkün; tıpkı Rubicon'u geçmemiş Sezar gibi; bütün bunlar mümkündür, ama gerçekleşmemiştir. Çünkü bu şeyler kendi içlerinde mümkün olsalar da, bir arada mümkün değildirler (*incompossible*).[13] Tanrı, bir arada mümkün olmayan sonsuz sayıda dünya arasından seçim yapar ve en iyi olanı seçer. Leibniz'e göre tanrısal irade, tanrısal zihne iyilik kurallarının onda olması sebebiyle bağımlıdır. İyi olmak iki dünyanın ölçütüyken en iyi olmak

---

[11] *A.g.e.*, s. 55

[12] Yeter sebep ilkesi, Leibniz'in "bir sebebi olmayan hiçbir şey yoktur, ya da nedensiz bir sonuç yoktur" şeklinde tanımladığı ve hemen her alanda başvurduğu bir ilkedir. Bu ilke gündelik sıradan eylemlerimizi, tarihsel olayları ve özellikle de Tanrı'nın düşünce ve eylemlerini açıklamak için gereklidir. Bu ilkeye göre Tanrı asla keyfî davranmaz, her zaman iyi nedenlere göre davranır. Sadece Tanrı'nın en iyi olanı seçme isteği ve sadece en iyi olanı seçebilme arzusu bunun dışındadır. Bu ilke sayesinde Tanrı mükemmelliğinden bir şey eksiltmeden her şeyi yaratır.

[13] Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, s. 43

biricik ve göreli dünyanın ölçütüdür.[14] Tanrı'nın bu dünyayı var etme prensibi, kesinlikle "mümkün dünyaların en iyisi ilkesi"dir ve bu ilke yeter sebep ilkesinin tamamlayıcısıdır.[15] Ayrıca Leibniz'e göre biz bu dünyanın en iyisi olma nedeninin detaylarını göremeyiz. Çünkü onun en iyi olması, zorunlu olmayan olumsal, bitmez bir analiz gerektirir. Tanrı'nın yarattığı dünyayı seçmesine yol açan özel nedenlerin ayrıntılarını bilmek ise bizim sınırlı zihnimizin ötesindedir.

Sonuç olarak Leibniz'e göre, mevcut dünya hem metafiziksel hem de ahlâkî anlamda mümkün en iyi dünyadır.[16] Tanrı'nın yaratımıyla ilişkili olarak hem metafiziksel hem de ahlâkî anlamda en iyi olmak ise Tanrı ile ilgili iki ayrı şeyi ifade eder. İlk olarak Tanrı dünya ile uzman bir mimar ve tasarımcı olarak, ikinci olarak da aynı zamanda bir hükümdar ve kanun koyucu olarak ilişkilidir. Leibniz, Augustinus'un "Tanrı Devleti" düşüncesine başvurarak Doğa'nın Alanı ile İnâyet'in Alanı arasında bir ayırıma gider. Tanrı uzman bir mimar ve tasarımcı olarak Doğa Krallığı'nı inşa ederken, hükümdar ve kanun koyucu olarak da İnâyet Krallığı'nı, yani "Tanrı Krallığı"nı inşa eder.[17]

Metafiziksel Olarak Mümkün En İyi Dünya

Leibniz'e göre Tanrı mümkün olan en iyi dünyayı seçerken "hipotezleri bakımından en yalın ve basit, fenomenleri bakımından ise en zengin olanı seçmiştir."[18] Ona göre Tanrı Doğa Krallığı'm inşa ederken, amacı güzel bir mimarî eser inşa etmek olan, ama tam kararını vermeden önce bu yapıya dâhil olacak her şeyi; araçları, biçimleri, yeri, durumları ve maliyeti göz önüne alan yüce bir mimar gibidir.[19] Bunu yaparken de en basit kanunlarla hareket eder.

Leibniz 'basitlik' ile tam olarak neyi kastettiği hakkında çok fazla şey söylememiştir. Nadir yorumlarından birinde şöyle demektedir: "astronomide her zaman basit sistemler tercih edilir"[20] ve burada onun aklında büyük ihtimalle 16. yüzyıl düşünürlerinden Kopernik'in hipotezi vardır. Buna göre Dünya'nın Güneş etrafında dönmesi, Dünya'nın her şeyin merkezinde olduğunu söyleyen önceki Ptolemy'nin kurduğu sistemin

[14] Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul 2006, s. 91
[15] Leibniz, *Theodicy*, s. 146
[16] Leibniz, "Metafizik Üzerine Konuşma", s. 1
[17] MacDonald Ross, *Leibniz*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, s. 126
[18] Leibniz, "Metafizik Üzerine Konuşma", s. 6
[19] Leibniz, *Theodicy*, s. 168
[20] Leibniz, "Metafizik Üzerine Konuşma", s. 5

karmaşıklığını sürdürmekten çok daha uygundur.[21] Leibniz muhtemelen "basitlik" fikrine daha fazla içerik sağlamak niyetiyle, en büyük etkinin en az giderle üretilmesinde Tanrı'mn doğaya koyduğu kanunlarının etkin olduğunu söyler.[22] Ona göre doğanın olayları her zaman en basit ve en belirli yol ve yöntemlerle üretilirler. Su damlalarının küresel bir şekil alması buna bir örnektir, zira bu şekil onlara hacimleri için en küçük yüzeyi sağlar. Bir noktadan diğerine giderken, yolu belirlemek için daha fazlası olmadığı sürece, en kolay ve kısa yolu seçeriz.[23]

Tanrı'nın metafiziksel anlamda olabilecek en iyi dünyayı yaratmada en büyük etkiyi en basit araçlarla sağlama konusundaki yüce bilgeliği, hareket yasalarıyla da açıklanır. Leibniz'e göre, egemen bilge, her şeyin kaynağı, bir uyum gözeterek eylemde bulunur. Tanrı hareket yasalarını seçmiştir; çünkü O'na soyut veya metafiziksel nedenlere en iyi bağlanan ve en iyi şekilde uyan hareket yasalarını seçtiren onun yüce bilgeliğidir.[24]

En büyük etkinin en basit araçlar tarafından sağlanacağı düşüncesi Leibniz'in "süreklilik yasası" dediği kanunla da örneklenmektedir. Bu yasaya göre doğadaki değişmeler asla "bir sıçrayışta" meydana gelmez.[25] Onun felsefesinin temel noktalarından birisi olan süreklilik yasasına göre, uzunluğu ve boyu olmayan, uzayın parçaları olarak düşünülen geometrik noktalar yoktur. Uzayın ya da cismin başlangıç ve sonunu tanımlayabilmek için uzamsız bu geometrik noktaların, bir çeşit gerçeklikle donatılması gerekmektedir. Bu teorinin sonunda Leibniz sürekliliğin uzamsız monadlardan oluştuğu şeklindeki metafiziksel teoriye ulaşacaktır.[26] Leibniz'e göre, bu yasa gereği doğada sıçrama olmadığı gibi hiçbir şey de birdenbire meydana gelmez. Doğada her şey yavaş yavaş meydana gelmektedir. Süreklilik yasası, hem yerden yere, hem formdan forma, hem de durumdan duruma geçişlerde görülür. Değişimler sürekli olmaktadır ama görünüşte sıçrama gibi algılanmaktadır. Sonsuz küçüklükteki değişim basamaklarını göremediğimiz için, sanki doğada süreksizlik varmış gibi düşünürüz. Cismin parçaları bir süreklilik oluşturur ve bütün dünya bir sürekliliktir.[27] Süreklilik ilkesi yaratılmış şeylerin dizisinden mümkün olan

---

[21] Roger Woolhouse, *Starting with Leibniz*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, s. 136

[22] Leibniz, *Philosophical Writings,* tr. Marry Morris and G. H. R. Parkinson, Everyman, J. M. Dent, London, 1995, s. 138

[23] *A.g.e.*, s. 138

[24] Leibniz, *Philosophical Papers and Letters,* trans. Leroy E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Second edition, London, 1989, s. 639-640

[25] Leibniz, *New Essays,* s. 668-669

[26] E. J. Aiton, *Leibniz: A Biography*, Adam Hilger Ltd., Bristol 1985, s. 33

[27] Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on Continuum Problem*, ed. and trans. Richard T. W. Arthur, Yale University Press, New Haven and London, 2001, s. 249

her konumun doldurulduğunu bildirirken, başka bir ilke olan "eksiksizlik" ilkesine de bağlıdır. Tanrı en mükemmel bir şekilde davrandığı için hiçbir şeyin nedensiz var olamayacağı biçimindeki metafiziksel yeter sebep ilkesine de başvurur. Süreklilik problemine ilişkin çözümlemesinden hareketle Leibniz, sonsuz küçük olan, ama bölünemez bir şeyin var olduğuna; böyle bir varlıktan sonsuz hakkında olağanüstü sonuçlara ulaşılabileceğine ve sonsuz olma ile sınırsız olmanın birbirinden farklı şeyler olduğu sonucuna varır.[28]

Leibniz için süreklilik önemlidir ve evrenin işleyiş mekanizmasını açıklamadaki en önemli argümandır. Deleuze, Leibniz'in mümkün dünyaların en iyisi teorisini bu matematiksel süreklilik yasası üzerine inşa ettiğini belirtir. O, Leibniz'in Tanrı'mn neden bu dünyayı seçmiş olduğu sorusuna verdiği yanıtı muhteşem bir cevap olarak niteler. Çünkü bu dünya matematiksel olarak azami süreklilik içeren dünyadır. Ve bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olması sadece ve sadece işte bu anlamda düşünülmelidir. Tanrı, azamiyi hesaplayarak dünyayı seçmiştir ve azami sürekliliği olan dünya varoluşa geçmiştir. Böyle seçilmiş bir dünyayı inşa etmiştir.[29]

Mümkün olan en iyi dünya kanunlar hususunda en yalın ve basit olmanın yanında, fenomenleri bakımından çeşitliliği ve zenginliğiyle göze çarpar. Leibniz'e göre hep aynı şeyi çoğaltmak, o şey ne kadar asil olursa olsun fakirlik meydana getirir. Ona göre insanın kütüphanesinde Virgilius'un kitabından bin cilt olması, Cadmus ve Hermiones operasından hep aynı şarkıları söylemek, her akşam sadece keklik eti yemek zenginliği ifade etmez.[30] Ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi çeşitliliğin ve zenginliğin garantisidir. Leibniz'in bu ilkesine göre evrende birbirinin aynı olan iki birey var olamaz. Şeyler kendi "tam varlık"larıyla (kendi doğalarıyla) bireyleşirler. Daha açık bir ifadeyle bir kişi ya da birey, yaşadıkları ve yaptıklarıyla, yaşıyor oldukları ve yapıyor olduklarıyla ve yaşayacak ve yapacak olduklarıyla başka herkesten ayrılır. *Monadoloji*'deki ifadesiyle her monad "geçmişle dolu, geleceğe gebe olması" anlamında birbirlerinden ayrılır. Bu bireysellik, doğadaki her varlık için geçerlidir. Örneğin, mikroskop altında incelenen iki su ya da süt damlasının bile birbirinin aynı olmadıkları görülür.[31] İşte bu ilke sayesinde mümkün olduğunca fazla çeşitlilik elde edilir. Ancak Leibniz'in aklındaki çeşitlilik muhtemelen

[28] Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s. 256
[29] Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 109-110
[30] Leibniz, *Theodicy*, s. 201
[31] Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. tr. Roger Ariew & Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989, s. 328

sadece tek tek maddelerin çokluğu değil, ayrıca türlerin olabilecek en fazla sayıda olmasıdır. Ona göre doğanın hayvanlara, bitkilere, cansız nesnelere de ihtiyacı vardır. Leibniz'in çeşitlilik ve zenginlik bağlamında "doğanın hayvanlara, bitkilere, cansız nesnelere de ihtiyacı olduğu düşüncesi", çağımızın önemli problemlerinden biri olan ekolojik dengenin korunması bağlamında çağdaş düşüncelerdir. Bu çeşitlilik, evrenin muhteşem uyumuna uygundur ve süreklilik kanunuyla da uyumludur. Şöyle ki yakından birbirini andıran türler vardır ve bunlar en küçük yaratıktan insana doğru mükemmellikleri ölçüsünde aşağıdan yukarıya, Tanrı'ya doğru hiyerarşik olarak sıralanırlar.[32]

O halde Tanrı mümkün dünyaların en iyisini, hipotezleri bakımından en basit, fenomenleri bakımından ise en zengin olan dünyayı tercih etmiştir. Basitlik ve zenginliğin bir arada olduğu bu dünya, ikisinin toplamının maksimumda olduğu ve diğer her mümkün dünyadan daha büyük olduğu bir dünyadır. Leibniz'e göre Tanrı yapılabileceği maksimum şeyleri yapmıştır, onu basit yasaları titizlikle uygulamaya mecbur eden, kurulacak mümkün dünyada en fazla sayıda şeye yer bulma zorunluluğudur.[33]

AHLÂKİ OLARAK MÜMKÜN EN İYİ DÜNYA

Leibniz'e göre, bu dünya metafiziksel ya da fiziksel olarak mümkün olan en iyi dünya olmanın yanında, ahlâki olarak da en iyidir. Bu, Tanrı'mn zihinlere ya da akıl sahibi ruhlara olabilecek en büyük miktarda mutluluğun var olduğu bir dünya yarattığı anlamına gelmektedir. İki tür mükemmellik arasında, Doğa Krallığı ile İnâyet Krallığı arasında süreklilik ya da mantıksal bir bağ vardır. Fiziksel dünyanın varoluşunun birincil ilkesi ona olabildiğince büyük yetkinliği vermekse, evrenin en asil parçası olan ahlâki dünyanın ya da Tanrı'mn şehrinin birincil amacı da kâinata mümkün olduğunca fazla mutluluğu yaymaktır.[34]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Leibniz, Doğa Alanı ile İnâyet Alanı arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre biz insanlar dışındaki tüm varlıklar[35] yalnızca Doğanın Alanı'na girer; biz insanlar ise çift uyruk

---

[32] Leibniz, *Theodicy*, s. 201

[33] Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, s. 211

[34] Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 36

[35] Leibniz varlıkları üç sınıfa ayırır. Fakat bu sınıflandırması pek de kesin değildir, bazı yönlerden birbirlerine karışırlar. Varlıklar zincirinin ilk sınıfını çıplak, soyut monadlar oluşturur ki, bunlarda basit derecede bir hayat vardır. Bunlara görünümler, formlar veyahut *entelekheia*lar denilir. Leibniz bunlarla bitkileri ve canlı olmayan varlıkları kasteder. Bunun üstünde *ruhlar sınıfı* bulunur ki, bunlar kendilerine özgü birer beden ile birleşmiş hayvanlardır. Üçüncü sınıf bizi hayvanlardan ayıran, bize aklı ve bilimleri verip kendimizi ve Tanrı'yı bize bildiren önce-

avantajına sahibiz ve aynı zamanda İnâyet Alanı'mn yurttaşlarıyız. Böylelikle bizler Tanrı ile özel ilişkiler bütünü içine girmekteyiz. Ayrıca bizler yalnızca Doğanın mimarı tarafından yaratılan doğal makineler olarak kalmayıp aynı zamanda İnâyet Krallığı'nın da kullarıyız.[36]

Leibniz'e göre tüm kâinat sadece akıllı ruhların mutluluğuna katkı için oluşturulmuştur. Ona göre biz Tanrı'yla diğer varlıklardan daha fazla ilişkiliyiz. Diğer varlıklar basitçe mutluluğumuza hizmet eden araçlardır. Tanrı'nın, dikkatini en çok akıllı ruhlara vermesinin sebebi yarattığı tüm varlıkların içinde en çok bizim onun gibi olmamızdır, çünkü o da bizim gibi bir ruhtur. Biz Tanrı'nın imajında yaratıldık ve onun evinin çocuklarıyız. Sahip olduğumuz rasyonellik bizi çeşitli biçimlerde ulûhiyete yaklaştırır. Rasyonel zihinler, özgür iradesi olan ve bu nedenle Tanrı'ya özgürce hizmet edebilecek tek varlıklardır.[37] Dahası, akla sahip olma bakımından ruhlar zorunlu hakikatlerin bilgisini edinebilir ve evren hakkında bir anlayış geliştirebilirler. Ayrıca tek bir akıllı ruh bütün dünyaya bedeldir; çünkü dünyayı sadece dışa vurmakla kalmaz, hem de onu bilir ve bu dünyada, kendini Tanrı'nın tarzında sevk ve idare eder. Her töz bütün evreni dışa vuruyorsa da, akıllı ruhların dışındakiler Tanrı'dan ziyade dünyayı açıklar; ama akıllı ruhlar dünyadan çok Tanrı'yı açıklarlar. Son olarak, yaratılmış varlıklar içinde mümkün olan en büyük ölçüde Tanrı'ya yakın olduğumuz gerçeği, Tanrı'nın bizimle diğer tüm yaratıklarından daha fazla şeref ve gurur duyduğu anlamına gelir.[38] Bunun için Tanrı'nın onlarla ilişkisi, sadece bir mucidin, icat ettiği makinesi ile olan ilişkisi gibi değil, bir hükümdarın tebaasıyla; hattâ bir babanın çocuklarıyla ilişkisi gibidir.[39]

Bu itibarla Tanrı'yı akıllı ruhların tek hükümdarı kılan bu ahlâki niteliği, O'nu âdeta kişisel olarak özel bir biçimde ilgilendirir. O bununla insanlaşır, antropomorfizme uğramaya razı olur ve O, bir hükümdarın uyruklarıyla bir olması gibi bizimle birlikte topluma girer.[40] Ancak Leibniz bu antropomorfik Tanrı anlayışında, özellikle yaşamının sonlarına doğru bundan daha az hevesli olmuştur. Rasyonel varlıkların mutluluğunun Tanrı'mn temel amaçlarından biri olduğu konusunda emin olsa da O'nun tek amacı olduğunu söylemekte geri adım atmıştır. Ona göre eğer evrende bizi memnun etmeyen şeyler bulursak şunu hatırlamalıyız ki o sadece

---

siz ve sonrasız olan eternal hakikatlerin bilgisine sahip akıllı ruh ya da *tin*'dir. Akıllı ruhların üstünde de en yüksek monad olan Tanrı bulunur. Bkz., *Monadoloji*, s. 28-30

[36] Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, s. 640

[37] Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 36

[38] *A.g.e.*, s. 36

[39] Leibniz, *Monadoloji* s. 84

[40] Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 36

bizim için yapılmamıştır. Öte yandan Leibniz, Tanrı'mn kesinlikle bir insana bir aslandan daha fazla değer verdiğini söylemiştir. Ancak O'nun tek bir insanı her hususta tüm aslan türüne tercih edeceği kesin değildir. Öyle yapsaydı bile bunu bir grup insanın menfaatini korumak için, sonsuz sayıda yaratılmış varlığın menfaatini görmezlikten gelme noktasına vardırmazdı.[41]

Leibniz Tanrı ile akıllı ruhlar arasındaki ilişkiden hareketle, bütün zihinlerin ya da doğaüstü varlıkların toplamının Tanrı Devleti'ni, yani en mükemmel hükümdarın egemenliği altındaki mümkün olan en mükemmel devleti oluşturması gerektiği sonucunu çıkarır. Tanrı Devleti, gerçekten evrensel olan bu krallık, doğal dünya içindeki bir ahlâk dünyası ve Tanrı'mn eserlerinin en soylusu ve en tanrısal olanıdır. Dahası bu ahlâki dünya Tanrı'nın ihtişamına dayanır, çünkü Tanrı'mn büyüklüğü ve iyiliği akıllı ruhlar tarafından bilinmemiş ve ona hayranlık duyulmamış olsaydı, böyle bir ihtişam var olmazdı.[42]

Leibniz'e göre Tanrı'nın bilgeliği ve gücü her şeyde görüldüğü halde, iyiliği sadece bu tanrısal kentte görülür. Ayrıca doğanın fizikî dünyası ile ilahî inâyetin ahlâki dünyası arasında; yani evren düzeneğinin mimarı Tanrı ile zihinlerin ilahî devletinin hükümdarı olan Tanrı arasında bir uyum vardır. Bu uyum sayesinde şeyler ilahî inâyete doğal yollarla ulaşırlar. Örneğin Tanrı Devleti'ndeki tanrısal zihinler hükümeti, bazı insanları cezalandırmak ve diğerlerini ödüllendirmek için belli zamanlarda bu yerkürenin tahrip edilmesini ve daha sonra onarılmasını gerekli bulur. Bu ahlâki gereklilik, uyum yüzünden tamamen doğal süreçlerle ortaya konulacaktır.[43] Leibniz bu uyum gereğince bu dünyayı şöyle tasvir eder: "Mimar olarak Tanrı yasa koyucu olarak Tanrı'mn isteklerini her yönden tatmin eder. Bu nedenle günahlar doğal düzen aracılığıyla kendi cezalarını beraberinde getirmek zorundadır. Aynı şekilde iyi eylemler de, cisimlere bağlı olan mekanik yollardan ödüllerini –her durumda çabucak olmasa da– alacaklardır."[44]

Aslında Leibniz'in ruhların ahlâki mükemmelliğinin ve mutluluğunun önemini vurguladığı yerlerde bile şu açıktır ki dünyanın ahlâki açıdan en iyi olması metafiziksel olarak en iyi olmasından önce gelmez. Ruhlar mümkün olan en büyük mutluluğu kendileri tarafından diğerlerinden bağımsız bir biçimde almazlar. Daha ziyade onlar evrensel uyumun izin verebileceği en büyük mutluluğu alırlar. Ahlâki dünyanın, yani Tanrı'mn

[41] Leibniz, *Theodicy*, s. 191
[42] Leibniz, *Monadoloji*, s. 85-86
[43] *A.g.e.*, s. 88
[44] *A.g.e.*, s. 89

şehrinin mümkün olan en büyük mutluluğu barındırma amacı, metafiziksel dünyanın mümkün olan en yüksek mükemmelliğe ulaşma amacını gölgede bırakmaz.

Russell, Leibniz'in metafiziksel mükemmelliğe hem ahlâki hem de fiziksel mükemmellikten daha fazla önem verdiğini ve bu mükemmelliği daha fazla savunduğunu belirtir.[45] Fakat gerçekte iki tür mükemmelliğe ilişkin durum, yukarıda ifade ettiğimiz metafiziksel mükemmelliğin iki ölçütüyle (yasaların basitliği ve fenomenlerin zenginliği) aynı doğrultudadır. O halde şunu görüyoruz ki Leibniz'in düşüncelerinde basitlik, zenginliğin aksi yönünde gitmekten çok uzak bir biçimde gerçekte onun üretkenidir. Bir başka ifadeyle, metafiziksel ve ahlâki mükemmellik arasında bir uyum vardır. Bu uyumu anlayabilmek için onun etiğine dair bazı kavramlara kısaca bakmak faydalı olacaktır.

Leibniz, evreni tüm varlıkların uyumunun temellendiği Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği uyumlu bir düzen olarak yorumlar. Bu anlayıştan yola çıkarak ahlâkın nihaî unsurlarını en aza indirdiği bir etik düşüncesi geliştirir. Bu düşünce, yasaların basitliği ve fenomenlerin zenginliği yönündeki "minimalist" yaklaşımla örtüşmektedir.

Leibniz'in ahlâk ile ilgili düşüncelerinde bilgelik, sevgi, mutluluk ve adalet gibi kavramlar ön plana çıkar. O, bu kavramlar arasında bağlantı kurar. *New Essays*'de sevginin iki türünden bahseder. Bunlardan ilki, kişinin kendisini rahatlatmasına yarayan sevgi, yani kişinin kendi mutluluğu için başkasına beslediği iyilik duygusudur. İkincisi ise hayırseverlik duygusudur. Yani bu karşılık beklemeden birine yaptığımız iyilikte hissettiğimiz duygudur. Leibniz'e göre gerçek sevgi başkalarının mutluluğunu da gözeten bu tür sevgidir. Leibniz'e göre adaleti ortaya çıkaran da bu sevgidir.[46] Bu bağlamda Leibniz bireysel faydayla kolektif faydayı bağdaştıran bir "adalet" ve " adil" tanımı yapar. Ona göre adalet, "kişinin kendi mutluluğunu da gözeten ortak mutluluğa yönelik sürüp giden bir çabadır (*conatus*)...Adil olan ise kişinin kendini sevmesiyle komşusunu sevmesi arasındaki uygun orantıdır."[47] Leibniz, *Elementa Juris Naturalis* [Doğal Hukukun Unsurları] adlı yazısında bireysel faydayla başkalarının faydasının nasıl bağdaştırılabileceğini sorar. Acaba adalet, "kişinin kendi iyiliği için başkalarının iyiliğini istemesi midir?" Leibniz, kendi sorusuna "bu cevap doğruya yakındır ama biraz çarpıtılmıştır. Gerçek adalet başka-

[45] Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Redwood Press Ltd., Melksam 1992, s. 199
[46] Leibniz, *New Essays*, s. 168
[47] Akt., Mario Rosa Antognazza, *Leibniz*, çev. Orhan Düz, İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 105

larının iyiliğini sırf kendi iyiliği için değil, bizatihi kendi başına bir amaç olarak istemeyi gerektirir" diyerek cevaplar.[48] Fakat nasıl olur da başkalarının iyiliği bizimkiyle aynı olabilir ve üstelik kendi başına bir amaç olarak istenebilir? Leibniz bu sorunun cevabını da sevginin doğasına dayanarak verir. Ona göre birisini sevdiğimizde onun iyiliği bizim memnuniyetimiz olur. Gerçek sevgi budur. İyilik uğruna başkalarının iyiliğini istemek başkalarını sevmek anlamına gelir ve bu adaletin doğasının sevgi olduğunu gösterir. Öyleyse adalet başkalarını sevme (veya iyilik uğruna başkalarının iyiliğini isteme veya başkalarının iyiliğinden memnuniyet duyma) alışkanlığıdır.[49] Buradan Leibniz, "bilgenin hayırseverliği (*caritas sapientis*)" olarak adalet tanımına adım atar. Hayırseverlik evrenseldir ve sevme veya şefkat gösterme alışkanlığıdır. Bu hayırseverliği düzenleyen şey akıldır. Yani akıl neyin başkalarının yararına olduğunu ve bu yararların nasıl sağlanacağını belirler.[50] Hayırsever kişi çevresindekileri seven ve elden geldiğince onlara yardım için çalışan kişidir. Bu yönüyle sevme alışkanlığı evrensel bir hayırseverliktir. Kişinin iyiliği sadece arkadaşlarına ve ailesine iyi işler yapmasıyla anlaşılamaz, bir kişi eğer herkese iyilik yapmaya eğilimliyse iyidir. İşte böyle bir insan, hayırseverliği tüm insanları kapsayan Tanrı'yı taklit eder ve bütün insanlığın iyiliğini isteyen bir vizyonu kendinde taşır.[51]

Adalet, bilgelik ve hayırseverliğin birleştirilmesi konusunda Leibniz, insani ve ilahi adalet arasındaki farkın sadece bir derece farkı olduğunu belirterek iyiliğin diğer insanlar arasında yayılması konusunun hem ilahî hem de insani adalette ortak olduğunu belirtir.[52] Ona göre, Tanrı ile insanın adaleti arasındaki farkın sadece bir derece ayırımı olduğunu anlaşıldığında, adaletin evrensel bir hayırseverliği içine aldığı daha iyi kavranacaktır. Başka bir deyişle Tanrı'nın evrensel adaletinin insana indirgenmiş bir modeli mevcuttur. Bu nedenle adaleti ilgilendiren konular sadece bir topluluğu, bir bölgeyi veya bir milleti değil, tüm insanlığı ele alır.[53]

Sonuç olarak Leibniz'in adalet tanımında iki temel unsur vardır. Bunlar akıl ve hayırseverliktir. Akıl bilgiyi, hayırseverlik ise evrensel adanmayı içerir. Evrensel adanmadan kasıt, mümkün olan en büyük mutluluğu

[48] Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, s. 136
[49] *A.g.e.*, s. 137
[50] Antognazza, *a.g.e.*, s. 106
[51] Dougles J. Den Uyl, "Science and Justice in Leibniz's Thought", Leibniz, *Critical Assesments II.* Ed., R.S. Woolhouse, Routledge London & NewYork, 1994, s. 402
[52] Patrick Riley, "Introduction", Leibniz, *Political Writings*, ed. Patrick Riley, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 3
[53] Den Uyl, "Science and Justice in Leibniz's Thought", s. 403

oluşturma isteğidir. Adil insan, bilge insandır ve hayırseverliğini, bilgisini paylaşıma açarak ve başkalarına bilgisini sunarak gösterir.

Görüldüğü üzere, Leibniz'de insan davranışlarının nihaî amacı mutluluktur. O, insan davranışlarının nihaî amacı olarak gördüğü mutluluktan hazzı anlamaktadır. Zaten o, mutluluğu "sürekli haz alma durumu"[54] olarak tanımlar. Ona göre haz ister duyumsal ister entelektüel olsun, yetkinliğin algılanmasından veya bilinmesinden doğar. Onda iki haz türü, yani duyumsal haz ile entelektüel haz arasındaki yegâne farklılık, algının ya da bilginin seçiklik derecesiyle veya düzeyiyle ilgili bir farklılıktır. Örneğin, bir müzik parçasını dinlemekten veya güzel bir tabloya bakmaktan alınan duyumsal haz, yetkinliğin ya da ahengin ancak bulanık algısından oluşur. Leibniz, her ne kadar insanın mutluluğunu hazla özdeşleştirse de onun entelektüalist etiğinden her şeyin bilgiye ve bilgeliğe bağlı olduğu ve söz konusu mutluluğun esas itibariyle kalıcı ve sürekli entelektüel hazdan oluştuğu unutulmamalıdır.[55]

İnsanların ya da ruhların mutluluğunu bilgeliğe dayandıran Leibniz'e göre bu bilgeliğin iki yönü vardır. Birincisi, Doğa Krallığı'nın metafiziksel mükemmelliğinin anlayışına ve takdirine varmak, yani hakikatin bilgisidir; diğeri ise erdemin uygulanmasıdır. Hakikatin bilgisi gibi erdem de aklın kullanılmasını gerektirir. Çünkü bu akla uygun olarak davranmaya göre bir yetenektir, ancak bu, bilgiden önemlidir ve yaratılmış varlıkların en asil özelliğidir.[56]

Öte yandan Leibniz zihni, iradî eylemlerinde ve Tanrı'mn şeyleri düzenlerken uyduğu bilimleri keşfetmede bir mimara benzetir. Buna göre zihin, Tanrı'mn büyük dünyada yaptığı şeyi, kendi küçük dünyasında yaparak taklit eder. Bu yüzden insan zihni de dâhil bütün zihinler Tanrı Devleti'nin, yani hükümdarların en yücesi ve en iyisi tarafından kurulup yönetilen en mükemmel devletin üyeleridir. Burada cezasız kalan hiçbir ruh, uygun biçimde ödüllendirilmeyen hiçbir eylem yoktur. Ve burada erdem ve mutluluk alabildiğine çoktur.[57]

Son olarak, Tanrı'nın sevgisinden alınacak haz ve mutluluk vardır. Tanrı varlıkların en mükemmeli, en mutlusu, dolayısıyla tözlerin en sevgilisi olduğundan ve gerçek saf aşk, sevilen varlığın mükemmelliklerinde hissedilen haz durumuna dayandığı için, bu aşk bize sahip olabileceğimiz en yüksek hazzı vermelidir.[58] Ayrıca Tanrı'yı sevmek bizim anlayışımızı

[54] Leibniz, *Political Writings*, s. 83
[55] Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 431
[56] Leibniz, *Theodicy*, s. 201
[57] Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, s. 640
[58] Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, s. 641

ve bilgimizi aydınlatır. Anlayışımızı aydınlatmaktan daha iyi hiçbir şey mutluluğumuza hizmet edemez. Bu aydınlatma da anlayışımızı daha da aydınlığa kavuşturacak şeylerin bilinmesidir. Bu şeyler Tanrı'nın güzelliği ve kusursuzluğudur. Esasen Tanrı'nın sevilmesi O'nun kusursuzluğunu bilmek ve O'na hayran olmaktır. Öte yandan bilge ve erdemli insanların, kendi iradelerinden önce Tanrı iradesine uygun görünen şeyleri yapmaya çalışmalarının nedeni de Tanrı sevgisidir. Ona göre insanlar dünyanın düzenini yeteri kadar anlamış olsalar, onun en bilge insanların bütün umutlarının üstünde olduğunu, onu olduğundan daha iyi yapmanın imkânsız olduğunu anlarlar. Bu yüzden dünya, bizim için daha iyisi düşünülemeyecek en iyi dünyadır.[59]

Kısacası Leibniz'in öncelikle mantık, matematik ve fizik gibi farklı alanlarla ilgili düşüncelerine dayanarak çıkardığı metafiziksel ve teolojik sistemi onun gözünde temelde etik ve dinî bir ilhama sahiptir. Nihaî amaç Tanrı'mn "ana planı"m, yani "Tanrı Devleti'nin mutluluğunu" ya da insanlığın ortak iyiliğini gerçekleştirmek suretiyle Tanrı'nın şanını yüceltmektir. Leibniz'in bütün çok yönlü kuramsal ve pratik çabaları hep bu yönde olmuştur.

MÜMKÜN DÜNYALARIN EN İYİSİ VE KÖTÜLÜK

Leibniz bu dünyanın metafiziksel ve ahlâki bakımdan en iyi dünya olduğunu belirledikten sonra bu dünyadaki kötülüklerin kaynağını ve mahiyetini, Tanrı'nın onları neden gerekli görüp, bu dünyada var olmalarına izin verdiğini açıklamaya çalışır.

Leibniz kendisinden önceki düşünürlerin değişik şekillerde fakat aynı anlamı ifade edecek şekilde sordukları kötülüğün kaynağı ile ilgili soruları *Théodicée*'de şöyle sorar: "Tanrı varsa kötülük nereden geliyor? Tanrı yoksa iyilik nereden geliyor? Eskiler kötülüğün kaynağını, yaratılmamış ve Tanrı'dan bağımsız olduğuna inandıkları madde de görüyorlardı; fakat her varlığın Tanrı'dan geldiğine inanan bizler kötülüğün kaynağını nerede bulacağız?"[60]

Leibniz bu dünyada birer gerçeklik olarak bulunan her şeyin, gerçeklik haline gelmeden önce *eternal hakikatler bölgesi* denilen tanrısal zihinde imkân halinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Demek ki, Tanrı bu dünyayı ve bu dünyadaki tüm varlıkları –ister iyi isterse kötü olsun– yaratırken kendi zihnine başvurmakta ve orada her biri imkân halinden başka bir halde bulunmayan eternal hakikatleri imkândan fiile geçirmektedir.

[59] Leibniz, *Monadoloji*, s. 90
[60] Leibniz, *Theodicy*, s. 138-139

Buna göre varlıklar yaratılmadan önce, Tanrı'nın zihninde, iradesinden bağımsız olarak bulunan eternal hakikatler üzerinde temellenmiş ideal bir doğaya sahiptir. Bu nedenle kötülüğün kaynağı da yaratığın doğasında aranmalıdır. Tanrı'nın zihninde ilahî iradeden bağımsız olarak bulunan bu doğa, eternal hakikatlerde içerilmiş olarak bulunur.[61] Leibniz'e göre eternal hakikatler bölgesi, (sözde) kötülüğün ne kadar nedeni ise iyiliğin de bir o kadar ideal nedenidir. Fakat aslında kötülüğün biçimsel yanının hiçbir etken nedeni yoktur. Çünkü kötülük eksiklikten, yani içinde etken nedenin çıkmadığı bir şeyden kaynaklanır. Ona göre Skolastiklerin kötülüğün nedenini *eksiklik* (*deficient*) olarak adlandırmaları bundan dolayıdır.[62]

Leibniz'in kötülüğün kaynağı ile ilgili sorusuna dikkatlice bakıldığında, (her varlığın Tanrı'dan geldiğine inanan bizler kötülüğün kaynağını nerede bulacağız?) kendisine verilecek olan cevabı içinde taşıdığı görülür. Eğer varlık tümüyle Tanrı'dan geliyorsa bünyesinde bulundurduğu iyiliği olduğu gibi kötülüğü de Tanrı'dan getiriyor olması mantıksal düşüncenin bir gereğidir. O bakımdan, Leibniz'in bu dünyadaki kötülüğün kaynağının tanrısal zihindeki eternal hakikatlerde bulunduğunu kabul etmesi geliştirdiği felsefî sistem açısından son derece mantıklı görünmektedir. Peki, Tanrı'nın zihninde bulunan kötülük onun iyiliğine bir zarar getirmeden nasıl O'nun zihninde bir arada bulunabilir? Leibniz, iyilikle kötülüğün *eternal hakikatler bölgesi*nde Tanrı'mn iyiliğine zarar gelmeden bir arada bulunabilmelerini, onların her ikisinin de o bölgede reel değil imkân halinde bulunmaları sebebiyle mümkün görür.

Leibniz kötülüğün kaynağının Tanrı'mn zihni olduğunu ifade ettikten sonra Tanrı'nın bu dünyada kötülüğün varlığına neden izin verdiği sorusuna yanıt arar. Bu soruyu ilk olarak Tanrı'mn iradesini ikiye ayırmak suretiyle cevaplamaya çalışır. Ona göre Tanrı'mn iradesi ikiye ayrılır: Bunlardan ilki, iyilik olarak iyiliğe yönelen ve her iyiliği kendi başına gören önce gelen (*antecedent*) iradedir. Bu irade, sadece bireysel varlıkların en iyilerinin varlık kazanmasını arzu eder. İkincisi ise bütün önceki iradelerin bir araya gelmeleri ve çatışmalarından meydana gelen, sonra gelen (*consequent*) iradedir. Bu irade tek tek iyi olanların sonuçta tutarlı bir bütünlük oluşturmalarım ve genel olarak "en iyi olanı" oluşturmalarım amaçlar. Bir başka ifadeyle, sonra gelen irade, her şey birbiriyle nasıl en iyi kompozisyonu oluşturur? sorusuna cevap arar. Eğer bütüne yönelik olarak tek tek iyilikler, sonuçta, genele yaygın olan iyilikte belli bir önem

[61] *A.g.e.*, s. 139
[62] *A.g.e.*, s. 139

taşımıyorsa, kompozisyonda yeri olmadığı için onlardan vazgeçilir. Yani iradenin son amacı, kendi başına iyi olanı değil, bütünüyle en iyi olanı seçmektir. Kısacası "Tanrı öncelikle iyi olanı, sonuç olarak en iyi olanı ister."[63]

Tanrı iradesini hep iyiye yöneltmiş olmasına, kötülüğü hiç istememesine rağmen, iyiliği de kötülüğü de yaratmaya bir bakıma zorunludur. Bu zorunluluk Leibniz'in sisteminin bir gereğidir; çünkü iyiliğin iyilik olarak belirginlik kazanabilmesi için kötülüğün var olması gerekmektedir. Kötülük ile iyilik birbirini takip eden kavramlardır, biri olmadan diğeri düşünülemez. Leibniz'e göre Tanrı daima en iyiyi ister ve seçer. Eğer kötülük olmazsa Tanrı bu en iyinin sınırlarım neye göre tespit edecek ve onu nasıl seçecektir? Bu açıdan bakıldığında iyilik ile kötülüğün birlikte yaratılmasının kaçınılmaz olduğu sonucuna varılabilir. Zaten Leibniz de kötülüğün Tanrı'nın seçtiği en iyinin içinde bile bulunduğunu belirtir.[64]

İkinci olarak Leibniz, Tanrı'nın bu dünyada kötülüğün varlığına izin vermesini onun bilgeliği ve erdemiyle ilişkilendirerek açıklar. Ona göre Tanrı mümkün en iyi dünyayı yaratmakla yükümlü bulunduğundan ve bunun için gerekli bütün bilgi ve güce sahip olduğundan O'nda kusur, suç ve günahın bulunması imkânsızdır ve Tanrı günaha izin verdiği zaman bu bir bilgelik ve erdemdir.[65] Çünkü kötülük mümkün olan en iyinin tasarımıyla ilişkili olduğu için Tanrı ona izin verir.[66]

Son olarak Leibniz, Tanrı'nın bu dünyada kötülüğe izin verme durumunu bilgimizin sınırlı oluşuyla açıklar. Ona göre Tanrı açısından düşündüğümüzde, en bilge olan Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi, hattâ kötülüğü kolaylaştıracak şeyler yapması için zorlayan gerekçelere ulaşılabilseydi, bu kötülüklere izin vermesi ve göz yummasının her türlü makul izahının olduğu görülebilirdi. Ancak bu gerekçeleri göstermek bizim için mümkün değildir ve O'nu haklı çıkarmak için bunu göstermek zorunda da değiliz.[67]

Leibniz kötülüğün kaynağını ve Tanrı'mn bu dünyada neden kötülüğe izin verdiğini açıkladıktan sonra kötülüğün türleri üzerinde durur. O da kendisinden önceki bazı düşünürler gibi klasik üçlü kötülük ayırımını kabul eder. Ona göre de kötülük kendini üç şekilde takdim eder: "Metafizik kötülük, varlığın aslen mükemmel olmayışı (*imperfection*) yani eksik yaratılmış olmasıdır. Fiziksel kötülük, genelde doğal sebeplerden kaynak-

[63] *A.g.e.*, s. 139-140
[64] *A.g.e.*, s. 331
[65] *A.g.e.*, s. 142
[66] *A.g.e.*, s. 190
[67] *A.g.e.*, s. 95

lanan acı ve ıstıraplardır (*suffering*). Ahlâki kötülük ise eksik olarak yaratılmış varlıkların, eksik olmalarının sonucu olarak günah (*sin*) işlemeleridir."[68]

Leibniz'e göre metafiziksel kötülük ya da mükemmel olmayış, sınırlılıktan (*limitation*) kaynaklanmaktadır. Bu da yaratılmış varlıkların, mümkün olan en büyük ilerlemeyi kendilerinde barındırmakta ve yansıtmakta sınırlı olmaları anlamına gelmektedir. Sınırlı olmaları da özlerinden gelen bir kaçınılmazlıktır. Çünkü sınırlılıktan muaf bir varlık, yaratık olamaz; ancak Tanrı olurdu. Tanrı değil, yaratık olduklarına göre, her yaratık büyüklüğünde, gücünde, bilgisinde ve bütün öteki mükemmeliyetlerinde sınırlıdır. Dolayısıyla yaratılmış varlıkların sınırlılıkları veya aslî yetkinsizlikleri, evrenin en iyi planının bile, daha büyük bir iyiliğe doğru meyledebilen ve katkıda bulunabilen belli türde ve miktarda da olsa birtakım kötülüklerden tamamen bağımsız olamamasını gerektirmektedir.[69]

Sonsuzluk ve yetkinlik ile sınırlılık ve yetkinsizlik, birbirleriyle iç içe bulunan kavramlar olduğu için, Tanrı sonsuz ve yetkin, yaratılmış olanlar ise sınırlı ve yetkinsizdirler. Leibniz'e göre "yaratılmış olanlar, yetkinliklerini Tanrı'nın etkisinden alırken; yetkinsizliklerini sınırsız olmaya gücü olmayan, kendilerine özgü doğalarından alırlar. Çünkü onları Tanrı'dan ayıran bu noktalardır."[70] Tanrı, mutlak yetkin varlık olarak yaratmış olduklarına ancak kendinde bulunanı, yani yetkinliği aktarabilir. Bu nedenle evrendeki mükemmelliğin dolaysız nedeni Tanrı'dır. Ama gerçeklik alanı maddeyi gerektirdiği için ve Tanrı da bütünüyle maddeden bağımsız olduğu için, yaratılmış olanın sınırlanmışlıkları ve bunlardan kaynaklanan yetersizlikleri, doğrudan doğruya kendi doğalarından kaynaklanmaktadır.

Leibniz'e göre yaratılmış olanların bir diğer açıdan sınırlanmışlıkları da algı alanında kendini göstermektedir. Ona göre monadlar, karışık olarak sonsuzu algılamaktadırlar. Bu açıdan bir sınırlılık içinde değillerdir ama algılarının hepsinin seçik olmaması onları sınırlamaktadır. Dolayısıyla, sonsuzluğun içinde yer almakla birlikte, sonsuzluğu seçik bir şekilde algılayamamaktadırlar. Leibniz bunu şöyle açıklar:

> Tanrı bütünü düzenlerken her bir parçayı, özellikle de her bir monadı gözetir ve monad doğası itibariyle temsil edici olduğundan, hiçbir şey monadı şeylerin sadece bir kısmını temsil edecek şekilde sınırlayamaz. Bütün bir evrenin detayı söz konusu olduğunda bu temsilin ancak bulanık olabileceği de doğrudur; bu temsil eşyanın sadece küçük

[68] *A.g.e.*, s. 139
[69] *A.g.e.*, s. 387
[70] Leibniz, *Monadology*, s. 42

> bir parçası için, yani her bir monada göre ya yakın ya da en büyük olanlar için seçik olabilir. Aksi halde her monad Tanrı olurdu. Monadların sınırlılığı nesnelerle değil, nesnenin bilgisindeki değişmelerle ilgili bir sınırlılıktır. Monadların hepsi bulanık biçimde sonsuza, bütüne uzanırlar, ama seçik algılarının dereceleri tarafından sınırlandırılırlar ve birbirlerinden bu yolla ayrılırlar.[71]

Kötülük yaratılanın sınırlı olmasından kaynaklandığı için, kötülüğün müspet bir realitesi yoktur. Eğer yaratılanların içinde kötü bir şey varsa bunun nedeni yaratılanların sınırlılığından kaynaklanan iyinin var olmamasıdır. Böylece çelişkisiz olarak yaratılanın Tanrı'ya bağlılığını ve bu yaratılanın eyleminde kötülüğün bulunduğunu savunabiliriz. Yani, eğer yaratılan Tanrı'ya tâbi ise, içinde müspet olarak ne varsa hepsinin –iyi ve mükemmel olan her şeyin– Tanrı tarafından ona verildiğini söylemiş oluruz. Ancak, bu yaratılan varlık, eyleminde kusurlu olursa, bu onun kendi mahiyetinden kaynaklanır ve bu mahiyet onun sınırlılığıdır.[72]

Leibniz metafizik kötülüğün, yaratılanın sınırlı oluşundan kaynaklandığını daha iyi ifade etmek için şöyle bir karşılaştırma yapar. Bir nehir üzerinde yükleri bakımından birbirinden farklı ağırlıkta –kimi odun, kimi taş, kimi az kimi de çok– yük taşıyan gemiler olduğunu düşünelim. Nehirdeki akıntı gemilerin hareketine sebeptir, ama bir diğerinin geri kalmasının nedeni değildir. Gemilerdeki yükler birbirinden farklı olduğu için hızları da değişecektir. Ama ilk hareketi sağlayan nehrin akıntısı olduğu gibi, Tanrı da insanı olumluya, iyiye gitmesi yönünde bir istemle yaratmıştır. Ama insan kendi yaptıkları sayesinde kendi davranışlarını belirlemektedir. Bu sebepten diyebiliriz ki, Tanrı doğadaki yetkinliğin, yaratığın eylemlerinin nedenidir. Ama yaratığın alıcılığının sınırlı oluşu, eylemlerindeki kusurlarından dolayıdır. Akıntının bu hızın sınırlarının nedeni olmayıp teknenin hızının nedeni olması gibi, Tanrı'da insandaki olumlu eylemin, gücün nedenidir; olumsuzun kötünün nedeni değildir.[73] Kısacası, mutlak derecede sonsuz ve sınırsız olan ve olabilecek olan sadece Tanrı'nın kendisidir. Yaratılmışlar, sonlu ve sınırlı olmak ve bunun izlerini şu veya bu şekilde taşımak durumundadır.

Fiziksel kötülük ve ahlâki kötülüğe gelince, aslında onlar metafizik kötülüğün sonuçlarından ibarettir. Leibniz'e göre fiziksel kötülük, deprem, sel, hastalıklar vb. gibi doğal felaketler sonucunda ortaya çıkan acı

---

[71] *A.g.e.*, s. 60

[72] Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, ss. 31-32

[73] Leibniz, *Theodicy*, ss. 143-144

ve ıstıraptır. Ona göre fiziksel kötülük, Tanrı'nın sadece mümkün olan en iyi dünyaya gerçeklik kazandırmayı irade etmesi, istemesi koşulundan doğmuştur. Bunları genelde suça bağlı bir ceza olarak, bir amacın aracı olarak, açıkçası daha büyük kötülükleri önlemek ya da daha büyük bir iyilik elde etmek için ister.[74]

Leibniz'e göre, fiziksel kötülük nedeniyle duyulan acının ne olduğunu kendimize sorduğumuzda, ruhumuzun birleştiği bir bedenin var olduğu sonucuna varırız. Öyleyse, akıllı varlıkların acıdan uzak kılınması için, maddeden tamamen arındırılmış saf akıllı ruhlar halinde var edilmiş olmaları gerekecekti. Fakat sonlu akıllı ruhlar için bir bedende tecessüm etmiş olmak, diğer akıllı ruhlarla ilişki halinde olmanın tek yoludur. Aslında acının varlığından mustarip olunduğunda, şikâyet edilen şey sayesinde her akıllı ruhun diğer akıllı ruhlarla birleştiği ve bütün kâinatı temsil ettiği harikulade uyumdur. Bu uyum da, iyilikler ve kötülükler terazinin iki kefesine konulduğunda iyiliklerin ağır bastığı bir uyumdur.[75]

Öte yandan Leibniz'e göre fiziksel kötülük çoğu zaman bizim iyilikten daha çok tat almamıza hizmet eder, acı çekenin daha büyük bir mükemmelliğe ulaşmasına katkı sağlar.[76] Russell bu konuyu yorumlarken şu örneği verir. Sıcak bir günde içeceğiniz bir bardak soğuk suyun size önceki susuzluğun acıyla dolu da olsa katlanmaya değer olduğunu düşündürecek bir haz vereceğini söyleyebiliriz. Susuzluktan çektiğimiz acı olmasaydı, sonraki haz bu denli büyük olmayacaktı. Ancak Russell, Leibniz'in bu düşünceleriyle alay etmekten de kendini alamaz: "Görünüşe bakılırsa (Leibniz'in) bu örnekleri Prusya kraliçesini tatmin etmiş olmalı ki, onun serfleri kötülüğün acısını çekerken, kraliçe hazretleri iyiliğin sefasını sürmüştür. Büyük bir filozof tarafından bu tür bir davranışın doğru ve adil olduğu konusunda ikna edilmek, doğrusu huzur vericidir".[77]

Leibniz, mevcut dünyada fiziksel kötülüklerin miktarının ve şiddetinin çok olduğu şeklindeki pesimist düşünceye katılmaz. Ona göre dışarıdan gözlemlendiğinde bile, mevcut dünyada, fiziksel kötülüklerin miktarı ve şiddetinin söylendiği kadar çok olmadığı görülür. Dünyadaki toplam kötülük miktarı, iyiliklerle kıyaslandığında ihmal edilebilir bir seviyededir ve insan hayatına bakıldığında, orada sıkıntılardan daha fazla sevinçlerin bulunduğu görülür.[78]

---

[74] *A.g.e.*, s. 140
[75] Boutroux, *Leibniz*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 132
[76] Leibniz., *Theodicy*, s. 140
[77] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy,* Third Edition, George Allen & Unwin Ltd., London, 1948, s. 613
[78] Boutroux, *Leibniz*, s. 133

Ayrıca fiziksel kötülükle ilgili olarak optimizm muhaliflerinin bir diğer hatası, yaratılmış dünyanın gayesinin akıl sahibi yaratıkların mutluluğu olduğunu farz etmektir. Hiç şüphesiz akıl sahibi yaratıkların mutluluğu Tanrı'nın amaçları arasında ön sıradadır; fakat bunun Tanrı'nın tek amacı olduğunu söylemek mümkün değildir. Dünyanın en asil parçası akıl sahibi varlıklar olmakla birlikte, onlar sadece dünyanın bir parçasıdır. Tabiatın en yüksek gayesi ise, bir arada ihtiva ettiği unsurların mükemmellik toplamında aranabilir. Ayrıntıların değeri, ancak bütün ile bağlantılarıyla ölçülebilir. Her şeyin düzeni ve güzelliği, isterse en değerli parça olsun, tek bir parçanın yararına feda edilemez.[79]

Ahlâki kötülüğe ya da günaha gelince, kötülüğün bu biçimi hayra yorularak açıklanamaz. Günahı hayra yormak, genellikle yapıldığı şekliyle, onu ilahî iradeye havale etmeye yetmez. Leibniz ahlâki bir kötülük olan günahın sebebi olarak şeytanı kabul etmekle birlikte, günahın kaynağının yaratıkların aslî yetkinsizliğine dayandığını da söylemektedir.[80] Demek ki Tanrı'nın zihnî kötülüğün kaynağı, yaratıkların aslî yetkinsizliği de günahın kaynağı olmaktadır. Leibniz, her şeyin Tanrı'ya bağlı olmasının, yarattığı şeylerin bütününde irade sahibi olmasının ve buna rağmen günahın yaratıcısı olmamasının mümkün olduğunu açıklamaya çalışır. Bunun yanında kötülüğün Tanrı'dan başka bir kaynağa nasıl sahip olabileceğini, ahlâki kötülüğün Tanrı'mn isteği olmadığını ve Tanrı'mn sadece buna izin verdiğini, ayrıca bu izin vermenin hattâ bu durumu desteklemenin Tanrı'nın kutsallığına ve iyiliğine zarar vermeden nasıl gerçekleştirildiğini göstermeye çalışır.[81]

Günah denen ahlâki kötülük Leibniz'e göre fiziksel kötülüklerin ve musibetlerin kaynağıdır. İster insanların bazen doğrudan ve kasten uğradıkları acıyı, ister hırsızlık ya da düşüncesizce yapılan ihmaller vb eylemlerden dolaylı olarak ortaya çıkmış olanı düşünelim, bu açıkça böyledir. Yani ahlâki kötülükler, fiziksel kötülük ve musibetleri üretir. Ona göre ahlâki kötülük sadece fiziksel kötülüklerin kaynağı olması dolayısıyla bile büyük bir kötülüktür. Gene de Leibniz'e göre diğerlerinin günahları yoluyla maruz kaldığımız acılar bizi daha büyük mutluluklara hazırlar.[82] Fakat ahlâki kötülük fiziksel kötülüklerin sadece bir kaynağıdır. Yukarıda da bahsedildiği gibi acı ve keder getiren doğal kötülük ve musibetler genelde kaynağını deprem ve sel gibi doğal olaylardan alır.

---

[79] *A.g.e.*, s. 133
[80] Leibniz, *Theodicy*, s. 224
[81] *A.g.e.*, s. 63
[82] *A.g.e.*, s. 279

Leibniz'e göre, Tanrı'nın koyduğu yasaların çiğnenmesi olarak günah, insanın özgür oluşundan kaynaklanır. Bu özgürlüğü kötüye kullanan insanın kendisidir. İnsanı Tanrı'ya da yaklaştırabilen bu özgürlük insanın elinde onun kurtuluşuna vesile olabileceği gibi onun mahvına da sebep olabilir.[83] Mademki günah insan özgürlüğüne bağlıdır, öyleyse hiçbir surette zorunlu değildir. Bu konuda Leibniz, "o (insan) özgür iradesini kötüye kullanmıştır, günah işlemiştir ve o zamandan beri günahın damgası altında bulunmaktadır. Doğal olarak ahlâki kötülüğün ilk nedenini yaratıkların aslî yetkinsizliğinde aramalıdır"[84] demektedir. Günah, fiziksel kötülüğün içinde barındırdığı zorunluluk derecesinden uzaktır. Öte yandan Tanrı günaha ancak çok dolaylı bir biçimde, yani mükemmel olmayan varlıkları yaratmış olması ve bu özellikleri sebebiyle de yarattıklarının iyi ve kötü alternatifleriyle eylemde bulunmasına müsaade etmiş olması bakımından iştirak eder.[85]

Öte yandan içinde ahlâki kötülüğün, günahın olmadığı bir dünya, günah işleyebilecek kapasitede hiçbir şeyin olmadığı bir dünya olurdu. Bu, içinde ruhların, rasyonel zihinlerin, özgür insanların, aslında Tanrı Krallığı'nın olmadığı bir dünya olurdu. Leibniz böyle bir dünyanın mümkün olduğunu kabul eder, ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi zihinlerin, ruhların olmadığı bir dünya mümkün en iyi dünya olmaz.[86]

Russell'a göre, metafizik kötülük ile ahlâki kötülük arasındaki ilişki konusunda Leibniz zorlukla dürüst davranabilmiştir. Çünkü Leibniz kötülük problemini çözerken kötülüğün sadece bir eksiklik olduğunu göstermek için ahlâki kötülüğü metafizik kötülüğe bağlamıştır. Ona göre Tanrı'nın iyiliğinden bahseden ve kötülüğün de tamamen varlığın mükemmel olmayışından kaynaklandığını düşünen Leibniz için bu açıklama yerindedir.[87] Ancak gene de Russell'a göre Leibniz ahlâki kötülüğe bağımsızlık kazandırmaya çalışmıştır. Günah düşüncesi aklına gelir gelmez cezalandırma ve sorumluluk, cennet ve cehennem ve diğer tüm Hıristiyan ahlâk bilimcilerin inançları ortaya çıkmaktadır. Onun ahlâk anlayışından bir şeyler çıkarılabilecek ise metafiziksel mükemmellik ve mükemmelsizliğin üstünlüğünü kabul edip sonuçlarına ulaşmamız gerekir.[88]

Kısacası Leibniz'in kötülük hakkında yaptığı, metafizik, fizik ve ahlâki kötülük ayırımı, her şekliyle kötülüğün sadece yoksunluktan kaynak-

[83] Boutroux, *Leibniz*, s. 133
[84] Leibniz, *Theodicy*, s. 281
[85] Boutroux, *Leibniz*, s. 134
[86] Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 36
[87] Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Redwood Press Ltd., Melksam 1992, s. 235
[88] *A.g.e.*, s. 235

landığını gösterir. Anlaşılıyor ki Leibniz için öyle ya da böyle bu dünyada kötülük olmak zorundadır. Ama biz yine de Leibniz'e şunu sorabiliriz: Mademki bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir, o halde bazı kötülüklerin bulunduğu bu dünya niçin yaratıldı? Leibniz'in bu soruya yanıtı kısadır. Varoluş olmayıştan daha iyidir.[89] Başka bir ifadeyle varlık yokluktan iyidir.

Sonuç itibariyle, Leibniz optimist evrensel bakış açısının sonucu olarak dünyayı, sebepsiz hiçbir şeyin bulunmadığı, uyumlu ve birleşik bütün olarak tasarlar. Böyle bir dünyada, hiçbir şey ihmal edilmemiştir; hiçbir şeyin Tanrı'yla bağı koparılmamıştır. Orada bütün tüylerimiz sayılmış hattâ bir su bardağı dahi unutulmamıştır. Ödülsüz hiçbir iyi fiil ve cezasız hiçbir kötü fiil yoktur. Bu dünya her ne olursa olsun, bir okyanus gibi, bir parçanın bütünüdür. Orada bir parça, hattâ çok önemsiz bir parça ortadan kaldırılırsa, bütün yapı zarar görür. Böyle bir dünyada, gerçekten hiçbir şey ortadan kaldırılamaz.

Sonuç

Leibniz ortaya koyduğu mümkün dünyaların en iyisi teorisi ile eşi benzeri olmayan suçlamalarla itham edilen bir Tanrı'yı savunmayı üstlenmiştir. Üstlendiği bu savunma, Tanrı'nın tüm yaptıklarının olası en iyiyi hedeflediği iddiasına dayanır. Leibniz'in iddiası bu dünyanın iyiliğine ilişkin değildir; yalnızca, bize diğer her olası dünyanın kötü olacağını söyler. Bunu reddetmek isteyenlere, "dünyayı yalnızca önceki günden beri biliyorsun, burnunun ucunu zar zor görüyorsun, dünyayı beğenmiyorsun. Dünyayı daha fazla görene dek bekle. Hayal bile edilemeyecek bir düzen ve güzellik bulacaksın"[90] diye seslenir. Leibniz'in teodisesi, Tanrı'mn yarattığı dünyadan daha iyisini yapamayacağını söyler. Ancak her avukatın bir bedeli vardır. Leibniz Tanrı'yı savunurken onu gücünden etmiştir. Tam anlamıyla söylersek Leibniz, Yaradan'ı bizim anlamlı bulacağımız terimlerle anlama ihtiyacımızı karşılamada öyle ileri gitmiştir ki, bize kendi suretimizde yaratılmış bir Tanrı vermiştir.

Leibniz'in ortaya koyduğu "mümkün dünyalar teorisi" kendisinden sonraki çağlarda çeşitli şekillerde ele alınıp tartışılmaya devam edilmiştir. Edebiyattan felsefeye, ahlâktan politikaya pek çok alanda yeniden ele alınmıştır. Onun bu teorisini coşkuyla karşılayıp destekleyenler olduğu gibi acımasız eleştirilerde bulunanlar da olmuştur. Onun "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu" şeklinde ortaya koyduğu optimist

[89] Leibniz, *Theodicy*, s. 136
[90] *A.g.e.*, s. 252

teoriyi Pope ve Rousseau gibi düşünürler, Tanrı'yı savunmadaki ustalığını göklere çıkararak desteklemişlerdir. Ancak Voltaire ve Hume, Lizbon depreminden hemen sonra bir tepki olarak âni bir refleksle bu dünyanın mümkün en iyi dünya olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre Leibniz'in ortaya koyduğu teodise, aşırı iddialı bir teodisedir. Buradaki iddialılığın bir yönü Tanrı'nın iyiliği anlayışı ile ilgili, öteki ve daha eleştiriye maruz kalmış yönü ise onun bu dünya ile ilgili anlayışıdır. Nitekim Voltaire, 1755'deki Lizbon depreminden üç yıl sonra yazdığı *Candide* adlı romanında, baştan sona, alaycı bir üslupla Leibniz'in optimizmini sorgulamış ve eleştirmiştir. *Candide*'in yaşadığı, şahit olduğu veya duyduğu doğal ve ahlâki türden sayısız kötülük karşısında kendi kendine "mümkün olan dünyaların en iyisi burası ise ötekiler nedir?"[91] diye sorar. Böylece Voltaire, yaşanan tecrübeler dikkate alındığında Leibniz'in optimizmindeki aşırılığı ya da ileri gitmişliği başarılı bir şekilde gösterir. Voltaire, optimizm eleştirisinde yalnız değildir. David Hume, 1750 yılında yazdığı *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde optimizmin iddialarını şiddetli bir şekilde sorgular. Hume, kendisinden önceki kötülüğün akla dayalı açıklamalarına karşı çıkar. O bize septik bir empirist olarak dünyaya daha yakından bakmamızı önerir. Voltaire gibi hayatın acıları hakkında atıp tutmaz ya da kötülüklere karşı sert bir eleştiride bulunmaz. Onun dünyaya ilişkin betimlemeleri bir empirist olarak rapor niteliğindedir. Ona göre Tanrı, dünyayı ve içindekileri yaratırken cimri davranmıştır. Dünyada daha fazla çeşitlilik sağlamak uğruna, var olan yaratıklara daha az nitelikler vermiştir. Tanrı mükemmel bir mimar değil, imkânları aşan projeleri yüklenen inşaatçıdır.[92] Gene yaklaşık kırk yıl sonra 1791 yılında Kant, ilahî hikmet ile dünyadaki kötülüğün varlığını uzlaştırmaya çalışan bütün teodiseleri eleştirir. Bu teodiselerin hepsinin başarısızlığa mahkûm olduğunu gösterir; insan aklının, doğası gereği bu problemi çözmeye gücü yetmeyeceğini iddia eder. Ona göre, insan bizzat "akıl üstü hikmet"e teslim olmalı ve aklının zorunlu sınırını, yani "bizi aşan şeyleri" kavramaya güç yetiremeyeceğini bilmelidir.[93] Leibniz'in "mümkün dünyalar teorisi"ne eleştiriler 19. yüzyılda Schopenhaur'in pesimizmi ile zirve noktasına ulaşmıştır. Schopenhauer, Leibniz'in iyimser görüşlerine karşılık bu dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğu tezini ileri sürmüştür. O, pesimist bir tavırla, optimizmin insanoğlunun dile getirilemez ıstıraplarının büyük bir ironisi olduğunu söylemiştir. Ona göre bu dünya öyle ya da böyle var olacaksa eğer, olabildiğince kötü olmalıdır. Bu dünyadan biraz-

[91] Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Başdaş, MEB Yayınları İstanbul 2001, s. 108
[92] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara 2004, s. 233
[93] Immanuel Kant, "Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", s. 201-202

cık daha kötü bir dünya varlığını sürdüremezdi. Leibniz'in bu dünyaya ilişkin optimist bakış açısı, yaşanan Lizbon depremiyle, 18. ve 19. yüzyılda yerini umutsuzluğa bırakır. Leibniz'in bu dünyanın Tanrı'mn yarattığı metafiziksel olarak mümkün en iyi dünya olduğu görüşünü, Lizbon depremi çürütmüştür.

Kötülük problemi 20. yüzyılda da *Auschwitz* üzerinden tartışılmaya devam etmiştir. Lizbon depreminden sonra Voltaire depremle ilgili şiir yazmıştır, ancak Adorno *Auschwitz*'ten sonra şiir yazmanın barbarlık olacağını söyler. Çünkü çağdaş kötülükler ifade edilemeyecek derecededir. Kuşkusuz yirminci yüzyılda üst üste yaşanan kötülüğün çarpıcı miktarı, en neşeli filozofu bile karamsar kılmaya yetmektedir; iyimserler kötü yazma, kötümserlerse yazmama eğiliminde olduğuna göre, bu yüzyılın acımasızlığı karşısında sarsılan kesimlerin sessizliğini anlamak mümkündür. Gene de kötülük sorununun geleneksel tartışma unsurları, *Auschwitz*'e cevap olarak yeniden ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak yaşadığımız 21. yüzyılda da her türlü yanıt girişimine rağmen kötülük problemi, insanoğlunun zihnen daima ilgilendiği, kafa yorduğu ve çözümünü aradığı en temel ve karmaşık teolojik sorunlardan birisi olarak karşımızda durmaktadır. Bu problemin varlığı zamanla hiçbir surette azalmamıştır. İçinde bulunduğumuz yüzyılda, bu sorun her zamankinden daha fazla kendini hissettirmektedir. Çünkü dünya ölçeğinde yaşanan işkence, şiddet, savaş, soykırım, toplu katliam, tecavüz, sömürü, açlık, kuraklık, çevre kirliliği, küresel ısınma ve iklim değişiklikleri gibi çeşitli şekillerde tezahür ederek insanoğlunun yaşamını tehdit etmekte; psikolojik ve sosyal açılardan onlara çok büyük onarılamaz acılar ve yıkımlar getirmektedir.

Kaynakça

Aiton, E.J., *Leibniz: A Biography*, Adam Hilger Ltd., Bristol 1985

Antognazza, Mario Rosa, *Leibniz*, çev. Orhan Düz, İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013

Cevizci, Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013

Copleston, Frederick, *Çağdaş Felsefe c. 4-c: Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1996

Çevikbaş, Sebahattin, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, Konya 2006

Deleuze, Gilles, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul 2006

Deleuze, Gilles, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007

Hick, John, *Evil and the God of Love,* Macmillan Press, London 1985

Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara 2004

Kant, Immanuel, "Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", çev. Muhsin Akbaş, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 14, İstanbul 2001

Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding,* trans. Alfred Gideon Langley, The Open Court Publishing Company, 2nd. Edition, Chicago-London, 1916

Leibniz, *Philosophical Papers and Letters,* trans. Leroy E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Second edition, London, 1989

Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. tr. Roger Ariew & Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989

Leibniz, *Philosophical Writings,* trans. Marry Morris and G. H. R. Parkinson, Everyman, J. M. Dent, London, 1995

Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum: Writings on Continuum Problem*, ed. And trans. Richard T. W. Arthur, Yale University Press, New Haven and London,2001

Leibniz, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, ed. with and İntroduction, Austin Farrer, Trans., E.M. Huggard, Biblio Bazaar,U.S.A 2007

Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2009

Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise),* çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001

Ross, G. MacDonald, *Leibniz*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, 1. Basım, İstanbul 2002

Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Third Edition, George Allen&Unwin Ltd. London, 1948

Russell, Bertrand, *A Critial Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge Taylor&Francis Group, London&New York, 1992

Russell, Jeffrey Burton, *Mephistopheles: Modern Düşüncede Şeytan*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001

Rutherford, Donald, *Leibniz and Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1995

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000

Woolhouse, Roger, *Starting with Leibniz*, Continuum International Publishing Group, New York 2010

Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Başdaş, MEB Yayınları İstanbul 2001

KÖTÜLÜK VE SAPKINLIK: MÜSLÜMANLIKTA TEODİSE OLANAKLARI

Özgür Taburoğlu

Tektanrılı dinlerde, pagan evrendeki güçler karmaşası mutlak bir iradeye indirgenerek, tekçi (*monist*) bir kozmoloji ortaya çıkar. Kutsallık, aşkın bir odaktan yayılan bir hakikat olarak tanımlanır. Pagan düşüncenin yeryüzüyle barışık, ayrı kutsallık alanları yaratmasından farklı olarak, semavî dinlerde tek merkezli bir panteon ortaya çıkar. Tektanrılı kozmoloji için yeryüzü, görüngülerin ve hakikat gölgelerinin gezindiği sonlu bir mekândır. Dünyevî görüngüler, maddeden bağışık bir kutsallığı bozabilecek habis, kötücül güçlerin kaynağı sayılırlar aynı zamanda. Tanrı, yeryüzünü kendi suretinden yaratmış olsa da, insana bahşedilmiş olan özgür irade, kutsallıkla kurulabilecek ilintiyi geri dönüşsüz olarak yok eder. Özellikle Eski Ahit'te yer alan ve semitik bir kurgu olan ilk günah miti, yeryüzünü tektanrılı metafiziğin kutsallık kavrayışı dışında bırakır.[1] Tanrısal olanın muhitine yeniden karışabilmek için ilksel günahtan temizlenmek zorunludur. Böyle bir arınmaysa dünyevîlikten uzak kalmakla olanaklıdır.

Kutsallığı dünyevî içerikten uzak tutmaya dönük ilk günah kurmacası, Orfik Antik Yunan düşüncesine kadar taşınabilir. Helen kültürüyle karşıtlık içindeki Orfik metafiziğe göre insanlar, kötü ruhlar olan Titanların küllerinden yaratılmışlardır. Yeni Ahit ve oradan Müslümanlığa da taşı-

[1] Yeni Ahit, Eski Ahit'in devamı gibi görünse de, ikisi arasında bir kırılmadan söz edilebilir. Eski Ahit'te kötü ve iyi olan, İslâm'daki gibi, ortak bir tanrısal bünyede taşınırken, Yeni Ahit'te Şeytan kendinde bir varlık konumu kazanır.

nan ilk günah miti, yeryüzünün kötücül güçlerin oynaştığı bir kefaret sahnesi olarak tasarlanmasına yol açar. Ancak İslâm'da ilk günah mitinin belirgin bir öneminin olmayışı, yeryüzünün Allah'ın sıfatlarından pay alan bir mekân olarak görülmesinde etkili olur: "Çünkü daha önceki iki kitaplı dinin aksine, İslâmiyet'te insan doğuştan kötü ya da 'fıtratı itibariyle kötü' değildir."[2]

İslâm'ın özellikle tasavvufî yorumunda, Allah'ın sureti tüm evreni katederek, varolan her şeyin özüne nüfuz eder. Tanrısal olan, iyi veya kötü fazla ayırt etmeden her varlık içerisinde tecelli ettiğinden, İslâm'da güçlü bir teodise ve kozmoloji geleneği oluşamaz. Çünkü teodise, Tanrı'mn varlığını doğrulamak üzere inşa edilen ve teosofik akıl yürütmelerden kurulu bir manzumedir. Kendisini çevreleyen evrende Allah'ın varlığından başkaca, tanrı-dışı bir varlığı tasarlayamayan müminler için teodisenin ortaya koyduğu türde çıkarımlar da gereksizleşir, 'abes dilbazlıklar' şeklini alır. Özellikle ortodoks İslâm, farklı mitik ve mistik tasavvurlara yer bırakmayacak ölçüde kapsayıcı, kesintisiz, yekpare bir evren sunar. Âlemin içine azametli bir şekilde yerleşen Allah'ın varlığı nedeniyle, İslâm başlangıcından itibaren başkaca güçlere yaşam verecek boşluklara ve sapkınlıklara karşı önlemler ve uyarılarla doludur. Tasavvuf okullarında da dünyevî varlıklar, Allah'ın suretinin ve isimlerinin çeşitlemeleri, açılımları sayıldığında güzeldir, çirkinlikten ve kötülükten bağışıktır. Ve bu haliyle, ilk bakışta müslümanlar için farklı, kötülüğün hüküm sürdüğü kozmik bir iradeye hayat verebilecek aralıklar bulmak zor görünür.

Allah'ın varolanlara nüfuz eden aşkın varlığı, evrensel dengeyi bozabilecek unsurlara yer bırakmayacak ölçüde genişler. Bu metafizik yapı içinde ancak sınırlı aksiyomlar üzerine yerleşen, "kötülüğün ademiliği, arıziliği, azlığı, yararlılığı, maddenin ve bedenin eksikliği, ilahî hikmetin tam bilinemeyeceği gibi düşünceler"[3] üzerine kurulan bir teodise ortaya çıkabilir. "Cüz'i nefslerin fiilleri"ndeki kötü yan, olsa olsa kutsal kelâmı kavramadaki eksikliğin belirtisidir. Müslümanlıkta kötü olandan uzak durmak için, ilahî takdirin açtığı yazgıya şevkle boyun eğmek zorunludur. İlahî takdirin, içtihat ve kişisel görü olanağını sınırlamasından, müminlerin farklı düşüncelerle ayartılarak, yoldan çıkarılmalarının yolu da kapanmış olur. İslâm'ın kendi türdeş yapısını korumak yolunda koyduğu bu akılcı yasayla, Jung'un "gölgeyle buluşma" adını verdiği ve fertlerin iptidai, akıldışı, şiddet dolu taraflarıyla söyleşmelerini sağlayan, yıkıcı yorumların önüne geçilir. Ancak zamanla, ilahiyat metinlerinin ve ilmihalle-

[2] Reha Çamuroğlu, *Dönüyordu: Bektaşîlikte Zaman Kavrayışı*, s. 24.
[3] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 17.

rin tutarlılığını bozabilecek türde içtihat olanakları ve batını yorumlar, özellikle tasavvuf yoluyla İslâm'a taşınırlar. Tasavvuf yardımıyla kutsallıktaki 'kısmilik' tamamlanır ve bu batını yorumlar sayesinde İslâm'ın kalabalıklar için 'kapsayıcı' bir din olması mümkün olur.

Diğer yandan Tevrat ve İncil'deki ilk günah miti, Yehova'nın veya Tanrı'nın kuşatıcı gücünü tehdit eden bir yoldan çıkma imasını da içinde taşır. Bu varsayımla temellenen ve Musevilik ve Hıristiyanlık içinde oldukça yol kat eden teodise metinleri, 'ilk günah' kavrayışıyla yerleştirilen metafizik tedirginliğin, kozmik kargaşanın üzerini kapatmaya yönelik soyutlamalar ve çıkarımlar içerirler. Tanrısal olanın iradesinden kurtulan ve merkezkaç bir kuvvet sayılabilecek olan ilk günah varsayımı, farklı bir ikonografinin tohumlarının yerleşmesine neden olur. Adem ve Havva'nın şeytan tarafından yoldan çıkarılabiliyor olmaları, tanrısal olana koşut şeytanî bir panteonun inşa edilmesine neden olur. Musevilik ve Hıristiyanlık için kozmik başlangıç şeytanî irade tarafından lekelenmiş olmasından, teodisenin sunacağı ikna edici açıklamalar aracılığıyla bu kozmik yırtık dikilmeye çalışılır. Burada ruhbanlara düşen, şeytanın sapkın bir kutsallık alanı yaratmasının ve gösterişli bir ikonografi sunmasının önüne geçmek ve inananların şeytanî güçler tarafından ayartılmalarını engellemektir. Müslümanlıkta ruhban sınıfının çok gelişmemiş olmasının bir nedeni de burada aranabilir. İslâm'da ruhbanların onaracakları ya da savaşacakları kozmik bir zafiyetin ve oradan kaynaklanabilecek kem güçlerin varlığı en baştan yadsınır. Bu varsayımla sınırlarına kadar taşman tanrısal bütünlük ilkesi, böyle bir 'bozulma'nın önünü keser gibi görünür.[4]

> Rahmân'ın sevgisiyle kalbim o kadar dolu ki şeytâna düşmanlık beslemeye bile yer yok (...) Hakk'ın sevgisiyle kalbim o kadar dolu ki başkasının dostluğuna ve düşmanlığına yer kalmadı.[5]

Tektanrılı dinlerde, inananları olabildiğince Tanrı'yla yalnız bırakma çabası vardır. "Duâ ettiğin zaman, kendi iç odana gir ve kapıyı kapayarak gizlide olan Babana (Rabbine) duâ et."[6] Tanrı'nın temsilini üstlenen, ona bir beden yakıştıran, cisimleştiren ruhbanlar, bu yalnızlığın arasına sakınmadan sokuldukları zaman, Tanrı'yla inananlar arasındaki bağlantı da bozulmuş olur. Pagan ve şamanist dünya görüşüne alışmış olanlar için bu

[4] İslâm'da ruhban sınıfının kurumlaşamamasının bir başka nedeni de, İslâm'ın devlet idaresince yönlendirilebilen esnek bir yapılanmaya açık olmasıdır. İmamlar, yasa koyucu bir konuma erişerek, kendinde bir zümre şeklini alamazlar. İslâm kendi varlığını kurumlaştırabilecek aygıtlara doğrudan destek vermez ve bu nedenle gerçek anlamda bir teokrasiye evrilemez. Ancak, özellikle sünni İslâm, mutlak siyasi rejimlerin etkinliklerine uygun bir açıklık yaratır.

[5] Rabia'dan aktaran Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 46.

[6] Matta İncil'inden aktaran Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 58.

alışılmadık bir durumdur. Çünkü antik dünya sakinleri, tanrılarla söyleşilerini hep böyle aracılar üzerinden kurmaya alışmışlardır; kendi dileklerini ya bir insan ya da ritüeller kanalıyla maddileştirerek sunmak isterler.

Müslümanların Şeytanı

Müslümanların şeytanı çok sathi bir varoluşa sahip bir görüntü çizer. Hattâ menkıbelerde neredeyse bir maskara gibi tasvir edilir. Şeytan, müminlerin sağlam inançlarına çarptığında ortaya bir trajedi değil, fars çıkar. Çok güvenilir olmasalar da, özellikle hadisler ve menkıbelerle kurulmuş bir pop-kozmoloji içinde şeytan sıklıkla bir gülmece unsuru gibi çizilir. Güvenilir vesikalar sayılmayan ve "mürsel hadis" denilen böylesi anlatıları doğrulamak mümkün olmasa da, İslâm'daki şeytan tasavvuruna ilişkin çarpıcı açıklamalar getirirler. Zaten hadis ya da fıkıh âlimlerince aktarılan veya derlenen bu anlatılar, ilahî kelâma uygunluklarından ziyade, İslâm'ın günün gerekleri doğrultusunda işlevli kılınması çabası olarak değerlendirilmelidir. Kuran'ın temsil ettiği ilahî kelâm içerisinden zahiri ya da elle tutulur pratik öneriler çıkarmak oldukça zordur. Kuran'da saklı 'sahih varoluş' pratiğini açığa çıkarabilmek, batını yorumlar, güvenilirliği tartışmalı hadisler ve doğaüstü güç sahibi erenlerin, velilerin anlatıldığı menkıbeler, meseller yoluyla gerçekleşir.[7]

Böyle resimlenen bir şeytana ilişkin çokça hadis aktaran Buhari'ye göre, "namaz için ezan okunduğunda, şeytan zırıldayarak (gaz çıkararak) ezan sesini duyamayacağı yere kadar kaçar. Ezan okunup bitince döner gelir. Kamet edilince tekrar kaçar. Kamet bitince gelir ve kişiyle nefsi arasına girerek: 'Şunu ve şunu hatırla' diye kalbinde olmayan şeyleri aklına düşürür. (Bu durumda) adam o hale gelir ki, kaç rekât kıldığını bilemez."[8] Ahmet bin Hanbel'in aktardığı bir diğer hadisteyse şeytanın soytarıca muziplikleri ortaya konur:

> Şüphesiz ki sizden birisi namazdayken ve makatından bir kıl koparıp ona uzatır. Bunun üzerine namaz kılmakta olan kimse abdesti bozuldu sanır (...) Sizden biriniz namazda iken şeytan ona gelir ve o kimseyi bir adamın hayvanını yavaşça zaptettiği gibi ele geçirir. Onun üzerine yerleşince o kimsenin kalçalarının arasından, onu namazdan vazge-

[7] Örneğin İslâm hukuku, Kuran'da doğrudan hükümlerin bulunmayışından, çoğu yerde bu vesika değeri taşımayan hadislere yaslanır. Örneğin, Buhari'nin topladığı hadisler, belirsizlikler taşısa da, İslâm hukukunda Kuran'dan sonra en çok başvurulan kaynak, Buhari'nin hadisler kitabı olmuştur.

[8] Aktaran Giovanni Scognamillo ve Arif Arslan, *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Şeytan*, s. 307.

> çirmek için yellenme gibi bir şey yapar. Sizden birisi böyle bir durumla karşılaşırsa, şüphe bırakmayacak bir şekilde, kesin olarak bir ses ya da koku duymadıkça namazını bozmasın.[9]

Böyle bir şeytanın, insanların artıklarına yönelik karşı koyamadığı bir ilgisi vardır:

> (Şeytanların) insanlardan kalan yemek artıklarından faydalandıkları, kemikleri, tezekleri yaladıkları ve bunlardan lezzet aldıkları hususunu da ilave edecek olursak, cinlerin ve şeytanların, ellerinde ve ağzında et kokusu bulunan insanlara gelip rahatsız edebilecekleri söz konusu olmaktadır (...) elinde et kokusuyla uyuyan kişinin ellerini şeytan yalar.[10]

Gene "taharet" üzerine aktarılan bir hadiste, helaları dinlenme yeri sayan şeytanlar ve kötü cinler hakkında şöyle söylenir: "Cinler (şeytanlar) ile Ademoğullarının avret mahalleri arasındaki perde, tuvalete girmek istediğinde 'Bismillah' demesidir. Öyle ki, Hz. Ömer'in evinde bile hacetini giderirken azami şekilde örtündüğü rivayet edilir." İnsanların genzinde veya burun deliklerinde geceleyen ve onları boş vehimlere, hayallere sürükleyen bu şeytan, Allah'ın kudreti karşısında oldukça beceriksiz, çaresiz kalır. Tam bir düşkünlük içinde resimlenen şeytan, örneğin Hıristiyanlıkta olduğu gibi kötülüklerin trajik kaynağı olmaktan çok, mide kaldıran düşük ve zelil bir varlık sayılır. Şeytanî olanın müminler nazarında yaratabileceği etki, trajik bir varoluş kaygısından çok, nedensiz evhamlar olabilir. Bu durumda şeytan kırıntılarla idare etmek zorunda kalır. Müslümanlıktaki tevhid ilkesi, şeytanın tanrıya eş koşabileceği veya inananları şirk içine çekebileceği bir açıklığa fırsat vermez. Meskeni daha çok yaşamın dışında bırakılmış, tekin olmayan mekânlar olan şeytan, kuşatıcı tanrısal ilkenin yanında bir sığıntı gibidir. Kıssalarda grotesk ve "kifayetsiz bir muhteris" olarak çizilen şeytan daha çok izbe yerleri mesken tutar: "Umumi helalar ve hamamlar, kokuşmuş dere kenarları ve bilimum çöplükler ve metruk binalarla, harabeler, kanların ve hayvandan artan pisliklerin temizlenmediği hayvan kesim yerleri, salhanelerde" yer tutar.[11]

Bu nedenle müslümanların şeytan çıkarmak (*exorcism*) için fazla uğraşmaları gerekmez: "İnsanların tırnakları arasında gölgelenen", vücut salgıları arasına yerleşen bu sefil şeytanları, sümkürerek veya tükürerek musallat olduğu bedenden uzaklaştırmak mümkündür. Gene Buhari'nin

[9] *A.g.e.*, s. 192.
[10] *A.g.e.*, s. 201.
[11] *A.g.e.*, s. 294.

aktardığına göre şeytan, namaz kılan, kalabalıkların safları arasında kalan gediklere sızarak nifak yaratmak istediğinde, onu saflardan kovmak için müminlerin safları sıklaştırıp, omuzlarını silkmeleri yeterli olur. Kısacası böyle metinlerde, şeytanın meşguliyetleri ve yarattığı vesveseler, üzerinde durulmaya değmeyen konular gibi anlatılır.

Müslümanların kendi şeytanlarını yerleştirdikleri bu grotesk tabloya karşılık, Katolik mezhebinin evren tasavvuru içinde şeytanî ilke, tanrısal olana koşut olarak işler. Tanrı'dan bağımsız olarak, Şeytan'ın da kendi tertipleri vardır, bir sığıntı gibi olan biteni dışarıdan gözlemez. Kişileştirilen Şeytan, özellikle Katolik mezhebinde belirgin bir arketip gibi kendisini duyurur ve ne kadar bastırılmak istenirse o kadar serpilip, boy verir. Şeytan'ın gölgesi bastırıldıkça, varlığı da "o denli karanlık ve koyu olur."[12] İncil'de, şeytana dair, kendisinden önce gelen sapkınca sayılan bir mitoloji ne kadar kırpılmak istense de, şeytanî olan yeniden zuhur edecek aralıklar bulur. Zamanla Katolik mezhebi içinde, kendinde bir güç halini alır. Öylesine maddileşir ki, "Luther'in onu gördüğü ve kafasına hokka fırlattığı söylenir."[13]

Pagan ve Sapkın Mitolojiler

Müslümanlıktaki şirk ya da Allah'a eş koşmak konusundaki katı yasaklar, kutsallığın dünyevî temsillerini en baştan engellemek içindir. Allah'ı maddi evrenin bileşenleri aracılığıyla temsil etme ya da aşkın bir varlığı dünyevî olanla dile getirme isteği yersiz bir çabadır. Böylesi bir temsil, olanaklı da değildir; ne de olsa "Tanrı'nın maksatları biz insanlarınkine benzemez. O, varlığı bütünüyle, biz ise cüz'leriyle bilir ve kavrarız."[14] Böyle kestirme yargılar koymak, İslâm içerisinde içtihat olanaklarını da sınırlar. Diğer yandan tasavvufta Allah'ın kendi suretinden cüzler şeklinde, parça parça ve eksik görüngüler sunduğu bir yeryüzü kavrayışı bulunabilir. Ancak kelâm bilimine göre kutsal kitabı yorumlamadan, batında kalanı fazla düşünmeden, sonsuzluğun içinden nedensizce meydana çıkan vahyi kendi mahreminde saklı tutmak gereklidir. Bu yüzden ilahî sözün, vahyin kesin yaptırım gücünü zayıf düşürecek bir retoriğin, söz bolluğunun ya da şüphelerin kesin olarak dağıtılması gerekir. Vahiy, özellikle sapkın kozmik tasarımlar, pagan yoldan çıkma izlerinin üzerinde sıkı bir mitik örtü gibi yerleştirilmelidir. Kutsallık üzerindeki bu perdenin ardında heteredoks ya da heretik dünya başlar ve bu evren, ortodoks tanrıbilim

[12] Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, s. 28.
[13] Messadié, *Şeytan'ın Genel Tarihi*, s. 10.
[14] Yaran, s. 152.

tarafından kuşatılamayan eski mitolojik ögeler, popüler inançlar ve efsaneleri de içerecek şekilde genişler.

Tektanrılı metafizikler içerisinde pagan mitolojilerdeki karmaşık panteon ve mitik çeşitlemeler yeniden düzenlenir veya kapsam dışı bırakılır. Buna karşılık heteredoks topluluklar ya da "sapkınlar", çoklu kutsallık odakları ve ona uygun düşen tapınma biçimleri yaratırlar. Bu yüzden paganlık ya da putperestlik, temel bir sapkınlık sayılır. Kutsallık, sapkınların âleminde, türdeş bir tanrısal gövdeye veya ortak bir ikona sığdırılamayacak kadar dağınık ve merkezsizdir. Çeşitli ikonlardan ve putlardan oluşan çoğul bir panteona sahip paganlıkta, tüm yeryüzü kutsallığın sahnesi olarak kurulur. 'Sapkın' kozmolojilerde kutsallık çoğul bir panteonda ortaya çıkar. Semavî anlatılarda daralan kutsallık alanına, arkaik inanışların kalıntıları doluşur; doğaüstü, farklı yollarla dile gelir ve tektanrılı metafizik, yeni bir mekân ve zamana çekilir; ortodoks metafiziğe eski destanlar, menkıbeler, peri masalları musallat olurlar. Ortodoks ilahiyatın zoruyla geri çekilmiş olan inanç kalıntıları, sapkınların metafiziğini ve farklı mümin tiplemelerini besler. Tanrıbilim, bir belirsizliğin ve kaynaşmanın içine çekilir.

Çoğul bir ikonografinin açıldığı sapkın kozmolojinin altındaki temel varsayım, tanrısal olanın dünyevî görüngüler dolayımıyla temsil edilebileceğidir. Bunun yansıması olan dinsel seremonilerde, pagan ve şamanlığın kalıntıları olarak, yeryüzüyle barışıklık vurgulanır. Ritüeller, korunaklı ve kapalı alanlar yerine, açık yerlerde ve göz önündeki meydanlarda gerçekleşir. Yeryüzündeki herhangi bir alan bu törenler için mekân olabilir. 'Sapkın' inanç sahipleri, kutsallığın belirli bir odağı, tek bir kaynağı olduğunu düşünmez ve yeryüzüyle panteist bir yakınlık kurma çabasına girerler; yakarışların ve tefekkürün onlar için ideal bir yeri ve zamanı olamaz. Tanrısal olan peçesini belirli bir zamanda ve yerde açmaz. Tanrı'nın aralıksız soluklandığı dünya, tekrar tekrar yaratılır. Kutsallıkla buluşmanın sonucunda gelen esrime ya da vecd hali, tüm yaratılanlara nüfuz etmiş panteist bir çokluğa karışmaktan ileri gelir. Bunun sonucunda sapkın ritüellerde herhangi bir görüngü kutsallık kazanıp, fetiş konumunu elde edebilir. Bu yüzden, sapkın inanç sahibi için, herhangi bir varlık parçası kendinden geçme haline yol açabilir.

Tektanrılı dinlerde kutsallık bedensiz varlıklarda aranır. Bu yüzden kutsallık, beden bulmuş, cisimleşmiş dünyevî varlıklarda, yok olmaya açık, sonlu bedenlerde açığa çıkamaz.[15] Bu kavrayış Platoncu düşüncenin

[15] Benzer şekilde Hinduizm'in Vedanta öğretilerine ait monist düşüncede, dünya yüzeyindeki görüngülerin bir gerçekliği yoktur; dünya tüm kötülükleriyle birlikte bir yanılsama ya da *maya*'dır.

devamıdır. Ona göre, "madde ve maddi beden, eşyanın ve insanın mükemmel olmamasında, maddi ve manevi fenalığın ilk sebebi, ilkesi ve merkezidir."[16] Beden, şimdi ve burada olana yönelir. Oysa tektanrılı kutsallık, kozmik uzay-zaman metriği içerisinde devinir. Beden bulmuş, cisimleşmiş olanın bu boyuta geçmesi kutsallığı bozar. Görüngüler halinde varolan sonlu dünyanın nesneleri kendinde bir varlık alanına taşındığında kutsallığı lekeler. Kutsal olanı yeryüzüne yakın tutan ve şeylerin sonlu bedenlerine karıştıran sapkınlık, tanrısal olanı sonlu bir dünyanın görüngüleriyle eşleştirme çabası olarak da görülebilir. Kutsal olanı beden bulmuş, cisimleşmiş olarak temsil etmek, dünyevî olanla ötedünyaya ait şeyler arasındaki mahrem dolayımı da inkâr etmek anlamına gelir. Gerçek bir mümine uygun düşen, kutsallığa sakınarak, tenzih yoluyla, dünyanın ima ettiği tüm sonlu biçimlerden kurtulmuş olarak yaklaşmaktır. Kutsallık, ortalık yerde teşhire açık olmamalı, erişilemeyecek bir mesafede tutulmalıdır. Sapkınlar içinse, dünyevî görüngülerle kurulan mesafesiz bir ilişki vardır. Onlar için kutsal olanla bağlantı kurabileceği dünyevî ikonlar, fetiş nesneleri ayrıcalık kazanırlar.

Böyle bir mitoloji yaratmaya dönük bir başka önlem de ikonkırıcı girişimlerdir. Fetişleşmeye giden yolların önünü kesebilmek adına figüratif olan yasaklanır. Bu girişimde ikonların, kutsal olanın yerine geçme olasılığına karşı simgesel ya da zora dayanan yasaklar yerleştirilir ve çoğul bir ikonografinin kurulması engellenir. İkonkırıcı girişimler başarılı olmadığında, Katolik kiliselerde olduğu gibi ikonografik tasvirler yoluyla tanrısal olanla dünyevî olan üst üste biner ve kalabalıkların ihtiyaç duyduğu şekilde, pagan geleneklerinin uzantısı sayılabilecek bir görsellik açığa çıkar. Diğer taraftan camiler, havralar ya da protestan kiliseler, figürasyondan uzak soyutlamalarla ve tasvirden sakınan ellerin çizimleriyle donatılır. Katolik kiliseleri saran fresklere, dünyevî tasvirlere, alegorilere rastlanamaz. İkonkırıcı çabanın daha başarılı sonuçlar verdiği müslümanlıkta, dünyevî temsillerle oluşturulan bir ikonografinin bulunmayışı, İslâm'da çoğul bir mitolojinin oluşmasına engel olur. Ulus Baker'e göre, ilk bakışta bu durum bir noksanlık gibi görünse de, temelde bir strateji olduğunu dile getirir:

> İslâm'daki 'basitlik' unsuru onu ağırlıkla mitolojisiz bırakmıştır. Tek bir anlatının egemenliği... Peygamber ve maceraları (...) İslâm'ın derdi zaten kendisini mitolojiden arındırmaktı.[17]

[16] Yaran, s. 15.
[17] Ulus Baker, "Yves Bonnefoy'nın Mitolojiler Sözlüğü Vesilesiyle", s. 56.

Allah, sonlu tasavvurları aşan, mücerret bir varlık sayıldığından, zihinlerde canlandırılamaz olur; müminle tanrısal işleyiş arasında özdeşleşme olasılığı ortadan kalkar. Diğer yandan pagan ilkeye meyilli topluluklar, tanrısal olanla gündelik olan arasında herhangi bir eşdeğerlilik olanağı bulamadıklarında düşgücünü kullanmaya başlarlar. Bu durumda, müminler olup biteni kendi anladıkları şekilde yeniden yorumlama çabasına girerler. Örneğin heteredoks İslâm'da ve Alevilikte bu düşgücünün gözle görülür şekilde iş başında olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Tektanrılı metafiziklerde, tasvire ve yeryüzü görüngüleriyle resimlenen bir mitolojiye karşı ikonkırıcı yordamlar ortaya çıkar. Doğal görüngülerin ötedünya motifleriyle birleşmesi tektanrılı metafizik içindeki pagan etkilerin bir belirtisidir. Paganlık, kutsallığı yeryüzüne, hakikati imgesine yaklaştırır. Semavî dinlerin müminleri, gökyüzü ve ayaltı arasındaki dolaysız bir geçişime ve dolayısıyla kirlenmeye izin vermemek için, bedensiz, maddi kısıtlardan bağışık bir tanrı tasavvuru yaratırlar. Örneğin İslâm'da karşılığı olan tasvir yasağı, kutsallığın kirlenmesi endişesine karşı kökten bir engeldir. Tektanrılı metinlere karışan pagan mitoloji, aşkın tanrı tasarımının karşısına şirk odakları yerleştirir ve zamanla bu etkiler çoktanrılı bir izleği de besler duruma gelebilir. Tabu ya da haram varsayımlarının dağıldığı ve yeryüzüyle gökyüzünün bitiştiği paganlıkta, tektanrılı ilkenin dünyevî olanla kurduğu sakınımlı ilişki geçersizleşir.

Böyle bir mitolojiden türeyen şeytan ya da demonik varlıklar, kendilerine izafe edilen kötücül uğraşları gerçekleştirebilmek için, yeryüzünün sonlu uzay ve zamanında kendilerine yer açarak beden bulurlar.[18] Şeytanî tertipler bu dünyanın biçimleri içerisinde somutlaşmadan işleyemezler. Örneğin Klasik Yunan mitolojisine ait bir tanrı olan Pan, şeytanın görsel temsili konusunda bir prototip sunar. Cinsel iştahın tanrısının zamanla, kötü olan her şeyin görsel taslağı sayılması ilgiye değerdir. Pan, gökyüzüyle yeryüzünün ölçüsüzce birleşmesinden ve gökyüzünün kötü sırdaşları olan "demonlar"ın doğumundan sorumlu sayılır. Böylesi bir ikonografide tanrısal olan iştahlı bir bedende cisimleşir ve yeryüzüyle gökyüzü arasında dolaysız bir geçişim olanağı yaratılır. Beden, tanrısal aşkınlığı, maddi ve sonlu yeryüzüne bağlar. Pagan metafizik, maddi temsiller aracılığıyla kutsallığa karışarak, 'sapkın' bir dünyevîleşmeye ve metafizik bir 'kirlenme'ye yol açar. Bu şekilde aşkın tasarımlar yeryüzü dillerine tercüme edilirler.

[18] Hıristiyanlıkta, her varlığın kılığına girebilen Şeytan, sınırsız beden bulma marifetiyle temsil edilir.

Tektanrılı müminler için sapkınlar, paganlar ya da heteredoks topluluklar, kutsallıkla nasıl buluşacağını bilemeyen ve bu yüzden de 'kirlenmiş' topluluklardır. Kutsallığı dünyevî şeylerle ölçüsüzce yanyana getirdiklerinden, ötedünyanın saflığına dokunurlar. Sapkınlar, yeryüzüyle gökyüzü arasında kurulu hassas ve ölçülü bağlantıyı yok ederler. Jean-Pierre Vernant, dinler tarihini yeryüzüyle gökyüzü arasındaki bu ölçülü bağın bozulması üzerinden anlamaya çalışır:

> Çağlar boyunca yeryüzü ve gökyüzü (Mısır'da olduğu gibi) birleşme durumunda kalırlar, bu birleşme o denli sıkıdır ki, toprağın doğurduğu çocuklar babalarının bedeni tarafından tutsak edilirler ve yeryüzünün tepelerinin ve vadilerinin altında sıkışıp kalırlar. Umutsuz durumdaki çocukların ısrarları üzerine, Gaia onları kurtarmaya karar verir. Bir tırpan yaratır ve oğlu Kronos'a verir. Oğul bu tırpanla babasının erkeklik uzvunu keser, böylece yeryüzüyle gökyüzü arasındaki birleşmeye bir son verilir. Sakatlanan Uranos'un uzvundan akan bir kaç damla kan toprağa düşer ve bu damlalardan Kronos'un erkek ve kız kardeşleri, oniki Titan ve Titanid doğar.[19]

Klasik Yunan metafiziğinde yer alan bu öyküdeki, yeryüzü ve gökyüzünün birleşik bedenden ayrılması, aynı zamanda kozmik bir başlangıcı da dile getirir. Kozmik düzen, kaotik bir akışa ve birleşmeye son verir. Jean-Pierre Vernant'a göre, eski Yunan mitolojisinde bir araya gelen böylesi efsanevi anlatılar veya *mythos*'lar, Helen kültürü içerisinde belirli bir dönemde *logos*'la (ölçülü ve yerinde söz) bir karşıtlık içerisine düşer. Vernant, Platon ve Thukydides'in bu değişime tanıklık ettiklerini düşünür. Mitik ve doğaüstü olayların gündelik dünyanın bir parçası olduğu Homerik zamanların ertesinde *mythos*'lar, "masalsının, tuhafın derekesine" düşer. Akıl almaz öyküler yerini "ciddi anlatılar"a bırakır. Özellikle Hesiodos'la birlikte insanlar kendi sonlu dünyalarını, tanrıların zaman dışı dünyasından ayrı tutma çabası içine girerler. Hesiodos'un "çağdaşlarından alabildiğine kopan" yaklaşımı biraz da bu farklı dünyalar arasında ölçülü bir söyleşmenin olanaklarını arama çabasından ileri gelir. Oysa Homeros'ta böylesi bir ayırım, göksel olanı dünyevî olandan ayrı tutan sınır çizgileri henüz çok belirli değildir. Örneğin Odysseus'un yolculuğu, tanrısal evrenle gündelik dünyayı kimi yerde karıştıran kimi yerde ayrıştıran henüz kararına varmamış bir insani evreni tanımlar. Tanrıların düzeninden kendisini ayrı tutmak isteyen Odysseus, anlatı boyunca tanrıları bile

[19] Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, s. 153.

kendi tertiplerine inandıran ve onları kandırmayı deneyen bir kurnaz, aklını incelikle kullanmasını bilen bir *metis* olarak tanımlanır.

Mitolojiler, farklı ve "yabanıl" düşünce serüvenlerinin ortaya konduğu bir anlatılar toplamıdır. Yeryüzünü kaygıyla izleyen ve onda tanımlayamadığı bazı güçlerin oynaşmasını bulanların yarattığı mitolojiler, akılcı söylemler içerisinde düşgücünün nedensiz oyunları, "taşkın bir düşlemin serbestçe yarattığı bir ürün" ve "us için bir rezalet" sayılır.[20] Olan bitene ölçüsünü veren *logos* geri çekildikçe *mythos*'lara yer açılır. Ama Vernant bu ayırımı en baştan reddeder. Ona göre mitik düşgücü daha "ciddi" anlatıların ve ölçülü sözün yatağını, tabanını oluşturur. Mit ya da söylen felsefenin habercisi gibidir: "Böylece çocuk dili yetişkinin dilini hazırlar (...) Öyküncelerin ortasında *logos*'un ilk kekelemelerini seçer gibi oluruz."[21] Vernant mitleri, "sayrıl bir söylem" ya da "dilde beliren hastalıklı bir ur" olarak görmez. Ona göre mit, "düşüncenin yaban durumu" olarak tanımlanabilir. Mitolojilerdeki mitik özne kendisini nesneler dünyasına ve eşyanın karmaşasına karşı konumlandırır. Tanımsız olana adların ve törel karşılıkların yakıştırıldığı bu mitolojiler sayesinde "özne", herşeyin içiçe girdiği bir şekilsizliğin içerisinden doğrularak, olan bitenle arasına eleştirel bir mesafe yerleştirir. Örneğin Homeros'un anlattığı Odysseus'un mitik yolculuğu, başlı başına bu ayrışmanın sancıları, sayrıları ve fantezileriyle doludur.

Homerik zamanların sonunda yeryüzü sakinleriyle Olympos'un sakinleri arasında ortaya çıkan uçurumlar nedeniyle, kutsal olanın tanımı da değişir. Vernant, kutsal ve/veya arı olmayan nesnelerin, tanrıların kendilerini insanlara açtıkları aralıkta ortaya çıktığını düşünür. Buna göre kutsal varlık, kirlenmiş olanın neredeyse arka yüzü gibi görünür: "Kusursuzca arı bir kutsallık bize bütünüyle iğrenç gelebilir (...) kirlilik bütün varlığı, dışarıda hiçbir şey bırakmadan kaplayacak kadar büyük olduğunda, artık kirlilik değil kutsallıktır."[22]

Eski Yunan'da metafizik düzeyde kirlenme ya da kötülük, *cosmos* içerisindeki ayarsızlıklardır. Evren kirlendikçe, ayaltı sakinleriyle Olimpos' takiler arasındaki mesafe de artar. Perdeler ardına gizlenip, yeryüzü sakinlerini kendi hallerine terk eden tanrıların suretiyle yeniden buluşabilmek ve ilk günahın telafisi için mistik düşünceler ve ritüeller ortaya çıkar. Bu ayrışmayı telafi etmek, insanlar ve tanrılar arasındaki boşluğu dol-

[20] Ama günümüzde farklı bir gerçeğe tanıklık ediyoruz. Mitik anlatılar, son zamanlarda, kuşatıcı anlatıların kaybolduğu bir ortamda başıboş kalıyorlar. Yayınevleri son yıllarda peş peşe mitolojik anlatıların derlendiği metinleri yayımlamaktalar.

[21] Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum,* s. 212.

[22] *A.g.e.*, s. 130.

durmak için tanrılara adaklar, kurbanlar sunulur. Kurban, tanrılarla insanlar arasındaki sıradüzeni ve kozmolojik dengeyi yerli yerinde tutar. İnsanlar, hayvansı ve yabanıl bir dünyayla, kutsallık arasındaki o ölçülü ara konuma bu sayede yeniden yerleşebilirler. Tanrılara sunulan kurban sayesinde, çiğ et ve birbirlerini yiyen hayvanlarla, ıtırlı bitkiler ve tütsüleri soluyan tanrılar arasındaki konum insanlar için açılmış olur: "Bu çiğ ile yanmış, çürümüş ile çürümez, hayvansal ile tanrısal arasında bir orta konumdur (…) ve "doğru uzaklığı" simgeler."[23] Böylece yeryüzüyle, dünyevî şeylerle doğru bir bağlantı kurulmuş olur.

Tanrılarla insanların yan yana, diz dize olduğu ve aynı evreni paylaştıkları mitik zamanlar için, arı olmama hali ya da kötülük, "maddi bir leke"den başka bir anlam taşımaz: "Homeros'ta açıkça kirlenmenin olumlu anlamı dışında başka hiçbir anlamı yoktur. Pisliktir, maddi bir lekedir; kan, çamur, balgam, ter lekesidir. Suyla yıkanır. İnsan temiz olursa arıdır."[24] Kirlenmek ya da kötülük, henüz metafizik bir kavram sayılmaz. Oysa Hesiodos'un metinlerinde temizliğin törel bir değer kazandığı ve "kutsal yaratıklara gösterilen bir incelik" hali aldığı görülür. Bedenin maddi kirliliğinin yanısıra katillerin kirliliği, ölümün arı olmayışı gibi yeni kötülük tanımları da ortaya çıkar. Eli kanlanmış olan katil, "eli arı olmayan adam"dır. Kan lekesi eli aşarak, bedene ve oradan ruha nüfuz eder. Tüm evrene bulaşan kötülüğün göründüğü yerde felaketler başlar, "verimsiz toprak, kısır hayvanlar, ucube bebekler" ortaya çıkar. Hesiodos'tan başlayarak kötülük, sedece failini bağlayan bir durum değil, kutsal düzeni rahatsız eden, yeryüzüyle gökyüzü arasındaki bağları yaralayacak şekilde kozmik ayarı bozan ölçüsüzlükler şeklini alır.[25] Kendine hâkim olmanın, ölçülü, yerinde ve itidalli davranışın karşılığı olan *sophrosyne* yerini bu ayarsızlık içinde, "kirlenmiş, kargışlı, tepeden tırnağa *agos* gücüne" bırakır.[26]

---

[23] *A.g.e.*, s. 142, 145.

[24] *A.g.e.*, s. 115.

[25] Günümüzde maddeye zor kullanarak radyoaktivite yayılımına neden olan, genetik kodlarla oynayarak hayvan ve bitki türlerini tanınmaz hale getiren, verimlilik adına hayvanların bünyesini bozan, bilinmeyen hastalıkların türemesine yol açan teknoloji kullanımı da benzer bir sapkınlığı (*weird science*) içerisinde barındırır. Teknolojinin böylesi bir kullanımı, Eski Yunan ahlakının temeli olan "ölçülülük"ten tümüyle uzaktır.

[26] Bu belirlemesini rahatlıkla günümüze de uygulayabileceğimiz Vernant, Eski Yunan düşüncesinin zamanımızdan çok uzaklarda işlediğini düşünmez ve tüm yazdıklarında onlarla aramızda bir zamandaşlık yaratır. Onları bizlerle serbest bir söyleşiye, zihin açan bir yarenliğe çağırır adeta.

ŞEYTANCA OYUNLAR VE TEODİSE

Georges Bataille, "İslâm içsel şiddetin görece daha zayıf rol oynaması nedeniyle, çeşitli kurtuluş ekonomileri içerisinde en değişmez olanıdır, bir toplumun değişmezliğini en iyi sağlayan dindir"[27] diye yazarken, İslâm'ın kozmolojik gerilimlerden uzak bir din olduğunu dile getirir: İslâm içerisinde yaratılışın ayrıcalıklı sahnesini kozmik anlatılar yoluyla yeniden tanımlamaya girişmek, Allah'ın tamamına erdirdiği ve eksikten bağışık kıldığı bir evreni tasvir etmeye girişmek ona eş koşmanın bir başka yolu sayılır. Gerçek inanç sahiplerine düşen bu kutsal yaratılış düzeni karşısında ondaki derin güzelliğini solumaktır. Kutsal düzenin ardında yatanı çözmeye çalışmak gereksiz sayılır. Yapılması uygun düşen, tasavvuftaki gibi, evrene işlemiş ilahî yazgının güzelliğini açmasına tanık olmaktır. Söylenen her 'hakiki söz', bu yazgının çeşitlemeleri gibi ortaya çıkar.

Ortodoks İslâm'da, tamamına erdiği varsayılan bir evren nazariyesi vardır. Değişebilirlik, fani ve eksik olana ait bir hususdur. Kozmoloji denilen mutlak tanrının tecelli etmesi sayıldığında, iyi ve kötü ikiliğinin de önüne geçilmiş olur. Bu nedenle, İslâm için iyi/kötü, tanrısal/şeytanî, uhrevi/dünyevî ayırımları çok belirgin değildir. Şeytanî bir evrenin varlığını yadsımak veya alaya almak yoluyla, böylesi ikiliklerin üstü daha açılmadan kapanabilir. Olan biten ne varsa aynı düzene tâbi olduğu, her şeyin kutsal âlemin farklı açılımları sayıldığı bu düşünce ikliminde Allah, tüm her şeyin bilgisine sahiptir. Evreni kuşatan bir tektanrıya karşı boşluklar açabilecek başka metafizikler oluşmadığında, mutlak varlık sonsuz âlemi kapsayabilecek ölçüde genişler, evrenin tek sahibi olur. Bu durumda Müslüman filozofa düşen de, mutlak hakikatın yansımalarını ve çeşitlemelerini hayranlıkla temaşa etmektir. Kutsal kelâmı ayağa düşürmeden, mesafe bırakarak açımlamak durumundaki Müslüman felsefeciler, eldeki kelâmın alçakgönüllü müfessirleri gibi davranmak durumunda kalırlar. Ortodoks İslâmi felsefeye uygun düşen, zahirde olanı sonsuzca tekrarlamaktır. Bataille da, biraz kestirmeden de olsa, "[İslâmiyet] açık bilincin veya felsefenin bağımsız gelişmesine yabancıdır"[28] şeklinde yazarken bu kısıtlamanın altını çizmek ister.

Diğer yandan, "her şeye gücü yeten Tanrının sınırsız adalet ve iyiliğiyle evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimi olarak"[29] teodise, kendi kozmolojik kurgusuyla ilgili şüpheleri olan dinler için geçerlidir.

---

[27] Georges Bataille, *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*, s. 89.
[28] *A.g.e.*, s. 89.
[29] Yaran, s. 14.

Kendi evren nazariyesiyle ilgili bir evhama sahip olan ilahiyatçılar, bir gediği kapar, bir kusuru düzeltir gibi telaşla akla yatkın yaklaşımlar üretmeye koyulurlar. İslâm ilahiyatçıları bu evhamı içlerinde fazlaca taşımaz, evrende belirsizliğe yol açabilecek faraziyeler üzerinde fazla durmazlar. İslâm'ın kötücül güçlerin karışmadığı evreniyle ilgili şüpheler taşımak ve sofistike akıl yürütmelere aldanmak, müslüman bir ilahiyatçıya yakışmaz. Yazdıklarında alçakgönüllülük ve tenzih duygusu taşımak durumundaki müslüman ilahiyatçı, kusursuz bir evrenin içerisine karışmış olabilecek habis güçleri aklından geçirmemeye çalışır. Ona yakışan ilahî nizama kusur kondurmamaktır. Yaratılışın dehşetli ilksel sahnesini aklına getirmeyen müslüman ilahiyatçı, fırtına ertesi dinginliği, nizamını, ölçüsünü bulmuş dünyayı anlatmaya koyulur. Diğer yandan İslâmiyet'e farklı bir felsefi boyut, bazı tasavvuf okulları ve kutsal kelâmın batını yorumlarıyla taşınır.

Şeytanın kendinde bir güç olarak konumlandığı kozmolojik tasavvurlarda, demonik olan etkin bir varoluş kipi önerir. Böylesi bir evrende şeytan, bir yandan tanrısal düzenekleri bozmak üzere bir asalak gibi çalışırken, diğer yandan da inananların zihnine habis bir dünya görüşü yerleştirmeye uğraşır. Şeytanın sunduğu bu dünya görüşü kolay yoldan tanrısal esinden ve iyilikten yoksun olarak değerlendirilemez. Şeytan, ayrı bir varlık katmanı olarak kendinde bir kozmoloji yaratır. Tanrısal iradeyle, şeytanın karşı karşıya geldiği bu sahnede trajik varlık açığa çıkar. İnsanî ve dünyevî varoluşla tanrısal buyruklar arasında kalmış insanın çıkışsızlığının dile geldiği temsiller olarak trajediler, yazgısını karşısına alan, ilahî yaptırımları cepheden gören kişinin önünde açılan dehşetin anlatımını içerir. Oysa İslâm böyle bir karşılaşmanın can yakan deneyimine fırsat vermez ve bu tekinsiz yüzleşmenin üstünü örter. Bu metafizik örtü altındaki müminler, etraflarında ilahî nizamdan kaçıp kurtulan ve demonik varoluşu ayaklandıracak etkilerin ayırdına varamazlar. Şeytanî bir ayartılmaya karşı doğuştan bağışık gibidirler. Yukarıda da anlatıldığı gibi, İslâm'daki şeytan temsili, trajik bir gerilimi ayaklandırmak bir yana, neredeyse bir maskara gibi komik dekorlar içinde dolaşır durur. Birçok hadis ve menkıbede, şeytanın beyhude ayartma çabaları ve müminlerin güçlü iradelerine çarptıkça içine düştüğü komik sahneler canlandırılır. Her seferinde gülmece konusu olan bu varlık, Katoliklerin kötülüğün odağı olarak cisimleşmiş şeytanına benzemez, daha çok (komik duruma) düşmüş bir melek, yolunu şaşırmış bir cin, demon gibi temsil edilir. Yani İslâm için, merkezî bir Şeytan taslağı yerine, şeytanlardan ve kötü cinlerden söz etmek daha doğru olur. Buna göre şeytanlar ya da demonlar, yeryüzüne düşmüş kötücül dünyevî meleklerdir. İnsanlara kötülük yap-

maktan çok nazar ederler. İslâm içinde şeytanın bu tali varoluşuna karşılık, Katolikler için "her yerde Şeytan görülür. Katedrallerin sundurmalarına ve kilise kürsülerinin eteğine yontulmuştur. Her zaman aynıdır; bir Pan vücudu, keçi kılı, insan gövdesi, sefih bir göz ve sürtük bir el."[30]

Teodise metinleri, şeytanın bu güçlü varlığına ait ikna ediciliği yok etmeye dönük anlatılardır; "eğer dünyanın iyi, salt, yetkin bir ilkenin dışavurumu olarak yaratıldığı doğruysa, bu durumda kötünün varlığı nasıl açıklanabilir?" sorusu üzerine bir akıl yürütme geliştirilir. "Salt yetkin" kudretten yayılan hakikatın açık verdiği yeri kollayan teodise düşünürleri, tanrısal olanı inananlar nazarında sürekli olarak onarmaya girişirler. Örneğin, Leibniz'in bir teodise başyapıtı sayılan ve "bu dünya, bütün olası dünyaların en iyisidir" maksimiyle tanınan *Théodicée* metni, tanrıya dair şüphelerinden rahatsız olan Prusya kraliçesi için yazılır. Tanrısal yasanın ölçüsünü yitirdiği yerde teodise metinleri bu düzeni yeniden meşru kılmak üzere ortaya çıkar ve bu işlev için bir dizi aksiyom ortaya çıkar. Bunun ilk örneklerini veren ve evrende tek ve kapsayıcı bir hakikatın izlerini arayan Stoacılar, tanrısal uyumu bozan kötülük sorunuyla ilgili temel düşünceler ortaya koyarlar: "Kötülük, bütüncül algılamamızdaki eksikliklerimizde gizlidir. Bize 'kötü' olarak kendini gösteren şey, aslında her şeyi kapsayan düzenin bir parçasıdır." Yani evrende kötücül bir yan bulmak, doğrudan bir irfan yoksunluğu, ruhani tecrübedeki eksikliğin sonucudur. Benzer şekilde, "Yunan idesi"nde kötülüğün uhrevi nizamı bozduğu için kendinde bir varlığı yoktur. Kendinde şeyler, evrenin genel düzenine katılırlar. Kozmik ölçüyü bozabilecek güçlerse, ancak bir yoksunluk olarak işaretlenebilirler: "Kötülük varlıksız oluştur, mevcut olmamaktır ve kötülük her türlü müsbet realitenin eksik olması, iyinin varolmamasından kaynaklanmaktadır."[31] Buna göre kötülük, cüz'i iradenin sonucu olarak bir bozulma, çözülme, yozlaşma belirtisidir.

Özellikle, Farabi ve Gazali tarafından sınırları çizilen ortodoks İslâm kozmolojisinde, kötü güçler, şeylerin düzeni içerisindeki uygunsuzluklar, yoksunluklar olarak tanımlanır. Gazali'nin dünyayı "mümkün dünyaların en mükemmeli" sayan öğretisinde kötülük, semavî düzenin ayarını bozan "aritmik" bir bileşen sayılır. Ancak Gazali'nin bu tanımı, Leibniz ve Spinoza'daki panteist yeryüzü onayından farklıdır. Gazali, kutsallığın dünyevî görüngülerde aranamayacağım dile getirir. Farabi ise "doğal kötülüğü pek var saymaz. Olan da, maddenin mükemmeliyeti kabul etme ve yansıtmadaki liyakatsizliğine" bağlanır. İbn Sina içinse, "kötülük arızidir,

[30] Messadié, s. 459.
[31] *A.g.e.*, s. 9, 15, 29.

azdır, hâkim olansa iyiliktir. Bu kadar kötülükse gerekli ve yararlıdır." Ayrıca, "kötülükler sadece ayaltı âleminde görülen şeyler olup, semavî âlem bütünüyle iyilik ve hayırdır." "İslâm filozoflarına göre, özellikle doğal kötülük, ademîdir, yokluksaldır. Onun başlı başına bir varlığı yoktur; o sadece iyiliğin eksikliğidir. Bu şekildeki bir kötülük de arızîdir; varlığının sebebi bizzat kendisi değil, karşıtı olan gerçek iyiliğin varlığına katkısıdır." Farabi, "kötülüğün şeylere duhulünün arızî" olduğunu yazar. İbn-i Sina, Farabi'yi tamamlar: "Kötülük kemâlin yokluğudur. Onun kendi başına duran salt bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alâkası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yokolmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil varlık değildir." Mutahhari'nin benzer düşünceleri vardır: "Bu gibi nesnelerin (şer) varoluşları aslında var olmama, eksiklik ve boşluklar türünden olup, bu yönden şerdirler." Kötülükler Gazali'ye göre, "çoğu kez kılık değiştirmiş iyiliktir."[32] Kötü olan, cüzi irade yolunu yitirdiğinde ya da madde bozulduğunda ortaya çıkar. Bu durumda İslâm kozmolojisi içinde şer, "âlemin küllî nizamı"ndan ayrı tasarımlar değil, bu nizamı tamamlayan eklentilerdir.

Kutsal kelâmın yorumcuları, ilahî âleme raslantıyla karışmış olabilecek bu 'liyakatsiz', uygunsuz bileşeni ayırt etmeye çabalarlar. Varolanlar için aşkın bir model sunan kutsallık alanına, beden bulmuş şeyler yerleşemezler. İlahî alan, kalabalık ve fazlalıklarından ayıklanmış olmalıdır ki, süfli dünya için eksiksiz bir taslak oluşturabilsin. Yeryüzünde şekil ve beden bulmuş şeyler, âlemin indirgenmiş görüngüleri, zayıf yansımaları gibi bu kutsal taslaktan türerler. Dolayısıyla şeylerin ilahî öntasarımları eksiksiz olmalı, bu dünyanın etkisinden uzak tutulmalıdır. Tanrısal esinden uzak kalmış olan yeryüzü, sonlu özlemlerin ve telaşların sahnesi ya da ölümlülerin gelip geçici oynaşmalarına tanık olan bir kefaret düzlemidir. Dünyevî olan paranteze alınarak, asıl olanın peşine düşülmelidir. Bu mantık içerisinde madde, Platon'dan başlayarak, kimi zaman alışkanlıkla, fena olanın ilkesi olarak işaretlenir. Maddeye ilişmiş, beden bulmuş, cisimleşmiş olan şeyler, şimdi ve burada olanla bağlantı kurar ve ötedünyadan uzaklaştıkça türlü kötülüklere de kapı açmış olur.

Raslantılar, boşluklar

Oysa maddeyi bir arada tutan, cisimleşmiş olana içkin ilahî taslaklardır. Bunlar geri çekildiğinde, Farabi'nin deyişiyle, maddedeki "liyakatsiz"

[32] *A.g.e.*, s. 133-138, 167.

görünüm ortaya çıkar. Dünyevî yaşamın kargaşa dolu mekânına, raslantısal, olumsal güçler hâkim olurlar. Eşyanın geçici olarak yan yana geldiği bu kararsız yeryüzü sahnesinde etkin güç raslantı olur. Raslantılar, tanrısal iradede ortaya çıkan boşluklar, kara delikler sayılabilirler. Raslantının etkin güç olduğu yerde, tanrısal düzenin kör noktaları açığa çıkar. Tanrının tüm evreni kat eden kozmik soluğu bu "kara delikler"de geri çekilmiş gibidir. Kozmografların böylesi bir boşluk karşısında dili tutulur. Raslantı, tanrısal şemaya göre önceden kestirilemeyen, uygunsuz yan yanalıklara da aracı olur. Kutsallığın kaçınılmaz bir ölçü olduğu bir evren tasarımından, raslantıların maddeye şekil verdiği bir evren modeline geçildiği zaman "yakışıksız" kaynaşmalar açığa çıkar. Eşyanın doğasını çekip çeviren ve uygun dekorlar içerisine yerleştiren kozmik ölçü aşındığında, sonsuz olabilirliklerin mekânına da girilmiş olur. Günübirlik, gelip geçici bir gölge oyunu ortaya çıkar. Özsel olanı ele vermeyen raslantısal olgu paranteze alındığında geriye bir şey kalmaz. Raslantısal seyir, ardında hiçlikten başka bir şey gizlemez. Böyle bir karmaşa ilahî taslakları çözer, aşkın varlık kurgusunu yok eder. Raslantısal akış içerisinde şeyler sınırsızca birleşebilir ve ayrışabilirler. Raslantısal evrende, eşyayı *eidos*'la birleştiren, aşkın formlarıyla buluşturan ilahî öntasarımlar aradan çekilirler. Varolanları tertip içinde tutan aşkın güç kalmayınca eşyalar ölçüsüzce birleşir veya ayrışırlar. Nedensiz bir akışa kapılmış şeyler, kuralsız bir oynaşma içerisine girerler. Raslantısal olan, herhangi bir bilgikuramına tâbi olmayışından, yazgıyı ve şeyler arasındaki olası sözleşmeleri dışlar. Şeyler fiziksel sınırlarına değene kadar olabilirliklerin dünyasına açılır, özgür bir etkileşim içerisine girerler.

Teodise anlatıları, ilahî nizamdaki böylesi açıklıklardan türeyen raslantısal akışı gizlemek üzere, şeyleri önceden tertip içinde tutan bağıntıların belirsizleştiği yerde bir yama gibi dinsel anlatılara eklenirler. Özellikle tanrısal adalet konusunda şüphelerin, "dayanılmaz acılara duçar olan" müminlerin aklında gediklerin oluştuğu, yaşanan acıların ölçüsüzce arttığı dönemlerde, teodise metinleri ortaya çıkarlar. Örneğin 1755 Lizbon depremi ardından böyle bir dönem yaşanır ve bu zamanlarda iyimserliği tasarladıkları kozmolojinin merkezine alan Spinoza ve Leibniz'in düşünceleri şüpheyle karşılanır. Belki de bu karamsar tablonun içerisinden Kierkegaard ve Schopenhauer gibi kozmolojilerini kötümser bir çerçeveye oturtan düşünürler öne çıkarlar. Jeolojik bir altüst oluş sanki zihinleri de karıştırır; tanrısal adalet düşüncesi felsefeciler için kökten bir

sorgulamanın konusu olur.[33] Ya da tersi bir söylem açığa çıkar ve tüm felaketlerin ertesinde olduğu gibi, yaşananlar tanrısal düzenden kopuşun sonucu sayılan kıyamet belirtileri gibi okunurlar. Farabi'nin, "maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden"[34] kaynaklandığını düşündüğü bu tür afetler, terkibe varmamış maddenin neden olduğu kestirilemez hareketlenmelerdir.

Bütünlüklü teodiseler içinde dünyevî şeyler tanrının kapsayıcı görüşü dışında kalamazlar; varolanlar, tanrısal olanın kiplerine, açığa çıkma biçimlerine karşılık gelirler. Bu durumda varolanlar arasındaki olası etkileşimler de, Spinoza'nın "modus", Leibniz'in "monad" olarak adlandırdığı ve tanrısal evrenin peçesini açma ya da suretini gösterme biçimlerine karşılık gelirler. Yani raslantısal gibi görünen, ötedünyanın işleyişine dair bir bilgisizliğin sonucudur. "Spinoza, raslantı kavramının, bir bilgi ve tanıma hatasından ortaya çıktığını öğretmektedir."[35] Spinoza için, ölçüsünü yitirmiş bir evrende, raslantıyla karıştığını düşündüğümüz şeyleri bir araya getiren içkin bir yasa vardır. Tüm dünyevî oluşumlar, Tanrı'nın sonsuz sayıdaki *modus*'larına veya niteliklerine karşılık gelirler. Raslantı diye okuduğumuz şey, "bilgimizi tahrif eden ve varlıkların yetkinliğini anlamamızı engelleyen" düşünsel sınırlara dayanır. Spinoza'nın düşüncesinde tüm olabilirliklerin izlerini ve yoğunluklarını taşıyan bir içkinlik düzeyi vardır. Olup bitenler bu sonsuz içkinlik uzayında şekil bulurlar. Evrendeki tüm unsurlar için açılan bu içkin tâbiyet düzlemi, aynı zamanda tasavvuf öğretisinin şekil bulduğu "vahdet-i vücut" düşüncesinin de muhitidir. Raslantı gibi görünen şey, bu koca bünyeye dâhil nitelikler ya da *modus*'lardır. Ancak bu varolma kipleri dünyevî açılımlar olduklarından, tanrısal yetkinliğin taşıyıcısı olamaz, "tanrısal varlığın yetkinliğini, ona tekabül eden bir tarzda, temsil edemezler."[36] İlahî bedenle bağdaşmayacak varolma kipleri, zaten olabilirlik evreninde, içkin tâbiyet düzleminde yer alamayacaktır. Dolayısıyla sonsuzca genişlemiş kutsal bünyenin açılımları da tümüyle iyi olmak durumundadır. Kötü olan, yalnızca bir faraziye, duyularımızdaki bir çarpılmadan başka anlama işaret etmez. Bu yüzden monist kozmolojilerde, süfli dünya üzerine cüzler halinde yansıyan tanrısal yasayı yorumlamak, gerçek mümine yakışan bir tavır sayılamaz.

---

[33] Benzer şekilde Türkiye'deki Körfez depremi ardından da bu yönde bir söz bolluğu yaşanmıştır.
[34] Aktaran Yaran, s. 141.
[35] Charles Werner, *Kötülük Problemi*, s. 18.
[36] *A.g.e.*, s. 22.

Özellikle Spinoza ve sonrasında Leibniz'in kozmolojik tasavvurları müslüman ilahiyatçıların varsayımlarıyla benzerlik taşır. Ancak her ikisi de kutsallığı maddeye dair bir tâbiyet ve içkinlik düzleminde ararken, özellikle Gazali ve Farabi'nin sınırlarını çizdiği İslâmi kozmolojide tanrısal evren, dünyevî veçhesi zayıf ve aşkın bir evren olarak tanımlanır. Tanrısal evrenin İslâmiyet içindeki dokunulmazlığı, özellikle Gazali tarafından tanımlanan ortodoks mistik geleneğin, panteistik ve içkin bir doğa tasarımına erişmesinin yollarını kapatır. Bu yüzden Gazali ve Leibniz, yaşadığımız dünya için "mümkün evrenlerin en iyisi" dediklerinde tam olarak aynı şeyden söz etmezler. Mistik geleneklerin temel yaklaşımlarından olan, yaratanla yaratılanı yan yana getirme tavrı, Gazali'nin şekil verdiği mistisizm içerisinde sonuna kadar gerçekleşemez, yaratan yaratılanların varlık düzeyine çekilemez. Bu yüzden mistik düşüncenin varolanlar üzerindeki aşkınlıkları bozan etkisi tam olarak deneyimlenemez. Ancak ilk kez İbn Arabi tarafından şekillendirilen öğreti içerisinde bu tür bir mistik etki yakalanabilir. Bu yüzden heteredoks tasavvufun ortaya koyduğu mistik gelenek, Gazali'ninkinden çok, Spinoza ve Leibniz'in tasarladığı bir evrene daha yakın durur.

Leibniz, Spinoza'dan farklı olarak, "olası dünya"lar içerisinde kötü bileşenlerin etkin varlığını yadsımaz. Fakat kötülük, tanrısal düzeni bozmaktan çok, daha da ahenkli kılar. İyi olanın hâkim renk olduğu bir dünyada varolanlar arasındaki ayırımlar da kaybolur. 'Âlemin fena unsurları', varolanlardaki iyi yanları belirgin kılan kenar çizgileri gibidir. Kötülük bu yüzden eşyaların arasına çekilmiş boşluklar, görüneni daha da anlaşılır kılan karartılar veya sınır çizgileri gibidir. Tasavvufî bir deyiş bu kanıyı destekler, "Küfür ehli olmasa iman ehlinin kıymeti bilinmezdi."[37] Leibniz şöyle yazar: "Gölgeler renkleri pekiştirir ve tam yerinde araya sokulmuş olan bir uyumsuzluk, uyumu vurgular."[38] Kötünün varlığı, İslâm ilahiyatında olduğu şekliyle, kozmik bir renk, diğer renklerle oluşturduğu uyuşmazlık yoluyla mutlak varlığı anlaşılır kılan bir unsur olarak tanımlanır. Kötü olan, bu haliyle ilksel kozmik tasarımlara dair bir motif olamaz; daha çok, eşyada saklı olan liyakatı, yetkinliği yok eden bir salgın gibi görülür. Varlığı iyi olanla, hiçliği, boşluğu ve olmayışı kötü olanla eşleştiren bu felsefi gelenek içerisinde yokluk, varlıktaki eksilme ve bozunmanın sonucudur; gravyer peynirindeki delikler gibi peynire ait hakikatin parçası sayılmaz ve basitçe peynirdeki yokluğu işaret eder.

[37] Yaran, s. 165.
[38] Aktaran Werner, s. 33.

Diğer yandan Arthur Schopenhauer'in metafiziğinde varlık alanına dâhil edilmeyen bu 'boşluklar' hakikatin parçası olurlar. Bu yaklaşım içerisinde şekil bulan her şey, aynı zamanda kendi yıkımının nüvelerini de taşır. Kötü olan bulaştığı nesneye dışsal değildir ve bu yüzden mutlak yetkinlik olanaklı değildir. Oysa geleneksel felsefe metinlerinde boşluk, metafizikler için bir kör nokta, çıkışsızlık (*aporia*) ve baş dönmesi olarak deneyimlenir. Schopenhauer'in altını çizdiği ve evrenin diğer bir yüzüyle buluşan bu kozmolojide, kötücül ve trajik güçler müspet bir değer kaznırlar. Schopenhauer için evreni oluşturan temel devingen, varolanlarla olmayanlar arasındaki sonsuz söyleşidir. Bu söyleşinin başladığı yerde trajik içerik açığa çıkar. Trajik olan, bir güçler karmaşasını aynı bünyede taşıyan kişinin veya eşyanın yaşadığı gerilimin tanımıdır. Bu trajedi, tanrısal olan ve olmayan çapraşık bir tarzda yan yana bulunduğu, kurucu mutlak bir ilkenin tasarlanamadığı bir evren modeli için mümkündür. Schopenhauer için bu varlık alanına dengesini veren temel motif "irade"dir. İyinin ve kötünün ötesindeki bir iradenin varlığı, doğası gereği çözülmeye ve dağılmaya açık şeyleri bir arada tutar.

İkiliklerin evrene şekil verdiği bir kavrayışı dünyaya Zerdüştlük dini öğretir. Zerdüşt'ün dininde evren birbirine aykırı iki ilkeye tâbi olur; Hürmüz ve Ehrimen, dostane yollarla olmasa da, evreni aralarında eşit bir şekilde paylaşırlar. Zerdüştlüğe ait bu öğretinin ve teosofinin yarattığı çoğul panteonda, "kimlikleri birbirine karışmış ya da üst üste binmiş tanrılar"ın[39] işlevleri, merkezî iki figür etrafında toparlanır. Benzer şekilde sapkın bir mezhep sayılan Maniheistlerin kozmolojisinde de, tanrısal ve şeytanî olan arasında bir denklik, koşutluk bulunabilir. Evreni çekip çeviren irade, bu denk güçler arasındaki çatışmalardır. Maniheizm tüm diğer sapkın sayılan mezheplerde olduğu gibi, varlığı ikilikler düzeyinde kavrayan bir düşünce eğilimini temsil eder. Varolanları ayıran ve bir araya getiren iki farklı güç aynı varlık düzleminde denklik içerisinde yan yana gelirler. İyilik ilkesi yaşama uyum ve ölçü katarken, kötücül olan yaşamı bozmak yönünde işler.

Zerdüştlüğün çıkış yeri olan Mezopotamya, bugün de olduğu gibi, sürekli bir karmaşanın, belirsizliklerin yaşandığı bir coğrafya olmuştur. Burada şekillenen uygarlıklar içinde kötülük ete kemiğe bürünür, bedenleşir ve kesin çizgileriyle, dolaysız olarak ayırt edilebilir hale gelir. Kötülüğü ayrıntılı şekillerde tasvir edebilmek için uygun bir yer olduğundan, şeytan imgesinin oldukça güçlendiği bir demonoloji oluşur. Mezopotamya en başından bu yana asık suratlı tanrıların yatağı olur:

[39] Gerald Messadié, *Şeytanın Genel Tarihi*, s. 161.

> Güçlerin odağı, farklı halkların, istilaların ve fetihlerin birbirine karıştığı, yok olma, sürgün ve esaret tehditleriyle hiç sona ermeyen bir savaş korkusunun yaşandığı bir bölgedir. Mezopotamyalılar, özellikle de Asurlular yaşamın acımasız koşullar altında acımasızlaşmış ve yaşamın dehşetini, sürekli ve en korkutucu biçimlerde savaşa girerek arttırmış gibi görünür. (...) Bu bölgelerde Tanrı asla Yunan'daki Zeus gibi sevimli olmaz (...) Çünkü, Sümerler ya da dengi Samiler, Mezopotamyalılar kendi tanrılarını bir korku imgesi haline getirirler.[40]

Göçebe uygarlıkların yeryüzüyle barışık, pagan mitolojileri ve çoklu panteonları, yerleşik Mezopotamya uygarlıklarında kötücül arketiplere dönüşürler. Yerleşik topluluklar kendilerine musallat olan hayaletleri, demonları kolaylıkla üzerlerinden atamaz, şeytan çıkaramazlar. Oysa göçebe kültüründe sürekli yer değiştirme olanağı, güç yoğunlaşmalarına, kısıtlayıcı kültürel ve simgesel birikmelere izin vermez. Öyle ki hareketin ve değişikliğin durduğu, yerleşikliğin başladığı yerde, "göçebeliklerin ve gürültü patırtının sonunda şeytan devreye girer."

Mezopotamya'da varoluşa koşut dinsel ritüellerin yerini, korkuyla ve bir kefaret öder gibi uygulanan törenler alır. Renkli ve dünyayla barışık pagan anlatılar, kanlı tasvirlerin yer aldığı mesellerle yer değiştirirken, günah kavramı ve şeytanî evren ana hatlarıyla ortaya çıkmaya başlar. "Yeryüzünün gökyüzüne demir attığı", semavî dinlerin çıkış yeri de buralarda aranabilir. Tanrılar bu coğrafyada belirgin bir ciddiyete kavuşurlar. Bu ağırbaşlı hava içinde kişileri kuşatan ve şakası olmayan bir kutsallık halesi içerisinde, varlığın raslantısal yanları ayıklanır, aşkın bir kaynaşma ortamı yaratılır.[41]

Zerdüştlük, kötü olana belli belirsiz bir beden, silüet veren Mezopotamya uygarlıklarının kendisi için hazırladığı yatağa yatar ve çoklu demonik güçler Ehrimen motifi etrafında toparlanır. Yeni bir kozmolojiye de kapı açılmış olur böylece. Kötülük ilkesini ve onun temsilcisini tanrısal ilkeye indirgeyen anlayışa karşı, tümüyle farklı bir gücün türevi, tanrısal olandan zuhur etmeyen bir başka kendilik olarak demonik nüve ortaya çıkar. Pagan ve çoklu ikonografi Zerdüştlükle birlikte temel bir ikilikten menkul hale gelir. Zerdüşt, kesin ve dolaysız bir kötülüğün varolduğu dünyada, habis olanın metafizik kılıklar içine sokularak Tanrı'nın sıfatları diye geçiştirilemeyeceğini ve çirkinliklere sahip çıkılamayacağını ortaya

---

[40] Jeffrey Burton Russell, *Şeytan: Antikiteden Hıristiyanlığa Kötülük*, s. 94.

[41] Bu asık suratlı ikonografiye, Avrupa'da Rönesans ile birlikte biraz neşe katılır. "Tüm Hıristiyan sanatı, Rönesansın getirdiği canlanmaya kadar gülümsemeyi ve bedenlerin güzelliğini bilmezlikten gelir. Gülümseyen ilk kadın –La Jaconde– gene de kısmen yas içindedir; bu saygısızlığıyla şaşılacak bir üne erişmiştir." *A.g.e.*, s. 210, 212.

koyar. Yani karanlık, basitçe ışıktan yoksunluk değildir. Bu sayede insanlar, Tanrı'nın olağan işleri gibi görünenin ardında işleyen adaletsizliğe dokunabilme cesaretini kazanırlar. Evren tasavvurunda açılan bu boşlukta, tevekkül ve mistik kabullenmenin yerini, çatışma ve hiddet doldurur. Kötü olana maddiyat, zamansallık ve beden yakıştırmak, onun yok edilebilir olduğunu kanıtlar.

KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman (1992). *İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Baker, Ulus, "Yves Bonnefoy'nın Mitolojiler Sözlüğü Vesilesiyle", *Virgül*, Ocak 2001.

Bataille, Georges (1997). *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Göçebe.

Çamuroğlu, Reha (2000). *Dönüyordu: Bektaşîlikte Zaman Kavrayışı*, İstanbul: Doğan Kitap.

Gerald, Messadié (1998). *Şeytan'ın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kabalcı.

Russell, Jeffrey Burton (1999). *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, İstanbul: Kabalcı Vernant, Jean-Pierre (1996). *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: İmge.

Sayın, Zeynep (1994). *Kötülük, Tekilcilik, Postmodernizm*, İstanbul: Mitos.

Scognamillo, Giovanni ve Arslan, Arif (1998). *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Şeytan*, İstanbul: Karizma.

Werner, Charles (2000). *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Kaknüs.

Yaran, Cafer Sadık (1997). *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi.

TEODİSE PROBLEMİNE FARKLI BİR PENCEREDEN BAKMAK

Tuğba Torun

GİRİŞ

İnsanoğlunun yeryüzünde varlık bulmasıyla eş zamanlı olan teodise, felsefe tarihinin en kadim problemi olarak biyolojik evrimi kabul edenlerin de önem verip tartıştığı bir konu olmuştur. Hattâ biyolojik evrimin hayatta kalma mücadelesi ve sadece güçlü olanın varlığını sürdürebildiğine dair vurgusunun evrim teorisiyle birlikte bu kadim problemin yeniden alevlenmesine yol açtığı söylenebilir. Yine teoriye hâkim olan ilerleme fikri açısından da kötülük problemi önem arzetmektedir. Çünkü ilerlemenin durmaksızın devam ettiğinin varsayıldığı bu süreçte kötülükler sona ermemenin ötesinde artarak varlığını sürdürmüş ve sürdürmektedir. İnsanlığın büyük bir umutla ve adeta dünyayı yeniden yaratacak bir güç elde ettiği duygu ve düşüncesiyle bulup geliştirdiği teknoloji hızını artırarak gelişmeye devam ederken aynı oranda kötülükler de artmaktadır. Bu buluşlar yoluyla insana acı veren şeylere son verilebileceği düşünülürken tam tersine onların acının ikiye, üçe katlanarak sürdürülmesinin vasıtaları haline geldiği gözlenmektedir. Bunlar ise şu an için evrimin en üst basamağında yer alan insan zekâ ve ahlâkının ürünleridir. Dolayısıyla evrim-

sel bir varoluş ve ilerleme kabul edildiğinde kötülüklerin artması ile evrimin yönü arasında nasıl bir ilişki bulunduğunun yeniden düşünülmesi zorunlu hale gelmekte; ya da "Evrim geçiren insanoğlu biyolojik yönden ilerleme kaydederken ahlâk ve vicdanını yitirmekte midir?" sorusunun sorulması gerekmektedir.

Her ne kadar daha büyük bir iyilik için kötülüklerin olması gerektiğini düşünenler var ise de bu kötülüklerin güçlü devlet ve insanların hayat politikası ve amacı haline gelerek sistemli bir şekilde uygulanması, evrimin ruhunun bunu gerektirdiği yönünde bir düşüncenin zihinlere yerleşmesine ve dolayısıyla evrim ile teodisenin bir arada anılmasına yol açmaktadır. Ancak Darwin'in kendi zamanında özellikle hayvanların maruz kaldığı olumsuz davranışları eleştirerek onların bunu hak etmediğini savunması evrim teorisi ile teodise problemi arasındaki ilişkinin doğru kurulabilmesi için de önemlidir.

Teodise problemi konusunda özellikle öne çıkan ve tartışılan hususlardan ikisi özgür irade ile süreç olmuştur. Nitekim evrim penceresinden meseleye bakıldığında da tartışmaların yönünü belirleyen kavramlar arasında bu ikisinin bulunduğu dikkati çekmektedir.[1] Çünkü evrim uzun bir zaman içerisinde gerçekleştiği için aynı zamanda bir sürece vurgu yapar. Bazı evrimcilerin Tanrı'nın tabiat ve canlıları evrimsel bir kanunla yarattığına dair görüşüyle Süreç Felsefesinin Tanrı'nın dünyaya içkin ve her an yaratılışın içinde olan bir yönü olduğuna ilişkin düşüncesi arasında büyük benzerlik vardır ki nitekim bu felsefenin evrim teorisinden esinlendiğini söyleyenler de bulunmaktadır.[2] Özgür irade açısından teodise problemi ile evrimci teodise arasındaki ilişki ise daha açıktır. Çünkü, bu makalenin sınırları içinde de değinileceği üzere, evrim tarafından hayvan tabiatına verildiği iddia edilen temel güdülerin yaşam mücadelesinde çok baskın olması ve bugün söz konusu güdülerin genlerden hareketle açıklanmasının determinist bir yaklaşımın ortaya çıkmasına sebep olup olmadığı dolayısıyla özgür iradenin evrimin neresinde durduğu hususu tartışılmaktadır.

Teodise kavramı ve problemi hakkında derin analizler diğer yazarlar tarafından yapıldığı için bu makalede kavramı etraflıca ele almaktan ziyade evrim teorisiyle ilişkili olan yönlerinin öne çıkarılması amaçlanmak-

---

[1] Bruce Barber, David Neville (ed.), "Introduction", *Theodicy and Eschatology,* Australia: ATF Press, 2005, p. xii, 175-176.

[2] Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature and God,* Augsburg Fortress, Minneapolis 2002, p. 31; Nicholas Rescher, *Process Metaphysics, An Introduction To Process Philosophy,* New York: State University of New York Press, 1996., p.102; Özgür Koca, "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* sy. 26, İstanbul 2011, s. 84.

tadır. Bununla birlikte sonraki başlıklara fikri hazırlık olması açısından bu problemin ne olduğuna dair kısaca bilgi vermek de yararlı olacaktır.

TEODİSE

"Tanrı'nın adaleti"ne vurgu yapan teodise (theodicy)[3] kavramı felsefe tarihinin önemli bir problemi olarak daha çok teoloji merkezli ele alınmış, her şeye gücü yeten ve yarattığı varlıklara karşı merhamet sahibi olan Tanrı kavramıyla dünyadaki kötülükleri bir arada düşünemeyenler için kötülük problemi büyük bir sorun olmuştur. Bundan dolayı aynı zamanda ahlâki bir sorun olan teodise, Tanrı'nın zatı ile doğal ve beşerî hayatta görülen kötülükler, acılar üzerinden tartışılmıştır.[4]

Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki kötülük ve acıların bir arada bulunmasının Tanrı'nın zatı açısından önemli bir tereddüde yol açtığı birçok kişi tarafından ileri sürülmektedir. Buna göre, ahlâki iyilik ve kötülüğün eşit oranda bulunduğu bir dünyanın iyi ve merhamet sahibi bir Tanrı tarafından yaratıldığı söylenemez; çünkü dünyanın kendisinde ahlâki iyilik ve kötülüğe bir eğilim yoktur. Eğer dünya iyi bir Tanrı tarafından yaratılsaydı çevremizde iyilikleri daha çok görürdük. Ancak realitede böyle olmayıp bazı insanlar daha fazla acıyla bazıları da daha çok iyilikle karşılaşmaktadır. Bütün bunların niçin böyle olduğuna dair bir sebep ileri sürülemezken söz konusu durumlarda bir adaletin varlığından da söz edilemeyeceği iddia edilmektedir.[5]

Kötülükleri doğal ve ahlâki olarak ikiye ayıran Swinburne'ün düşüncesinde doğal kötülük ilk ve görünür sonucuna göre değil de uzak veya dolaylı sonuçlarına göre değerlendirilir. Yani, kötülükler bazen iyi bir şeyin meydana gelmesi için gereklidir.[6] Dolayısıyla o mükemmel iyi olan bir varlığın, Tanrı'nın, büyük iyilikler doğuracak kötülüklere izin vermesini bir hak olarak görür. Ahlâki kötülük ise, insanların iradi olarak yaptıkları kötü davranışlar veya iyiliğe kayıtsız kaldıkları durumlar olarak tanımlanır ve bu yönüyle de iradeli seçimlerin yani özgürlüğün doğal bir sonucu kabul edilir. Buna göre insanlar neyi yapıp yapmayacaklarında

---

[3] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 1999, 7. Baskı, s. 155.
[4] Barber-Neville (ed.), "Introduction", p. xi-xii.
[5] Richard Dawkins, *River Out Of Eden: A Darwinian View Of Life,* New York: Basic Books, 1995, p. 133. Dawkins'in kötülük problemi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dawkins, *The God Delusion,* New York: Mariner Books, 2008.
[6] Bu fikir tarih boyunca pek çok teolog ve aziz tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin MS 2. yüzyılda yaşamış olan St. Irenaeus insanın kemale ermesi için acı ve kötülüklerin olmasını zorunlu görmüştür. Bkz. Bruce Barber, David Neville (ed.), *Theodicy and Eschatology,* s. 76-84.

özgür iseler ahlâki kötülüğün de var olması beklenir.[7] Ayrıca düşünür, erdemli davranışlar için bazı kötülüklerin gerekli olduğuna inanır. Eğer keder çeken insanlar olmazsa onlara karşı iyilik yapılamaz; acı çekilmediği sürece ona katlanmak mümkün olmaz. Kötülüğün olmadığı bir dünyada bağışlama, fedakârlık, merhamet gibi erdemlerden de söz edilemez. Çünkü manevi ilerleme ve olgunlaşma kötülükler yoluyla gerçekleşmektedir.[8]

Evrimci etiğin bir problemi olarak ise doğal dünyadaki varolma mücadelesi, bu mücadelede çekilen acılar tabiatın bir parçası kabul edilmiş ancak iyi bir Tanrı'mn varlığı ile bütün bunların birlikte düşünülmesini zorlaştırmıştır. Nitekim tabiatın, özünde kötü olduğunu dolayısıyla insan yaşamına uygun olmadığını düşünenler "Mother Nature Is a Wicked Old Witch" sözleriyle tabiat ananın etrafına kötülükler saçan yaşlı bir cadı olduğunu ifade etmişlerdir.[9] Benzer bir yaklaşımı Darwin'in yakın arkadaşı olan evrimci düşünür Huxley'de de görmek mümkündür. Onun nazarında da yaratılış ve yaratmanın nesnesi olan evren muhteşem olduğu kadar da kötüdür ve bu kötülük iyi bir tanrının eseri olamayacak derecede çoktur.[10]

Ayrıca Darwin'in teorisini ortaya koyarken hayvanların maruz kaldığı kötü muameleleri eleştirmesi ve bunları sorgulaması, gerçekte evrim teorisinin kötülüklere bir karşı çıkışı ihtiva ettiğine işaret ederken teorinin temel argümanı olan hayatta kalma mücadelesi ve ancak güçlü olanların varlığını sürdürebildiğinin bir kanun olarak görülmesi çift kutuplu bir durum ortaya çıkarmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki evrimci teodise kavramında canlıların acı çekmesi ve türlerin yok olmasından ibaret iki başlık öne çıkmaktadır.[11]

TEODİSE İLE EVRİM ARASINDA İLİŞKİ

Darwin'in teodiseyle ilgili temel duruşunu belirleyen husus, Descartes'ın (ö. 1650) öncülük ettiği ruh-beden düalizmi sonucunda akıl sahibi olmayan hayvanların birer makine ve acı çekmeyen varlıklar olduğuna dair

---

[7] Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement,* New York: Oxford University Press, 1989, p. 51.

[8] Swinburne, *Providence And Tthe Problem of Evil,* New York: Oxford University Press, 1998, p. 223.

[9] George Christopher Williams, "Mother Nature Is a Wicked Old Witch", *Evolutionary Ethics,* ed. Matthew H. Nitecki, Dorris V. Nitecki, New York: State University of New York Press, 1993, p. 217. Tabiatın özde kötü olup olmadığı hakkında bkz. William B. Drees (ed.), *Is Nature Ever Evil: Religion, Science And Value,* London: Routledge, 2003.

[10] Sheridan Gilley-Ann Loades, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", *The Journal of Religion,* v. 61, No. 3 (July 1981), p. 304.

[11] Christopher Southgate, *The Groaning of Creation, God, Evolution and the Problem of Evil,* Kentucky: John Knox Press, 2008, p. 9.

düşüncedir. Benzer şekilde insan da biyolojik yönüyle bir tür makine olarak görülüp fiziğin konusu kabul edildi.[12] Fakat sadece insanın akıl ve his sahibi buna mukabil hayvanların haz ve acıyı hissetmekten yoksun olduğu düşüncesinden hareketle hayvanların laboratuarlarda canlı denek olarak kullanılmaları Darwin'i fazlasıyla etkiledi.[13] O, hayvanların acıyı hissetmedikleri gerekçesiyle laboratuarlarda canlı canlı kesilip incelenmesi veya nükleer silâh yapımında bayılıncaya kadar elektrik şokuna maruz bırakılmalarım ve bunun da insanın daha iyi bir yaşam sürmesi için yapılmasını içine sindiremedi. Bu durum, düşünürü, takdir arzusu, sempati, şefkat gibi duyguların basit seviyede bile olsa sosyal hayvanlarda da bulunduğu düşüncesine sevketti. Ancak Darwin'in hayvanların maruz bırakıldıkları acıya karşı çıkarken ortaya koyduğu teorinin özünde acılar ve tabiî kötülüklerin yer alması oldukça dikkat çekicidir. Hayatın temel ilkesinin mücadele olarak belirlenmesi ve bu mücadelenin de ancak güçlüler tarafından kazanılacağı dolayısıyla kaybedenlerin yok olup gittiği yönündeki bir tabiî kanunun kabul edilmesinin beraberinde beşerî alanda acı ve güçlüler hegemonyasını doğurması kaçınılmaz olacaktır.

Bunu gören evrimci düşünürler de doğal seleksiyonun tam merkezinde ıstırap ve acı çekmenin bulunduğunu ve acılarla örülmüş bu sürecin aynı zamanda bir uyum süreci olduğuna dikkat çekmişlerdir. Yine bireyin kendi varlığını koruması ve bu varlığın gelecek nesiller içinde çoğalarak devam etmesi de evrim mekanizmasının bir fonksiyonu olarak öne çıkmıştır. Doğal hayattaki kötülüklerin insanı nasıl etkilediği sorusu da ahlâki kötülük problemini ortaya çıkarır. Darwin'in tabiatın bir savaş alanı ve acı çekmenin doğal seleksiyon fikriyle uyumlu olduğu yönündeki kanaati de evrimin bir kötülük mekanizması olarak düşünülmesini rahatlıkla mümkün kılar.[14]

Nitekim neslin çoğalıp devam etmesinin şartı da mücadele ve güçlü olmayla doğrudan ilişkilidir. Darwin'in hem beşerî hem de doğal dünyada gördüklerinden hareketle varolma mücadelesini esas alarak ortaya koyduğu teorinin özünde, kıt kaynaklar sebebiyle canlılar arasında sürekli

---

[12] Teoman Duralı, "Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", *Felsefe Arkivi,* sy. 25, İstanbul 1984, s. 113; İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 61-89. Kutluer, Descartes'ın düalist anlayışının doğayı ve insanı anlamadaki etkisine değindiği eserinde Avrupa dışındaki insanların, bitkilerin ve hayvanların duygu yoksunu oldukları gerekçesiyle akıl almaz deneylere tâbi tutulduklarını anlatmaktadır. Bu daha önce de belirtildiği gibi Darwin'in de etkilendiği ve şikâyet ettiği bir hususdu. Kutluer'e göre bu uygulamaların gerisinde bilim-din, madde-ruh ikilemine düşülmesi vardır.

[13] James Rachels, *Created From Animals, The Moral Implications of Darwinism,* Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 130.

[14] Joshua Moritz, "Evolutionary Evil and Dawkins' Black Box", *The Evolution of Evil,* ed. Gaymon Bennett, Ted Peters et al., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 144, 146.

bir yarışın olduğu, bu yarışı kazananların çevresine en iyi uyumu sağlayarak yaşamını devam ettirdiği, yarışı kaybedenlerin ise yok olup gittiği düşüncesi bulunmaktadır. Bu uyumu gerçekleştiren türün bireyleri başarılı bir şekilde çoğalmaya meylederek neslinin devam etmesine katkı sağlarken bunun aksine daha az uyum sağlayanlar daha az yaşama ve çoğalma temayülü göstererek nesillerinin zamanla tükenmesine sebep olmaktadır. Böylece canlılar dünyasında doğal bir seleksiyon işlemekte, bu seleksiyon hayatta kalanlara çevrelerine en iyi uyumu sağlama yönünde birtakım avantajlar sunmaktadır.

"Doğal seleksiyonun evrimin itici gücü kabul edilmesi durumunda bireyler arasındaki yarış evrimin motoru haline gelecek ve ölüm de kaçınılmaz olacaktır" diyen düşünürler, evrimin bundan uzak olduğunu ve evrimin ölümü gerektirmediğini dile getirmişlerdir. Kimi düşünürler de Darwin'in her ne kadar evrim mekanizmasının temeline hayat mücadelesini ve yarışı koymuş olsa da daha sonraları yardımlaşma ve birlikte yaşamı öne çıkardığını söylemişlerdir.[15] Bu yaklaşım kötülüğün iyiliğe, bencil tabiatın yardımlaşma ve işbirliğine doğru evrildiğini, evrimini tamamlamış veya bu süreçte uzun mesafe katetmiş bilinç ve ahlâk sahibi insanda iyilik ve yardımlaşmanın hâkim olması gerektiğini ifade eder. Ancak iyilik ve yardımlaşma gibi ahlâki ve sosyal davranışların özünde bencil duyguların, menfaat elde etme arzusunun bulunduğu her zaman hatırlanmalıdır; çünkü bireyin hayatta kalarak varlığını devam ettirmesi tabiatına kodlanmıştır.

Doğal hayatta görülen kötülüklere bu şekildeki natüralist yaklaşımın teolojiye de yansımaları olmuştur. Sadece natüralist evrimciler değil teolog evrimciler açısından da Tanrı'nın sürekli kemâle doğru ilerleyen bir süreci tabiata kanun olarak koyduktan sonra kötülüklerin biçim değiştirerek ve artarak devam etmesinin, anlaşılması ve açıklanması zor ama gerekli bir sorun olduğu kabul edilmiştir.[16] Nitekim bununla ilgili olarak denilmiştir ki:

"Evrime teist bir bakışla yaklaşanlar, yaratma olayındaki kutsal eylem fikrini kabul ederler ve Darwinci modeli bu kutsal eylemin bir biçimi olarak görürler. Teist evrimciye göre bu durumda bir tutarsızlık yoktur. Bu, bilimsel anlayışla inancın bir kombinasyonudur. Teolojinin evrimin gerçeklerine cevap vermek zorunda olduğu belirtilir. Bu yüzden Darwin' in bir sorun olarak gördüğü kötülük problemi ile teoloji karşı karşıya gelmek zorundadır."[17]

---

[15] Moritz, "Evolutionary Evil", p. 165.
[16] Southgate, *The Groaning of Creation*, p. 1.
[17] Martinez Hewlett, "Intelligent Design, Theistic Evolution", *Encylopedia of Religion*, v.5, p. 2912.

Bu şekilde teolog evrimcilerin evrende olup bitenler, bilhassa yaşanan afetler ve acıları açıklamakta zorlanmalarının en önemli sebebi, Hıristiyanlığa hâkim olan "Tanrı bütünüyle iyi bir varlıktır ve yaratmış olduğu evren de aslında iyidir" inancıdır.[18] Yani tabiatın ana karakteri kötü olmayıp iyidir. Bizatihi iyi olan bir Tanrı eliyle yaratılan dolayısıyla iyiliğin hâkim olduğu evren içindeki insan da Tanrı'nın suretini taşıması sebebiyle iyi bir tabiata sahiptir. Buna mukabil tabiatta hem deprem, sel gibi felaketlerin meydana gelmesi hem de insan eliyle cinayet, savaş, şiddet gibi kötülüklerin işlenmesi,[19] Tanrı'nın zatıyla birlikte kudretini ve merhametini sorgulanır hale getirmiş; "Tanrı dünyadaki kötülüklere karşı kayıtsız mı?" veya "Canlıların acı çekmesini engellemekten aciz mi?" soruları sorulmuştur.

Aynı şekilde teodisenin evrimle birlikte ele alınmasının merkezinde, rastlantısallık ile hayatta kalma mücadelesi ve bunun ürünü olan bencillik, acımasızlık gibi davranışların kutsal ve iyi bir yaratıcı fikriyle uzlaştırılamaması bulunmaktadır. Yani "Tanrı niçin böyle bir evrimsel kanun tayin etmiştir?" sorusu evrimci düşünürler tarafından özellikle sorulmuştur ki "Zatında iyi bir Tanrı böyle bir düzenin yöneticisi olamaz" fikri, evrimci düşünürlerin kötülük problemi üzerinden teolojinin varlık ve ahlâk anlayışına itiraz etmelerindeki en önemli argüman olmuştur.[20] İşte buna bağlı olarak insanın acı çekmesiyle Tanrı inancının evrimsel gelişme içinde nasıl uzlaştırılacağı sorusunun, evrimin nasıl meydana geldiğiyle ilgili sorulardan çok daha zor olduğu ileri sürülmüştür.[21]

Ancak varolan kötülükler sadece Tanrı'nın zatını veya niteliklerini sorgulamayı değil evrimin kendisini de tartışmalı hale getirmektedir. Şöy-

---

[18] Hıristiyan düşüncesini en fazla etkileyen isimlerden olan St. Augustinus'a göre, Tanrı mutlak iyi olduğu için kötülüğü yaratmaz. Kötülüğün gerçekliği yoktur. Kötülük iyiliğin yokluk hali olup arızi bir şeydir. Örneğin bir kötülük olarak kabul edilen hastalık, sağlığın yokluğudur. O halde tüm doğa iyidir, çünkü doğanın yaratıcısı mükemmel iyidir. Kötülüğü estetik açıdan da yorumlayan Augustinus'a göre, "yaratılışın parçalarındaki bazı şeyler diğerleriyle ahenk oluşturmadıklarından kötü oldukları düşünülür. Ve yine bazı şeyler diğerleriyle ahenk oluşturduklarını için iyidirler." Daha fazla bilgi için bkz: Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi,* Samsun: Etüt Yayınları, 1997, s. 118, 127; Yaran, *Kötülük ve Theodise,* Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 28-30; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Theodise,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 36-45.

[19] Martin C. Albl, *Reason, Faith, and Tradition: Explorations in Catholic Theology,* Winona: Saint Mary's Press, 2009, p. 102.

[20] Stephen J. Pope, *Human Evolution and Christian Ethics,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 8. Kötülük ve teizm arasındaki ilişki hakkında ayrıca bkz. Michael Murray, *Nature Red in Tooth and Claw, Theism and the Problem of Animal Suffering,* New York: Oxford University Press, 2008.

[21] Jozef Zycinski, *God and Evolution: Fundemantal Questions of Christian Evolutionism,* trans. Kenneth W. Kemp-Zuzanna Maslanka, The Catholic University of America Press, p. 181-182.

le ki acı çekmeye sebep olan şey kötülüğe maruz kalmaktır. Bu kötülük ise hem doğal hem de beşerî olabilir. Kimilerine göre doğal yani tabiat kanunlarının sebep olduğu acılar daha fazladır.[22] Eğer böyle ise ve bir Tanrı'nın da varolmadığı düşünülüyor ise, tabiatta acıya sebep olan kanunların müsebbibi olarak evrimin kabul edilmesi gerekir. Yine acının temel sebebi insanın yaptığı kötülükler ise onun bu şekilde varlık bulması rastlantıların hâkim olduğu evrim süreciyle ilişkilidir. Dolayısıyla "Niçin doğal seleksiyon ve rastlantılar hep kötülük veya acıların ortaya çıkması yönünde hareket etmiştir?" sorusu akla gelmektedir. Bu ise kötülük probleminin açıklanmasının evrim penceresinden de oldukça zor olduğunu göstermektedir.

Buna rağmen teodise konusunda klasik teolojinin açıklamakta zorlandığı bazı hususların evrimsel ilerleme ile daha anlaşılabilir olacağı ileri sürülmüştür. Örneğin daha büyük bir iyiliğin elde edilmesi için kötülüğün var olduğu iddiası bununla ilgilidir. Bu yaklaşım evrim sürecinin kötülük ve kaosa sebep olduğuna dair söylemlere de bir cevap niteliği taşımaktadır. Şöyle ki evrimsel mücadele ve kan dökmeler aslında daha büyük bir faydaya ve iyiliğe yol açmaktadır. Yine biyolojik evrim insanoğluna iyi-kötü tüm yönleriyle gerçekliğe ait gizemin çözülmesinin anahtarını sunmaktadır.[23]

Natüralist evrimciler yukarıdaki soruların cevabını genlerde aradılar. Şöyle ki, eğer genler tehlike anını haber verme kabiliyetine sahip olan organizmaları kopyalayabilirlerse bu genlerin gelecek nesillerde yaşama şansı daha yüksektir. Duyusal sinir sistemi hayatta kalabilen genlerin gelecek nesillere geçme ihtimalini artırır. Bundan dolayı kompleks yaşam başladıktan sonraki evrim tarihinde genler bulundukları organizmaları acının tecrübe edilmesine tesadüfen programlamışlardır. İşte bu şekilde genleri tarafından acıya katlanmaya programlanan organizmalar diğerlerine göre daha fazla hayatta kalma şansına sahip olmuşlardır. Bu açıklama aynı zamanda, "canlılar ve insanlar niçin acı çekerek yaşamak zorundadır?" sorusuna Darwinci biyoloji içinde verilen en tatmin edici cevap olarak kabul edilmiştir. Bunu söyleyen natüralistlere göre, eğer acı çekme duyu ve duygusu olmasaydı canlılar tehlikelerle dolu dünyaya uyum sağlayamazlardı. Çünkü Darwin'e göre, acı ve eziyet çekme, âniden ortaya çıkan kötülüklere karşı canlının kendisini korumasına uygun olarak iyi bir şekilde uyarlanmıştır. Bu sayede de canlılar tehlikenin varlığını önceden

[22] Zycinski, *God and Evolution,* p. 184.
[23] Richard W. Kropf, *Evil and Evolution, A Theodicy,* London: Associated University Press, 1984, p. 27.

hissederek hem kendilerini koruyabilmekte hem de birbirlerine tehlikeyi haber vermektedirler.[24]

Bununla birlikte genlerinin nesiller boyu yaşamasını isteyen bireylerin bunu gerçekleştirmesi acı çekerek ve buna katlanarak mümkün olacaktır. Bu durumda ise yaşanan olaylar veya yapılan eylemlerde merhametsizlik, acımasızlık gibi nitelemelerin biyolojik açıdan bir anlamı olmayacaktır. Çünkü merhametsizlik, acı çekme bu dünyanın gerçekleri olup Darwin de insanoğlunu bu hakikatlerle yüzleştirmiştir.[25] Nitekim Darwin'e göre bireyin asıl amacı geometrik oranda çoğalmak olduğu için ömrü boyunca hayatta kalma mücadelesi vermek ve büyük kötülüklere maruz kalmak zorundadır. İşte insan bütün bunlar üzerinde düşündüğü zaman tabiatta kesintisiz bir savaş olduğu, korkuya yer olmadığı, ölümün genelde teşvik edildiği buna karşılık sağlık, coşku ve mutluluğun çoğalarak sürdüğü inancıyla kendisini oyalayabilir.[26]

Kötülüklerin daha büyük iyilikler için varolduğu düşüncesinin Hıristiyan teolojisindeki karşılığı ise "asli günah" inancına getirilen açıklamada bulunmaktadır. Teodisenin bir biçimi kabul edilen asli günah inancına göre, tüm insanlar ilk insan Adem ve Havva'nın günahını taşıyarak dünyaya gelmekte ve orada getirdikleri günahın bedelini ödemektedirler.[27] Önemli bir teolog ve aynı zamanda evrimsel varoluşu kabul eden Teilhard De Chardin'e (ö.1955) göre, günah ve kötülük dünyanın henüz yetkinliğini veya mükemmelliğini kazanmamasıyla ilgilidir. Mükemmelliğe ulaşmak için dünyanın farklı aşamalar geçirmesi, yani evrimsel bir sürecin varlığı gereklidir. Dolayısıyla günahlar, hatalar bu mükemmelliğe ulaşmak için adeta birer basamaktır. Ahlâki kötülük ise henüz kemâline ulaşmamış ve tamamlanmamış bir varlık olan insanın özgürlüğünü kötü amaçlar için kullanmasının bir sonucudur. Ahlâki kötülüğün ortaya çıktığı evrim aşaması ise insanın bilinçli düşünme ve seçim özgürlüğü basamağına ulaştığı andır. Kötülük ve günah, biyolojik evrimle eş zamanlı başlamakla birlikte ahlâki kötülüğün veya insanın sorumlu olduğu günahın evrim sürecinde ortaya çıktığı aşama, onun bilinç kazanmasıyla eş zamanlıdır.[28]

---

[24] John F. Hauhgt, "Darwin, Divine Providence And The Suffering Of Sentient Life", *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter,* New York: T&T Clark, 2009, p. 212.

[25] Dawkins, *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution,* New York: Free Press, 2009, p. 401.

[26] Charles Darwin, *The Origin of Species,* Cricket House Books, 2010, s. 50.

[27] Gregory R. Peterson, "Falling Up: Evolution and Original Sin", *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological & Religious Perspective,* ed. Philip Clayton and Jeffry Schloss, Cambridge, 2004, p. 274.

[28] Doran McCarty, *Teilhard De Chardin*, ed. Bob E. Patterson, Texas: Word Books, 1976, p. 135-136.

Teolog evrimcilerin ahlâki kötülüğü bilincin ortaya çıkmasıyla başlatmaları beraberinde yapılan kötülüklerden sorumlu olmayı getirmektedir. Doğal kötülüklerden Tanrı veya evrim sorumlu tutulurken ahlâki kötülük bilinç ve irade sahibi insan davranışlarının bir sonucu olduğu için sorumluluğu da insana aittir.[29] Bu durumda teodise problemi bir yönüyle de özgürlük ve sorumlulukla ilgilidir. Yani artık insan yaratılışında veya evriminin bir aşamasında bilinç kazandıktan sonra meydana gelen kötülüklerden bir başkasını sorumlu tutma hakkına sahip değildir. Fakat bu konuda da evrim açısından bir sorun ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki insanın tabiatında hayatta kalmak için mücadele etmesi ve güçlü olma duygusu en temel güdü olarak bulunuyorsa, evrim süreci bunları ona kazandırdıysa aslında determinist, yani belli duygu ve davranışlara kodlanmış bir varlıktan söz etmek gerekir. Dolayısıyla görünüşte özgür olan insan bu özgürlüğünü hep kendini koruma ve ne olursa olsun gücünü devam ettirme yönünde kullanacak demektir. Bu durumda evrimin insanı kötülüğe mahkûm mu ettiği sorusu tartışma sahasına girecektir. Tıpkı dinlerin kader anlayışına dair bazı yorumlarda öne çıkan "kötülük yapmak, adam öldürmek, hırsızlık yapmak veya hapse düşmek benim kaderimmiş" sözlerinde olduğu gibi. Bugün kimi bilim adamları tarafından evrimsel kötülüğün genetik bencillikle açıklanması ve "bencil gen"lerin varlığından söz edilmesi yukarıdaki yorumu destekleyici mahiyettedir.[30]

DEĞERLENDİRME

Buraya kadar anlatılanlardan çıkarılabilecek en açık-seçik ve tartışmaya yer vermeyen sonuç, teodise probleminin hem natüralist hem teolog düşünürler açısından ciddi ve bir o kadar da açıklanması zor bir mesele olduğudur.

Makalenin girişinde söylenildiği gibi evrim teorisiyle birlikte teodise tartışmasının yeniden alevlendiğine dair sözlerin evrimin kötülükler doğuran bir süreç gibi anlaşılmasına yol açması elbette doğru değildir. Çünkü evrim temelde biyolojik varoluşun nasıl gerçekleştiği ile ilgili bir açıklamadır. Her ne kadar 19. yüzyıla hâkim olan sosyo-kültürel şartların Darwin'in düşüncesini etkilediğinden ve teorinin şekillenmesinde bir çok

[29] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise,* Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 30. Teolojik ve felsefi açıdan kötülük problemi için bkz: Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği,* Samsun: Etüt Yayınları, 2000; Swinburne, *Providence and The Problem Of Evil,* p. 159-192.

[30] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* New York: Oxford University Press, 1989.

etkenin belirleyici olduğundan söz edilse de evrim düşüncesi öncelikle doğal çevrede yapılan gözlem ve araştırmaların ürünüdür. Bu gözlemlerden bir fikri sonuç çıkarmada zihinde varolan benimsenmiş düşünce kalıplarının sonucu yönlendirmesi göz ardı edilmemekle birlikte bilim adamını araştırmaya iten ilk nedene itibar edilmesi gerekir. Nitekim söz konusu etkileşim bütün bilimsel faaliyetlerde vardır ve bundan kaçınılması da son derece zordur.

Evrimin teodise ile ilişkilendirilmesi, doğal hayattaki hayatta kalma mücadelesinin sebep olduğu kanlı savaşlardan ve her bireyin kendisi dışında kalanları yok etme yönündeki gayretinin bir ilke olarak kabul edilmesinin yol açtığı sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Bu biyolojik savaşın bir de ahlâki ve ideolojik yansımaları vardır ki asıl kötülükler burada ortaya çıkmaktadır. İnsanoğlunun bilerek ve isteyerek kısa vadede fayda temin etmek için ama uzun vadede zararına olacak bazı davranışları yapması hem doğal kötülük olarak adlandırılan afetlere hem de ahlâki kötülüklere sebep olmaktadır. Kendi konfor ve rahatı için doğayı sömürmesinin gelecekte hem kendisine hem de çocuklarına zarar vereceğinin söylenilmesi bir öngörü veya tahmin olmayıp gerçeğe işaret etmektedir. Nitekim bu sömürü doğal afetlerin meydana gelmesinde de rol oynamaktadır.

Evrimin ahlâki ve ideolojik yansımaları sonucunda meydana gelen kötülükler ise en az doğal çevreye verilenler kadar önemlidir. Maddi ve fiziksel gücü ellerinde bulunduran dünya nüfusuna göre bir grup insanın gücüne güç katma gayretlerinin sebep olduğu kötülük ve acıların yanında bireysel egoların hayata ve varoluşa dair bütün düşünce ve amaçları kuşatmasının doğurduğu bencillikler bizi "İnsanoğlu nereye gidiyor?" sorusunu sormaya zorlamaktadır.

Kaynakça

Albl, Martin C., *Reason, Faith, and Tradition: Explorations in Catholic Theology,* Winona: Saint Mary's Press, 2009.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi,* İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 1999, 7. Baskı.

Barber, Bruce-Neville, David (ed.), "Introduction", *Theodicy and Eschatology,* Australia: ATF Press, 2005.

Barbour, Ian G. *Nature, Human Nature and God,* Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002.

Darwin, Charles, *The Origin of Species,* Cricket House Books, 2010.

Dawkins, Richard, *River Out Of Eden: A Darwinian View Of Life,* New York: Basic Books, 1995.

Dawkins, *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution,* New York: Free Press, 2009.

Duralı, Teoman, "Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", *Felsefe Arkivi,* sy. 25, İstanbul 1984.

Gilley, Sheridan-Loades, Ann, "Thomas Henry Huxley: The War Between Science and Religion", *The Journal of Religion,* v. 61, No. 3 (July 1981).

Haught, John F., "Darwin, Divine Providence And The Suffering Of Sentient Life", *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter,* New York: T&T Clark, 2009.

Hewlett, Martinez, "Intelligent Design, Theistic Evolution", *Encylopedia of Religion*, v.5.

Koca, Özgür "From Process to God: A Muslim's Critical Engagement with Charles Hartshorne", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* sy. 26, İstanbul 2011.

Kropf, Richard W., *Evil and Evolution, A Theodicy,* London: Associated University Press, 1984.

Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arka Planı,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

McCarty, Doran, *Teilhard De Chardin*, ed. Bob E. Patterson, Texas: Word Books, 1976.

Moritz, Joshua, "Evolutionary Evil and Dawkins' Black Box", *The Evolution of Evil,* ed. Gaymon Bennett, Ted Peters et al., Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008.

Peterson, Gregory R., "Falling Up: Evolution and Original Sin", *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological&Religious Perspective,* ed. Philip Clayton and Jeffry Schloss, Cambridge, 2004.

Pope, Stephen J., *Human Evolution and Christian Ethics,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rachels, James, *Created From Animals, The Moral Implications of Darwinism,* Oxford: Oxford University Press, 1990.

Rescher, Nicholas *Process Metaphysics, An Introduction To Process Philosophy,* New York: State University of New York Press, 1996.

Southgate, Christopher, *The Groaning of Creation, God, Evolution and the Problem of Evil,* Kentucky: John Knox Press, 2008.

Swinburne, Richard, *Providence And Tthe Problem of Evil,* New York: Oxford University Press, 1998.

Richard, *Responsibility and Atonement,* New York: Oxford University Press, 1989.

Williams, George Christophers, "Mother Nature Is a Wicked Old Witch", *Evolutionary Ethics*, ed. Matthew H. Nitecki, Dorris V. Nitecki, New York: State University of New York Press, 1993.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise,* Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Zycinski, Jozef, *God and Evolution: Fundemantal Questions of Christian Evolutionism*, trans. Kenneth W. Kemp-Zuzanna Maslanka, The Catholic University of America Press.

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İKİ FARKLI BAKIŞ: TEİST VE ATEİST YAKLAŞIM

İsmail Şimşek*

GİRİŞ

Son yüzyılımızda Sicilya'nın Messina kentinde 28 Aralık1908 tarihinde meydana gelen depremde seksen dört bin; 30 Eylül 1915 Avezzano depreminde otuz bin; 16 Aralık 1920 Çin depreminde yüz bin; 1 Eylül 1923 Tokyo ve Yokohama depreminde yüz elli bin; 26 Aralık 2004 Endonezya deprem ve tsunamisinde iki yüz elli bin; 1939'dan 1945 yılına kadar süren ikinci dünya savaşında yaklaşık 40-50 milyon ve ülkemizde 26-27 Aralık 1939 Erzincan Depreminde yaklaşık otuz üç bin; 17 Ağustos 1999 depreminde ise resmî olmayan rakamlara göre yaklaşık elli bin insan öldü. Poidevin'in de dediği gibi dünya tarihi ya depremler, volkanik patlamalar, hastalık ve açlık gibi doğal felaketlerle ya da savaşlar, çevresel yıkımlar ve dinsel zulüm gibi insan eylemlerinin sonucunda meydana gelen akla hayale sığmaz en korkunç acılarla doludur. Eğer her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak mânâda sırf iyi olan ilahî bir varlığa inanıyorsak kuşkusuz yanıtlamamız geren bir durum vardır. Eğer O her şeyi biliyorsa, çekilen acıların farkında olacak, bununla beraber her şeye gücü yeten bir varlıksa kusursuz iyiliğinin gereği olarak her şeye muktedir olmasının da gücüyle acıları önlemeye çalışacaktır. Ancak apaçık görülü-

* Y. Doç. Dr. İsmail Şimşek, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

yor ki Tanrı, acıyı önlemiyor; dolayısıyla ya böyle bir varlık yoktur; ya da varsa bile, o istese olabileceği halde, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kusursuz iyi değildir.[1]

Bilindiği gibi ister teolojik olsun ister felsefi, teizmdeki Tanrı anlayışı bizi sonuçta her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, sonsuz, sınırsız, iyilik sahibi bir aşkın varlığa götürmektedir. Dolayısıyla iyi, kötü, hayır-şer evrende var olan her şey Tanrı tarafından bilinmekte ve her şey onun tarafından var edilmektedir. Bu durumda evrende meydana gelen iyi, güzel ve hoş olanı anlamak, anlamlandırmak mümkün iken orada çeşitli şekillerde meydana gelen bizzat yaşadığımız kötülüklerin yeri ve anlamı konusunda sorunlar ortaya çıkmaktadır. Aslında yeryüzünde acı ve sıkıntıların kaynağı olan ve insanoğlunun kötü olarak anlamlandırdığı olgu ve olayların olduğu bir gerçektir. Zira kötü olarak anlamlandırılan bu olgu ve olayların bir şekilde hepimize iliştiği görülmektedir. İyilik ve güzellikler kadar kötülük ve çirkinlikler de bir şekilde her insanın doğrudan ya da dolaylı olarak gözlem hayatına girmektedir.[2] Bu yüzden kötülük olgusu hemen her dönemde sadece filozofları ve Tanrı bilimcileri değil aynı zamanda varlığın tabiatı, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve neye göre belirlendiği üzerinde düşünen herkesi meşgul etmiştir.[3]

Bilindiği gibi teizme göre;

1- Tanrı her şeye gücü yetendir.

2- Tanrı her şeyi bilendir.

3- Tanrı bütünüyle iyidir.

4- Yine de kötülük vardır.[4]

Şimdi, bu önermeler grubunda ifade edilen kötülükler doğal açıdan ele alındıklarında her şey olgusal neden ve sonuç zincirinde yerli yerinde otururken, ilahî adalet açısından bakıldığında bu durumun açıklanmasında bazı zorluklar vardır. Çünkü eğer Tanrı her şeyi biliyorsa bu acıları sebep olan kötülüğü önleyecektir. Kaldı ki aynı zamanda bütünüyle iyi olan bir varlık iyiliğinin gereği olarak kötülüğü önlemelidir.[5] Daha sonra kötülük probleminin temelini oluşturacak olan bu düşünceler felsefi sorun

---

[1] Robin Le Poidevin, *Ateizm, İnanma ve İnanmama Üzerine Bir tartışma*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 138-139.

[2] Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, İstanbul 1998, s. 7.

[3] Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 7.

[4] Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornel University Press, Ithaca, 1967, s. 11.

[5] Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 203; Erhan Işıklar, *Tanrı Bilim ve Felsefe Konuşmaları*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994, s. 71.

olarak ilk defa Epiküros tarafından ele alınmış, sonrasında Lactantius ve bugünkü şekliyle klasik versiyonu ise Leibniz tarafından oluşturulmuştur. Problemin temel dayanağı şöyledir:

> Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?
> O halde O, güçsüzdür.
> Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor?
> O halde O, iyi niyetli değildir.
> Hem gücü yetiyor hem de iyi niyetli ise niçin bu kadar kötülük var? [6]

Bu yönüyle problem teistleri bir hayli zorlamış sonuçta bu problemin çözümüne yönelik çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır. Her düşünür kendi düşünce ve inanç sistemi temelinde konuyu ele alıp değerlendirmiştir. Kimileri kötülüğün pozitif bir realitesinin olmadığı daha çok iyiliğin yokluğu, var olan her şeyin Tanrı'mn güç ve iyiliğinin sonucu olduğu,[7] insanın olgunlaşması için bir araç olduğu[8] iyi ile kötü arasındaki ontolojik ilişkiden hareketle bir şeye karşılık bir şey olması ilkesi temelinde kötülük olmasa iyiliğin de olmayacağı, kötülükler olmasa iyiliklerin de bilinemeyeceği ve takdir edilemeyeceği,[9] var olan kötülüklerin iyiliklere nispeten az olduğu, iyiliklerin kötülüklere hâkim olduğu dolayısıyla var olan dünyanın mümkün olan dünyaların en iyisi olduğu[10] gibi çeşitli şekillerde yorumlayarak problemi çözmeye çalışmışlardır. Diğer taraftan Epikür'ün zamanından beri pek çok düşünür de kötülüğün varlığının teistik anlamda bir Tanrı inancını benimseyenler için sorun teşkil ettiğini, çünkü bir yanda her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlık, diğer yanda ise kötülüğün varlığının bir arada bulanamayacağım dolayısıyla teistik Tanrı inancına sahip olanların, ya Tanrı'nın her şeye kadir ve mutlak iyi olma niteliklerden birini inkâr etmelerini –ki bu nitelikler teizmde Tanrı'mn zorunlu nitelikleridir– ya da dinî inançlarının rasyonel destekten yoksun olduğunu kabul etmeleri gerektiğini düşünmektedirler. Örneğin McCloskey şöyle demektedir:

---

[6] David Hume, *Dialogues on Concerning Natural Religion*, ed. Nelson Pike, New York: Bobbs-Merrill Co. Inc. 1970, s. 198; John Hick, *Evil and The God of Love*, Macmillian Publishing, London 1985, s. 5; Keith Ward, *Rational Theology and Creativity of God*, Oxford 1982, s. 189.

[7] Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Dominik Pamir) Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 159; John Hick, *Philisophy Religion*, New Jersey 1983, s. 43.

[8] John Hick, "Ruh Oluşturma Teodisesi", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 423-435; Senaca, *Tanrısal Öngörü* (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997, s. 33.

[9] Eflatun, *Tebeatetus*, (çev. Macit Gökberk) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1990, s. 90

[10] G, W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Nusret Hızır), İstanbul 1949, s. 4.; *Monadoloji*, (çev. Suat Yetkin), MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 10.

"Bir yanda kötülüğün diğer yanda her şeye gücü yeten ve mükemmel olan bir Tanrı'nın var olması bir çelişki doğurduğu için kötülük teist için bir problem teşkil etmektedir.[11]

Yine Mackie:

"...Geleneksel kötülük problemine oldukça ciddi bir eleştiri yöneltilebilir. Dinî inançların rasyonel destekten yoksun olmadıkları ayrıca irrasyonel ve temel bazı teolojik doktrinlerin birbirleriyle kesin olarak tutarsız olduğu gösterilebilir."[12]

Dolayısıyla düşünce tarihinde kötülük problemine yönelik temelde iki farklı yaklaşım vardır. Birincisi her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı ile evrende var olan kötülükler veya kötülük probleminin dayandığı temel önermeler arasında bir çelişkinin olmadığını, bir çelişki varsa bile ateistlerin iddia ettiği kadar bu çelişkinin güçlü olmadığını, Tanrı'nın bu dünyada kötülüklere izin vermesinin bir nedeninin olduğunu, kötülük karşısında teizmin aslında doğru ve akla uygun olabileceğini kanıtlamaya çalışan teistik yaklaşım; ikincisi ise problemin dayandığı temel önermelerin arasında giderilmesi imkânsız olan bir çelişkinin var olduğunu, böyle olmasa bile kötülüğün varlığının Tanrı inancını olasılık dışı kıldığını kanıtlamaya çalışan ateist yaklaşımdır.[13] Biz çalışmamızda kötülük problemine iki farklı yaklaşımı temsil eden teistik bakış açısının temsilcisi olarak Alvin Plantinga ve ateizmin temsilcisi olarak da Mackie'nin görüşlerini ele alıp değerlendireceğiz.

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İKİ FARKLI BAKIŞ: TEİST VE ATEİST YAKLAŞIM

Bilindiği gibi kötülük problemine yönelik ateist yaklaşım, teizmin Tanrı anlayışına yüklediği niteliklere dayanmaktadır. Çünkü teizme göre,

1- Tanrı her şeye gücü yetendir.

2- Tanrı bütünüyle iyidir.

3- Kötülükler vardır.

Mackie'ye göre teizm, temel olarak yukarıdaki önermeleri ele aldığımızda mantıksal açıdan tutarsızdır. Dolayısıyla rasyonel değildir. Çünkü her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan bir Tanrı anlayışı ile dünyada var olan kötülük uyuşmamaktadır. Her şeye kadir olan bir

[11] McCloskey, "God and Evil", *Philosophical Quarterly*, 1960, s. 97.

[12] Mackie, "Evil and Omnipotence", Mind, New Series, Vol. 64, No. 254. April, 1955, s. 200.

[13] Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 165-166.

Tanrı'nın ahlâki kötülük içermeyen bir evren yaratamayacağını düşünmek aklen çelişik bir durumdur. Kötülük problemi yoluyla teizmin dinî anlayışı yalnız rasyonel desteğini yitirmez; aynı zamanda onun irrasyonel olduğu da kesin olarak ortaya konulabilir. Problemin en temel çelişkisi Tanrı her şeye gücü yeten, mutlak iyi ve kötülük var önermeleridir. Zira bu önermelerden herhangi ikisinin doğru olması durumunda üçüncü önerme kesin olarak yanlış olacaktır. Ancak aynı zamanda bu üç önerme çoğu teolojik tutumun temel önermeleridir. Teistler bu üç önermeyi teolojik olarak uyuşturmak zorundadırlar. Fakat görünen o ki bunu başarılı bir şekilde yapamamaktadırlar.[14]

Plantinga'ya göre burada Mackie'nin öne sürdüğü tutarsızlık ve çelişkinin ne olduğuna bakmak gerekir. Ona göre çeşitli çelişkili önerme türleri vardır. Birincisi açık çelişkili önermedir. Bir önerme bir diğerinin inkârı veya reddini gerektiren birleşik önerme ise buna açık çelişkili önerme denir. Örneğin

– Paul, iyi bir tenisçidir,

ve

– Paul'un iyi bir tenisçi olduğu yanlıştır.[15] önermelerinde olduğu gibi biri diğerini açıkça ret ve inkâr ediyorsa bu önermeler grubu açık çelişkili önermelerdir. İkinci tutarsız önerme grubu ise, biçimsel olarak çelişkili önerme kümesi olup mantık kuralları ile kümenin önermelerinden açık bir tutarsızlık çıkarılabilen önerme grubudur. Örneğin,

1- Tüm insanlar ölümlüyse Sokrates de ölümlüdür.

2- Tüm insanlar ölümlüdür.

3- Sokrates ölümlü değildir.[16] önermeler kümesi açık bir şekilde çelişkili değildir.

Burada önemli olan normal mantık kurallarını kullanarak bu önermelerden açıkça çelişki çıkarabilmektir. Plantinga'ya göre bu nedenle önermeler grubundan, gruba eklendiğinde açıkça çelişki içeren yeni bir önerme çıkarmalıyız. Bunu, mantığın eğer p olmuşsa, o halde q olmuştur; p olmuştur, dolayısıyla da q olmuştur, kuralını uygulayarak yapabiliriz. Bu durumda yukarıdaki (1), (2) ve (3) önermelerden (4) Sokrates ölümlüdür, önermesini çıkarabiliriz. Bunu yaptığımız zaman yukarıdaki (1), (2), (3) ve (4) nolu önermelerden (3) Sokrates ölümlü değildir, önermesi, (4)

[14] J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 201; "Tanrı ve Mutlak Kudret", Michael Peterson vd. *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd.), Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 288.

[15] Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2002, s. 12.

[16] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s.13-14; "Özgür İrade Savunması", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 399.

Sokrates ölümlüdür, önermesinin reddi ve inkârı olduğu için açıkça çelişkili önerme kümesi olur.[17]

Plantinga'ya göre üçüncü tutarsız önerme grubu ise örtülü çelişkili önermedir. Buna göre zorunlu olan bir önermeyi başka bir önerme kümesine eklediğimizde o önerme kümesi biçimsel olarak çelişkili bir önerme oluyorsa bu durumda önerme kümesi örtülü çelişkili önerme olur. Örneğin,

(5) Ali, Mehmet'ten büyüktür.
(6) Mehmet, Ayşe'den büyüktür.
(7) Ali, Ayşe'den büyük değildir,

önermelerini düşünelim. Ona göre böyle bir önerme grubu ne açıkça ne de biçimsel olarak çelişkili bir önermedir. Mantık kurallarından hareket ederek önermelerden birinin reddini diğer önermelerden çıkaramayız. Ancak sağduyu ve akıl bu önermeler kümesinin çelişik olduğunu söyler. Çünkü bu üç önermenin de aynı anda doğru olması mümkün değildir. Zira,

(8) Ali, Mehmet'ten büyükse ve Mehmet de Ayşe'den büyük ise Ali Ayşe'den büyüktür, önermesi zorunlu olarak doğrudur.

Şayet yukarıdaki önermeler grubuna önerme (8)'i eklersek 5, 6, 8 önermeleri normal mantık kuralları nedeni ile önerme (7)'nin reddini gerektirir.[18]

Çelişkili önermeler kümesinin hangi şartlarda tutarsız olduğunu ifade ettikten sonra Plantinga Mackie'nin, Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı mutlak iyidir ve Kötülükler vardır, önermeleri arasında öne sürdüğü tutarsızlığı bu türler bakımından ayrı ayrı ele alır. Buna göre Plantinga için Mackie'nin ileri sürdüğü tutarsızlık açık çelişkili önerme tanımından hareketle ele alındığında önermeler arasında hiçbir şekilde açık çelişki söz konusu değildir. Çünkü bu önerme kümesindeki önermelerden hiçbiri diğer önermeyi inkâr veya reddetmiyor. Dolayısıyla Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı mutlak iyidir ve Kötülükler vardır, önermeleri arasında hiçbir şekilde açık çelişki söz konusu değildir. Ona göre ikinci çelişkili önerme tanımından hareketle Mackie'nin öne sürdüğü önermeler arasındaki tutarsızlığı ele alırsak, biçimsel olarak çelişkili bir küme, mantık kuralları ile kümenin önermelerinden açık bir çelişki çıkarılabilen bir küme olduğuna göre Mackie'nin tutarsızlık ve çelişki olduğunu öne sürdüğü bu önermeler arasında biçimsel bir çelişki de yoktur.[19] Üçüncü çelişkili önerme çeşidi yani örtülü çelişkili önerme kümesi tanımından ba-

[17] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s.14.
[18] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s.16.
[19] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s.13-14.

kacak olursak Plantinga'ya göre Mackie'nin Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı mutlak iyidir ve Kötülükler vardır, önermeleri arasında öne sürdüğü tutarsızlık bu tür bir çelişki olabilir. Zaten Mackie de teizmin temelini oluşturan önermeler arasında bir çelişkinin olduğunu ileri sürerken Plantinga'nın da öne sürdüğü bu tür bir itirazın gelebileceğinin farkındadır. Bu yüzden O, bu önermeler arasında var olduğunu iddia ettiği çelişki ve tutarsızlığın hemen ortaya çıkmayacağını açıkça söyler.

" ...Çelişki birden açığa çıkmaz. Bu çelişkiyi ortaya çıkarabilecek bazı ek önermelere ya da iyi, kötü ve her şeye güç yeterlilik kavramları arasındaki mantıksal ilişkiye dikkat çekmemiz gerekir."[20]

Dolayısıyla Mackie teizmin temel doktrinleri olan bu önermeler arasında var olduğunu iddia ettiği çelişkiyi ortaya çıkarabilmek için önermeler kümesine iki ek önerme ilave eder. Bu durumda çelişki ve tutarsızlık olduğunu iddia ettiği önerme kümesini şu şekilde ortaya koyar:

(9) Tanrı her şeye gücü yetendir.

(10) Tanrı tamamıyla iyi olandır.

(11) Kötülük vardır.

(12) İyi bir şeye gücü yettiği ölçüde kötülüğü ortadan kaldırır.

(13) Her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak bir varlığın yapabileceğinin sınırı yoktur.[21]

Plantinga'ya göre şayet Mackie bu önermeler arasında örtülü bir çelişki olduğunu göstermek istiyorsa ilave ettiği bu iki önermenin yalnızca doğru değil aynı zamanda zorunlu olduğunu da göstermelidir. Oysa önerme (13) yani Kadir-i Mutlak bir varlığın yapabileceğinin sınırı yoktur, düşüncesinin doğru olabilmesi mümkün olmasına rağmen zorunlu olarak doğru değildir. Zira ona göre Tanrı'nın her şeyi yapabilme gücü mantık dışı, aklen imkânsız olayları meydana getiremeyeceği noktasında sınırlandırılır. Örneğin Tanrı, kare daireler, evli bekârlar yaratabilir mi? Hem var olup hem var olmayabilir mi? Dolayısıyla teizmin Tanrı anlayışındaki her şeye güç yetirebilirlik Tanrı'nın kudretinde hiçbir sınırın olmadığı anlamına gelmez. Burada kastedilen Tanrı'nın yapabileceklerinin mantık dışı sınırlarının olmadığı değildir.[22]

Plantinga'ya göre Mackie'nin ilave ettiği önerme (12) yani, İyi bir varlık gücü yettiği ölçüde kötülüğü ortadan kaldırır, önermesi de zorunlu olarak doğru değildir. Örneğin bir kış gününde siz sıcak evinizde otururken ve kapıda arabanızda yedek yakıtınız varken bir arkadaşınızın size 40 km uzaklıkta bir yerde arabasının yakıtı bittiği için yolda kaldığını düşü-

[20] J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 201; "Tanrı ve Mutlak Kudret", s. 388.
[21] J. L. Mackie, aynı yer.
[22] Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 20; *God and Other Minds*, s. 120.

nelim. Arkadaşınız için bu durum kötü bir durumdur. Aynı zamanda sizin gidip çözebileceğiniz bir kötü durumdur. Ancak siz bunu yapmıyorsunuz. Bundan dolayı sizin iyi biri olmadığınız gibi bir şey ortaya çıkmaz. Çünkü siz arkadaşınızın düştüğü durumu bilmiyorsunuz. Dolayısıyla Mackie' nin ilave ettiği önerme (12) yani, İyi bir varlık gücü yettiği ölçüde kötülüğü ortadan kaldırır, önermesi de zorunlu olarak doğru değildir. Mackie burada her iyi olan varlığın iyiliği ölçüsünde kötülüğü ortadan kaldırabilme özelliğinden bahsediyor. Oysa örnekte olduğu gibi iyi bir varlığın giderebileceği bir kötülüğü bilmediği için gideremmesi mümkün bir durum olduğundan önerme (12) hiçbir surette zorunlu değildir. Plantinga'ya göre Mackie'nin kötülük probleminin temelini oluşturan önermeler arasında biçimsel bir çelişki olduğunu ortaya koymak için ilave ettiği önerme şu şekilde olmalıdır:

(14) Bütün olarak iyi olan bir varlık, bildiği ve yok edebileceği her kötülüğü yok eder.[23]

Bu durumda problemin temelini teşkil eden (9), (10), (11), (13) ve (14) önermeleri arasında biçimsel bir çelişki olmadığı görülecektir. Eğer biçimsel bir çelişki bulmak istiyorsak bu önermeler grubuna Tanrı'nın her kötü durum hakkında bilgi sahibi olduğunu eklemek gerekir. Ancak zaten teizmin temel Tanrı anlayışında Tanrı mutlak bilen değil midir? Bunu önermeler kümesine eklediğimizde Mackie düşüncelerinde haklı değil midir?

Plantinga'ya göre önerme (14) yani, bütün olarak iyi olan bir varlık, bildiği ve yok edebileceği her kötülüğü yok eder, önermesi de zorunlu olarak doğru değildir. Örneğin yukarıda anlatılan örnekte olduğu gibi diyelim ki aynı durumda olan diğer bir arkadaşınız da ters bir yerde yolda kaldı. Bu durumda arkadaşınızın birini bulunduğu kötü durumdan kurtarabilirken diğerini kurtaramayacaksınız. Dolayısıyla bir kötülüğü gidermek sizin gücünüz dâhilindeyken diğerini bulunduğu kötü durumdan kurtarmak sizin gücünüz dâhilinde değildir. Ancak her ikisi hakkında da bilgi sahibisiniz. Birini bulunduğu kötü durumdan kurtarırken diğerini bulunduğu durumdan kurtaramamanız, daha fazlasını yapamamanız sizin kötü bir varlık olduğunuz anlamına gelmez. O halde önerme (14) yani, Bütün olarak iyi olan bir varlık, bildiği ve yok edebileceği her kötülüğü yok eder, önermesi zorunlu bir doğru değildir.[24] Bu önermenin zorunlu olarak doğru bir önerme olması için ondan daha ince bir detaya sahip önerme (15)'ye ihtiyacımız vardır.

---

[23] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 118; Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 18.
[24] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 19.

(15) İyi bir varlık bildiği ve yok edebileceği kötülüğü ondan daha büyük bir iyiliği yok etmeksizin ve daha büyük bir kötülüğe sebep olmaksızın yok eder.[25]

Plantinga'ya göre Mackie böyle bir önermeyi de kötülük probleminin temelini oluşturan önermeler grubuna ilave etse de yine önermeler kümesi örtülü çelişkili önerme kümesi olmaz. Çünkü bu önerme de tam olarak zorunlu değildir. Örneğin bir varlığın daha büyük bir kötülüğe sebep olmaksızın ve daha büyük bir iyiliği yok etmeksizin bir kötü durumu ortadan kaldırdığını düşünelim. Bu durumda herhangi bir varlığın aynı anda herhangi iki kötülüğü tamamen giderebileceği ve yine her iki kötülüğü de gideremeyeceği bir durumda kendini bulması söz konusu olabilir. Şiddetli ve tehlikeli bir fırtınanın olduğu bir günde büyük bir dağa tırmandığınızı, arkadaşlarınızdan iki dağcının yamacın kırk metre aşağısında mahsur kaldığını düşünün. Mahsur kalan dağcılardan ancak birini kurtarma imkânınız var. Şayet her ikisini de kurtarmaya kalkarsanız fırtına tüm grubu mahvedebilecek şiddettedir. Bu durumda başka bir kötülüğe sebep olmadan ya da daha iyi bir durumu ortadan kaldırmadan bir kötülüğü yok edebilirsiniz. Bununla beraber diğer kötülüğü de tamamen giderebilecek durumdasınız. Ancak her ikisini de yapmanız mümkün değildir. Diğer arkadaşınızı kurtarmamanız sizin iyi bir kişi olmadığınızı göstermez. Dolayısıyla Plantinga için ne önerme (14) ve ne de önerme (15) zorunlu olarak doğrudur.[26] Şunu hemen belirtelim ki kanaatimizce Plantinga tarafından verilen bu örnek şu ana kadar yaptığı açıklamalar kadar doğru ve isabetli değildir. Çünkü teizmin her şeye gücü yeten Tanrı anlayışı için böyle bir örnek uygun düşmemektedir. Zira her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak bir varlık her kötülüğü giderebiliyorsa aynı anda var olan her iki kötülüğü de ortadan kaldırması pekâlâ mümkündür. Aslında Plantinga'nın kendisi de bu durumun farkındadır. Ancak konunun bu olmadığını belirterek durumu geçiştirmeye çalışır.

Plantinga'ya göre kötülük probleminin dayandığı temel önermeler arasında örtülü çelişki olduğunu ortaya çıkarmak için Mackie'nin ilave etmesi gereken bu önermeler de zorunlu olarak doğru olan önermeler değildir. Böyle bir çelişkinin olduğunu savunan ateist teologlarının yapması gereken zorunlu olarak doğru olan bir önerme ilave etmektir. Peki sorunun temelini oluşturan önermeler kümesine;

(16) Her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak ve her şeyi bilen Alim-i Mutlak olan bir varlık uygun bir şekilde yok edebileceği her kötülüğü ortadan

[25] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 119; *God, Freedom and Evil,* s. 20.
[26] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 21; *God and Other Minds,* s. 120.

kaldırır, önermesini eklediğimizde herhangi bir örtülü çelişki ortaya çıkar mı? Bu önermenin zorunlu olarak doğru olduğunu kabul ederek sorunun temelini oluşturan önermeler grubunu yeniden formüle edersek önermeler arasında biçimsel olarak bir çelişki ortaya çıkmaz mı?

(1) Tanrı her şeye gücü yetendir.

(2) Tanrı tamamıyla iyi olandır.

(3) Tanrı her şeyi bilendir.

(4) Kötülük vardır.

(16) Her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak ve her şeyi bilen Alim-i Mutlak olan bir varlık uygun bir şekilde yok edebileceği her kötülüğü ortadan kaldırır.

(17) Her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak bir varlığın yapabileceğinin mantık dışı sınırı yoktur.[27]

Plantinga'ya göre bu önermeler kümesi de biçimsel olarak çelişkili değildir. Şayet aralarında biçimsel olarak bir çelişki olsa biçimsel çelişkinin tanımından hareketle mantık kuralları gereği bu önermelerden her hangi (5) önermenin (6) önermeyi reddettiğini çıkarmamız gerekir. Ya da eğer önermeler kümesi tutarsız olsaydı önerme (4) Kötülük vardır, diğer önermeler tarafından reddedilecektir. Yani (1), (2), (3), (16) ve (17) önermeleri (4) Kötülük yoktur, önermesini gerektirecekti. Oysa önermelerin biçimsel olarak gerektirdiği kötülüğün hiç olmadığı değil sadece Tanrı'nın giderebileceği kötülüğün yokluğudur.[28]

Plantinga'ya göre bu önermeler arasında örtülü bir çelişkinin olduğunu ortaya koymak için yapılması gereken, (18) eğer Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ise uygun bir şekilde konuyla ilgili her türlü kötülüğü yok eder, önermesini yukarıdaki önermeler kümesine eklemektir. Bu durumda (16), (17) ve (18) önermelerinden oluşan küme çelişiktir. Çünkü (16), (17) ve (18) zorunlu olarak doğru ise bu önermeler arasında örtülü bir çelişki vardır. (16), (17) önermelerinin zorunlu olarak doğru olduğunu Plantinga daha önce belirtmişti. Şimdi sorun (18) önermesinin zorunlu doğru olup olmadığıdır ki ona göre bu önerme doğru değildir. Zira bazı iyi durumlar kötülük içermeden var olamazlar.

"Bir kimse ne daha büyük bir iyiliğe neden olacak bir kötülüğü engellediği için ahlâki açıdan kusurlu, ne de daha büyük bir kötülüğe neden olacak bir iyiliğe izin verdiği için ahlâki açıdan kusursuzdur."[29]

---

[27] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 120.

[28] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 20-21; Scott H. Moore, "Comments on Alvin Plantinga's Free Will Defense", *Philosophy of Religion: Selected Reading*, ed. Michael Peterson, New York: Oxford University Press, 1996, s. 263.

[29] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 119.

Plantinga'ya göre buraya kadar anlatılanlardan hareketle ateist teologların ifade ettiği şekliyle kötülüğün temelini oluşturan önermeler kümesine eklendiğinde biçimsel olarak çelişkili bir küme ortaya çıkaracak zorunlu olarak doğru olan önermeleri bulmak zordur. Bu önermeler ne açık ne de biçimsel olarak çelişkili önermelerdir. Belki örtülü çelişkili olduğu iddia edilebilir. Bunun için Mackie gibi ateist yaklaşımın temsilcileri bu önermeler kümesini oluşturan gruba eklendiğinde biçimsel olarak çelişkili bir önermeler kümesi oluşturacak zorunlu doğru olan önermeler bulmaları gerekir. Böyle bir zorunlu önerme de, ne Mackie ne de ateist yaklaşımı savunan diğer düşünürler tarafından ortaya konulabilmiştir. Bir önermenin aksi kanıtlanıncaya kadar tutarlı ve mümkün olduğu var sayılır, ilkesinden hareketle bu önermeler grubunun örtülü tutarlı olduğu söylenebilir; ancak kanıtlandığı söylenemez. Bunu yapmak için sorunun temelini oluşturan (1) Tanrı her şeye gücü yetendir, (2) Tanrı mutlak iyidir ve (3) kötülük vardır, önermelerinden (1) ile tutarlı ve (3) ile gerekli olan bir önerme bulmaktır. O da;

(19) Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratır ve bunu yapmasının da iyi bir nedeni vardır, önermesidir.[30]

Plantinga bu görüşünü savunmak için de aşağıdaki iddiayı ortaya atar:

(20) Tanrı'nın ahlâki kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâki iyilik içeren bir dünya yaratması mümkün değildir.[31]

Eğer önerme (20) doğruysa bu durumda önerme (19) da yani Tanrı'nm kötülüğü içeren bir dünyaya izin vermesinin iyi bir nedeni olduğu mümkündür. Çünkü her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan bir varlığın kötülüklere izin vermesinin yine O'nun amaçsız iş yapmayacağından ötürü iyi bir nedeni vardır. Bu neden de Plantinga'ya göre özgürce eylemde bulunan insanların yaratılmasıdır.

Peki, dünyada var olan kötülüklerin nedenini sadece insanların özgür iradelerini yanlış kullanmalarına bağlayabilir miyiz? Örneğin insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen, kendi irade ve ihmallerinin dışında meydana gelen ister hayvan ister insanlarda olsun zihinsel acı içeren, hastalık ve doğal afetler gibi düşünce tarihinde doğal kötülükler olarak tanımlanan kötülüklerin nedenini ne ile açıklayacağız? Ya da Plantinga'nın Tanrı'nm kötülüklere izin vermesinin nedeni olarak öne sürdüğü ve gerçekten dünyada olan kötülüklerin nedeni olan irade hürriyeti ise Tanrı insanları niçin hür yaratmıştır? Sorumluluk iyi bir şey midir? Ayrıca

[30] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 26.
[31] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 122; Moore, s. 263.

Tanrı daima iyi olanı yapan özgür insanlar yaratamaz mıydı? Zira bu son soru Mackie'nin sorduğu sorudur. Ona göre;

"...Eğer Tanrı insanları özgür seçimlerinde bazen iyi olan bazen de kötü olanı tercih edecek şekilde yarattıysa niçin insanları daima özgür olarak iyi olanı tercih edecek şekilde yaratmadı? İnsanın özgür olarak bir veya birden fazla durumda iyiliği seçmesi mantıken imkânsızsa her fırsatta özgür olarak onun iyiyi seçmesi mantıken imkânsız olmaz. Bu yüzden Tanrı masum otomatlar yaratmakla bazı zamanlar özgürce kötülük yapacak varlıklar yaratmak arasında bir tercihle karşı karşıya kalmaz; özgürce eylemde bulunacak fakat daima iyiyi yapacak varlıklar yaratmanın en üstün olanakları ona açıktır. Açık bir şekilde söyleyecek olursak Tanrı'nın bu imkânı kullanmadaki başarısızlığı hem her şeye gücü yeten hem de bütünüyle iyi olan varlığı ile çelişmektedir."[32]

Şimdi Mackie'ye göre Tanrı mutlak kadir, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi olduğuna göre mantıken mümkün olan belli bazı durumları yaratabilir. Özgür olan tüm insanların her hâlükârda iyi olanı yapmaları mantıken mümkün olan bir durumdur. Tanrı daima iyi olanı yapan özgür insanlar yaratabilir. Dolayısıyla Tanrı doğru olanı yapan özgür insanlar yaratabiliyorsa ve o mutlak iyiyse bu durumda Tanrı tarafından yaratılan özgür insanlar daima iyi olanı yapar ve ahlâken kötü olan hiçbir şeyi hiçbir zaman yapmazlar.

Plantinga'ya göre Mackie'nin ifade ettiği özgür olan tüm insanların her hâlükârda iyi olanı yapmaları mantıken mümkün olan bir durumdur, düşüncesi doğrudur. Ancak Tanrı mutlak kadir, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi olduğuna göre mantıken mümkün olan belli bazı durumları yaratabilir, düşüncesinde problem vardır. Çünkü aynı düşünceden hareket edersek bu durumda Tanrı tarafından yaratılmayan insanların olması da mantıken mümkün olan bir durumdur. Ayrıca aynı mantıktan hareket edersek ve Tanrı'mn her şeye güç yetirebilirliğini ölçüt alırsak Tanrı'nın kendisinin yaratmadığı insanları yaratması da mantıken mümkün bir durum olur ki bu saçmadır. Söylenmesi gereken Kadir-i mutlak bir varlık mantıken mümkün olan belli bazı durumları yaratır, cümlesi yerine kadir-i mutlak olan bir varlık bir şeyi yaratmasının tutarlı olduğu herhangi bir durum yaratabilir. Bu şekilde ifade edildiğinde bile Tanrı daima doğru olanı yapan özgür insanlar yaratabilir, cümlesini gerektirmez.[33] Plantinga'

[32] Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 200; Plantinga, "Özgür İrade Savunması", (çev. Cenan Kuvancı), E.Ü.S.B.E.D, sayı:12, Kayseri 2002, s. 137; Plantinga, "The Free Will Defense", s. 192.

[33] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 138; İsmail Şimşek, "Tanrının Mükemmelliği ve Özgürlük Problemi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı:19, Bahar 2014, s. 424.

ya göre önemli bir biçimde özgür olan ve kötülükten çok özgürce iyilik yapan varlıklarla dolu bir dünya aynı şartlarda özgür olmayan varlıklarla dolu olan bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı özgür varlıklar yaratabilir. Ancak sadece onların doğru olanı yapmalarına sebep olmaz. Tanrı ahlâki iyilikler yapabilen varlıklar yaratmak için ahlâki kötülükler yapan varlıklar yaratmak zorundadır. Tanrı'nın hem bu varlıklara kötülük yapma özgürlüğü vermesi hem de onları kötülük yapmaktan alıkoyması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı ahlâki kötülüğün meydana gelmesini ancak ahlâki iyiliği ortadan kaldırmakla önleyebilirdi.[34] Ayrıca Tanrı yanlış olanı yapmakla özgür olan, ancak nedensel olarak sadece doğru olanı yapması takdir edilmiş olan özgür varlıklar yaratabilir. Fakat bu, Tanrı yanlış olanı yapmakta özgür ancak bununla birlikte yanlış eylemleri yapmaktan alıkoyduğu varlıklar yaratabilir anlamına gelir ki bu özgürlüğün doğasına aykırıdır. Tanrı'nın yaratabileceği içerisinde özgür varlıkların bulunduğu bir dünya söz konusu olduğunda özgür olan varlıkların yanlış yapmamalarım sağlama Tanrı'nın her şeye güç yetirebilirliği temelinde değerlendirilemez. Bir kişinin *F* fiili bakımından *Z* zamanında özgür olması ancak ve ancak hiçbir nedensel kanun ve önceden var olan hiçbir şart *F* fiilini *Z*' de yapmasını veya yapmaktan kaçınmasını zorunlu kılmıyorsa mümkün olur.[35] Ahlâken önemli ölçüde özgürlük determinizmin hiçbir türüyle bağdaşır değildir. O halde sadece ahlâki iyiyi barındıran, hiç ahlâki kötülük barındırmayan bir dünyanın var olması mümkün olsa da böyle bir dünyanın fiilen var olup olmaması bu dünyada var olan özgür varlıklara kalmıştır.[36]

Kanaatimizce Mackie'nin sürekli iyilik yapan masum otomatlar yaratmanın Tanrı'mn gücü dâhilinde olduğu bu nedenle ahlâki kötülüğe meydan vermemek için sürekli iyilik yapan özgür insanlar yaratması gerektiği noktasındaki bu itirazı çok tutarlı görünmemektedir. Çünkü Tanrı için 'erdemli' hayatlar yaşamaya programlanmış makinalar yaratmanın hiçbir anlamı yoktur. İnsanın hayatı kendi kaderini tayin edebildiği ölçüde değerlidir. Tanrı aslında insana iyi ile kötü arasında seçim yapma gücü bahşetmiştir. Tanrı'nın sürekli iyiyi seçen otomatlar yarattığını düşündüğümüzde hayatlarımız kestirilebilir bir seyir izleyecek, her eylemimiz Tanrı tarafından tespit edilmiş bir başlangıç durumunu izleyecektir. Bu durumda böyle bir evreni yaratmanın ne anlamı olacaktır. Evren hiçbir iyiliği gerçekleştiremeyecektir; çünkü o Tanrı'nın kendi iyiliğinin ifadesinden

[34] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 30.
[35] Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, s. 171.
[36] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş,* (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 182.

başka bir şey olmayacaktır. Buna göre Tanrı'nın önceden programlamasının bir sonucu olmayan ahlâki eylemler ve kararlar biçiminde seçimimiz herhangi bir yenilik getirecekse yaptığımız koşullarda başka türlü yapmayı seçebilir olmamız anlamında özgür olmalıyız. Tanrı için seçimleri harfi harfine kendi çizdiği yolu izleyecek insan failler yaratmanın hiçbir anlamı yoktur.[37]

Plantinga, Mackie'nin aksine her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olan bir varlık bazen ahlâki kötü eylemlerde bulunan insanlar yaratır, önermesinin tutarlı olduğu kanaatindedir. Zira ona göre Tanrı' nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olması O'nun ahlâken kötü eylemlerde bulunan insanları yaratmamasını gerektirmez. Yapılması gereken Tanrı'nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olandır ve her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olan bir varlık bazen ahlâki kötü eylemlerde bulunan insanlar yaratır, önermelerinin birlikte bulunmalarının tutarlı olduğunu göstermek ve Tanrı ahlâken kötü eylemlerde bulunan kimseler yaratmaz, önermesini reddetmek için mantıken yeterli bir koşul olan yeterli bir önerme bulmaktır. Plantinga bunu şu şekilde formülleştirir:

(1) Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olandır.

(21) Tanrı özgür şahıslar yaratır.

(22) Gerçekten özgür olan şahıs en azından bir kötü eylemde bulunur.

(23) Tanrı ahlâken kötü eylemlerde bulunan şahıslar yaratır.[38] (21 ve 22'den).

Plantinga'ya göre bu kanıt geçerli bir kanıttır. (1), (21) ve (22) açık bir şekilde tutarlıdır ve ilk üç önerme (23)'ü gerektirir. Önerme (23)'de Tanrı ahlâken kötü eylemlerde bulunan kimseler yaratmaz, önermesinin reddini gerektirir ki bu da her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olan bir varlık bazen ahlâki kötü eylemlerde bulunan insanlar yaratır, önermesinin tutarlı olduğunu gösterir.[39]

Daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesinin vazgeçilmez sonucu olarak evrende var olan kötülük Tanrı'nın mutlak iyiliği ile çelişmeyebilir. Ancak burada başka bir soru da gündeme gelmektedir. Acaba özgürlük gerçekten iyi bir şey midir? Sadece özgürlük için bunca sıkıntı ve acı çekmeye değer mi? Ya da Tanrı'nın bunca kötülüğe izin vermesi için özgürlük yeterli bir sebep midir? Karamozov Kardeşler romanında olayın kahramanı Ivan'ın, eğer özgürlüğün bedeli bu kadar ağır ise ben bu bileti iade ediyorum düşüncesi doğru olmaz mı? Bu açıdan bakınca Mackie'nin

[37] Poidevin, s. 148.
[38] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 139.
[39] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 140.

Tanrı'nın bir belirlenim içerisinde sürekli iyilik yapan günahsız masum otomatlar yaratması daha doğru değil midir?

Yukarıda ifade edilen sorunu çözmek için dünyada var olan kötülüğün miktarının iyiliklerden çok olup olmadığını belirlemek gerekir. Zira var olan kötülükler dünyaya hâkim ve iyilikler kötülüklere nazaran daha az ise bu durumda ifade edilen düşünceler haklı çıkmaktadır. Plantinga'ya göre ahlâki kötülüğün miktarım ölçmenin ve tespit etmenin hiçbir yolu yoktur. Diyelim ki dünyada Q miktarında ahlâki kötülük var. Bu durumda Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olandır, önermesi ile Tanrı Q ahlâki kötülüğünü yapan bir kısım özgür şahıslar yaratır, önermesi birbiriyle tutarlıdır. Önermeleri şöyle formüle edebiliriz:

(1) Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olandır.

(24) Tanrı özgür şahıslardan oluşan bir S demeti yaratır ki, S'nin üyeleri açısından ahlâki iyilik ahlâki kötülüğe nispetle daha dengelidir.

(25) Tam olarak özgür şahıslardan oluşan birleşik bir S demeti vardır, öyle ki onun üyeleri açısından ahlâki iyilik ahlâki kötülüğe nispetle daha dengelidir ve S1'in üyeleri Q ahlâki kötülüğü yaparlar.[40]

Önermeler kümesini bu şekilde oluşturduğumuzda özgür şahıslardan oluşan S demeti açık bir şekilde S1'in müşahhas hale gelmiş halidir. Bu nedenle S'nin üyeleri Q ahlâki kötülüğünü yaparlar. Buna göre Tanrı'nın her şeye kadir, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi olması (1), Tanrı üyeleri açısından ahlâki iyiliğin ahlâki kötülüğe nispetle dengeli olduğu özgür şahıslardan oluşan bir S demeti yaratır (24), ve üyeleri açısından ahlâki iyiliğin ahlâki kötülüğe nispetle dengeli olduğu özgür şahıslardan oluşan bir S demeti vardır ve S1'in üyeleri Q ahlâki kötülüğünü yaparlar (25) önermeleri birbirleriyle çelişik olmayıp tutarlıdır. Dolayısıyla yukarıda ifade dilen Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olandır, önermesi ile Tanrı Q ahlâki kötülüğünü yapan bir kısım özgür şahıslar yaratır, önermesi birbiriyle tutarlı olup dünyada var olan kötülüğün miktarıyla Tanrı'nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olmasında hiçbir çelişki yoktur.[41]

Buraya kadar Plantinga tarafından dünyada var olan kötülüklerin Tanrı'nın mutlak iyi ve kadir-i mutlak olması ile çelişmediğini göstermek için öne sürülen deliller insanın iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan ya da temelde ahlâki bir yükümlülüğü ve özgürlüğü olan insanın neden olduğu savaş, zulüm, haksızlık, adam öldürmek gibi düşünce tarihinde genel olarak ahlâki kötülük olarak tanımlanan problemi çözmede

[40] Plantinga, *God and Other Minds,* s. 148.
[41] Plantinga, *God Freedom and Evil*, s. 94.

Mackie'ye kıyasla başarılı görünmektedir. Çünkü Tanrı önemli derecede özgür insanlar yaratmıştır. Onlardan bazıları özgürlüklerini yanlış kullanmışlardır. İnsanların özgürlüklerini yanlış yolda kullanmaları Tanrı'mn mutlak kudreti veya O'nun mutlak iyiliğine karşıt bir delil oluşturmaz. Çünkü Tanrı insan iradesinden kaynaklanan kötülüğün meydana gelmesini ancak ahlâki iyinin imkânından kesinti yaparak önleyebilirdi.[42] Ancak teistik yaklaşımın çözmesi gereken bir başka problem de genel olarak doğada meydana gelen deprem, yangın, sel felaketi, fırtına, kıtlık gibi acı veren doğal ya da tabiî kötülük olarak isimlendiren insan iradesinin hiçbir şekilde etkili olmadığı kötülüklerin teizmin nitelediği Tanrı anlayışı ile uyuşup uyuşmadığıdır. Aslında teistik yaklaşımın ateist yaklaşım karşısında izah etmekte, çelişkinin olmadığını ortaya koymakta en çok zorlandığı konu da budur. Zira insan iradesinden kaynaklanan ahlâki kötülükler kolay bir şekilde insana verilen özgürlüğe bağlanmaktadır. Ancak konu iradeden kaynaklanmayan kötülüklere gelince durum değişmektedir.

Plantinga'ya göre deprem, sel felaketi, fırtına gibi doğal kötülükler önemli derecede özgür ve rasyonel ancak insani olmayan ruhsal varlıkların özgür eylemlerin sonucudur ya da böyle olması mümkündür. Bu yönüyle o, doğal kötülükleri de şeytan gibi insani olmayan ruhsal varlıkların özgürlüğüne bağlamaktadır. Dolayısıyla onun için doğal kötülükler de daha geniş perspektiften alındığında ahlâki kötülük kategorisinde değerlendirilebilir. Ona göre önemli olan bunun kesin olarak doğru olması değil doğru olabilme ihtimalidir. Böyle bir imkânın olması da yeterlidir. Buna göre;

(26) Tanrı kötülükten çok iyilik yapan insani olmayan (ruh, şeytan) özgür varlıklar yaratır.

(27) Özgür ve insani olmayan kötülükten çok iyilik yapan varlıklar vardır.

(28) Bu dünyada var olan doğal kötülüklerin tamamı özgür ve insani olmayan varlıkların özgür eylemlerinin sonucudur.[43]

Plantinga sonuçta ahlâki kötülük için öne sürdüğü çözüm önerisini benzer şekilde insani olmayan varlıklara özgürlüğü atfederek doğal kötülük problemini çözmeye çalışmaktadır. Neticede doğal kötülüklerin nedenini insani olmayan varlıkların özgür iradelerine bağlamaktadır. Ahlâki kötülük probleminde ifade ettiği gibi bu varlıkların kötülük yapmalarına imkân veren özgür iradelerine olanak tanımaksızın bu kadar iyilik içeren bir dünya yaratmak Tanrı'mn gücü dâhilinde değildir.[44]

---

[42] Plantinga, *The Nature of Necessity*, s. 165.
[43] Plantinga, *God and Other Minds*, s. 150.
[44] Plantinga, *God Freedom and Evil*, s. 58.

Sonuç

Düşünce tarihinin en önemli problemi olan kötülük sorununu ele aldığımız bu çalışmada teizmin ve ateizmin temsilcisi olarak seçtiğimiz Plantinga ve Mackie'nin düşüncelerini karşılıklı olarak değerlendirdik. Öncelikle şunu ifade edelim ki her iki düşünür de konuyu akli bir temelde ele alıp bir takım mantıki önermelerle sorunu ortaya koyma ya da çözüm yoluna gitmişlerdir. Mackie için teizmin Tanrı'ya yüklemiş olduğu niteliklerle kötülüğün varlığı uyuşmamaktadır. Bu ise önermeler kümesine bakınca hemen açığa çıkmayıp ilave önermelerle durum ortaya konabilir. Ancak Plantinga'ya göre bu önermeler arasında herhangi bir örtülü çelişki olmayıp Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin bir nedeni vardır. Bu neden de insana verilmiş özgür iradedir. Plantinga özgür irade savunmasında haklı görünmekle beraber bu savunma sadece dünyada var olan ahlâki kötülüklerin çözümünde geçerli olabilir. Özellikle deprem, sel, fırtına vb. tabiî kötülüklere sıra gelince Plantinga Mackie karşısında en azından ahlâki kötülüklerin çözümünde olduğu gibi başarılı görünmemektedir. Hele hele doğal kötülüğün nedenini bir takım kötü ruhların özgür iradelerine dayandırması böyle varlıkların somut bir göstergesi ya da kabulü olmadığı düşünüldüğünde hiç başarılı değildir. Doğal kötülük konusunda yapılması gereken kötülüğün reel varlığını kabul Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin iyi bir nedenini bulmaktır. Biz belki Tanrı'mn kötülüğe izin vermesi için en iyi nedeni bulamayabiliriz. Ancak bizim bu nedeni bilememiz böyle bir şeyin olmadığını göstermez. Tanrı'mn sonsuz mutlak bilgisi karşısında insanın sonlu ve sınırlı bilgisi düşünüldüğünde bu mümkündür. Bununla birlikte her ne kadar Plantinga kötülük probleminin çözümünde tabiî kötülüğün nedenini açıklamakta başarısız görünse de bu Mackie'nin bundan hareketle Tanrı'mn yokluğuna hükmetmesini haklı çıkarmaz. Sorunun temelini oluşturan önermelerden çıkarılacak sonuç Tanrı'nın yokluğu değil, Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiğinin anlaşılamamasıdır.

Kaynakça

Augustinus, Saint, *İtiraflar*, (çev. Dominik Pamir) Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Akdemir, Ferhat, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2007.

Eflatun, *Tebeatetus*, (çev. Macit Gökberk) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1990.

Hick, John, *Evil and The God of Love*, Macmillian Publishing, London 1985.

_____, *Philisophy Religion*, New Jersey 1983.

_____, "Ruh Oluşturma Teodisesi", *Din Felsefesi Seçme Metinler,* Mıchael Peterson vd. *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd.), Küre Yayınlari, İstanbul 2013.

Hume, David, *Dialogues on Concerning Natural Religion,* ed. Nelson Pike, New York: Bobbs-Merrill Co. Inc. 1970

Işıklar, Erhan, *Tanrı Bilim ve Felsefe Konuşmaları*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.

İmamoğlu, Tuncay, *Bir Tartı Kanıtlaması Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.

Leibniz, G, W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Nusret Hızır), İstanbul 1949.

_____, *Monadoloji,* (çev. Suat Yetkin), MEB Yayınları, İstanbul 1997.

Mackie, J. L, "Evil and Omnipotence", Mind, New Series, Vol. 64, No. 254. April, 1955.

_____,"Tanrı ve Mutlak Kudret", Mıchael Peterson vd. *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd.), Küre Yayınlari, İstanbul 2013.

McCloskey, "God and Evil", Philosophical Queterly, V:13, No: 39, April, 1960.

Moore, Scott H., "Comments on Alvin Plantinga's Free Will Defense", *Philosophy of Religion: Selected Reading*, ed. Michael Peterson, Oxford University Press, New York: Oxford, 1996.

Peterson, Michael vd, *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş,* (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2013.

Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Cornel University Press, Ithaca, 1967.

_____, *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2002.

_____, "Özgür İrade Savunması", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Michael Peterson vd. (çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev vd.), Küre Yayınları, İstanbul 2013.

_____,"Özgür İrade Savunması", (çev. Cenan Kuvancı), EÜSBED, sayı:12, Kayseri, 2002.

_____, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974.

Poidevin, Robin Le, *Ateizm, İnanma ve İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

Senaca, *Tanrısal Öngörü*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997.

İsmail Şimşek, "Tanrının Mükemmelliği ve Özgürlük Problemi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı:19, Bahar 2014.

Ward, Keith, *Rational Theology and Creativity of God*, Oxford 1982.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Yaran, Cafer S., *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, İstanbul 1997.

JOSIAH ROYCE: KÖTÜLÜK PROBLEMİNE SADAKAT MERKEZLİ BİR YAKLAŞIM

Bahtinur Möngü*

GİRİŞ

Josiah Royce'un yaşadığı yüzyıl Amerikan felsefi düşüncesi içinde birçok farklı felsefi konumun varlığından söz edebileceğimiz bir yüzyıldır. Şöyle ki, 19. ve 20. yüzyıllardaki düşünsel sistemlerin gelişimi ve seyri büyük oranda Aydınlanma filozoflarının düşünceleri çerçevesinde belirlenmiştir. Bunun yanısıra pragmatizm, Kıta Avrupası Felsefesi, realist ve ampirist çizgide gelişen İngiliz analitik düşüncesi ve Alman felsefi geleneğinin izlerini de Amerikan düşünce hayatında görmek mümkündür. Çok renkli bir mozaiği anımsatan[1] bu düşünce zemini J. McDermott (1891-1971) tarafından Klasik Amerikan Felsefesi isimli drama içindeki önemli aktörlerden biri olarak tasvir edilen Josiah Royce'un felsefesini derinden etkilemiş ve Royce'un felsefesinin idealizm ve pragmatizmin mükemmel bir sentezi olarak inşa edilmesine imkân sağlamıştır.

Amerikan düşünce dünyasında beliren görüşler çoğu kez eleştirici olmakla birlikte ayırt edici biçimde çoğulcu, iyileştirici, dünyevidir ve çağın problemlerini esas alıp, mevcut durumları analiz ederek bu problemlere dair çözümler sunmayı amaçlar. Amerika'nın felsefeye armağanı

* Dr. Bahtinur Möngü, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] Celal Türer, "Amerikan Felsefesinin Özellikleri", *KSÜİFD*, Sayı: 1, (2003), s. 111-118.

olarak değerlendirilen[2] bu dönem içinde yaşamış düşünürlerden biri olarak Royce'un yaşamı ve düşünce sistemi dönemin sunduğu nimetler ve de olumsuzluklardan derin biçimde etkilenmiştir. Nitekim onun düşünce sistemi incelendiğinde, "yaşadığı derin trajedi ve acıların, tanışmaların, siyasi ve sosyal gelişmelerin"[3] büyük etkisi hemen fark edilecektir.

Dünya ve Birey (The World and The Individual) isimli çalışması ile metafiziksel görüşleri için teorik bir zemin oluşturan Royce'un metafiziksel argümanları, metafiziğin temel olarak pratik bilince dayanacağı, pratik ilgi ve sorunları içereceğine dair inancı ve yaşadığı çağın ekonomik, sosyal ve politik sorunları yanında hayatın anlamı, şüphecilik, kötümserlik ve kötülük gibi temel problemlerinin etkisi ile sadakat adını verdiği kilit kavram çerçevesinde pratik alana taşınır. Royce'un felsefesi, genel görüşleri dikkate alındığında aslında ahlâk, din ve metafiziği tek bir sistem içinde birleştirme girişiminin sonucu oluşmuştur. Bu nedenledir ki Royce'un sisteminde teori ve pratik arasında kuvvetli bir bağ kurulduğu söylenebilir.

Josiah Royce'a göre insana davranış ve ideallerinin aydınlatılması yoluyla sistem içindeki yeri ve potansiyelini, yaşadığı hayatın anlamını göstermek ve Mutlak ile arasında kurulması gereken doğru ilişkide üstleneceği misyonu anlatmak felsefî bir sistem için belirlenebilecek en büyük hedef olmalıdır. Bu bağlamda, hayatın değerinin ahlâki olan ve olmayanı ayırt etmekle ortaya çıkacağını ve anlam kazanacağını belirten Royce'un *Sadakat Felsefe*si (The Philosophy of Loyalty), doğadan gelen ya da bilinçli insan eylemleri sonucu oluşan ve insana yaşamında büyük zarar verme tarzında tanımlayabileceğimiz kötülük ve her şeyde kötülüğün baskın çıktığını savunan, her şeyi acıma, üzüntü, anlamsızlık, saçmalık ve ölüm düşünceleri ile değerlendiren kötümserlik[4] felsefelerine karşı bir yanıt olarak inşa edilir.[5] Royce pratik felsefenin merkezine oturttuğu *sadakat* ve kötülük arasında bağlantı kurar. Ona göre *sadakat* ahlâkî hayat için tehlike arz eden kötülük problemini aşabilmede büyük öneme sahiptir ve bu da kötülük problemini Royce felsefesi açısından tartışılmaya değer kılan şeydir.[6]

Bu çalışmamızda Royce'un kötülük problemi ile ilgili değerlendirmelerini ele almak sureti ile modern insana kötülük ile mücadelesinde yar-

---

[2] Türer, "Amerikan Felsefesinin Özellikleri", s. 111-118

[3] Önder Bilgin, *Sadakat Ahlâkı,* (Yayımlanmış Doktora Tezi), (Ankara,Aktif Düşünce Yay., 2014), s. 381.

[4] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma, 2013), s. 970-972.

[5] Bilgin, s. 57.

[6] Bilgin, s. 111.

dımcı olacak ve yol gösterecek sadakat merkezli ahlâk anlayışından bahsetmeye çalışacağız.

JOSİAH ROYCE'UN SİSTEMİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE KÖTÜLÜK İLE MÜCADELE EDEBİLME

Varlığını insanın evren sahnesine çıktığı ana kadar geri götürebileceğimiz kötülük, düşünsel anlamda İlkçağ'dan itibaren tartışılmaya başlanmıştır. MÖ. 270'de öldüğü nakledilen Epikuros'un mantıksal kanıtlamalara dayanarak ortaya koymaya çalıştığı kötülük ile ilgili görüşünü yüzyıllar sonra D. Hume şöyle aktarır:

> Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?
> Öyle ise o güçsüzdür.
> Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?
> Öyle ise o iyi niyetli değildir.
> Hem gücü yetiyor ve hem de kötülüğü önlemeyi istiyor ise, kötülük nereden geliyor?[7]

Kötülük yüzyıllar boyunca tartışma konusu olarak incelenmiş, bir kısım düşünür, teolog ve felsefeci problemi açıkça ele alsa da net bir çözüm yolu sunamamış ya da çözülebileceğine tam inanmamışken, diğer birçokları problemin varlığını kabul etmemekle birlikte sunulan iddiaları "her şeye gücü yeten Tanrı'nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırmaya"[8] çabalayarak çürütmeye çalışmışlardır. Örneğin; Leibniz'in düşüncesinde "yaşadığımız dünya olası dünyaların en güzelidir,"[9] "Tanrısal sağgörü kötü değildir ama Tanrı kavramından kötülüğün ilkesi ortaya çıkar. Tanrısal irade iyi ve en iyi olana yönelir. Kötülük yaratılanın sınırlanmasından kaynaklandığından müsbet bir realitesi yoktur, tersine asıl olarak basit bir yoksamadan ibarettir... İnsan iyiyi ancak kötüden sonra tadabilir. Varlıkların hayatında iyiliğin bir ön şartı olarak kötülüğe izin verilmiştir."[10]

Ortaçağ'a hâkim düşüncelerin sorgulanmaya başlanması ile insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri de sorgulanmaya başlanmış, Aydınlanma düşünürleri bu konu üzerinde büyük etkiye sahip Hıristiyan-

---

[7] David Hume, *Din Üstüne*, Çev.: Mete Tunçay, (Ankara, İmge Kitapevi Yay., 1995), s. 209.
[8] Nurten Kiriş, 'Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise', *SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı: 5, (2008 Bahar), s. 81-99.
[9] G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev.: Afşar Timuçin, (İstanbul, Çağdaş Matbaacılık Yay., 1999).
[10] Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çev.: Sedat Umran, (İstanbul, Kaknüs Yay., 2000), s. 31-33.

lık inancının etkilerini büyük oranda ortadan kaldırmaya çabalamışlardır. Ancak ilk günah dogması yıkılsa da kötünün varlığı, nedeni ve kaynağı açıklanamamıştır.

18. yüzyıl ise Aydınlanma felsefeleri ve akla tapınmaya karşı yeni bir tepkinin uyanmaya başladığı bir dönemdir.[11] Bu dönemde kötülük probleminin çözümünde teodisenin kullanılması olanaksız bir hale getirilmeye çalışılmış, bu nedenle 19. yüzyıl ile birlikte sorunun çözümü için yeni yol arayışlarına gidilmiştir. Bu dönemlerde özellikle Nietzsche'nin ilgilendiği *nihilizm* sorunu kötülük için başka bir çözüm yolu olarak önerilmiştir. Ayrıca Schopenhauer[*] kötülük probleminin teodise ile çözümünün imkânsız olacağını belirtmiştir.[12]

Düşünsel anlamda sahip olduğu böyle bir ardalan ile kötülük problemine Royce'un yaklaşımı mantıksal olmaktan çok varoluşsal bir nitelik taşır. Royce kötülük problemi ile ilgili olarak dört noktaya odaklanır:

1) Kötülüğü bilmenin ya da deneyimlemenin ne anlama geldiği ve onunla başa çıkma yolları

2) Tanrı'nın bizimle birlikte acı çektiği anlamına gelen teodise[**]

3) Acının insanı dayanıklı kılıp disipline edeceği düşüncesi

4) Kötülük ile mücadelede kollektif sorumluluğun önemi.[13]

1879'da yazdığı "Kötümserliğin Pratik Önemi" (The Practical Significance of Pessimism) isimli makalesinde Royce, kötümserliğin felsefi anlamda ruhsal bir durumdan ziyade hayata dair, hayatın içinde olan bir şey olarak değerlendirilmesine işaret eder. Ona göre kötümserlik, bireysel

---

[11] Werner, s. 92.

[*] Royce Almanya'da doktora öğrenimi yaparken okuma fırsatı bulduğu Schopenhauer'in, ahlâkın temeli olarak nitelediği 'merhamet duygusu (pity)' ile ilgili yorumlarını özenle inceler. Schopenhauer'e göre insan eylemlerinin üç temel güdüsü vardır: kötülük, bencillik ve merhamet. Kötülük insanın başkalarının acı çekmesini amaçlaması iken bencillik kendi rahatını amaçlamasıdır. Merhamet ise insanı hem hakiki adalet hem de insan sevgisine yönelten başkalarının rahatını amaçlama duygusudur ve Schopenhauer'e göre sadece merhametten doğan bir eylemin ahlâkî değeri vardır. Ahlâkî davranış için hiçbir duygu ve güdünün temel olamayacağını savunan Royce, Schopenhauer'in ahlâkî temellendirmelerini yetersiz bulur. Ancak yine de Schopenhauer'in görüşlerinin Royce'un Tanrı ve ahlâk anlayışlarının şekillenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca Schopenhauer'in Brahma Dini ve Hıristiyanlığa yakınlığı da bilinmektedir ve bunun da Royce'un mistik tutumu ve doğu inanışlarına bakışını da etkilediği söylenebilir. Schopenhauer görüşleri için bkz.: A Schopenhauer, *Merhamet*, Çev.: Zekâi Kocatürk, (İstanbul, Dergâh Yay., 2009), Nurhayat Çalışkan Akçetin, 'Arthur Schopenhauer'in Ahlâk Teorisi', *Demokrasi Platformu*, Yıl: 5-6, Sayı: 19-20, (2009-2010), s. 55-68.

[12] Kiriş, s. 81-99.

[**] 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış birçok düşünür, özellikle de etkisini her daim hissettiği Schopenhauer bile kötülük probleminin çözümünde teodisenin imkânsızlığından bahsediyor iken Royce'un teodise fikrine tekrar dönmesi dikkate şayandır.

[13] C. H. Schell, "Roycean Loyalty and The Struggle With Evil", *American Journal of Theology & Philosophy*, (Jan. 2004); 25. 1; ProQuest Central.

olarak geçmişte yaşanmış, şimdide yaşanan veya gelecekte yaşanacak olan şeyleri içeren bir yaşamı değil; kötülüğün gerekli olduğu ve sonunda daha iyiye ulaşabilen bir yaşamı çağrıştırır.[14] Kötülük yaşama hâkimdir, çünkü yaşam belirsiz ve kısadır,[15] fakat altın eylemlerle dolu ve insanüstü ideale yönelmiş yüce bir hayat kötümser düşüncelerin uzağındadır.[16]

Royce bu makalesinden üç yıl sonra "Kötümserlik ve Modern Düşünce" (Pessimism and Modern Thought) isimli başka bir makale yazar. Bu makalesinde Royce, özeleştiri (self-criticism) zihinsel gelişimin özsel bir parçası olduğu için düşünen varlıkların er ya da geç bilinçli bir yaşamın değerini sorgulamaya yöneleceğine ve dolayısıyla insanî yaşamlarla ilgili olarak değer oluşturmanın önemine dikkat çeker. Ayrıca acı ve zevklere dair değerlendirmelerin kıyaslanmasında zamana önemli bir görev yükler. Ona göre zaman aralıkları deneyimlenen şeyler arasındaki ayrımı sağlayan ya da deneyimi farklılaştıran en önemli etkenlerdir.[17]

Royce'a göre hayatın değeri acı ve zevklerin matematiksel bir toplamından ibaret olamaz. Hayatın değerini tayin etme süreci zihnin ve aynı zamanda iradi eylemlerin bir sonucudur. Bu iradi eylemler ise acı veya zevk, iyi veya kötünün bilgisini içeren bir "seçim" (choise) yapmayı gerekli kılar. Nitekim bir şeyin iyi olduğunu bilmek aynı zamanda iyi olmayanı/kötüyü de bilmek anlamına geldiği için iyi ve kötünün bilgisi seçim yapma anlamına gelir.[18] Bu yaşam iyidir, bu yaşam kötüdür yargıları iki farklı iradi tutumu ifade eder ve nihai karar, yaşamın bütününe işaret eden ahlâki anlayışın (insight) olacaktır.[19]

Royce kötülük problemi ile ilgili ilk tartışmalarının yer aldığı *Felsefenin Dinî Yönü* (The Religious Aspect of Philosophy) isimli eserinin birinci kitabında ahlâkî idealler ve ahlâkî idealler arasındaki savaş durumu, genel ahlâkî sorunlar, şüphecilik ve ahlâkî kötümserlik, ahlâkî anlayış ve yaşamın organizasyonu gibi konulara değinir. İkinci kitap ise dış dünyanın varlığı ile ilgili oluşabilecek şüphe duygusu ve insanın hata yapma olasılığı değerlendirilir. Kötümserlik, şüphe ve hatanın mümkümlüğü ile ilgili değerlendirmeleri Royce'un mutlak idealizmine uzanan ve sonu da Mutlak Varlık'a çıkan bir yolu işaret eder.

---

[14] Josiah Royce. 'The Practical Significance of Pessimism' in *Fugitive Essays,* (Cambridge, Harvard University Press, 1920), s. 135. (*FE* olarak kısaltılmıştır).
[15] Royce, "The Practical Significance of Pessimism" in *FE*, s. 137.
[16] Royce, "The Practical Significance of Pessimism" in *FE*, s. 153.
[17] Royce, "The Practical Significance of Pessimism" in *FE*, s. 155-156.
[18] H. S. Stern, "The Knowledge of Good and Evil", *Vetus Testamentum*, Vol.:8, Fasc.: 4, (Oct. 1958), s. 405-418.
[19] Royce, "The Practical Significance of Pessimism" in *FE*, s. 160-161.

Kendisi de bir monist olan Royce, *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinde, kötülük problemini monist metafizikler açısından değerlendirmeye çalışır ve kötülüğün bir sistem içinde yer alması sonucunda bütün sisteme etki edip sistemi bozacağını düşünür. O, kötülüğün bir yanılsama olduğunu göstermek için, kısmi kötülüğün evrensel iyinin bir parçası olarak düşünülebileceğini[20] ve dünya sonsuzluk açısından ele alındığında "her şeyin doğasının o şeyi gerektirmesi" gibi kötülüğünde gerekli olduğunu ifade eder.[21] Kötülüğün var oluşu ile ilgili olarak Epikuros'un klasik öğretisine dikkat çeker ve şöyle der:

> İlk Akıl (One Reason) ya bu yola çekilmiştir ya da kendi isteği ile daha iyi olanı bırakıp bu yolu seçmiştir. Her iki yanıtta son derece önemlidir. İlk Akıl daha iyisini yapabilir miydi? Eğer öyle ise tek güç o değildir. Monizm başaramamıştır. İlk Akıl sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte Bir (One) olan daha iyisini bırakıp bu yolu seçiyor ise O kendisi için kötülüğü seçiyor demektir. Bu ikilem kaçınılmazdır.[22]

Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Royce, Tanrı'mn dışında başka bir güç daha olabileceği gerekçesi ile monizmi sarsan görüşe ve Tanrı'mn iyi seçenekleri bırakıp kötülüğü seçtiğini ifade eden görüşe değinerek her ikisinin de anlamlandırılması oldukça güç iki durumu özetlediğini belirtir.

Royce düşüncesinde kötülük, Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki gerilimden kaynaklanan bir durum olarak görülmez. Kötülüğü çoğunlukla insanın çektiği acılar ile ilişkilendirir ve acı veren şeyleri, karşı koyabileceğimiz ve ölüm gibi karşı koyamayacağımız acı veren şeyler olarak sınıflandırmak gerektiğini vurguladıktan sonra, ölüm ve yaşamın kaçınılmaz acılarının, kaderin acımasızlığının ve titizlikle hazırlanan planların çöküşünün nedenlerinin insan için anlaşılmaz olmasına rağmen Tanrı için açık ve mantıksal olduğuna işaret eder.[23] "Dünya düzeni kargaşa/kaostan ibarettir. Çünkü O, öyle ister."[24] Buna göre insan yaşamında bir takım başarısızlık ve hayal kırıklıklarının olması kaçınılmazdır. Fakat Royce, anlaşılmaz olsa da insanın bu başarısızlık ve hayal kırıklıkları ile belirli ölçüde baş edebileceğine ve bu mücadelenin insana teselli vererek onun olgunlaşmasını sağlayacağına dair ipuçları verir: İyi ve kötüyü bu dünyada

---

[20] Bilgin, s. 116.

[21] Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (An Essay in the Form of Lectures), (New York, Dover Publications, Inc., 1983), s. 60. (*SMP* olarak kısaltılmıştır).

[22] Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, (Boston: Houghton Mifflin and Company, New York: 11 East Seventeenth Street, 1885), s. 268. (*RAP* olarak kısaltılmıştır).

[23] Royce, *RAP*, s. 451.

[24] Royce, *Studies of Good and Evil*, (United States of America, By D. Appleton and Company, 1898), s. 2. (*SGE* olarak kısaltılmıştır).

yaşanmış bir deneyim olarak algılamak. Ayrıca Royce bu konuda şunları söyler:

> Bütün sonlu yaşamlar kötülük ile mücadeleden ibarettir.
> Kötülük ile mücadele cesaret, sabır, teslimiyet ve ümidin önemli bir başarısıdır.[25]

Hiçbir sıkıntı çekmeden hep mutlu olarak yaşamak, güçsüz olmak ve hayata yabancı kalmak anlamına gelir. Hayatın bir anlama sahip olması ancak acılarla iç içe yaşamaya ve kötülük ile mücadele etmeye bağlıdır.[26] Ahlâkî kavrayışın kötülüğün varlığını ayıpladığını, kötülüğe karşı kazanılacak herhangi bir zaferin hem iyi irade ya da niyete olan eğilimi ortaya çıkaracağına[27] hem de ilahî yaşamın daha iyi anlaşılmasını sağlayacağına dair vurgusu ile Royce, asıl sorunun ister ilahî ister insani olsun kötülüğün olamaması değil, kötü iradenin kontrol altında tutulması olduğunu savunur.[28] *Modern Felsefenin Ruhu* (The Spirit of Modern Philosophy) isimli çalışmasının "İyimserlik, Kötümserlik ve Ahlâki Düzen" (Optimism, Pessimism and The Moral Order) başlıklı yazısında iki farklı dinî ruh halini ve bunların kötülük problemine yönelik tutumlarını inceler. Royce ilk dinî ruh hali olarak iyimserliği değerlendirir. O, günümüzdeki dinî iyimserler ile aynı görüşleri paylaşmadığını ve iyimser bir dünya görüşü ile gelen yükün oldukça büyük sorumluluklar yükleyeceğini, iyimser olanların aslında ilahî düzenin ahlâki yönü ve yaşamın trajedisi ile gerçekte yüzleşmedikçe rahat edemeyeceklerini ifade eder. [29]

Royce ikinci ruh hali olarak kendi döneminde ateist ilan edilen Spinoza'nın[30] düşünceleri ile örneklendirilebilecek mistik tutumu değerlendirir. Deneysel ya da rasyonel yollarla deneyimlenemeyen gerçekliğin doğası ile ilgili bilgiye duyumsal ya da bilişsel süreçlere dayalı olarak değil de, gizli bir tecrübe ya da akıl dışı bir sezgi yolu ile ulaşılabileceğini savunan bir öğreti[31] olarak mistik düşünce açısından kötülük görünüşte olsa da mümkün olduğunca ondan uzak durulmalıdır. Kötü olan şey algılamalarımızdaki yanılgıdan başka bir şey değildir[32] ve kötülükten uzak duruş

---

[25] Royce, *The World and The Individual* (Vol.:II), (New York, The Macmillan Company: London: Macmillan & Co., ltd., 1904), s. 379-380. (*WI* olarak kısaltılmıştır).
[26] Seneca, *Tanrısal Öngörü*, Çev.: Çiğdem Dürüşken, (İstanbul, Kabalcı Yay., 1997), s. 63 ve Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, (Dizgi: Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, 2012), s. 112-113 (ismailhakkialtuntas. files.wordpress. com/2012/04/epiktetos.pdf.)
[27] Royce, *RAP*, s. 452.
[28] Royce, *RAP*, 465.
[29] Royce, *SMP*, s. 440-441.
[30] Royce, *SMP*, s. 41.
[31] Cevizci, s. 715.
[32] Werner, s. 18.

ancak tam bir teslimiyet içinde Tanrı'ya bağlı olmakla mümkün olacaktır. Yaşamın acıları üzerine odaklandığı için aslında mistik tavır kötümser bir tavır olarak değerlendirilse de bu kötümser tavır Tanrı'nın anlamının kavrandığı anda kaybolur. Royce açısından kelimeler ile ifade edilemeyecek olan bir hali ifade eden bu kısacık anın dünyadaki pratik yaşam ile izahı mümkün değildir.[33]

Royce'a göre iyimser inanışlar Tanrı'nın onu dışladığı görüşüne sığınıp kötülüğün varlığını inkâr ediyor iken, mistik düşünürler kötülüğün gerçek bir varlığa sahip olduğunu fakat ilahî düzen içinde önemli bir yere sahip olamayacağını düşünür. Kötülüğü inkâr etmek boşunadır, çünkü kötülüğü inkâr etmek yaşanan acıları ortadan kaldırmayacaktır. Nitekim yaşam dünya içindedir ve eğer deneyim dünyasının varlığı boş bir oyundan ibaret ise sonuç kötümserliğin özünde yer alan ve yaşama dair konuları yanılsama ve değersiz olarak görme duygusu olarak belirecektir.[34]

Royce iyimserliğe ve kötümserliğe dair yaptığı açıklamaların ardından *iyimserlik ve onun zıddı olan kötümserliğin gerçek bir sentezi kötülüğün gerçekliği ve önemini inkâr etmeyen tinsel bir idealizm, İsa'ya kavuşma gününü büyük bir istekle bekleyen ve trajik yaşamı yeterli değere sahip bir şey olarak kabul eden bir dindir*[35] ifadeleri ile gerçekte ihtiyaç duyulan şeyi ortaya koyar.

Royce'un ifadeleri değerli bir yaşama yönelmenin gerekliliği ve önemine işaret eder. Yaşam için durum trajik olabilir, fakat her zaman sadakatle ve iyiyi arama arzusuyla hareket edilmelidir. Çünkü hayat tüm acı ve olumsuzluklara rağmen değerlidir. Evrendeki düzen ve Tanrı'nın mükemmelliğini fark edememek insanın eksikliğinin bir sonucudur. Bu nedenle yapılacak olan insanın kendi ilahî benliğine yönelmek ve Tanrı'nın "Ey umutsuz olan, ben seninle birlikte üzülüyorum. Evet, seninle üzülen benim. Senin acın benimdir. Sonluluğunun verdiği ve benim olamayan hiçbir acı yok. Her şey bana ait olduğu için ben de onların acısını çekerim, ben katlanırım ve zafer benimdir" sözlerine, bu sözler bütün idealist anlayışın son sözleri olduğu için güvenerek eylemektir.[36]

Royce 1898 yılında kötülük hakkındaki denemelerinden oluşan ve kendisinin özellikle evrenin ahlâkî yönünün anlaşılmasına katkı sağlayacağını ifade ettiği[37] *İyi ve Kötüye İlişkin Denemeler* (Studies of Good and Evil) isimli çalışmasını yayımlar. Royce bu çalışmasında yer alan görüş-

[33] Royce, *SMP*, s. 450.
[34] Royce, *SMP*, s. 452.
[35] Royce, *SMP*, s. 448.
[36] Royce, *SMP*, s. 470.
[37] Royce, *SGE*, s. V.

leriyle ilgili olarak G. Simmel'in (1858-1918) fikirlerinden faydalanır. Onun özellikle kötünün deneyimlenmesi sonucunda iyiye ulaştırabilecek bilginin elde edilebileceğine dair görüşlerinden faydalanır. *Zihnimiz davranışın içeriklerini bizzat davranıştan bağımsız olarak düşünme yeteneğine sahiptir*[38] düşüncesi ile Simmel bizzat kötülüğün tecrübe edilişi yoluyla ahlâki iyiliğin kavranabileceğini savunur.

İyi olanı kötülüğe dair bir deneyim ya da bilgi sonucu elde etme durumu Royce açısından insanı paradoksal bir hal içine sokacaktır ki, bunu *yılan paradoksu* olarak adlandırır. Yani ahlâkî iyiye dair verilecek her bir kararda kişi kendi içinde bir şekilde kötüye dair bir bilgiyi de bulundurmak zorunda olacaktır. Bu durum zaman zaman ağır sonuçlara götürse de Royce'a göre böyle bir deneyim ya da bilgiye sahip olma kötülüğün üstesinden gelebilmede büyük öneme sahiptir. Çünkü kötüye eğilim ve iyi olan arasındaki ayrımın ayırdına varmak gerekir. Bunun içinde zaman zaman kötü sonuçlar doğuracağı bilinse de Royce, farkındalık ve seçim yapabilme açısından kötülük deneyimi ve bilgisine önem verir.

Ahlâkî bilinç sadece genel bir doğru ya da yanlışın varlığı ile ilgili olarak değil, herhangi bir bireysel durumdaki doğrular ve yanlışlar ile ilgili olarak da değerlendirmeler yapabilmelidir. Fakat onun görevi bununla sınırlı değildir. O, doğru ya da yanlış olan şeyi söylemenin yanında doğru ya da yanlış yapıldığında olması gereken şeyi de belirler. Bizi suçlar ya da affeder; bize suçluluk ya da değer duygusunu verir. O sadece kuralları belirlemekle kalmaz aynı zamanda geçmişe dair eylemleri de yargılar. Üstelik bu yargılama sadece eylemlerimizle sınırlı kalmaz; genel eğilimlerimiz, düş kırıklıklarımız ve alışkanlıklarımızı da değerlendirir. Tüm bu durumlarda ahlâkî bilinç sorgulanamaz, koşulsuz ve emreder nitelikteki bir görev üstlenmiştir. Değer biçip yargılasa ve idealler oluştursa da son noktada seçim insana aittir.[39] İnsan ya iyi olanı seçip değer duygusuna sahip olacak ya da kötü olanı seçip ceza çekecektir. Yani ahlâklılık kaderin değil fakat bilincin bir meselesidir.[40]

Royce'a göre ahlâkî yaşam özsel olarak insanî ve bencil duygular, akıl ve değişken istekler, düzen ve kaos arasında var olan çelişkiye dayalı bir yaşamdır.[41] Yaşam içinde var olan bu ikili düzen arasındaki ilişki, insanın iradi eylemlerini gerçekleştirip ahlâkî bir fail olması ya da olamaması

[38] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Tom Bottomore and David Frisby (eds. And trans.), (London: Routledge and Kegan Paul 1907/1978), s. 65.
[39] Josiah Royce, "On Certain Psychological Aspects of Moral Training", *International Journal of Ethics*, Vol.: III, No: 4, July 1893, ss.413-436.
[40] Josiah Royce, "The Knowledge of Good and Evil", *International Journal of Ethics*, Vol.: 4, ss. 48-80.
[41] Royce, "On Certain Psychological Aspects of Moral Training", s.413-436.

arasındaki küçük fakat önemli detayın kendisidir. Royce için erdem belirli mücadelelere girişilerek elde edilir. Mücadele sonucunda kötünün galip gelmesi insanın iradi ve özgür eylemleri dolayısıyla değil cehaletleri, bilgisizlikleri dolayısıyladır. Ayrıca insan kendi seçimi olmaksızın bile bazen acılara maruz kalır. Depremler, fırtınalar, tsunamiler insanların sebep olamayacağı şeylerdir; o halde insan doğada meydana gelen ve sebebi olmadığı bu olaylardan ötürü de masumiyetine rağmen acı çeker. Bu paradoks Royce'un *Eyüp*[*] *Problemi* (The Problem of Job) isimli denemesinin de odak noktasıdır. Tanrı ile bir türlü uyuşmayan, O'nun iyiliği ve bilgeliğine ters düşen kötülük nasıl olur da onunla aynı parantez içine alınır? Mükemmel Tanrı ve onun yarattığı eksik varlıklar arasındaki ilişki nasıl kurulur? Bu soruların cevabı ve problemin özü Royce'a göre Eyüp' ün yönelttiği şu soruda gizlidir:

> İstediğinizi seçebiliyor ve herkesin bildiği gibi dürüst bir kulun değerini biliyor iken niçin öfke ve nefrette ısrar ediyorsunuz?[42]

Eyüp Problemi başlıklı yazısında Eyüp'ün sorusuna verilebilecek yanıtın kötülük problemi ile ilgili olarak birbirinden farklı şekillerde tanımlama ve görüşler bulunduğu için farklılık arz edebileceğine dikkat çeken Royce cevapların uygun yer ve ortama göre olması gerektiğine dikkat çeker. Belirli tanımlamalara ve cevaplara değinerek düşüncesini örneklendirmeye çalışır. Örneğin; ilk olarak kötülüğün Tanrı ya da iblisin bir işi değil de doğal bir fenomen olarak değerlendirildiği görüşünü ele alır ve böyle bir tanıma verilecek herhangi bir yanıtın, kötülük aslında vardır fakat sadece rasyonel problemler doğal kurallara göre gerçekleşir gerekçesine uygun olarak Eyüp'ün sorusunun yanıtı olamayacağını belirtir.

İkinci olarak Royce, doğal kuralların dünyasındaki inanış ve teleolojik inanış arasındaki fark ya da benzerlikle ilgili olarak yaratmada kötülüğün nispeten önemsiz olduğunu ve dolayısıyla kötülüğü, sadece sonlu yaratıkların şeylerin sistemi içindeki kendi yerlerini öğrenmelerini sağlayan geçici bir disiplin olarak kabul eden görüşü değerlendirir. Bu tanımlama açısından acı, doğal bilimi bize öğreten bir pedagog gibi düşünülebilir. Kötülük doğal düzenin lekesidir fakat onun vasıtasıyla evrim teorisi gibi

---

[*] Tevrat'ın 42 bölümden oluşan 18. Babı Eyüp adını taşır. Bu Bab'da Hz. Eyüp'ün kıssası anlatılır. Eyüp'ün yaşamı, çektiği sıkıntılar, arkadaşları olan Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildat ve Naamalı Sofar ile arasında geçen karşılıklı konuşmalar, Tanrı'nın Eyüp'e yanıtı ve son sözler 18. Babı oluşturan ana hatlar olarak ifade edilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tevrat (Kutsal Ktap).

[42] Royce, "The Problem Of Job" in *SGE*, s. 4.

teoriler ortaya atılmıştır. Ancak Eyüp'ün istediği onun anlamı ya da önemi değil, niçin olduğunu açıklamaktır.

Üçüncü olarak dünya içindeki kötülüğün ahlâki faillerin (agent) özgür iradeleri vasıtasıyla oluşturulduğunu belirten görüşü inceler. *Tanrı failleri özgür irade ile yaratmıştır*. Çünkü failler özgür olmadıkça en yüksek iyi asla gerçekleşemez ve özgür oldukları için rahatsız olan faillere Tanrı ilahî adaletin gerekliliğini sağlamak için kötülüğü sunar. Dolayısıyla özgür failin eyleminden kaynaklanan sonuç Tanrı'yı değil, faili bağlayacak ve kötülük günahın sonucu olacaktır. Royce mekanizmin olmadığını göstermek ve mantıksal olarak gerekli olan ahlâkî düzen için bu görüşün önem taşıdığını söyler; *evrende özgür ahlâkî iradelerin var olduğundan da asla şüphe etmediğini* ekler. Ancak buna rağmen *ahlâkî dünyanın içine kötülüklerin kaynağı olarak özgür düşünce teorisini oturtmanın, ahlâkî dünyayı koruyacağı yerde yaralayacağını* da özenle vurgular.[43] İnsanın nedeni olmadığı acılara da maruz kaldığı ya da kalabileceği sorununa *günah acı çekmek anlamına gelir fakat masum olanda suçun günahını çekebilir. Bu Tanrı'nın seçtiği yoldur* şeklinde bir yanıt verilir. Fakat masumları koruduğunu söyleyen Tanrı bu yolu nasıl seçmiştir? Bu aslında tam olarak Tanrı'nın seçimi değildir. Çünkü öyle olsa buradan Tanrı'nın seçiminin adil olmadığı sonucuna varılır. Tanrı faili özgür iradesi ile yarattığı için o bunu seçmiş, seçimi özgür irade ile yarattığı fail yaptığı için seçmemiştir.

Dördüncü olarak Tanrı'nın özsel olarak bizden farklı olmadığı, Mutlak bir Varlık olduğu ve aslında Tanrı ile bir olduğumuzu, onun yaşamının bir parçası olduğumuzu savunan görüşü inceler. Bu görüşe göre Tanrı ve insan bir olduğu için insanî her acı aynı zamanda Tanrı'nın da acısıdır. Dolayısıyla acı ne dıştan gelen bir ceza ne de Onun ilgisizliğinin meyvesidir. Tanrı'nın bizimle birlikte acı çekmesinin sebebi acı, keder, kötülük ve trajedi olmadan Tanrı'nın yaşamının mükemmel olmayacağıdır. Tanrı acıdaş, dert ortağıdır (Fellow Sufferer).[44] Bu mantıksal olarak gereklidir ve ilahî yaşamdan kaynaklanır. Tanrı mükemmeldir ve Onun dünyası mümkün dünyaların en iyisidir.[45] Tanrı'nın acı çeken ile mutlak birliğinde mükemmel olan ve zaferi kazanan her zaman Tanrı'dır. Bu görüş

[43] Royce, *SGE*, s. 12.

[44] Saltzman, "Idealism and Loyalty in the Philosophy of Josiah Royce", *Institute of World Culture Founding Day Celebration*, (July 7, 2012).

[45] Bu düşünce Leibniz'in din felsefesinde yer alan görüşlerini hatırlatır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, (Bursa, Asa Yay., 2001) ve G. W. Leibniz, *Monadoloji*, Çev.: Devrim Çetinkasap, (İstanbul, Pinhan Yay., 2011).

Royce'un kötülük probleminin çözümü için değerlendirip, en mantıklı çözüm olarak ifade ettiği görüştür.[46]

Bizimle birlikte acı çeken bir Tanrı anlayışına dayalı teodisesi ile Royce, her şeyi bilen Mutlak Varlık olarak Tanrı'nın kötülüğün dışında olacağı ya da kötülüğü bilemeyeceği görüşlerini çürütür. Ona göre, mutlak düzen içinde mantıksal olarak kötülük var olmalıdır. Tanrı da bu mutlak düzen içinde acılarımızı paylaşan ve kötülük ile mücadele eden olarak tasvir edilebilir.

Kötülük problemini incelerken başlangıç noktası olarak Eyüp kıssasını alan Royce'un kötülük problemine yaklaşımı acı, özgür irade, birliktelik, kollektif irade ve Tanrı'nın da acı çektiği nosyonu üzerine inşa edilir. Bireysel *ben*in sosyal doğası ve sonluluk üzerine yaptığı özel vurgular ve şüphesiz cesaret, kadere teslimiyet, sabır, umut ve sadakat kötülük problemi ile baş etmede kullanılacak en etkili silâhları işaret eder.[47]

Kötülük ile savaşmak ve onun varlığını ortadan kaldırmak insanın en önemli görevlerinden biridir ve kötülük dünyanın dışına atılmalıdır.[48] Hastalık, kıtlık, fırtınalar, ümitsizlik… tüm bunlar dinî anlayışın değil ahlâkî ilgi ve samimiyetin kaynaklarıdır.[49] An içinde yaşayan insan, geçmişin yorumunu yapmak sureti ile yaşama ait olan kötülüklerden onları içselleştirip özümseyerek, yaşam planları içinde onları anlamlandırıp bütün içerisinde bir yere koyarak kurtulabilir.[50]

Kötülük ile mücadele kollektif bir irade ve sorumluluğa işaret eden Royce'a göre bireylerin kötü eylemleri ve insanlığın kötü kaderi ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır.[51] Bu anlamda bütün insanlığın günahları aslında her bir failin günahı olacaktır. Ahlâkî zorunluluk bir birey tarafından icat edilmiş değildir, dolayısıyla kötü eylemlerin kefareti de komünal bir çabayı içermelidir. Royce düşüncesinde birey ve topluluk için böyle bir eylemi mümkün kılacak olan ise onun ahlâkî söylemlerinin odak noktasında olan sadakat olacaktır. Benin sosyal doğası ve ödevin önemine yaptığı vurgu ile Royce'un ahlâk felsefesinin sadakat merkezli oluşu, onun kötülüğü ilk olarak insanın sınırlı doğasından kaynaklanan bir problem olarak görmesi ile bağlantılıdır.[52] Çünkü sadece sadık faillerin bir

[46] Royce, "The Problem Of Job" in *SGE*, s. 5-14.
[47] Schell, "Roycean Loyalty and The Struggle With Evil", *American Journal of Theology & Philosophy*, (25.1.2004); ProQuest Central.
[48] Josiah Royce, *The Sources of Religious Insight*, (New York, Charles Scribner's Sons, 1912), s. 219. (*SRI* olarak kısaltılmıştır).
[49] Royce, *SRI*, s. 233.
[50] Royce, *SRI*, s. 239-240.
[51] Royce, *WI* (Vol.: II), s. 393.
[52] Schell, "Roycean Loyalty and The Struggle With Evil".

davaya (cause) sahip olmaları dolayısıyla acıya katlanabilmeleri mümkündür ve sadece bir davaya sahip olan sadık failler sadakatin onlara sağladığı dayanışma ortamı içinde hem bireysel benliklerini geliştirebilir hem de kötülük ile mücadelede başarı elde edebilir. Sadık bağlılığın sağladığı anlam olmaksızın kötülüğün anlaşılması da zorlaşacaktır.[53] Sadık bağlılık aynı zamanda insanın özgürlüğünün de koşuludur.[54] Her fırsatta insanî eylemlerin bilinçli bir şekilde ve iradi olarak gerçekleştirilmesi gerektiğine vurgu yapan Royce, sadece bilinçli ve iradi eylemlerde bulunup seçim yapabilen insanın özgür ve dolayısıyla ahlâkî bir fail olabileceğini düşünür. Bu düşüncesi onun sadakat felsefesi açısından da büyük bir öneme sahiptir.

Sonuç

Josiah Royce 19. yüzyılın ikinci yarısının karmaşık felsefi dokusunda, dünyanın anlamsızlığı ve sınırlılığı ve karanlığı karşısında insan yazgısının insanüstü bir birliğin sadık bir üyesi olması durumunda nasıl değişebileceğini gösteren yorumu ile çok önemli bir yerde durur. Kötülük problemi ile ilgili görüşlerini orijinal ve önemli kılan problemi felsefi bir düzleme taşıması ve bu düzlemde tartışmasından kaynaklanır.

Seçemediği bir hayata gözlerini açan insan hak etmese de bir takım kötü tecrübeler ile yaşamak zorundadır. Eyüp kıssasında ifade edilen her şey, dünya içinde yaşayan sonlu yaşamların tümü için gerçekleşebilecek bir durumdur. Dolayısıyla kötü tecrübenin evrenselliğinden bahsedilebilir. Bu durumda yapılacak olan kötülüğü görmezden gelmek yerine iyiliği gerçekleştirmek adına onunla mücadele etmektir.

Hayatın anlamı ve değerinin acı ve zevklerin matematiksel bir toplamından ibaret olamayacağını düşünen Royce, insan yaşamında kötülüğün her zaman var olduğunu ve asıl önemli olanın sonlu yaşamların kötülük ile mücadeleyi içerdiğini bilmek olduğunu savunur. Ona göre hayatta hiçbir sıkıntı çekmeden yaşamak hayatı tanımamak anlamına gelir. Dolayısıyla hayatın anlamı acılarla iç içe yaşayarak ve kötülük ile mücadele edilerek anlaşılır. Nitekim kötülük ahlâkî iyinin tam olarak anlaşılmasını olanaklı kılan bir şey olarak yaşamımız içinde bulunmalıdır. Kötüye olan eğilim ve iyi olan arasındaki farkı anlayabilme insan için paradoksal bir durum yaratsa da farkındalık bilincinin oluşumu için önemli bir etkendir. Çünkü Roycecu anlamda birey özgür bir faildir. Özgür seçimler yapar ve özgür eylemlerde bulunur ki, bu ahlâkî sorumluluk açısından önemlidir.

[53] Bilgin, s. 172-173.
[54] Royce, *WI* (Vol.: II), s. 417.

Ayrıca her fırsatta insanî eylemlerin bilinçli bir şekilde ve iradi olarak gerçekleştirilmesi gerektiğine vurgu yapan Royce, kötülük probleminin çözümü ile ilgili olarak kollektif bir irade ve sorumluluğa dikkat çeker. Aynı davaya kendilerini bağlayan ve ortak amaçları gerçekleştirmeye yönelen bireylerin bağlılık ve adanmışlıklarındaki sadakat yolu ile kötülük ile mücadele için gereken motivasyona sahip olacaklarını belirten Royce, ancak böyle bir bağlılık ve adanmışlık dolayısıyla bireysel benliklerin gelişebileceği ve kötülüğün üstesinden gelinebileceğini savunur.

KAYNAKÇA

Akçetin, Nurhayat Çalışkan "Arthur Schopenhauer'in Ahlâk Teorisi", Demokrasi Platformu, Yıl: 5-6, Sayı: 19-20, 2009-2010Bilgin, Önder, *Sadakat Ahlâkı*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2014.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma, 2013.

Cevizci, Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Yay., 2001.

Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çev.: Sedat Umran, İstanbul, Kaknüs Yay., 2000.

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Dizgi: Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, 2012,(ismailhakkialtuntas. files. wordpress. com/2012/04/epiktetos.pdf).

—*Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev.: Afşar Timuçin, İstanbul, Çağdaş Matbaacılık Yay., 1999.

Hume, David, *Din Üstüne*, Çev.: Mete Tunçay, Ankara, İmge Kitapevi Yay., 1995.

Kiriş, Nurten, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı: 5, 2008 Bahar.

Leibniz, G. W. *Monadoloji*, Çev.: Devrim Çetinkasap, İstanbul, Pinhan Yay., 2011.

Royce, Josiah, "On Certain Psychological Aspects of Moral Training", International Journal of Ethics, Vol.: III, No: 4, July 1893.

— 'The Knowledge of Good and Evil', International Journal of Ethics, Vol.: 4.

— *Fugitive Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1920.

— *The Sources of Religious Insight*, New York, Charles Scribner's Sons, 1912.

— *The Spirit of Modern Philosophy* (An Essay in the Form of Lectures), New York, Dover Publications, Inc., 1983.

—*Studies of Good and Evil*, United States of America, By D. Appleton and Company, 1898.

— *The Religious Aspect of Philosophy*, Boston: Houghton Mifflin and Company, New York: 11 East Seventeenth Street, 1885.

— *The World and The Individual* (Vol.:II), New York, The Macmillan Company: London: Macmillan & Co., Itd., 1904.

Saltzman, "Idealism and Loyalty in the Philosophy of Josiah Royce", Institute of World Culture Founding Day Celebration, July 7, 2012.

Schell, C. H. "Roycean Loyalty and The Struggle With Evil", American Journal of Theology & Philosophy; Jan. 2004; 25. 1; ProQuest Central.

Schopenhauer, Arthur, *Merhamet*, Çev.: Zekâi Kocatürk, İstanbul, Dergah Yay., 2009.

Seneca, *Tanrısal Öngörü*, Çev.: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yay., 1997.

Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, Tom Bottomore and David Frisby (eds. And trans.), London: Routledge and Kegan Paul 1907/1978.

Stern, H.S., 'The Knowledge of Good and Evil', Vetus Testamentum, Vol.:8, Fasc.: 4, Oct. 1958.

Türer, Celal, "Amerikan Felsefesinin Özellikleri", KSÜİFD, Sayı: 1, 2003, s. 111-118.

Tevrat (Kutsal Kitap).



Fotoğraf: Henri-Cartier Bresson, Sevilla, 1933.

KÖTÜLÜK ŞARKILARI



İyi Adama Bir İki Soru

Anladık İyisin
Ama neye yarıyor iyiliğin?

Seni kimse satın alamaz,
Eve düşen yıldırım da
Satın alınmaz.
Anladık dediğin dedik,
Ama dediğin ne?
Doğrusun, söylersin düşündüğünü,
Ama düşündüğün ne?
Yüreklisin,
Kime karşı?
Akıllısın,
Yararı kime?
Gözetmezsin kendi çıkarını,
Peki gözettiğin kimin ki?
Dostluğuna diyecek yok ya,
Dostların kimler?

Şimdi bizi iyi dinle:
Düşmanımızsın sen bizim
Dikeceğiz seni iyi bir duvarın dibine
İyi tüfeklerden çıkan
İyi kurşunlarla vuracağız seni.
Sonrada gömeceğiz
İyi bir kürekle
İyi bir toprağa.

Bertolt Brecht
(Çeviren: Asım Bezirci)

KÖTÜLÜĞÜN METAFİZİĞİ VE İNTİHAR

M. Mukadder Yakupoğlu

I

Üstün düşünce kapasitesine sahip olan insanların çoğu ölüp gitti. Geriye aptallığın egemen olduğu insan türü kaldı. İnsan türünün bu aptalca olan varoluş durumunu sürdürebilmesi için, türün içinden çıkan üstün nitelikli insanların çalışmalarını sömürmeleri gerekiyor. İnsan türünü küçümseyen yaratıcı bireyler sonuçta mensup oldukları türün hizmetkârı oluyorlar. Bu çelişki radikal kötülüğün kaynağıdır. Çünkü yaratıcı bireylerin bu hizmetkârlık durumuna karşı verecekleri tepkinin etkin olması ancak kötülük yoluyla mümkündür.

Kötülüğün kavramsal açıdan tanımlanmasının imkânsızlığı kötülüğün her eylem, her insan ve her düşünce için potansiyel bir nitelik olmasından ileri gelmektedir. Her tarafa bulaşan bir kir gibidir kötülük.

Arzu yoksa, kötülük de yoktur. Bu nedenle bilge insan için kötülük anlamsızdır.

Arzusuz yaşam nedir? Yalın olarak var olmak mümkün müdür? Diyojen, Kant gibi istisnalar bu soruya olumlu yanıt vermek için yeterli değildir.

Kötülüğün yaygınlığı yaşamın anlamsızlığının en açık göstergesidir. İnsan türü evrimin rastlantısal bir sonucu olduğu için bireylerin mikro dünyalarında kurguladıkları iyiliğin, adaletin insan türüne aşılanması olanaksızdır.

İnsan türü varlığını sürdüremeyecek ölçüde kötülüğe battığı zaman, kötülükler azalma eğilimine girer. İşte bu dönemlerde iyilik göreceli olarak artış gösterir.

İnsan türünün varlığının kaynağı canlıların evrime tâbi olmasıdır. Evrimin yasaları kötülüğü gerektirirse –ki bunun gerekli olduğu acı bir gerçektir– buna duygusal, fikirsel olarak karşı durmak olanaksızdır.

Ama bir yol vardır. O yol metafiziksel bir karşı duruştur. Bu karşı duruştan ahlâk adını alan bir eylem planı ortaya çıkmıştır. Türün içinde azınlıkta kalan bazı insanlar bu eylem planını evrensel boyutta gerçekleştirme hayali kurmuşlardır. Bu hayalin en büyük temsilcisi Alman filozofu Kant'dır. Kant ahlâk alanında iki büyük eser yazmıştır: Biri *Ahlâkın Metafiziğinin Temellendirilmesi*, diğeri ise *Pratik Aklın Eleştirisi*'dir.

Kant *Ahlâkın Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde insan türünün yaşadığı büyük trajedinin nedenini, ahlâkın temelini akla değil de, biyolojik, duygusal ve faydacı unsurlara dayandırılmasında görmüştür. Kant "*Ödevin kökenini insanın yapısında veya insanın içine yerleştiği dünyaya bağlı koşullarda değil, "a priori"de (deney öncesinde) ve yalnızca saf aklın kavramlarında aramak zorundayız.*" derken akla doğaüstü, tanrısal bir nitelik kazandırmış olmaktadır. Kant ahlâkı aklın evrensel kurallarına dayandırmasının mantıksal sonucu olarak ahlâkın üç evrensel kuralını ortaya koyar:

1. Her zaman, eyleminin temelini evrensel bir kural haline getirebilecek şekilde davran.

2. Her zaman insanlığı kendinde ve başkalarında bir araç olarak değil bir amaç olarak görecek şekilde davran.

3. Her zaman, akla dayanan istencini evrensel bir kural koyucu gibi görecek şekilde davran.

Kant ahlâkı metafiziksel olarak temellendirdikten sonra ahlâkın yapısını *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde inceler. Pratik akıl yetisini, bilmenin sınırlarım belirleyen teorik akıl yetisinden ayırır çünkü burada önceden verili ilkeler vardır. Buna karşın teorik akıl ilkelerden değil duyulardan yola çıkar:

> Pratik aklın eleştirisinde ilkelerden başlayarak kavramlara ve ancak olabildiği yerlerde kavramlardan duyulara gidebiliriz; oysa teorik akılda duyulardan başlayıp işi ilkelerde bitirmemiz gerekiyordu. Bunun nedeni gene şudur: bu defa konumuz istençtir ve aklı nesnelerle ilgisinde değil, istençle ilgisinde ele almalıyız. İşte burada, deneysel olarak koşullanmamış nedenselliğin ilkelerinden başlanmalıdır... Özgürlükten gelen nedensellik yasası, yani herhangi bir saf pratik ilke, kaçı-

> nılmaz olarak başlangıcı oluşturuyor ve ancak kendisinin olabileceği amaçları belirliyor. (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 17-18)

Şimdi de Kant'ın ahlâkla inancı ve Tanrı'nın varlığını nasıl buluşturduğuna bakalım:

> Ahlâk yasası bana, bir dünyada olanaklı en yüksek iyiyi, her türlü davranışımın en son amacı yapmamı buyurur. Böyle bir şeyi de ancak istencimin, kutsal ve iyilikli bir dünya yaratıcısının istenciyle uyuştuğunda gerçekleştirmeyi umabilirim. (s. 140-141)
>
> Saf aklın postülatları (koyutları), ölümsüzlük, pozitif anlamda (düşünülür dünyaya ait olması bakımından bir varlığın nedenselliği olarak) özgürlük ve Tanrı'nın varlığı postülatlarıdır. Bunlardan ölümsüzlük, sürenin, ahlâk yasasının tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu koşulundan çıkar; özgürlük, duyular dünyasından bağımsızlığın ve bir varlığın istencini düşünülür bir dünyanın yasasına, yani özgürlüğe göre belirleme yetisinin zorunlu kabulünden çıkar; Tanrı'nın varlığı, en yüksek kendi kendine yeter iyinin, yani Tanrı'nın varlığının kabulünün, böyle düşünülür dünyada en yüksek iyinin olabilmesi için koşul olması zorunluluğundan çıkar. (s.143-144)

Fiziksel dünyada kötülüğün kaçınılmazlığı, metafiziksel bir dünyanın tasavvur edilmesini zorunlu hale getiriyor. Kötülük sonlu varoluşun kaçınılmaz bir sonucudur. Ahlâkın hedefi ise varoluşun sonsuzluğunu, ölümsüzlüğünü insanın düşünsel dünyasına yerleştirmektir. Böylece iyiliği hedefleyen düşünce dünyası, kötülüğe batması kaçınılmaz olan duyular dünyasına hâkim olacak ve bu şekilde ahlâki ilkeler kötülüğün oluşmasını engelleyecektir.

İnsanlık tarihine baktığımızda kötülüğün egemen olduğunu ama yine kötülüğün içinde battığını görüyoruz. Kötülük bir şekilde kendi kendini kötülükle yiyor ve içinden iyilik fışkırıyor. Kötülüğün en zayıf tarafı onun sürdürülemezliğidir. Bu sürdürülemezlik iyilik düşüncesini zorunlu hale getiriyor. Böylece ahlâk kendiliğinden ortaya çıkıyor ve duyular dünyasına egemen oluyor.

Ahlâk duyular dünyasına egemen olamadığı zaman intihar kötülüğe karşı koymak için etkin bir yöntem haline geliyor. İntihar duyular dünyasına son vererek yeni bir tinsel dünyanın var olmasını mümkün hale getiriyor. İntihar etme kararında olan kişilerin bizlere şu sözleri söylemek istediklerini tahmin ediyorum: "Bana uygun olmayan bir yere gelmişim. Ben buralardan gidiyorum."

Kaçınılmaz kötülük hepimizin inancını derinden etkiliyor. İnanç her zaman iyiliği kötülükle olan savaşımın içinden çıkartma etkinliği oluyor. Ahlâkçılar, kötülüğe izin veremeyiz çünkü varlığın anlamı iyiliğe dayanmak zorundadır, derler. Zaten kötülüğün insanlığa verdiği en büyük ceza yaşamanın anlamsızlığına neden olmasıdır. Bu anlamsızlık bazen insanlığı sona erdirmeyi istetecek kadar radikal boyutlara varabilir. Bu durum da kişinin intiharım kaçınılmaz hale getirir.

O halde insanın anlamlı bir hayat sürmesi için düalist felsefeyi benimsemesi gerekiyor. Platon'un idealar dünyası ve Kant'ın numen dünyası, duyular dünyasının ahlâki açıdan aşılma çabaları olarak değerlendirilebilir. Nietzsche'nin üst insan ahlâkı yoluyla duyular dünyasında ahlâki değişimi gerçekleştirme fikri, güçlünün ahlâkına varmakta ve yeniden kötülüğün başka bir yolla kabul edilmesine neden olmaktadır.

II

Günümüze özgü kötülüğü analiz etmek için biraz geriye gitmemiz gerekiyor. Bu yolculukta karşımıza yaşadıkları yılların sıralamasına göre Marx, Nietzsche ve Freud çıkıyor.

Marx'ın Rousseau'nun görüşlerinden etkilenerek insanın doğal olarak iyi olduğu ve kötülüğün kaynağının sınıflı toplum ve buna bağlı olarak sömürü düzeni olduğu düşüncesi herkesin malumudur. Rousseau'nun bu görüşü yalnızca gözleme ve sezgiye dayanmaktadır. Doğadaki insanın içindeki saldırganlığı harekete geçirecek dış unsurların azlığı onu görece olarak iyi gösterebilir ama bu durum Rousseau'nun iyimserliğini haklı kılamaz. Sınıflı toplumun var olan kötülüğü azdırdığı ve dayanılmaz hale getirdiği açık bir gerçektir. Ama bunu sınıflar arası savaşa dayandırarak çözmeye çalışmak kötülüğü yok etmenin etkin bir yolu olabilir mi? Son iki yüzyılın tarihi, kötülüğün yalnızca kılık değiştirdiğini göstermektedir. Sınıfsız ve devletsiz toplumu hangi insanlar gerçekleştirecektir? Evrim kuramı üzerine çalışan binlerce bilim insanı, insan türünün eksik ve doğal işleyen bir sürecin ürünü olduğunu, bu nedenle onu mükemmel işleyen bir varlık olarak düşünmenin yanlış olduğunu saptamışlardır. Marx'ın başarısı milyonlarca insanı tarihin kötü gidişatını değiştirmek için harekete geçirecek güçte bir kuram inşa etmiş olmasıdır. Aslında Marx komünist ideolojinin sadece ileride zaten gerçekleşecek sınıfsız ve devletsiz toplumlar olgusunu hızlandıracağını ileri sürmüştür. Marx'a göre zaten kötülük ekonomik altyapıdaki karşı durulamaz devinimin sonunda tamamen yok olacaktır. Kötülüğün insan türünün kaderi olmadığını haykırmıştır, Marx. Düalist, idealist dünya görüşüne karşı çıkan Marx insan türünün bu kötülük belasın-

dan kurtulacağını ileri sürmüş ve bu nedenle yaşamı mutlak olarak olumlamıştır. Marx'ın çağdaşı olan Nietzsche de monist dünya görüşüyle kötülüğü yok etme yerine onu olumlayan bir felsefenin kurucusu olmuştur.

Nietzsche'nin derin anlamlar içeren ve aynı zamanda çelişkili düşüncelere sebep olan aforizmaları kötülüğe bakış açısını genişlettiği görüşündeyim. Kötülük insanın doğal ve enerjik yapısının bir sonucuysa, bunu ilkesel, a priori ahlâk kurallarıyla önlemek, onun dinamizmini yok edecek ve böylece insan köleleşecektir. Sanki Nietzsche köleleşme yerine kötülüğü yeğler gözükmektedir. Nietzsche idealist ahlâk kurallarım Hıristiyan öğretiye bağlayarak o kadar acımasızca eleştirir ki kötülüğe karşı neyin duracağı artık bilinmez olur. *Ecce Homo*'da Nietzsche şu inanılmaz düşünceleri dile getirir: "*Günah* kavramı o kendinden ayrılmaz işkence aracılığıyla, *özgür istem* kavramıyla birlikte, içgüdüleri sapıttırmak, onlara karşı güvensizliği bizde ikinci bir yaradılış haline getirmek için uydurulmuş. *Çıkar gözetmezlik* ve *kendini yadsıma* kavramları yoluyla, o asıl *décadence* belirtisi, zararlı olana doğru eğilim, kendine yarayanı artık bulamaz olmak, kendi kendini yıkmak, gerçeğin ta kendisi, *ödev, ermişlik*, insandaki *tanrısal yan* katma yükseltilmiş. Son olarak –en korkuncu da bu– iyi insan kavramıyla tüm zayıfların, hastaların, kusurluların, kendi kendinden acı çekenlerin, *yok olması* gereken ne varsa hepsinin yanı tutulmuş, –*ayıklama* yasası çarmıha gerilmiş; gururlu, yetkin, olumlayan, geleceğe güvenen, geleceği doğrulayan insanın karşısına bu ülkü çıkarılmış –ona *kötü* denmiş– bundan böyle…" (*Ecce Homo* s. 107-108 YKY, Çeviri: Can Alkor). Bu ifadeler, Nietzsche'nin Kant'ta en yüksek anlatımını bulan ahlâk felsefesine en radikal ve doğrudan saldırısıdır. Nietzsche'nin bu üst insan ahlâkı, zayıfları, hastaları, kusurluları yok edilmesi gereken zararlı unsurlar olarak değerlendirmektedir. Ve Nietzsche böylece kötülüğü bizim iyilik sandığımız eylemlere yüklemekte ve bizim kötülük olarak değerlendirdiğimiz eylemleri üst insan ahlâkı olarak sunmaktadır. Burada biz demekle Nietzsche'nin ahlâk felsefesinin insan türünden koptuğunu vurguluyoruz. Belki de Nietzsche bu düşüncesiyle insan türünü ne tür diktatörlerin yöneteceğini bize önceden haber vermektedir. Ben kişisel olarak burada Nietzsche'nin insan türünün zavallılığını vurgulamak ve ahlâki ilkelerle alay etmek için bu şaşırtıcı ifadeleri kullandığı görüşündeyim.

Freud, insanın saldırgan yapısını, ruh hastalıklarının tedavisi sırasında bizzat saptadıktan sonra, saldırganlığın hem bireysel ve hem de toplumsal alandaki sonuçlarını araştırmıştır. Bireylerin bu saldırganlıklarını bastırmak zorunda kaldıkları için ruh hastalıklarına açık bir yaşam sürdürdüklerini ve toplumların da var olabilmek için bireyleri hiç istemedikleri bir çalışma düzenine sürüklediğini saptamıştır. Uygarlık adını alan bu geliş-

mişlik düzeyi bu nedenle içinde potansiyel korkunç bir saldırganlığı içermektedir. Freud *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı eserinde insanlar ve toplumlar arası savaşın kaçınılmazlığını ortaya koymuştur. Günümüzde uygarlık ve teknoloji geliştikçe saldırganlığın neden olduğu sorun kritik eşiğe gelmiştir: Bu trajik durumu Freud şöyle belirtiyor:

> Bana öyle geliyor ki, insan türünün kaderini belirleyecek olan soru, uygarlık gelişiminin, birlikte yaşamın insanların saldırganlık ve öz yıkım dürtüleri tarafından bozulmasına engel olacak bir hâkimiyet kurup kuramayacağı ve bu olgunun ne ölçüde gerçekleşeceğidir. İnsanlar günümüzde doğa güçleri üzerindeki hâkimiyetlerini o denli arttırmış durumdalar ki, bunların yardımıyla birbirlerini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten bile değildir. Bunu kendileri de bildiklerinden, günümüzdeki huzursuzluklarının, mutsuzluklarının ve kaygılı hallerinin esaslı bir bölümü buradan kaynaklanıyor. Artık diğer "semavi güç"ün, ebedi Eros'un, kendisi gibi ölümsüz olan rakibiyle giriştiği kavgada kendi üstünlüğünü göstereceğini umabiliriz. Ama zaferi ve sonucu kim önceden kestirebilir ki. (Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, s. 98, Metis, Çeviri: Haluk Barışcan)

Freud bu konudaki fikirlerini "İnsanları Savaş Belasından Kurtarmanın Yolları" adlı bir bilimsel araştırma çerçevesinde Einstein'ın yazdığı mektuba verdiği yanıtta daha da ayrıntılı olarak açıklamıştır:

> İnsanları savaşa sürüklemenin bu kadar kolay olmasına şaşırıyorsunuz ve bundan insanların içindeki savaşa yönelik arzuyu karşılayan aktif bir olgunun, bir nefret ve yok etme içgüdüsünün var olduğu sonucunu çıkarıyorsunuz.
>
> Bu konuyla ilgili çok sayıdaki denememizden ve kararsızlığımızdan sonra ulaştığımız içgüdü yasalarının bir kısmını size sunmak istiyorum. Biz insanın içgüdülerinin iki kategoride toplandığını kabul ediyoruz.
>
> Bir taraftan korumak ve birleştirmek isteyen içgüdüler: Bunları erotik veya cinsel olarak adlandırıyoruz. Diğer taraftan yok etmek ve öldürmek isteyen içgüdüler: Bunları saldırgan güdü veya yok edici güdü terimleri içinde topluyoruz.
>
> Bu güdülerin her ikisi de aynı derecede gerekliler; bu güdülerin birleşik veya çelişik eylemleriyledir ki yaşamın olayları meydana gelir. Oysa, bu iki kategoriden yalnızca birinin tek başına etkin olması çok güç görünüyor; bizim kendi ifademizle bu iki kategoriden her biri her zaman amacını değiştiren veya duruma göre amacına ulaşmasını

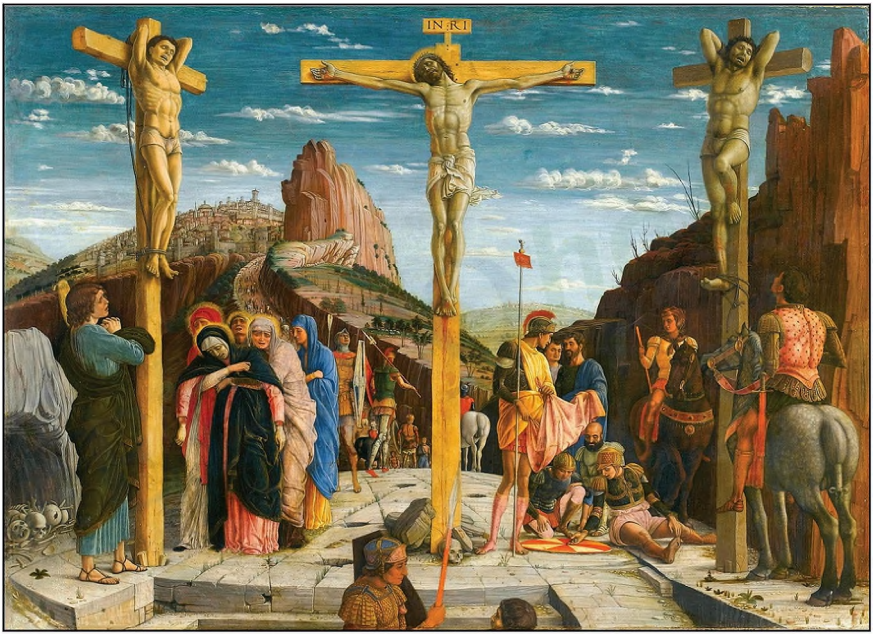
sağlayan diğerine bağımlıdır. Örneğin koruma içgüdüsü mutlaka erotik yapıdadır; ama tam da bu içgüdü eğer arzularını gerçekleştirmek istiyorsa saldırganlığa başvurmak zorunda kalabilecektir. Aynı şekilde aşk içgüdüsü sonuçta aşkının nesnesine ulaşmak istiyorsa belirli bir oranda sahip olma içgüdüsüne gereksinimi vardır. Ve bizi uzun süre bu içgüdüyü tanımaktan alıkoyan şey, oluşumları içinde bu iki tür içgüdüyü birbirlerinden ayırt etme zorluğudur.

Marx, Nietzsche ve Freud'un ortak özelliği, eserlerinin hiçbirinde akıl kavramına, yetisine, olgusuna başvurmamış olmalarıdır. Bugünün dünyasının ve yaşamın trajedisini işte bu üç düşünür önceden görmüşlerdir. Akıl neredедir ve gerçekten böyle bir olgu var mıdır? Yoksa çaresizlikle tıpkı din gibi kendi yarattığımız, gerçekte olmayan bir olguya mı sarılıyoruz?

Kant doğrudan böyle bir yetinin var olduğunu belirtmiş ve bu yetiyi Tanrı'nın varlığına bağlamıştır. İnsanların özgürlüğü akıl yetisi olmadan düşünülemez. Bu yeti yoksa ahlâk da yoktur. Ahlâkın olmadığı bir dünyadaki özgürlük mutlak anlamda kötülüğün egemen olmasına yol açacaktır. Bugün yaşanan kritik eşik aklın var olup olmadığı sorunudur. Nietzsche ve Freud'un düşünceleri doğruysa, insan türü kaçınılmaz bir sona doğru gitmektedir.

Günümüzün finans ekonomisinin neden olduğu toplumsal düzensizlik Kant'ın idealist ahlâkının bireyler tarafından benimsenip, pratikte uygulayabilmelerini son derece zorlaştırmıştır. İdealist bireysel ahlâk yüksek metafizik tutkuları olan bireylerin dışında görülememektedir. Çünkü günümüzün ekonomik düzeni bireyleri parasal anaforun içine çekmektedir. Marx, Nietzsche ve Freud'un monist dünya görüşleri bu anaforun yoğunluğuna entelektüel, bilimsel bir katkı sağlamaktadır.

Nietzsche bir taraftan kendi kurgusu olan ve içeriği hakkında hiçbir bilgi vermediği üst insanın var olacağını ileri sürerken tarihi dairesel bir devinim olarak görüp küçük insanın sonsuzca geri geleceğini belirtmiştir. Nietzsche böylece insan türünü, varlık deviniminin hiç kurtulamayacağı bir bela olarak sunmuştur. Bugün insanlığın içine düştüğü dayanılmaz bayağılık, sıradanlık durumunu Nietzsche'nin öngördüğünü görmekteyiz. Bu nedenle filozoflar varlığı insan türünden kurtarmaya yönelmiştir. Varlık ile insan türünü birbirinden farklı değerlendirmek yeniden düalist, idealist dünya görüşüne dönmek demektir. Bence insan türünü kötülüğün ezici baskısından kurtaracak olgu, düalist dünya görüşünü benimseyen kuşakları eğitim yoluyla yetiştirmektir. Eğitimin nihai amacının, kapitalist ekonomik düzene uygun insanlar yetiştirmek olmayıp insanlığı kurtaracak olan idealist dünya görüşünün belleklerden silinmemesi gerekiyor.



I.N.R.I.

Iesvs Nazarenvs Rex Iudaeorum: "Yahudilerin Kralı, Nasıralı İsa"

Andrea Mantegna

ÇARMIHTAKİ ACI: ACININ DEĞİŞTİRİLİŞİNE İLİŞKİN KÖTÜLÜK MESELLERİ

Serhat Soyşekerci*

GİRİŞ

Hıristiyan geleneğinde Kutsal Kitap, ibret alınacak dersler ve ahlâk kurallarıyla örülü hikâyelerle doludur. Bu hikâyelerin temel kaynağı, acı ve acı çekme üstüne kurulmuştur. Günah, suç ve acı gibi kavramlar Hıristiyan dogmasının merkezine kötülük teması olarak oturmuştur. Bu yüzden, "Hıristiyan teolojisinde İsa, insanın kurbanıydı; ancak o kendi acı çekişiyle yüceltilmedi."[1] Kutsal Kitap, tikel bir acı çekişle onu, acı çekenin günahları için bir cezalandırma aracı olarak görmektedir.[2] Hiçbir şekilde "kendilik" yaşamadan çekilen bu acı, çarmıha gerildikçe büyütüldü ve göklere uzanarak Tanrısal bir ruhun parçası haline geldi. Bu yüzden çarmıhtaki kan, kefaret ve bağışlanma yoluyla yaşayanlara ulaşan "tek yol" kabul edilmiştir. Ancak müdahale edilmiş bu acıda İsa, günahsız yaşamından, şahadetinden ve insanlığından koparıldı. Kötülük tohumları, tutkuların o kaçınılmaz arzularında onu Kiliseye dönüştürerek *cehennem-*

* Y. Doç. Dr. Serhat Soyşekerci, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga Meslek Yüksekokulu.

[1] Richard Sennett, *Otorite.* Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s.159.

[2] William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", (Çev. Fehrullah Terkan) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 53(1), ss.183-198, 2012, s.196.

likler çağı[3]nı başlatmıştır. Musa'nın şeriatı olan Tevrat'ta cennet ve cehennem kelimelerine hiç rastlanmazken, İncil'de bu kavramlara yer verilmektedir. İncil, cennetten çok cehennemden bahseder. "Cennet" kelimesine sadece üç yerde rastlanırken, "cehennem" kelimesi on küsur kadar yerde geçer.[4] Bu tohum, yani ilk günahtan dolayı "bastırma"nın gerekli olduğu düşüncesi, Hıristiyanlığın temel meselesidir. Bu yüzden, tarihte fiilen yaşanmış korkunç olaylar, tutarlı herhangi bir sistemin kötülük sorunsalına köklü bir açıklama getirmeyi zorunlu kılmaktadır. Çarmıha gerili vaziyette duran bir acıdır bu. Dolayısıyla, çarmıhtaki acıyla birlikte "bir buradadır, bir gitmiştir. Varlık ile oluş arasındaki denge noktasıdır." Bu, insanlık tarihinin varoluşundaki acımasızlığı en derin mesellerde anlatan bir tasvirdir. Bu, ölümsüzlüğün temsili olarak çarmıhtaki İsa'nın tasviridir. En önemlisi de bu, çarmıhtaki acıyla birlikte başlayacak olan yeni bir türün doğuşunun tasviridir.

ÇARMIHTAKİ İSA: DİRİLİŞLE BAŞLAYAN "BOZULMA"

İsa döneminde Kudüs, Roma Valisi Pontus Pilatus'un idaresi altında Yahudi Başkâhin ve Yüksek Kurul tarafından yönetiliyordu. Bunlar şehrin asayişini sağlamakla sorumluydu ve kendilerine bağlı "mabed muhafızları" denen askeri bir güce sahiptiler. Başkâhin ve Kurul cezalandırma işlemlerini yapmasına rağmen ölüm cezasını sadece vali verebiliyordu. Dolayısıyla İsa döneminde Kudüs bölgesi, Roma İmparatorluğu'nun idaresi altındaydı. Asayiş ve güvenlik ise kukla hükümet konumundaki Yahudi Başkâhin ve ona bağlı Yüksek Kurul'un sorumluluğu altındaydı.[5] Hıristiyan geleneğinde İsa'nın hikâyesi, Roma'nın düşüş sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Roma yönetimi İsa'nın Kudüs'teki tapmağı dağıttığı için bundan rahatsızlık duyanların kışkırtıldığını fark edince, İsa'ya ihanet eden havarisi Yahuda İskaryot ile işbirliğine girer. Sonunun geldiğini tahmin eden İsa, kendisini maddi çıkar uğruna ele veren havarisini diğer havarilere teşhir etmek amacıyla Pesah yortusunun arifesinde bir akşam

---

[3] İncillerde bu dünyadaki kötülüklerin kaynağı işlenen günahlar olduğundan İsa şöyle der: "Ey siz yılanlar, engerek yılanları, cehennemin lanetinden nasıl kurtulacaksınız?" Koyunlar ve keçiler hakkında, onları birbirinden ayırırken şöyle diyecektir: Gidin benden, siz ey lanetliler, sonsuz ateşe girin." İşlenen suç üzerine şunu söyler: "Eliniz suç işlerse, kesip atın onu, hiçbir zaman dinmeyecek olan ateşe iki elle girmektense, hayatta sakat olarak kalmak yeğdir."Bütün bu öğreti, dünyadaki zalimliklere ve işkencelere önayak olan ve cehennem ateşinin günahın bir cezası olduğunu vurgulayan bir zulüm öğretisidir. [Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim,* s.22.]

[4] Kadir Canatan, *"Profetik Dinlerde "Dünya ve "Beden"in Değeri: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım",* s.204.]

[5] Aydın, *İsa'ya Ne Oldu?,* s.67.

yemeği düzenler. Yemekte onikiler ile birlikte kendisi de vardır:[6] "Akşam olunca İsa onikilerle geldi. Ve sofrada oturup yerlerken dedi: doğrusu size derim, benimle beraber yemekte olan sizlerden biri beni ele verecektir. Onlar da kederlenmeye ve birer birer kendisine, ben miyim? demeye başladılar. Onlara dedi: benimle sahana banan onikilerden biri. Gerçi insanoğlu kendisi için ne yazılmışsa onun dışına çıkamıyor, fakat vay başına o kişinin ki, insanoğlu onun vasıtasıyla ele veriliyor. O kişi doğmamış olsaydı kendisi için daha iyi olurdu." Öyle görülüyor ki işin daha en başında, İsa'nın Kudüs'e gelerek *mabed*'[7] girişi olaylı olmuştu. Oradaki bütün satıcıları ve alışveriş yapanları kovmuş; para bozanların masalarını, güvercin satanların sehpalarını devirmişti.[8] Hikâye henüz kana bulanmamıştır ama İncillerde tutuklanma anında bir çatışma olduğuna ilişkin işaretler vardır.[9] Çünkü İsa, tutuklanmadan önce havarilerine şöyle diyecektir:[10] "Kılıcı olmayan abasını satıp bir kılıç alsın." Markos İncili'nde İsa'nın tutuklanmasıyla başlayıp, çarmıha gerilişine kadar geçen zaman ayrıntısıyla anlatılır: "Petrus, Başkâhin ve hizmetçilerle ateşin etrafına oturmuş ısınıyordu. Başkâhinler ve tüm millet meclisi İsa'yı öldürmek için şahadet aradılar ama bulamadılar. Çünkü birçoğu ona karşı yalan şahadet etmişti.[11] İhtiyarlar, yazıcılar ve başkâhinler ile millet meclisi,

---

[6] *Markos*, 14: 17-21.

[7] İsrailoğulları, yıllar süren Babil esaretinden (MÖ 586-538) İran İmparatorunun lütfu ile kurtulup tekrar Filistin'e döner. MÖ 332 yılında Büyük İskender'in istilâsına kadar da İran'ın kontrolünde kalırlar, bu sayede Yahudi dininin temelini teşkil eden Mâbed'i yeniden inşa ederler. İskender'in ölümünden sonra (MÖ 322) Yunan hâkimiyetinin baskılarına maruz kalan Yahudiler, MÖ 165-164 yılında Mâbed'i yeniden ele geçirip Yunan tanrılarından temizlerler ve MÖ 157 yılında siyasi ve dinî yönden bağımsız bir Yahudi devleti kurarlar. Bu devlet MÖ 37'de, Romalıların hâkimiyetleri ve Mâbed'i tahrip etmeleri sonucunda sürgünde yaşamaya mahkûm olur. Bu yüzden Mâbed'in yıkılması Yahudiler için çok önemli bir meseledir. Çünkü Yahudiler Mâbed'in yıkılışı ile günlük ve mevsimlik ibadetlerini yapamaz, kurban takdimlerini icra edemez duruma düşmüşlerdir. *Kutsal Topraklar*dan sürülmüş Yahudilerin durumları, onları, kendilerini esaretten ve sürgünden kurtarıp, Mâbed'i yeniden kuracak bir "kurtarıcı"yı beklemeye sevk etmiştir. [Daha geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *"Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)"*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(1): 179-214.]

[8] İsa, Mâbed'e girdiğinde, satıcıların tezgâhlarını devirip şöyle der: "Evim tüm ulusların dua evi olarak adlandırılacak ama siz onu haydut inine çevirdiniz." [*Markos*, 11: 15.]

[9] Çoban, *"Bir Yahudi Olarak Hz. İsa"*, s. 52.

[10] *Luka*, 22: 35.

[11] Aslında burada sorulması gereken kritik soru şu: Başkâhin ve adamları İsa'yı hangi suç veya suçlardan dolayı yargılamıştır? İncillerin bildirdiğine göre, Başkâhin ve adamları İsa'yı ölüm cezasına çarptırmayı daha onu tutuklatmadan önce kafalarına koymuşlardı. Bundan dolayı da öngördükleri bu cezayı haklı çıkarmak ve suçu İsa'ya yüklemek için yalancı şahitler bile ayarlamışlardı. Önce mâbed'teki eylemlerinden ve mâbedin geleceği için söylediği sözlerden dolayı cezalandırıldı ama aleyhine tanıklık yapacak kişiler bu tanıklığı yapmayınca bu suçla onu cezalandıramayacağını anlayan Başkâhin ve adamları İsa'ya "Yüce olanın Oğlu Mesih misin?" diye

sabah müşavere edip İsa'yı bağladılar ve Pilatus'a verdiler. Pilatus, "Sen Yahudilerin kralı mısın?" dedi. O da "söylediğin gibidir" dedi. Pilatus, "İtham ediliyorsun, cevap vermeyecek misin?" diye sorduğunda İsa sustu. Başkâhinler, "Onu haça gerelim" diye bağırıyorlardı. Askerler onu sarayın iç avlusuna götürdüler. Bütün taburu topladılar. Ona erguvani giydirdiler, dikenli bir taç örüp başına koydular. Ve onu "Selâm ey Yahudilerin kralı"[12] diye selâmladılar, kamışla başına vurup, üzerine tükürdüler, diz çöküp ona secde kıldılar. Onunla eğlendiler. Daha sonra erguvaniyi ondan çıkartıp, kendi giysisini giydirdiler. Ve onu haça germek için dışarı götürdüler. İsa, çarmıha gerilmeye giderken kendi haçını sırtında taşıyordu. Üçüncü saatti ve akşam olmuştu, onu haça gerdiler.[13] İsa, Golgotha[14] denilen yere getirildi.[15] Ona mür[16] ile karışık şarap verdiler, fakat almadı.[17] Ve onu haça gerip kim ne alacak diye esvaplarına kura atarak onları paylaştılar.[18] Üzerinde suç yaftası *Yahudilerin Kralı* diye yazılmıştı.[19] Biri sağında, biri solunda, iki haydudu onunla beraber haça gerdiler.[20] Dokuzuncu saatte İsa yüksek sesle bağırdı: "Tanrım, Tanrım niçin beni bıraktın?"[21] [22] Bunu işitince biri, "İlya'yı çağırıyor galiba" dedi. İsa,

---

sordu. Markos'a göre İsa bu soruya, "Benim", Matta'ya göre ise, "Söylediğin gibidir" diye cevap vermiştir. Bunun açık bir küfür olduğunu iddia eden Başkâhin, elbiselerini parçalayıp, başka kanıta ihtiyaç yok diyerek İsa'nın ölüm cezasını hak ettiğine kanaat getirmiş ve onu ölüm cezasını çarptırmıştır. [Aydın, *"İsa'ya Ne Oldu?"*, s.72.]

[12] İsa, daha önce Kudüs'e muzaffer bir asker edasıyla girerken, kitleler tarafından Davud Krallığını resmî olarak ilân eden birisi olarak selâmlanıyordu. İnsanlar pelerinlerini İsa'nın geçtiği yola fırlatarak, ellerindeki yapraklı dalları sallıyor ve onu bu şekilde selâmlıyordu. Üstelik kitleler hep bir ağızdan şu meseli söylüyordu: "Ey bütün milletler, Rabbe hamdedin; Ey bütün ümmetler, ona sena edin. Bize olan inayeti büyüktür ve Rabbin hakikati ebedidir. Rabbe hamdedin." [*Mezmurlar*, 117: 1-2.]

[13] *Markos*, 15: 25.

[14] "Kafa kemiği yeri" olarak geçer. [*Markos*, 15: 22.]

[15] *Markos*, 15: 22.

[16] Sirkeye benzeyen acımsı tat.

[17] *Markos*, 15: 23. İsa'ya mür ile karışık şarap vermeleri *Mezmurlar*, 69: 21'den esinlenmiştir: "Yiyeceğime zehir kattılar, sirke içirdiler susadığımda."

[18] *Markos*, 15: 24. İsa'nın çarmıha gerilmesi sırasında askerler tarafından elbiselerini kimin alacağına ilişkin çekilen kura, Mezmurlar, 22: 18'den alıntıdır: "Giysilerimi aralarında paylaşıyor, elbisem için kura çekiyorlar."

[19] *Markos*, 15: 26.

[20] *Markos*, 15: 27. İsa'nın iki haydut arasında çarmıha gerildiği anlatılır ama bu ifade *Yeşeya*, 3: 12'yi çağrıştırır: "Canını feda etti; başkaldıranlarla bir sayıldı."

[21] "Eloi, Eloi, lama Sabaktani?", *Markos*, 15: 34. Bu söz, bir isyanı da sembolize eder. Acıyla karışık sitem dolu bu sözler, Eski Ahit'te Mezmurlar, 22: 1'den nakledilmiştir: "Allahım, Allahım, beni niçin bıraktın? Kurtuluşumdan, iniltimin sözlerinden niçin uzaktasın?"

[22] Evrenin her türlü kötülükle dolu olduğunu söyleyen Epikuros, şöyle bir dilemma ortaya koymuştur: Tanrı kötülüğü önlemek istiyor, ama gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir. Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü istemiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor? Epikuros, bu önermesiyle evrenin Tanrı tarafından yara-

Nisan ayının ilk ya da ikinci cuması öldü.[23] Gerçek cellat der Canetti, idam sehpasının etrafında toplanmış kitledir. Gösterinin gerçekleşmesini ister ve bu tutkulu gösteriyi kaçırmaktan nefret eder. İsa'nın ölüme çarptırılışı da böyle gerçekleşmiş, "onu çarmıha gerin!" çığlığı kitleden gelmiştir. Bu durumda adalet için verilen ölüm hükmü, kitlenin huzurunda yerine getirilince gerçeklik kazanır.[24] Şimdi anlıyoruz ki, İsa'nın çarmıha gerilmesi tamamen siyasidir ve onu tutuklamaya gelen askerler sadece Yahudilerden ibaret değildir. Demek ki İsa'yı tutuklayanlar arasında Romalılar da vardı. Buna karşılık, Romalılar tarafından İsa'nın "Yahudilerin Kralı" denilerek çarmıha gerilmesi, (çarmıha gererek idam etmek Roma İmparatorluğu'nda ancak devlete başkaldıranlara verilen bir cezadır) tüm Yahudilere hakaret anlamına da geliyordu.[25] İncillerde İsa'nın son günlerine ilişkin sağlam delillere de rastlanmaktadır. Buna göre İsa çarmıhta ölmemişti, çarmıhtan indirildiğinde baygın, ama canlı idi; çünkü çarmıhta ölüm olayı uzun sürede tahakkuk etmeliydi. İsa, çarmıha Cuma öğleden sonra gerilmiş ve Yahudi inanışına göre de Cumartesi gününe, çarmıha gerilmiş olarak kimsenin bırakılmaması gerektiği için çarmıhta sadece birkaç saat kalmıştır. Ayrıca onunla birlikte çarmıha gerilen diğer iki mahkûm da aşağıya indirildiklerinde canlı idiler. "Ertesi gün, Sebt günü olduğundan, Yahudiler onların bacaklarının kırılıp kaldırılmasını Pilatus'tan istemişlerdi. Bu durumda askerler bu iki mahkûmun ayaklarını kırmışlar, İsa'ya gelince de onun zaten ölmüş olduklarını düşündükleri için bacaklarını kırmamışlardır. Ama askerden biri, onun böğrünü mızrakla delmiş, hemen kan ve su çıkmıştır.[26] Kanın akması kesin bir hayat işaretidir. Üstelik Pilatus bile onun bu kadar kısa bir süre içinde ölme-

---

tılmadığını savunmuş, ama Tanrı'nın yokluğu fikrine de gitmemiştir. [Bkz. David Hume, Doğal Din Üstüne Söyleşiler. Çev. Mete Tunçay, İmge Yayınları, Ankara, 1995, s.209.] Hıristiyan ve İslâm ilahiyatında Tanrı'mn insanları sevdiği ve koruduğu ifade edilirken, Hıristiyan geleneği, Tanrı'mn insanlara bu konuda bir teminat verip vermediği sorunsalına eğilir. On sekizinci yüzyılda David Hume (1711-1776) bu sorunsala modern tartışmalar ve ateist önermeler ışığında Epikuros'un dilemmasını kötülük problemi olmaktan çıkarır ve Tanrı'mn yokluğunu ortaya koyan bir delil olarak sunar. [David Hume, *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay, Ankara, 1979, s.165.]

[23] İncillerin bildirdiğine göre İsa, 15 Nisan Cuma günü iki âdi suçlunun ortasında, Kudüs şehrinin dışında, Golgotha denen bölgede ellerinden ve ayaklarından çivilenerek idam edilmiştir. Kaynaklara göre, İsa'nın canı Sebt/Cumartesi yasağının başlamasına bir süre kala çıkmıştır. İsa'ya sempati duyan, hattâ onun gizli bir taraftarı olduğu ileri sürülen Armatyalı Yusuf tarafından validen alınarak kayalığın içindeki bir mezara hemen defnedilmiştir. [Aydın, *"İsa'ya Ne Oldu?"*, s. 78.]

[24] Elias Canetti, *Kitle ve İktidar,* Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2012, s. 52.

[25] Çoban, *Bir Yahudi Olarak...*, s. 53.

[26] *Yuhanna*, 19: 31-34.

sine şaşırmıştı.[27] Ayrıca İsa, diğer iki mahkûm gibi gömülmemiş; zengin taraftarlarından birinin aracılığıyla kaya içine oyulmuş küçük bir mağaraya konularak kapısı bir taşla kapatılmıştır.[28] Üçüncü gün mezarın kapısındaki taşın yuvarlandığı görülmüştür. Eğer İsa mucizevi bir şekilde göklere çekildiyse taşın oynamaması gerekirdi. Sonra Meryem onu, bahçıvan kılığına girmiş olarak görmüştür. Eğer İsa, ölüyken diriltilmiş olsaydı, böylesine bir gizlenme ve kıyafet değiştirmeye ne gerek vardı?[29] Kutsal hikâyenin türlü türlü yorumu vardır ama İsa ve onun çarmıhtaki acısı hep devamlılık taşır: Ama hayır, Tanrı onu bırakmamıştı, İsa sadece bayılmıştı. Derken bitkin bir halde, birden başını göğsüne eğdi. Elleri ayakları, yüreği feci sızlıyordu. Gözündeki bulanıklık gitti. Dikenli tacı, kanı ve çarmıhı gördü. Kararan güneşte iki altın küpe ile iki sıra, keskin pırıl pırıl parlayan diş gördü. Alaylı, serin bir kahkaha duydu, küpeler ve dişler kayboldular. İsa yapayalnız, havada asılı kaldı. Başı titriyordu. Birden nerede olduğunu, kim olduğunu, niçin acı duyduğunu hatırladı. Vahşi, dizginlenemeyecek bir sevinç sardı benliğini. Hayır, hayır, korkak, kaçak, hain değildi. Hayır, çarmıha gerilmişti işte. Savaş alanından kaçmamıştı, sonuna kadar dayanmıştı. Sözünde durmuştu. *ELOI ELOI* diye bağırdığı "an" bayılmıştı. Ayartıcı (Şeytan), bir saniye kadar onu eline geçirmiş ve yolundan saptırmıştı.[30] Sevinçler, evlilikler, çocuklar yalandı. Ona korkak, kaçak, hain diye bağıran, eli ayağı tutmaz alçak ihtiyarlar hep yalandı. Hepsi, hepsi de Şeytan'ın aldatmalarıydı. Havariler[31] yaşıyorlardı, sıhhatleri iyiydi. Denizler, ülkeler aşmışlar, müjdeyi yayıyorlardı. Tanrıya şükürler olsun her şey olması gerektiği gibi olmuştu. Bir zafer çığlığı attı: "başarıldı!" Sanki "Her şey başladı" der gibiydi.[32] Gerçekten de her şey şimdi başlıyordu: *"İsa yüksek ses çıkarıp ruhunu verdi."*[33] Her şeyden önce, Aziz Paul ile başlayacak olan hikâyenin temel kaynağı Yeni Ahit'tir. Paul'e ait olan mektupların kim tarafından ve hangi tarihte toplandığı kesin olarak belli değildir ama MS 90'da Paul'ün bir öğrencisi ya da taraftarı tarafından yazıldığı kabul edilir. Filistin'de bir köşeye sıkışıp

---

[27] "Pilatus onun öldüğüne şaştı ve yüzbaşıyı yanına çağırıp: Öleli epeyi oldu mu? diye ondan sordu." [*Markos*, 15: 44.]

[28] *Markos*, 15: 46.

[29] Fığlalı, *Mesih ve Mehdi...*, s. 192.

[30] Nikos Kazancakis, *Günaha Son Çağrı.* Çev. Ender Gürol, Cem Yayınları, İstanbul, 1991, s. 515.

[31] Yeni Ahit'te geçen on iki havari şunlardır: Petrus denilen Simun, kardeşi Andreas, Zebedinin oğlu Yakub, kardeşi Yuhanna, Filippus ve Bartelemous, Tomas ve vergi mültezimi Matta, Alfeus'un oğlu Yakup, Taddeus, Goyyur Simun ve İsa'yı ele veren Yahuda İskaryot.

[32] Kazancakis, *a.g.e.*, s. 516.

[33] *Markos*, 15: 37.

kalan Hıristiyanlığı Yahudiliğin dar kapsamından kurtarıp, onu yeni bir din haline dönüştüren ilk Hıristiyan teolog olan Aziz Paul için de sonsuzluk acısı başlamış oluyordu.[34] Üstelik bu acı, Aziz Paul ile birlikte *Kurtuluş*un korkunç bir devşirme ve bozulmadan arta kalan bir şey olduğunu gösterir.[35] Yeni ama bu eski hikâyeye en büyük anlamı katacak olan acının hikâyesine...

Çarmıhtaki bu hikâye, can verdikten sonra ruhta başlayan meseller yaratmaktadır. Daha önce Yahudiler, Mesih'in kendilerine refah ve düşmanlarına karşı başarı sağlayacağını düşünüyorlardı. Hıristiyanlar için ise Mesih, "tarihsel İsa"[36] idi ve yeryüzünde değil, gökteydi. Bu yüzden Mesih'in, kendisini izleyenleri zafere götürmesi yerde değil ancak gökte mümkün olmalıydı.[37] Öte yandan İslâm Peygamberi Muhammed, İsa'nın bir insan olduğunu ve onu bir Peygamber olarak tanıdığını, peygamberlerin kötü bir sonu olmaması gerektiğini düşünmüştür.[38] [39] Bu yüzden İslâm şeriatı olan Kur'an, bu hususta İncil metinlerini reddeder:[40] "(kalplerinin mühürlenmesinin diğer bir sebebi de İsa'yı) inkâr etmeleri ve Meryem'e büyük bir iftirada bulunmalarıdır. Bir de "biz Allah'ın Peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i[41] öldürdük" demeleridir. Oysa onu ne öldürdüler ne de astılar. Fakat öldürdükleri kimse, onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, ondan yana tam bir kuşku içindedirler. O hususta bir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesinlikle öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir."[42] An-

---

[34] Berk, *"Aziz Paul ve Şam Vizyonu"*, s.511.

[35] Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, s.90.

[36] On sekizinci yüzyılda başlayan Aydınlanma ile aklın yegâne norm kabul edilmeye başlaması, geleneksel ve ilahî anlamda Hıristiyanlığa fazla bir yer bırakmıyordu. Din de dâhil her konuda rasyonel davranma düşüncesi, Kitab-ı Mukaddes'in de tarihsel öneme sahip bir şekilde ve onun asırlar önce Ortadoğu'da birilerinin yazdığı yazılar olarak görmeyi öne çıkarmıştı. Bu yüzden tarihteki İsa araştırma konusu olmalıydı. [Aydın, *'Tarihsel İsa...'*, s. 2.]

[37] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi II, Ortaçağ*. Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1972, s. 40.

[38] Russell, *a.g.e.*, s. 61.

[39] Bu hususta Seyyid Hüseyin Nasr, İbrahim'in inancı, Musa'nın kanunu ve İsa'nın manevi yolu; İslâm Peygamberinin ise tüm bu özelliklerin bir sentezini temsil ettiğini söyler. [Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 302.] Yahudiliğin aşırı dünyevileşmesi, Hıristiyanlığın buna karşı bir uçta ruhani bir havaya bürünmesi, İslâm'ın ise bu ikisi arasında bir denge ortaya koyması şeklinde bir formül zaman zaman dile getirilir.

[40] *Nisa* Suresi, 156, 157.

[41] Kur'ân'da, İsa Mesih'in adı doksan üç kez geçmesine rağmen, Hıristiyanlarla Müslümanların birbirleriyle hemen her konuda anlaşmaları olanaksızdır. [Zeldin, *İnsanlığın Mahrem Tarihi*, s. 439.]

[42] İsa'nın bu şekilde ölümüne ya da asılmasına ilişkin Muhammed Ali, şöyle bir açıklama yapmaktadır: Çarmıhta öldürülmeyen ya da ölmeyen biri, son iki bin yıldır yaşıyor anlamına gelmez. Bundan çıkarılabilecek tek mantıklı sonuç, onun bu iki şekilde ölmeyip, özellikle

cak Hıristiyan gelenek, bu ruh teslimiden sonra, havarilerin sofrada otururlarken İsa'nın on birlere göründüğünden ve bütün dünyaya gidip İncili vazetmelerinden" bahseder. "İman edip vaftiz olunan kurtulacak, iman etmeyen mahkûm olacaktır." İsa bunları söyleyip göğe alındı, Allah'ın sağında oturdu. Işık artık göğe çekilmiş (İsa), insan ise aşağıda kalmıştır:[43] "Siz aşağıdansınız, ben yukarıdanım. Siz bu dünyadansınız, ben bu dünyadan değilim." Bu şartlar altında insan, düşmüştür ve kendi imkânlarıyla *Kurtuluş*a erişmesi mümkün değildir. İnsanın çaresizliği, İncil'de, göklerdeki ruhun ışığı İsa, insanlığı kurtuluşa erdirmek için bir vaat olarak geri döner:[44] "Tanrı dünyayı o kadar çok sevdi ki, biricik Oğlu'nu verdi. Öyle ki, O'na iman edenlerin hiçbiri mahvolmasın, hepsi sonsuz yaşama kavuşsun. Tanrı, Oğlu'nu dünyaya yargılamak için göndermedi, dünya O'nun aracılığıyla kurtulsun diye gönderdi."

Hıristiyan geleneğine göre Tanrının günahsız kuzusu için uygun bir bedel olmalıdır İsa. Bunun için Kutsal Kitap, İsa'nın çarmıhta akıttığı kan lekelerini insanlığın *kurtuluş*u olarak kabul eder: "Tanrı bize olan sevgisini kanıtladı. Biz daha günahkârken İsa Mesih bizim için öldü."[45] O hâlde, acı çekenin döktüğü kan, Kilisenin tohumu olarak gerçek bir güç haline gelmektedir.[46] Bu durumda ölecek olan, günah işleyen kişi olmalıdır. Bu yüzden, kutsal tapınağın perdesi, ruh-beden ikiliğini tamamlamak için tam ortasından yırtılıp ikiye ayrıldı: "Baba, ruhumu sana teslim ediyorum." İsa böyle can verir ama çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilecektir. Dirilmeden önce geride kalan kan, onun acısına neden olan, ama hiçbir şeyin de âdil olmadığını düşündüren sorunsallar yaratır. Canetti'nin işaret ettiği gibi, "mitsel zamanlardan ne kadar uzaklaşılırsa, bu acıyı uzatma, acının hikâyesini insanca ayrıntılarla doldurma eğilimi o kadar güçlenir."[47] Böylece Hıristiyanlıkla başlayacak olan bir sonsuzluk, vaad edilmiş bir sonsuzluk başlayacaktır. Bu sonsuzluk Batı kültüründe böyle-

---

Ku'ân-ı Kerim'de söz verildiği şeklinde ("Ben onlara sadece senin bana emrettiklerini söyledim. Benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin dedim. Aralarında olduğum müddetçe onlara şahit idim. Fakat sen beni vefat ettirince onları gözetleyen yalnız sen oldun. Sen her şeyi görensin." *Maide* Suresi, 117. "O zaman Allah şöyle dedi: Ey İsa! Şüphesiz ki seni öldüreceğim. Seni kendime yükselteceğim ve seni inkârcılardan temizleyeceğim. Hem sana uyanları Kıyamete kadar o küfredenlerin üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz banadır. Ayrılığa düştüğünüz hususlarda aranızda hükmedeceğim."*Âl-i İmrân* Suresi, 55.) doğal bir ölümle öldüğüdür. [Bunun için bkz. Muhammed Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, 63, 65-8; aktaran Fığlalı, 'Mesih ve Mehdi...', s.191.]

[43] *Yuhanna*, 8: 23.

[44] *Yuhanna*, 3: 16-17.

[45] *Romalılar*, 5: 8-10.

[46] Russell, *Dünya Görüşüm*, s. 52.

[47] Canetti, *Kitle ve İktidar*, s. 149.

ce acıyı da sonsuz kılmaktadır: "İsa'nın kanının fidyesiyle kurtulduk. İsa'nın kanı sayesinde Tanrıyla barıştık. Çünkü Tanrı tüm doluluğun O' nda olmasından hoşnuttu. Sizi Tanrıyla barıştıran İsa oldu." Demek ki bu durumda, Tanrının katma çıkmak, sadece İsa Mesih'in kanıyla mümkün olmalıdır. Nitekim Hıristiyan geleneğinde bu değerli kan, kefaret, ya da bir bağışlanma olmaktadır. Bu yüzden İsa Mesih, Tanrıya ulaşmak için verilen bir kurbandır. İsa'nın kanı "tek yol" olduğu için, Mesih'in kanıyla aklanmadıktan sonra elde hiçbir şey kalmayacaktır. Kutsal Kitaba göre İsa, Tanrıya ulaşmak için bunu yapmıştır: *"İsa kent tepesi dışında çarmıhta canını verdi."*[48] Göklere çekilen ruhu ise geleneksel Hıristiyan dogmasıyla karşı karşıya kalmıştır. Sonraları Augustinus (354-430) "Ellerinizi kendi üzerinizden çekin; kendini inşa etmeye çalışan insan ancak bir yıkıntı meydana getirir" uyarısında bulunacaktır. Augustinus'un sözüne uyan bir Hıristiyan, İsa'nın yaşamını ve Hıristiyanlara sunduğu örneği "taklit" etmeye çalışmalıdır. Batı düşüncesi tarihinde felsefeden teolojiye geçişin en dikkate değer simalarından olan Augustinus, Hıristiyan teolojisi tarihi adına, kendinden sonraları için de bir çıkış noktası olması bakımından önem taşır. Onun Tanrı'da tespit ettiği nitelikler arasında İyilik, Hikmet, Sevgi ve Mutlak Kudret ve İrade olması başlıca vasıflarıdır. Tanrı'yı salt iyilik ve sevgi olarak niteleyen böyle bir yaklaşımın içinde de esasen bir kötülük problemi vardır.[49] Çünkü evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir nizamsızlığı değil, nizamı doğurur ve kötülük, evrenin yapısına bu düzenin tamamlayıcı ve zorunlu parçası olarak katılır. O nedenle kötülük, Tanrı'mn iyilik ve kudretine zarar vermediği gibi, O'nun bu niteliklerinin daha açık bir biçimde algılanmasına yardım eder, dolayısıyla Tanrısal bir kusurdan söz edilemez. Augustinus'a göre, kötülük kendi irade ve fiilinden ayrı değildir ve kötülük insan tarafından işlenmiştir.[50] Rönesans'ta yaşamış Piskopos Tyndale bir mümine, "Kendini kusurlarından arınmış ve İsa'nın kılığına bürünmüş gibi hissetmelisin" öğüdünde bulunurken bu meseli göz önüne almıştır.[51] Örneğin Piero della Francesca'nın Urbino'daki "İsa'nın Kamçılanması"[52] resminin sol yarısında İsa kamçılanmakta, sağ yarısındaysa, onun acı çekişine tamamen kayıtsız bir grup Rönesans dönemi beyefendisi durmaktadır. O yüceltilmediği gibi, bu kişiler de kayıtsız kalışları dolayısıyla insan olarak alçal-

[48] *İbraniler*, 13: 12.
[49] Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:11-12, ss.47-79, İstanbul, 1993-1994, s. 52.
[50] Taylan, *a.g.e.*, s. 53.
[51] Richard Sennett, *Karakter Aşınması.* Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 7. Baskı, 2013, s.113.
[52] Bu resim, Urbino Katedrali'nde Kiliseye ait eşyaların konulduğu özel oda için yapılmıştır.

tılmazlar; onlar ruhsal açıdan çökmüşlerdir.[53] Bu sayede manevi yönünü tamamlamaya çalışan her Hıristiyan, böylesi bir taklitle ya da bir temsil ile beden ve ruh arasındaki doyuma ulaşmak zorundadır.

ACIMA VE PİŞMANLIĞIN DİRİLİŞİ: KÖTÜLÜK VE İNTİKAM

Hıristiyan eleştirmenlerin pek çoğunun düşündüğünün tersine, Nietzsche tanrıyı öldürmeyi tasarlamamıştır. Zaten çağının ruhunda onu ölü bulmuştur: "Tanrı öldü!" Nietzsche için bunun anlamı, metafizikte teolojik türün sona erişidir.[54] Bu yadsıma, dünyanın gidişinin gelişigüzel olduğu için Tanrısal erekten yoksun olması, dünyanın yargılanamaz oluşu ve yargılanacak her şeye karşı karalamanın başlamasıdır. Sokrates ile başlayan ve Hıristiyan öğretisiyle devam eden bütün bir gerileme bir bozulmadan ibarettir. Bu yüzden Hıristiyanlığa özellikle saldırır, ama İsa'nın kişiliğine dokunmadan, kilisenin arsız yanlarına saldırır:[55] "Hıristiyanlığın yazgısı, ona inanmakla doyuma ulaşacak gereksinimler ne denli hastalıklı, ne denli aşağı ve bayağı ise, ona olan inancın da o denli hastalıklı, aşağı ve bayağı hâle gelmek zorunda olmasında yatar. Sonunda, hastalıklı barbarlık kendisini Kilise olarak örgütleyerek güce ulaşır." Camus'nün işaret ettiği gibi İsa, "başkaldırmış insan" değildir. Öğretisinin özü, tüm boyun eğişle kötülük karşısında gösterdiği dirençsizlikle özetlenir: öldürmeyi önlemek için de olsa öldürmemelidir. Dünyayı olduğu gibi benimsemeli, mutsuzluğunu artırmaya yanaşmamalı, ama kötülüğüne kişi olarak katlanmalıdır.[56] Bu ise insanlığın en amansız, ama en zorunlu savaşları ardında bırakıp acı çekmeksizin unuttuğu ve yaşamı olumlamanın en yüksek değeri olacaktır.[57] İsa, ölümüyle, aslında öğretisinin herkesin önündeki en güçlü sınavını vermekten başka bir şey istememiştir.[58] Ne var ki bundan sonrası Hıristiyanlığın İsa'nın bildirisine getireceği derin bir bozulmadan ibarettir. Çünkü Âdem'in işlediği günahın bütün insanlara geçmesi anlamına gelen 'asli günah' doktriniyle ilgili açıklamalar, İsa'nın vaazlarında değil Aziz Paul'ün mektuplarıyla başlayacak bir bozulmayı

[53] Sennett, *Otorite...*, s. 159.
[54] Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche*. Harper and Row, New Jersey, US, 1978.
[55] Nietzsche, *Deccal...*, s. 58.
[56] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*. Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2004, s. 76.
[57] Nietzsche, *Ecce Homo...*, s. 54.
[58] Nietzsche, *Deccal...*, s. 63.

ortaya koymaktadır.[59] Nietzsche, Hıristiyanlığa, bedeni ruhta yeniden dirilttiği için saldırırken bir öneride bulunur: "çarmıha gerilene karşı Buda." Ve devam eder:[60] "Nihilist dinlerin içinde daima Hıristiyan dini ile Budist bir dini birbirinden enikonu ayırmak gerekir. Budizm, güzel bir akşamı, olgunlaşmış bir tatlılığı ve hoşgörüyü ifade eder. Arkada kalan her şeye bir şükrandır bu; Mevcut olmayan şeyin birlikte hesaba katılmasıyla bir tatsızlık, düş kırıklığı, intikam alma duygusu belirir." Bu öylesine bir duygudur ki yeteneklilere, bilginlere, zihnen bağımsızlara karşı bir intikam almadır. Bu defa artık pişmanlık diye bir şey yoktur. Öteki dünyaya, ilahî adalete, ödüle ve cezaya da yer yoktur. Bu defa ağızdan dökülmeyecek söz şudur: "Tövbe et ya da özür dile!" Bu söz öylesine yüksek irade taşır ki, Salman Rushdie'nin *Öfke*[61] romanında, Manhattan'a yerleşmiş bir öteki dünya aydınının, modern hayat çılgınlığı karşısında duyduğu öfkeyi anlatarak insanın bir şeyler duymasını sağlar.[62] Pişmanlığın Golgothası'ndan geçilirken geride intikam ve nefret duyguları kalarak herşey geçmiş zamana asılı vaziyette durur. Bu yüzden Hıristiyanlar, *kabul ediyorum* ve *tanığım* ifadeleriyle günah çıkartırlar ve böylece İsa' ya duydukları inancı itiraf ederler. Dolayısıyla itiraf, katledilmeye ve acı çekmeye bağlıdır. Ayrıca bu acı "kurban" sözcüğünde azaba gönderme yapar. Ötekine hitap eden, yani günahı dile getiren söz değil, inancı dile getiren bir söz süreklilik kazanmalıdır: *Acı*.[63] Bu defa, acıma ve pişmanlığı hortlatan modern Batı kültürü, nefret tohumlarının yeni veçheleriyle yeniden filizlenecektir.

---

[59] Aziz Paul, önceleri eski dini uğruna savaşır ama sonra silâhlarını o dine savaş açarak kuşanır: "Bir vakitler Yahudilikteki yaşayışımı işitmişsinizdir. Allah'ın kilisesine haddinden fazla eza ve onu perişan ediyordum; atalarımın an'anelerine fazlasıyla gayretli olup milletimde benim yaşımda olanların birçoğundan ziyade Yahudilikte terakki ediyordum." [*Pavlus'un Galatyalılara Mektubu,* 1: 12-13-14.] "Âdem'in işlediği suç yüzünden günâh, günâh sebebiyle de ölüm yeryüzüne girmiştir." [*Romalılar*, 5: 12.]

[60] Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi.* Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2002, s. 96.

[61] Bunun için bkz. Salman Rushdie, *Furie*, Plon, Paris, 2001.

[62] Cemal Bâli Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur Edebiyatta Spinoza*, Dost Yayınları, Ankara, 2004, s. 68.

[63] Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Deneme.* Çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 175.

KÖTÜLÜK MESELLERİ:
"EKRAN" VE ONUN *VAFTİZCİ YAHYA*SI

Luka İncili, Zekerya[64] adında bir kâhin ve kısır olan karısı Elizabeth'ten bahseder. Hikâye şöyledir: Zekerya buhur yakmak için mabede girer ve Rabbin meleği gelip şunu der: "çocuklarınız olacak ve adını Yahya koyun." Mabetten çıktığında Zekerya'nın dili tutulur. Karısı doğum yapar, adını Zekerya koymak isteyenlere karşı "hayır, adı Yahya olacaktır" der. Buna karşılık, "Nasıl olur, hiç akrabalarının arasında bu isimden yok ki?" derler. Babası Zekerya'ya sorarlar, ama o konuşamadığı için bir levha ister ve levhaya şunu yazar: "Yahya". Ardından dili çözülür ve halk bu duruma şaşırır. "İki gömleği olan, hiç olmayana birini versin, yiyecekler için de böyle yapın" der Yahya. Halk, acaba Mesih mi bu? diye meraka kapılınca Yahya; "Ben sizi vaftiz ediyorum ama benden sonrası gelecek ki ben onun çocuklarının tasmasını çözemem. O sizi Ruhülkudüs ve ateşte vaftiz edecektir" der. İsa, birçoklarının murdarlıklarını iyi ederken cinler, "sen Allah'ın oğlusun" diyerek bağırarak çıkarlardı. Buna karşın, Kuran metinlerinde bunlar yalanlanır:[65] "Onu dosdoğru bir kitap olarak indirdi ki, katından gelecek şiddetli azaba karşı insanları uyarsın ve yararlı işler yapan müminlere kendileri için güzel bir mükâfat bulunduğunu müjdelesin. Onlar orada sürekli kalacaklardır. Ve ("Allah çocuk edindi") diyenleri de uyarsın. Bu hususta ne kendilerinin ne de atalarının hiçbir bilgisi yoktur, ağızlarından çıkan söz ne büyük bir iftiradır. Onlar yalandan başka bir şey söylemiyorlar."

Geçmiş dönemlerden bu yana, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlık olduğu düşüncesi, kötülüklerin bu sıfatlarla uyuşmadığı gerekçesiyle itirazlara uğramıştır. Bu itirazı yapanlar depremler, kasırgalar, sel felâketleri, yangınlar, volkanik patlamalar, kuraklık, açlık ve hastalık gibi doğal felâketlerin yanında; savaşlar ve ekolojik felâketler gibi insan eylemleri sonucunda ortaya çıkan korkunç acılarla dolu olduğunu ileri sürmektedirler.[66] Oysa bütün bu yutturmacalar, doğal felaketler gibi insan eliyle yaratılan felaketleri de hep aynı acının kaynağında döndürür. Amaç, günahlardan arınması için suçluyu acıyı gösteren ve onu yayan taklit ve temsilin varlığına dönüştürmektir. "Çar-

[64] Zekeriya ve karısının çocuğunun olması, Kur'ân'da şöyle geçmektedir: "Ey Zekeriya! Sana Yahya adında bir oğul müjdeliyoruz. Bu adı daha önce kimseye vermemiştik." [*Meryem* Suresi, 7.]

[65] *Kehf* Suresi, 2, 3, 4, 5.

[66] Recep Ekiz, *"İmam Mâturîdî'ye göre Hüsün ve Kubuh"*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2010, s. 4.

mıhtaki İsa" böylesi bir taklidin, kana boğulmuş acıyla oluşturulan bir temsilidir. Örneğin Ortaçağ, zulüm ve işkencelerle gelen ölümü, suçluyu kazığa oturtarak gerçekleştirirdi. Ardından seyirci çığlıkları arasında giyotin ve sonrasında elektrikli sandalyede gelen kansız bir ölüm devri yaşandı. Bu yüzden Batı geleneğinde teknik araçlar değişse bile yöntem hep aynıdır: *Acıları yaymak.*[67] Günümüzde bunlar kabına sığmaz bir cüretkârlıkta müstehcen olan her şeyi delip geçmekte, ekran, bir bakıma vaftiz eden ve kutsayan olmaktadır. Bunun için görünenden daha da görünen olanın adı der Baudrillard, müstehcenliktir. Mahremiyet ortadan kalkmakta, acılar bir film şeridinde tekrar tekrar dönerek ve gereğinden fazla yer kaplayarak sahnenin yerini alan bir temsile yerini bırakmaktadır. Saklanacak bir şey kalmadığı için gerçeğin içine tıkılmış ve yapay bir yeniden canlandırmaya ait yapay gerçeklik oluşturulmuştur. Haber denetimlerinde gerçekleştirilen, bıkıp usanmadan filme çekilen, filtre edilen, tekrar tekrar gözden geçirilip düzeltilen ve her şeyi kapsayan müstehcenlik ortaya çıkmaktadır.[68] Bu da gösteriyor ki intikam, modern dünyayla birlikte yeniden dirilmekte ve ölüm mangasının süngüleri yeni bir kötücül "an" yaratmaktadır. Meseller, bu defa *ekran* karşısında canlı performans yoluyla anlam kazanıyor. 11 Eylül'de[69] New York ve Washington'daki binaların patlayışını televizyonlar tekrar tekrar verirken, insanları uzak tuttuğu diğer korkunç olayları, sakın bir *ekranın kutsal büyüsü* şeklinde yok etmesin *kötülük meselleri?* Körfez Savaşı[70] sırasında patlayan gerçek binaların ya da ayaklarını kaybetmiş vaziyette acı dolu çığlıklarla bağıran

---

[67] Suçluların çarmıha gerilerek idam edilmesi geleneği Roma İmparatorluğu'nda uygulanan bir cezalandırma yöntemiydi. Romalılar suçlu buldukları kimseleri kazığa bağlayarak yakarlar, aslanlara yem olarak atarlar, ya da halkın gözü önünde çarmıha gererlerdi. Örneğin M.S. 66-70 yılları arasında Romalı General Titus'un komutasındaki Kudüs kuşatması esnasında yiyecek bulmak için şehri terk eden isyancı Yahudiler, Romalı askerler tarafından yakalanarak çarmıha gerilmişlerdir. Hattâ isyancı Yahudilerin sayıca çok fazla olduğu durumlarda Romalılar, çarmıha germek için boş yer ve boş çarmıh bulmakta zorlanmışlardır. [Aydın, *"İsa'ya Ne Oldu?"*, s. 48.]

[68] Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler,* s. 51, 55.

[69] Ekran karşısında herkes, bir uçağın ikiz kuleleri delip geçtiğini ve kulelerin çöküşünü birden değil, yavaş yavaş görmüştür. Kendi gözleriyle değil, ekrana bakarak görmüştür bu dehşeti. Oraya buraya kaçışan insanları, çalan siren seslerini, çığlık atan kalabalığı ve acıları uzatmak için daha bir dolu görmek istedikleri ne varsa her şeyi... Ekrandaki imge akışı, bu acıyı bir anda değil, ağır ağır göstermiştir. Kadim bir Batı tekniği olan kazığa oturtmak, ya da sonraları elektrikli sandalyede kurbana elektrik akımı vermek, nasıl ki yavaş ve ağrılı bir ölüm ise, günümüzde ekran acıları uzatmak için kullanılan önemli bir teknik olmaktadır.

[70] Amerika, dünya kamuoyuna her iki Körfez Savaşı'nda da Irak'a özgürlük götürme vaadini ileri sürmesine karşın; gerçekte savaşı, ölümü ve vahşeti götürmek suretiyle oranın kültürünü yıkıma uğratmaktan başka bir şey yapmamıştır. [Köse, "Bir Düşünür-Bir Kavram, Üç Resim-Bir Ressam ve Bir İmge: Kötü", s. 7.]

insanların görüntüleri hakkında neler söyleyebilir acaba *kötülük meselleri?* Okyanusun ötesindeki Amerikalılar CNN'den, Irak'ta devam eden bombalama olayları hakkında düzenli bilgiler alamamışlardır, hâlâ alamıyorlar, ya da ekonomik yaptırımların bu ülkedeki çocuklar üzerindeki yıpratıcı etkileri ile ilgili insanî hikâyeler dinlememişlerdir, hâlâ dinlemiyorlar. Sudan'da 1998'de bir ilaç fabrikasının kimyasal silah tesisi sanılarak bombalanmasından sonra, aşı üretilememesinin bu bölgede hastalıkların önlenmesi üzerindeki etkisinin ne olduğuna dair devam niteliğinde bir haber de yapılmamıştır, hâlâ yapılmıyor.[71]

"*Çarmıhtaki acı*", artık uzun süren televizyon dizileridir. Yüzeyi hiçbir zaman olmayan o derinliğin içinde kaybolmaktır. "Şimdi"nin, o sonu bir türlü gelmeyen ekranın uyuşturucu etkisi altında, düşünmemeyi düşünmek, hayal etmemeyi hayal etmek, görmemeyi görmek, duyamamayı duymak gibi kutsal bir sancıda herkes vaftiz edilmektedir. Ölüm meleği olan Azrail için o tek bir an, milyonlarca insanın 'canını almaya' nasıl yetiyorsa, savaşın vahşeti de aynı anda ekranda gerçekleşmektedir. Vahşetin hiçbir zaman olmayacak manifestosu ekran aracılığıyla karşımıza çıkmaktadır. Böylece ekran, kitleleri uyutmak için yaratılan yeni bir narkozun adıdır. Üstelik ekran aracılığıyla tüm bunlar, Amerika'nın *terör*e *karşı savaşı*nı izleten televizyonların iddialarına göre şekillenmektedir. Bu nedenle ekran, televizyon uydularının tüm dünyada diktatörlüğü sona erdireceği iddiasında bulundukları yıl olan 1989'dan beri anlatılan masallarla doludur. Tüketim özgürlüğe yol açacaktı, ancak tüm bu kolaycı sözler boşa çıkmıştır: çünkü otoriterlik tüketimle aynı anda var olmakta, Amerikan ürünlerine duyulan arzu, eşitsizliğe olan öfke ile karışmaktadır. Fakat hiçbir şey bu çelişkiyi sahte mallara karşı açılan bir ticaret savaşı kadar net yansıtamaz. Tüketim mallarına olan talep, satın alma gücünün çok ilerisinde iken, korsan üretim küresel eşitsizliğin içinde gitgide büyümektedir. İlaç fiyatları ölümcül bir şaka gibi Afrika'da büyümektedir. Korsan ürünleri dünyanın Robin Hood'u gibi görüldüğü az gelişmiş ülkelerde büyümektedir.[72] Kıyametin şimdisi olan bir 'ayağa kalkış'ın "kendisi" olarak her seferinde yeniden büyümektedir.

"*Çarmıhtaki acı*", 'klavye haydutluğu' içinde insanları sanal bir devrime çağırmaktadır. 68 kuşağı, özlemleriyle, hasretleriyle, aşk ve nefretleriyle bir daha geri gelmemek üzere eski günlerde kaldı. Bunun için eski güzel günleri bugüne çağırmak için HG Wells'in *Zaman Makinası*na bil-

[71] Naomi Klein, *Tel Örgüler ve Pencereler,* Küreselleşme Tartışmalarının Ön Saflarından Haberler. Çev. Nalan Uysal, Bilgi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2004, s.150-151.
[72] Klein, *Tel Örgüler ve Pencereler,* s.158.

gisayar otomasyonları aracılığıyla binmek yeterlidir. Böylece derinliğini kaybetmiş bir hayatın yüzeyini bile oluşturmayan bir *hiç* ya da hiçliğin bir görüntüsü, onun gerçek olmayan kendisi ortaya çıkmaktadır. Ama ne var ki Kıyametin kendisi de artık sanaldır ve bu dipsiz bir yüzeye asılı kalmış vaziyette beklemektedir. Bir teselli, bir umut ya da bir yakarışın sesine bile aldırış etmeyen ve bir "öteki" bile olamayan acının kendisine karşı ortaya çıkmış bir varlık, ya da onun varlık olmayanıdır. Kötülük, kusursuzluğun kendisidir ve "sanal" olarak ona yakınlık artık sıfır derecesindedir. Ekranın içinde derinlik olmadığı için "öteki" de artık yoktur.[73] Kötülüğün başlamasından önce yeryüzündeki İsa, "düşmanlarınızı sevin, size beddua edene dua edin, size vurana öbür yanağınızı uzatın" derdi. Oysa ilahiyatçılar, İsa'nın bu meselindeki "eğer sağ yanağına vurulursa, sol yanağını da uzat"[74] öğüdüne kafayı takıp, "gerçekten sağ yanak mı?" diye tartışmaya, sağ yanağa vurmak için sol elin kullanılması gereğini açıklamaya girişiyordu. Tournier'nin dediği ve sanki bir cadı avına çıkar gibi, "Yeni Ahit neden solak bir tokat atanı aramaya çıkmıştı?" Kutsal metinde "eğer sol yanağına vurulursa..." denseydi her şey daha basit olacaktı. Rahip, ardından Kutsal Kitap'ta sağ ve solun anlamını açmaya ve sağın sol üstündeki üstünlüğünü açıklamaya girişiyordu:[75] Eğer iyi haydut İsa'nın sağında, kötü haydut da solunda çarmıha gerilmişse, soldaki solaklığa yazgılı olduğu, belki de solcu olduğu için, tokatlar da tercihan sol elle atıldıkları için böyle gerçekleşecekti. Ama Luther tarafından önerilmiş bir açıklama daha vardır. Bunun için Luther, sağ yanakla ilgili çelişki üzerine eğilmiştir. Söz konusu tokadın sağ elle vurulduğu düşünülebilir, ama tersi olarak elin tersiyle vurulmuştur. Böylece tokadın isabet ettiği sağ yanak olacaktır. Oysa *mâbet*te insanlara kamçıyla saldırarak işi daha ileri götürmeye çalışan bir İsa varken, ya da çarmıhtaki İsa şu komutu verirken niçin havariler öbür yanağını çevirsinler:[76] "Yeryüzüne barış değil, kılıç getirmeye geldim."

Modern dünyanın Truva Şavaşı, savaş alanlarının dışında yapılıyor artık.[77] Bu durumda hastalıklar, Susan Sontag'ın ağzıyla söylemek gerekirse, herkesin bir *Truva atı*dır. Okyanusların, göllerin ve ormanların ölümü, dünyanın yoksul köşelerindeki nüfusların kontrolsüz artışı, Çernobil gibi nükleer kazalar, ozon tabakasının aşınıp delinmesi, süper güçler arasın-

[73] Jean Baudrillard, *Bir Parçadan Diğerine.* Çev. Yaşar Avunç, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2005.
[74] *Matta*, 5: 39.
[75] Michel Tournier, *Kutsal Ruh,* Çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 104.
[76] *Matta,* 10: 34.
[77] Albert Camus, *Yaz.* Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 74.

daki nükleer kapışmanın yol açtığı tehdit, bu büyük güçlerin denetimi altında bulunmayan "haydut" devletlerden birinin nükleer bir karşı saldırı başlatması ve sonu gelmeyen, uzayıp giden bir dolu liste...[78] Nükleer teknolojiler, biyo-teknolojiler, böcek zehirleri, toksik biyolojik zararlılar, hayvan hakları ya da akla gelen herhangi bir şey, hoşnutsuzluk yaratarak güvensizlik zeminlerinde dolanıp durmaktadır.[79] Güvensizliğin odağına yerleştiğimiz bir çağda, barış yılları ve savaş yılları gibi bir değerlendirme yapmak da bir o kadar olanaksız hale gelmektedir. Toplumsal ve ekonomik düzenin bütününde meydana gelen köklü değişimler, savaşın doğasını değiştirmektedir. Sanayi üretimindeki genel değişim sürecinin bir uzantısı olarak savaş da sanayileşmiştir. Tahrip gücü yüksek patlayıcılar, fosfor bombalarıyla napalm,[80] zehir ve sinir gazları, bombardıman uçakları, denizaltılar ve hattâ nükleer silâhlar metal üretimi ile enerji mühendisliğindeki gelişmenin birer uzantısı olmaktadır.[81] Örneğin gıda dehşeti, genetik modifikasyona karşı kampanya yürütenlerin bekledikleri karar fırsatıdır. Genetik olarak 'ayarı değiştirilmiş' gıdaların neden olduğu en önemli tehlike, değişikliğe uğratılan tohumların rüzgârla taşınıp, değiştirilmemiş olanlarla karışmasıdır. Ancak toplumun biyolojik çeşitliliğe yönelik bu ince ve görünmeyen tehlikeye ilgisinin çekilmesi zor olmaktadır. Bu nedenle Greenpeace gibi gruplar kampanyalarını, ulaşması daha kolay ancak daha az bilimsel olan sağlığa yönelik tehlikeler üzerine kurmaktadırlar.[82] Acı ve felâket, daima günahların karşılığı olarak görüldüğü gibi, ölen bir kimsenin günahlarına veya başkalarının işlemekte olduğu kötülüklere de kefaret etmektedir.[83] Öyleyse hastalıklar gibi savaşlar ve katliamlar da yirminci yüzyılın icadı değildir. Geçmiş yüzyıllar bu olayların kan lekeleriyle doludur. Sonu bir türlü gelmeyen modern senaryolar karşısında Kıyamet yaklaşır, ama bir türlü gelmez. Herkes bir mehdiyi, herkes bir Godot'yu bekler, ama onlar da gelmeyecektir. İsa'nın ikinci kez yeryüzüne inişinden sonra geçecek olan bin yıllık "altın çağ" da yok-

---

[78] Susan Sontag, *Metafor Olarak Hastalık,* AIDS ve Metaforları. Çev. Osman Akınbay, Agora Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2005, s. 162.

[79] Andrew Ross, *Tuhaf Hava,* Sınırlar Çağında Kültür, Bilim ve Teknoloji. Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 95.

[80] Napalm, İkinci Dünya Savaşı'nda Harvard Üniversitesi'nden Louis Fieser'in başını çektiği bir kimya grubu tarafından geliştirilen hızlı ve etkili bir bombadır. İkinci Dünya Savaşı'nda, Mariana takımadalarında yer alan Pasifik cephesinde, Tinian Savaşı sırasında kullanıldı. Bu bomba hızlı bir şekilde öldürdüğü için kurbanlarının neredeyse acı çekmeye zamanları bile kalmamıştı.

[81] Raymond Williams, *İkibin'e Doğru.* Çev. Esen Tarım, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1989, s. 209.

[82] Klein, *Tel Örgüler ve Pencereler,* s. 98.

[83] Akalın, "İsrail Dininde Vahye-Yasaya Dayanan Günah-Ödül-Ceza İnancı", s. 99.

tur. Maddi dünyanın karşısına ruhani bir dünyayı koymak, sanayi öncesi toplumlara özgü bir şey değildir. Çünkü yüzyıllar boyu, kendi zamanlarına isyan eden bireyler her seferinde geçmişteki "altın çağı" tasavvur ettiler. Modern toplum hareket ve kârdan başka bir şeyi düşünmemekle suçlandı; edebiyatı, âdi bir realizme ve alçak bir materyalizme dayanmakla itham edildi.[84] Bu yüzden suç, ceza ve öfke devam edecektir. Dünyadaki acıların, Tanrıdan gelen birer uyarı ve arınma vesilesi olarak kabul edilmesiyle, katlanılması gereken her acı, aslında bu dünyaya *Kurtuluş*un gelmesi için kötülükten arınmanın umudu olarak her seferinde tekrar geri dönmektedir. Demek ki ister Mehdi, ister Godot, ister Hermes, ister Mesih, ister İsa, isterse "öteki" ya da "öteki" olmayan herhangi birisi olsun, onların hepsi *şimdi*dir, *bugün*dür. Geçmişin ve geleceğin açtığı parantezin içine bir daha çıkmamak üzere sımsıkı yerleşmiştir. Bu, yarını ve sonrası olmayan bir "acı çember", bir "ayağa kalkış" ve bir *diriliştir.*[85]

Yunanlılar tanrılarına mutluluklarının yanında zulüm sevincinden başka bir şey vermediler diyen Nietzsche gibi, krallar da kraliçeleri andıran bir yazgıyla ölüm fermanı vermektedirler. *Severek öldürmek.* Çok sevdiği o biricik yavrusunu seviyorum diyerek boğan dişi ayılar gibi. Bu yüzden Homeros, hangi gözlerle tanrılarına insanların yazgısını küçümseyici gözlerle baktırmıştır acaba? Truva ya da buna benzer diğer trajik terörlerin derinliklerinde yatan en son anlam işte budur.[86] Bu durumda Homeros, insanlığın tattığı zevk ve acıyı o çift başlı heykelden bakarak anlatmaktadır. Bir yandan, "kahramanlarının saraylarının tarifinde geçen kraliyet konutunun sadece bir parçası olan *megaron*",[87] diğer yandan, ölümü katışıksız şekilde kötü anlamda, ama en kötü anlamdaysa bedenin kutsal şeylere saygısızlığından doğan ölüm olarak tasvir etmektedir. Bu ikincisi, ölen kadar ölenin akrabaları ve ev halkının da acı çekmesine yol açan bir kötü durumdur. Buna karşılık, aile ve cemaat, cenaze töreninde, kendile-

---

[84] Pierre Sorlin, *Düş Söylemleri,* Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2004, s. 33.

[85] Örneğin Hıristiyanlık yortusu olan Paskalya, bir Diriliş şölenidir. Çarmıhın ve İsa'nın mezarının etrafında ağıt döken kitleler bir zafer sürüsüne dönüşürler. Çünkü Diriliş bir zafer kabul edildiği için zafer olarak kutlanır. [Canetti, *Kitle ve İktidar,* s.167.] *Resullerin İşleri*'nde, İsa'nın öldükten sonra dirilmesinin siyasi bir anlam taşıdığı açıkça görülüyor. Havarilerin dirilen İsa'ya yönelttikleri ilk soru, "İsrail'e şimdi sen Krallığı geri verecek misin?" olmuştur. Vahiy kitabında ise İsa, beyaz bir at üzerinde, "baştanbaşa kanlı bir giysi" içinde Tanrı'nın düşmanlarıyla savaşmak ve milletleri "demirden bir asa" ile yönetmek üzere geri dönen bir komutan olarak betimlenmektedir. [Çoban, *'Bir Yahudi Olarak... '*, s. 55.]

[86] Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Söykütüğü Üstüne,* Çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınları, İstanbul, 2001.

[87] Jean-Louis Huot, Jean-Paul Thalmann ve Dominique Valbelle, *Kentlerin Doğuşu.* Çev. Ali Bektaş Girgin, İmge Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2000, s. 177.

rinin bir parçası olan kişinin ölümünün arkasından aralarındaki bütünlüğü tazelemiş olur. Dolayısıyla, cenaze törenleri ve cenaze törenlerine ilişkin oyunlar, ahlâksal çerçeve içinde yer alan son derece gerçekçi oyunlardır; ağlayabilme ve yas tutabilme yetisi şeklinde anlaşılmış olan hüzün ise temel insansal duyulardan birisidir.[88] Modern Batı, çarmıhtaki İsa'nın ruhunu göklere çıkarıp onun temsilî acısını paylaşırken, yeryüzüne tekrar dönüşünü beklemekte, yeryüzünde yarattığı Meryem, İsa, havariler ya da azizleriyle birlikte küçük ikonları ile teselli aramaya devam etmektedir. Bu yüzden Batı aklı, yarattığı efsanelerle hep ruhsuz ama hep cisimlere bürünmüş o hareketli acılarla betimlenen nesnelerle doludur.

Descartes[89] sonrası Batı, prensip olarak insanı unutmuştur. Her şeyden önce insanın asıl boyutu olan inanç yok olmuştur. Bilimin amacı olan "bilim için bilim"[90] formülü de unutulmuş, savaş tehlikesiyle beraber ortaya çıkacak olan korku, bilimin gücü ve egemenliği altına girmiştir. Bilim, sadece niceliksel bir çoğulcu özelliğin içine yerleşmiştir. Bütün bu 'doğru' kabul edilenler, "cebir dumanları arasında kaybolmuş" ve insan, bir adada yalnızlığa gömülmüştür.[91] Değerler ikinci planda kabul edilip, gerçeklerden sadece mantık yoluyla çıkılabileceği varsayıldığı için insani yargılar bayağı bir izafilik statüsüne indirgenmiş, maddi atomlar ve onların matematik formülleri dışındaki dünya, bilim adına yok sayılmıştır.[92] Modern insan, benliğini çaresizce aşma isteğini sürdürürken, bilinç ve cansız maddenin hareketsiz dünyası arasında bütün farklılık işaretlerini görünürde silmeyi planlayarak bugün de varlığının anlamında bocalamaya ve bunun anlamını büyük bir iştahla aramaya devam etmektedir.[93] Canetti'nin dediği gibi, "zamanın hesaplanmasındaki en etkileyici araç İsa ile konmuştur."[94] Bu bağlamda, Kitab-ı Mukaddes'te geçen şu sözü

---

[88] Alasdair Maclntyre, *Erdem Peşinde,* Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma. Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2001, s. 193

[89] Descartes, fiziksel bir mekândan bahsettiği andan itibaren kuramı işlerlik kazanmıştır. Çünkü "bilgi" sadece bu şekilde kesinlik kazanacak ve gerçek olan bir dünyayı kapsayacaktı. Bkz. René Guénon, '*Niceliğin Egemenliği...*', s. 42.

[90] Bilim, insanlığın kökünü kazıyacak savaş gibi kötü amaçlar için kullanıldığında felaketin mimarı, dahası, onun gücü olmaktadır. Örneğin, Uranyum üzerinde çalışmak isteyen bir fizik bilgini, devlet hazinesinden istediği gibi yararlanmakta, ama aynı çabayı Karbon üzerinde toplamak isterse, para ve araç sağlamak için hükümeti kandırması gerekecektir. [Russell, *Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler,* s. 136.]

[91] Roger Garaudy, *İslâmın Va'dettikleri.* Çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1983, s. 124.

[92] Ravetz, *Bilgisayar ve Bilgisizlik,* s. 113.

[93] Manzur, *Düşünen Cihaz (Yapay Zekâ),* s. 83.

[94] Canetti, *Kitle ve İktidar,* s. 403.

hatırlamakta fayda var:[95] "Tanrı her şeyi belli bir ölçü, sayı ve ağırlıkta düzenlemiştir." Etkili olmak için, insanı tek amaç olarak doğanın "efendisi" ve "sahibi" yapmaya yönelen bilim ve tekniğin yegâne ölçütü olmuştur. Bunun için bir Rönesans sanatçısı, onu çevreleyen doğal olgudan metrik bir norm çıkarmaya çalışırken, tam sayıların zarafetine inanıyordu.[96] Modern aklın yarattığı insan, tekniğin gelişimini sorgularken, *yönetici*, *program* ve *plan* kutsal üçlüsünde makinanın mükemmelliğini iştahla aramakta, ama inancının ölümüyle karşı karşıya kalmaktadır.[97] Sınır geçilmekte, "her şeyi görme ve bilme ağacındaki o meyveye uzanmakla" o korkunç tehlike başlamaktadır. *Kutsal Kitap*ta Âdem'in yaratılan ilk insan olması, kendisine eş olarak Havva'nın verilmesi, cennetteki yaşayışı ve sonrasında trajik biçimde oradan yeryüzüne 'atılması' anlatılsa bile, "trajik" kelimesinin özel bir öneme sahip olduğu, Hıristiyan teolojisinin kötülük temasındaki merkezine oturduğu görülmektedir.[98] Bunun için, *Genesis*in ilginç metninde[99] der Camus, Yüce Tanrı: Âdem, (suç işledikten sonra) iyiyle kötüyü bilmekte, bizlerden biri gibi oldu" dedi. "Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli." Ve insanı Cennet'ten kovan alevli kılıç, "yaşam ağacının yolunu denetlemek için her yana dönüyordu." Ve üstelik bu Prometheus'un yeniden başlayan hikâyesi olacaktı. İnsan, Tanrı'yla eşit olma gücüne sahip oldu ve Tanrı ondan korktu, onu kulluğa mahkûm etti.[100] Ve tarih, ilk günah ile eşanlamlı hale geldi.[101] Hikâye gösteriyor ki, bu ezelî acı, modern insanın dünyaya 'atılması' demektir. Hıristiyanlıkta dünyaya ilk günah olarak atılan insan, Aziz Paul'ün ileri sürdüğü gibi günahkâr doğmuştur. Ve ilk günah insanın dünyadaki mutsuzluğunun ana kaynağıdır. İlk insan bu günahı işlemekle "düşüş" sürecine girmiş ve dünyaya atılmış,

---

[95] "Omnia in mensura,numero et pondere disposuisti." [*Sagesse*, XI: 20.] Bunun için bkz. René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri.* Çev. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul, 1990, s. 331, 39.

[96] On beşinci yüzyılda yaşamış bir Rönesans sanatçısı için İsa'nın bedeni, koltukaltındaki ve peştamalının yukarısındaki karnının üstündeki tüylere kadar en ince detaylarıyla sunuluyordu. Ancak betimlenen bu beden, tüm hesaplamalara rağmen belirli bir form ve kalıplarda İsa'nın bedeni olsa bile pek insan gibi değil, acılar içindeymiş gibi görülüyordu. Ne de olsa önemli olan bedenin görünümü değil, sahibini imana taşımak için vücudun içine kazınmış acının görünümüydü. [Pacteau, *Güzellik Semptomu,* s. 99.]

[97] Serdar, *Yüksek Teknolojinin Alternatifleri,* s. 155.

[98] Tural, *"Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Hz. Âdem ve İlk Günah"*, s. 184.

[99] *Genesis*, III: 22.

[100] Albert Camus, *Defterler II.* Ocak 1942- Mart 1951. Çev. Ümit Moran Altan, İthaki Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2003, s.69.

[101] Octavio Paz, *Çamurdan Doğanlar,* Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1996, s.24.

dünya[102] bir nevi insanın hapishanesi"[103] olmuştur. Bu durumda dünyalık olan insan, bu dünyanın Eski Yunan'dan bu yana süregelen tanrılarının birer soytarısı olarak sonsuzluk içinde acısını çekmeli ve böyle yaşamaya devam etmelidir.

Sonuç

Gerçek özgürlük, herkesin ayırım yapmaksızın bir yurttaş olarak evrensel şekilde tanınmasıdır. İnsanların tanınma arzuları, tamamen doyuma kavuşunca tarihin de sonu gelmiş olacaktır. Ama bu arzu, sahte peygamberler çağının olduğu tüm zamanlarda doyuma hiçbir zaman ulaşmayacaktır. Demek ki hiçbir zaman sonlu bir tarih ve biten bir yolculuk olmayacak, kıyamet, "şimdi"nin vaad edilmiş toprakları olarak sürüp gidecektir.[104] Gelmesi beklenen sonsuzluk, bir barış prensini değil, siyasi bir aktör olarak geleceğin şimdisini aramaktadır. Yolculukların devamında krallar ve kastlardan oluşan mutlu bir toplum değil, insanın, iktidarın gücünü iliğine kadar hissettiği ve gene de özgür olmaya çalıştığı, gergin, bölünmüş ve 'mutsuz bilinç' kalacaktır. Bu kez ne Tanrı ne de insan yaratısı olan içkin bir hayatın varlığı, her insana özgü bir canlılık tohumu ekilecektir. Çünkü insanlar kendi tarihlerini yapar der Marx. Ama bunu canları istediği gibi değil, geçmişten devraldıkları koşullarda yaparlar.[105] Sadece insanlar tarafından yapılan ve karşılığında da insanları biçimlendiren bir tarih vardır. Çoğunluk yalnızca, kendilerine tarihî özneler olarak katılma hakkı tanınmadığı yerde egemenlik altındadır ve yabancıdır.[106] Batı aklı yaşayan şeyin yok edilmesini engelleyen, en düşkün köleyi bile bütünlüğü içinde koruyan, onu öncesiz kılan, sonsuz ve ölmez yapan bir içsel gücün yasasını her zaman çıkaracak karşımıza.[107] Üstelik çarmıhtaki İsa her seferin-

---

[102] Saccuralis (seculier), "dünyevi" demektir. İncil'de geçen dünya kavramı, Lâtince'de "saccu-lum"un karşılığıdır. Bu kavram din ile ilişkili olan ve ruhsal şeylerin karşıtı olarak kullanılır. [Canatan, *a.g.e.*, s. 202.]

[103] Canatan, *a.g.e.*, s. 202.

[104] Hıristiyanlık öncesinde Yahudiler tarafından da beklenen bir Mesih vardı ve bu siyasi ve askerî bir kişilikti. [Çoban, *"Bir Yahudi Olarak"*, s. 47.] Yahudilikteki bozulmayla doğacak olan Avrupa'nın belleğindeki Hıristiyanlık, kendi anlamıyla yoğurduğu bir tarih yaratmıştır. Öyle ki bu, izleri hiçbir zaman silinemeyecek bir uygarlığı çıkaracaktır insanlığın karşımıza. [Olender, *Cennetin Dilleri Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, s. 97.]

[105] Karl Marx, *Louis Bonoparte'ın 18. Brumaire'i*, s. 13-14.

[106] Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*. s.121.

[107] Doğu ekonomileri için gelir, "rızık" ve "bereket" gibi kavramların bir parçası, onların bir ilişkisi ve onların bütünüdür. Bu yüzden Batının iktisat teorileri her zaman arz eğrisinde kişinin geliri ile boş zamanı arasındaki ters orantıyı temel alır. Kişinin geliri arttıkça boş zamanı azalır. Dolayısıyla, Batı kapitalizminde işçi sınıfı bu mesajı Marx yoluyla almıştır: Daha çok üretmek için daha çok çalışmak." Bu yüzden Marx, zamanı olmayan bir işçi için inancın da bir önemi

de hem bu umutla, ama hem de bu acıyla yaşatılacaktır. Martialis'in dediği gibi, "Köle dosta köle olmak, inan bana, hiç açmıyor beni. Patronum olmak isteyen önce kendi özgür olsun!"[108] O halde, Efendilik için değil, bu dünyada var-olmak, yaşamak için varlığın bir parçası olmak yetiyor. Çünkü canlı olan şeyler birbirine her zaman eşittir ve burada ne Efendiler ne de Köleler bulunur. Bütün varlıkları birbirine bağlayan bu birliktelik içinde yok olmak diye bir şey yoktur; yalnızca evrenin değişmezliği içinde tekil varlıkların bütününü hareketlendiren değişimleri vardır.

İsa ve diğer tüm ölümlüler gibi ölmüş kişi için yaşamak demek, acıma ve pişmanlığın *Golgotha*sından geçmek demektir. Bu, taburlar halinde o sözde kahramanlığın ve saygınlığın temsili olan bir resmigeçit töreni değil, acının kefaretini ödeyerek huşû içinde gerçekleşen bir geçiştir.[109] Bu bir yokluğun temsili ise hiç değildir. Çünkü insani olan ve insana özgü olan hiçbir şeye müdahale edilmemeli ve bu azarlanmamalıdır. Bu yüzden, Kur'ân metinlerinde kötülüğe karşı hep bir lanet vardır:[110] "Biz İsrailoğullarına Tevrat'ta şu hükmü verdik: Muhakkak siz yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve muhakkak büyük bir yükselişle yükseleceksiniz. Birincisinin zamanı gelince üzerinize güçlü kuvvetli kullarımızı gönderdik. Onlar evlerin aralarına girip araştırdılar. Bu yerine getirilmesi gereken bir vaatti. Sonra sizi tekrar o istilacıların üzerine galip kıldık. Ve size mallar ve oğullarla yardım ettik. Ve toplum olarak sizin sayınızı arttırdık. Eğer iyilik ederseniz kendinize *iyilik* etmiş olursunuz ve eğer *kötülük* ederseniz gene kendinizedir." Kilise babaları, göklerdeki İsa'nın ağzıyla konuşarak kendi kötülük mesellerini onun yeryüzündeki günahsız yaşamını "kurban" ederek kana buladılar. Hiç şüphesiz bu taklit, onların kendi arsızlıklarını gizlemelerinin sebebi olmalıdır. Ne var ki bu kadim geçmiş, kötülük meselleriyle birlikte İsa'nın acısına müdahale ederek önce onu çarmıha gerecek sonra da korkunç senaryolarını ve sonu gelmez hikâyelerini canlandırmaya devam edecektir.

Antik Çağ, köleliğin başka insanlara eşit olduğunu ve ne de olsa tüm insanların "Tanrı'nın Oğlu" olduğunu söylerdi, ama aynı zamanda Tanrı' yla "bir" olmak isteyenlere eşitsizliği de söylerdi. Fakat asıl söz, Sokrates'in yargılanmasına yol açan iddia ile başladı. Çünkü eski çağlarda

---

kalmayacağını ve bu yüzden dinin de bir afyon olmaktan başka bir işe yaramadığını söylerken, Batının inanç düzlemini vurgular.

[108] Martialis, *Seçme Şiirler,* Çev. Türkân Uzel-Tunga, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975, s. 71.

[109] Fakat bir savaş söz konusu olduğunda der Nietzsche, rahipler en kötü düşmanlar oluverirler. İnsanlar arasındaki bu güçsüzlüklerinden doğan kin ve nefret en müthiş dereceye ulaşır ve manevi olana varır. Bu yüzden dünya tarihinde, bütün büyük kin besleyiciler daima rahipler olmuşlardır. [Nietzsche, *Aforizmalar*, s. 199.]

[110] *İsra* Suresi, 4, 5, 6, 7.

felsefenin sonu gelmez tartışmalara ve nazariyelere yol açtığı için boş ve beyhude bir şey olduğu görüşü, pozitif bilimler tarafından alaya alınıyordu.[111] Bu yüzden Sokrates'in suç yaftasında şunlar yazılıdır:[112] "*Kötülük işleyen,* yer altındaki ve gökyüzündeki şeyleri araştıran, kötüyü iyi neden gibi gösteren ve bütün bunları başkalarına öğreten bir kişi." İşte bu yüzden özgürlük ve demokrasi adına yapılan bütün savaşlar her defasında kendi masum kurbanlarını üretmiştir ve üretmeye devam etmektedir. Bu yüzden *çarmıhtaki İsa*, Batı'dır, tekniktir ve sanattır;[113] ama aynı zamanda, herkese, "Tanrı'nın Oğlu" hükmünü vererek, üstüne yeni hikâyeler kurgulamaya çalıştığı Doğudur. Afganistan, Irak, Suriye, Mısır ya da Ortadoğu'da üretilen kötülük senaryolarının üstüne yerleşen bir yazgıdır. Çarmıhta doğan ve bu yeni türe yazgılı olan acının o bitimsiz hikâyesidir. Sonu bir türlü gelmeyen ve ölecek olan her insanın tutkulu yalvarışlarıyla uzayıp giderek kanlı itiraflarından yankılanan acının sesidir. Çarmıhta ağır ağır ve gıcırdayarak gerilen bu acı, "şimdi"nin sonsuzluğudur. Bu durumda çarmıhtaki İsa, sadece herkesin günahlarını ve kefaretini ödemek için kurban edilmiş birisi değil, herkesin 'ölüm anı' olarak acı çekmeye, acının mahdumları olarak yaşamaya devam etmektedir.

---

[111] É. Bréhier, *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları.* Çev. Selmin Evrim, Anıl Yayınları, İstanbul, 1965, s.4-7.

[112] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I, Antik Çağ.* s. 161.

[113] Batılı sanatçılar için ilk günah *asli suç*a dönüşmüştür ve insan da bu suçun kefaretini ödemeye devam etmektedir. [Tural, *'Cumhuriyet Dönemi...',* s. 195.] Örneğin Michelangelo'nun *Pieta* heykelinde acı doruktur. Kucağında ölü İsa Mesih'i tutan ve hiç yaşlanmamış Meryem'in bakire güzelliği bozulmamış bir duruluktadır. İsa'nın bedenindeki sıcaklık sanki hâlâ hissedilmekte ve heykel, onun çarmıhtan indirildiği anın şimdisinde sonsuzluğa uzanmaktadır. Resimlerdeki tema da aynı şekilde acı üstüne kurulmuştur. El Greco'nun *Çarmıhı Taşıyan İsa* ve Paul Gauguin'in *Sarı İsa* resimleri, onun çarmıha gerilişini tıpkı Caravaggio, Rembrandt ve Velasquez gibi portre sanatçılarında da aynı amaca taşımakta ve bütün bu resimler sonsuzluğun şimdisi olmaktadır. Hepsinin de ortak teması acılar içindeki İsa figürüdür. İspanyol ressam Goya'nın "savaşın felaketleri" gravürleri ile devam eden bu bitimsiz acı, onun *3 Mayıs* (1814)' ında doruğa ulaşmıştır. Bundan dolayı Manet'nin *İmparator Maksimilian'ın İnfazı* (1867) ve Picasso'nun *Kore'de Katliam* (1951) resimleri Goya'nın *3 Mayıs*'ından esinlenmiştir. Bütün bunlar resimlerden çok savaşların dili olmaya devam ediyor. Her fırça vuruşunda İsa, kahraman olarak yeniden dirilmektedir. Goya ile resimlerdeki kahramanlar, öfkeli ve başkaldıran İsa olarak tasvir edilmeye başlamıştır.

KAYNAKÇA

Akal, Cemal Bali, (2004) *Özgürlüğün Geleceği Yoktur Edebiyatta Spinoza.* Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Akalın, Kürşat Haldun, (2002) *"İsrail Dininde Vahye-Yasaya Dayanan Günah-Ödül-Ceza İnancı"*, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi, 6: 86-103.

Âl-i İmrân Suresi, 55.

Aydın, Mahmut, (2001) *"Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar"*, İslâm Araştırmaları Dergisi, 5: 1-41.

Aydın, Mahmut, (2004) *"İsa'ya Ne Oldu?"*, MİLEL VE NİHAL İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 1(2): 41-93.

Baudrillard, Jean, (2002) *Çaresiz Stratejiler.* Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.

Baudrillard, Jean, (2005) *Bir Parçadan Diğerine.* Çev. Yaşar Avunç, İnkılâp Yayınları, İstanbul.

Berk, Fatih Mehmet, (2012) *"Aziz Paul ve Şam Vizyonu"*, Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi, 1(1): 505-516.

Brehier, E. (1965) *İnsan İlimlerinin Bugünkü Konuları.* Çev. Selmin Evrim, Anıl Yayınları, İstanbul.

Camus, Albert, (2002) *Yaz.* Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Camus, Albert, (2003) *Defterler II.* Ocak 1942- Mart 1951. Çev. Ümit Moran Altan, İthaki Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Camus, Albert, (2004) *Başkaldıran İnsan.* Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

Canatan, Kadir, (2011) "Profetik Dinlerde "Dünya ve "Beden"in Değeri: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", 191-215. *Beden Sosyolojisi.* (ed.) Kadir Canatan, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul.

Canetti, Elias, (2012) *Kitle ve İktidar.* Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.

Çoban, Bekir Zakir, (2007) *"Bir Yahudi Olarak Hz. İsa"*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XXV: 43-58.

Ekiz, Recep, (2010) "İmam Mâturîdî'ye göre Hüsün ve Kubuh", Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Sivas.

Fığlalı, Ethem Ruhi, (1982) "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(1): 179-214.

Freire, Paulo, (2014) *Ezilenlerin Pedagojisi.* Çev. Dilek Hattatoğlu & Erol Özbek, Ayrıntı Yayınları, 10. Baskı, İstanbul.

Garaudy, Roger, (1983) *İslâmın Va'dettikleri.* Çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Guénon, René, (1990) *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri.* Çev. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul.

Hasker, William, (2012) *"İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi"*, (Çev. Fehrullah Terkan) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53(1): 183-198.

Hume, David, (1995) *Doğal Din Üstüne Söyleşiler.* Çev. Mete Tunçay, İmge Yayınları, Ankara.

Huot, Jean-Louis, Jean-Paul Thalmann, Dominique Valbelle, (2000) *Kentlerin Doğuşu.* Çev. Ali Bektaş Girgin, İmge Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

İbraniler, 13: 12.

İsra Suresi, 4, 5, 6, 7.

Kazancakis, Nikos, (1991) *Günaha Son Çağrı.* Çev. Ender Gürol, Cem Yayınları, İstanbul

Kehf Suresi, 2, 3, 4, 5.

Klein, Naomi, (2004) *Tel Örgüler ve Pencereler, Küreselleşme Tartışmalarının Ön Saflarından Haberler.* Çev. Nalan Uysal, Bilgi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Köse, Oktay, (2009) "Bir Düşünür-Bir Kavram, Üç Resim-Bir Ressam ve Bir İmge: Kötü", *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 3: 1-20.

Kristeva, Julia, (2004) *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Deneme.* Çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Luka, 22: 35.

Maclntyre, Alasdair, (2001) *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma.* Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Mâide Suresi, 117.

Manzur, S. Perviz, (1992) "Düşünen Cihaz (Yapay Zekâ)", *İnsan ve Teknoloji*. Çev. Taha Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul

Markos, 11: 15.

Markos, 14: 17-21.

Markos, 15: 22-23-24-25-26-27.

Markos, 15: 34.

Markos, 15: 37.

Markos, 15: 44.

Markos, 15: 46.

Martialis, (1975) *Seçme Şiirler.* Çev. Türkân Uzel-Tunga, Hürriyet Yayınları, İstanbul.

Marx, Karl, (2002) *Louis Bonoparte'in 18. Brumaire'i.* Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Matta, 5: 39.

Matta, 10: 34.

Meryem Suresi, 7.

Mezmurlar, 22: 1.

Mezmurlar, 22: 18.

Mezmurlar, 69: 21.

Mezmurlar, 117: 1-2.

Nasr, Seyyid Hüseyin, (1988) *İslâm'da Düşünce ve Hayat.* Çev. F. Tatlılıoğlu, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich, (1998) *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur.* Çev. Can Alkor, Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich, (2000) *Aforizmalar.* Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich, (2001) *Deccal Hıristiyanlığa Lanet.* Çev. Oruç Arıoba, Hil Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich, (2001a) *Ahlâkın Söykütüğü Üstüne.* Çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınları, İstanbul

Nietzsche, Friedrich, (2002) *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi.* Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Nisa Suresi, 156, 157.

Olender, Maurice, (1998) *Cennetin Dilleri Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler.* Çev. Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Pacteau, Francette, (2005) *Güzellik Semptomu.* Çev. Banu Erol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Pavlus'un Galatyalılara Mektubu, 1: 11-12-13-14.

Paz, Octavio, (1996) *Çamurdan Doğanlar.* Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul

Ravetz, Jerome, (1992) *"Bilgisayar ve Bilgisizlik",* İnsan ve Teknoloji. Çev. Taha Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul

Romalılar, 5: 8-10-12.

Ross, Andrew, (1995) *Tuhaf Hava, Sınırlar Çağında Kültür.* Bilim ve Teknoloji Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Russell, Bertrand, (1966) *Dünya Görüşüm.* Çev. Cenap Yılmaz, Bilgi Yayınları, 1. Baskı, Eylül, Ankara.

Russell, Bertrand, (1969) *Batı Felsefesi Tarihi I, Antik Çağ.* Çev. Muammer Sencer, Kitaş Yayınları, İstanbul.

Russell, Bertrand, (1972) *Batı Felsefesi Tarihi II, Ortaçağ.* Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Russell, Bertrand, (1972a) *Neden Hıristiyan Değilim.* Çev. Ender Gürol, Varlık Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Russell, Bertrand, (1982) *Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler.* Çev. Selahaddin Eyuboğlu & Vedat Günyol, 4. Baskı, Say Yayınları, İstanbul.

Sennett, Richard, (2005) *Otorite.* Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Sennett, Richard, (2013) *Karakter Aşınması.* Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.

Serdar, Züyaüddin, (1992) "Yüksek Teknolojinin Alternatifleri", *İnsan ve Teknoloji.* Çev. Taha Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul

Sontag, Susan, (2005) *Metafor Olarak Hastalık, AIDS ve Metaforları.* Çev. Osman Akınbay, Agora Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Sorlin, Pierre, (2004) *Düş Söylemleri.* Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Taylan, Necip, (1993/94) "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12: 47-79,

Tournier, Michel, (2003) *Kutsal Ruh.* Çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Tural, Şecaattin, (2002) "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Hz. Âdem ve İlk Günah", *İlmî Araştırmalar,* 14: 183-195.

Yeşeya, 3: 12.

Yuhanna 3: 16, 17.

Yuhanna, 8: 23.

Yuhanna, 19: 31-34.

Williams, Raymond, (1989) *İkibin'e Doğru.* Çev. Esen Tarım, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Zeldin, Theodore, (2010) *İnsanlığın Mahrem Tarihi.* Çev. Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

EPİSTEMOLOJİK KRİZ VE TİNSEL SUİSTİMALDEN PARADOKSAL İSYANA

Kadir Pektezel

Canlı sözcüğünün olgu alanı ve kapsamı insan, hayvan ve bitkiyi içeren genel anlamdaki bir ifade edimidir. İfade edimi, dile gelmedir. Kavram ise ifade edilenin dilde karşılık bulmasıdır. Bir canlı türü olarak insan, doğada hayvan ve bitkiyle iç içe yaşar (Kuşlar, böcekler, çiçekler). Ama insan yalnızca hayvanla kıyaslanabilir. Bir canlı türü olarak insan ile hayvanın birbirine benzeyen nitelikleri (yeme, çiftleşme, boşaltma) olduğu gibi insan ile hayvanı birbirinden ayıran niteliklerde vardır. İşte felsefenin birincil görevi hayat nedir sorusunu sormadan önce insan nedir sorusunu sormaktır. Eğer insan yaşam açısından hayatın hem nesnesi hem de öznesi ise, felsefe insana odaklanmalıdır. Zira hayat nedir sorusunu soran da gene insanın kendisidir. Çünkü insan yaşayan, hayat ise yaşanılandır. Felsefe açısından soru sormanın sırası ve önemi, cevabı aramaktan daha elzemdir. Bu gerçeği fark etmeyen düşünürün durumu önce ayakkabısını giyip sonra çorabını giymek isteyen insanın durumu gibidir. Çünkü çorap giymenin sırası ayakkabı giymekten daha öncedir. Öncelik sırasını belirlemek soru sormanın ve cevabı aramanın hem armonisi hem de niteliğidir. Öyleyse insan nedir sorusunu sormadan hayat nedir sorusunu sormak felsefe açısından önceliği karıştırmaktır. Haddizatında insan nedir sorusunu sormakla asıl amaçlanan gaye bir canlı türü olarak insan olmanın kriterini ortaya koymaktır. Bunun yolu ise insanın hayvana göre ve ona özgü olanaklarını ve bunların gerçekleşme koşullarını analiz etmek ve

belirlemektir. İşte insan ile hayvan arasındaki yapısal farkları ve olanakları belirlemek, epistemolojik bir imkâna kapı aralamaktır. Ancak böyle bir analiz yoluyla insanı insan yapan nitelikler ve olanaklar açığa çıkar. Burada dikkatli olunması gereken asıl husus insana olan bakış açısıdır. Bir tarafta insanın hayvanla olan benzerliğinin genelliğinden hareketle aşamalı bir gelişmenin kendini kabul ettirdiği bir süreç olarak gören materyalizm, diğer tarafta ise insan ile hayvan arasındaki farkı her fırsatta suistimal eden ve her türlü entelektüel cambazlığa kapı aralayan metafizik öğretiler. Aslında her iki görüşte insanı bir ilk sebebe indirger. Materyalizm; insanı hayvana indirgeyerek ve onu bayağılaştırarak yavanlaştırır ve insanı sıfırlar. Metafizik öğretiler ise insanı Tanrı sebebine indirgeyip zihni angaje ederek insanı manipüle eder.

Nasıl edinildiğini hiçbir zaman öğrenemeyeceğimiz ama ancak adlandırabileceğimiz hayvanlardaki bilgi ve kabiliyet haddizatında güdüsel yeti ve içgüdüsel bir bilinçten kaynaklanır. Örneğin som balıkları doğdukları nehrin suyunu koku alma duyusuyla bulmayı uzun uğraşlar sonucunda mı öğrendiler? Kuşlar okyanus üzerinde dünyanın manyetik etkisini bir kılavuz gibi kullanarak uçmayı nasıl başardılar? Deniz tekeleri derinlikleri santimetreye kadar bilmeyi matematiksel bir bilinçle mi elde ettiler? Yön tahminini en iyi yapan yarasaların ve yunus balıklarının kabiliyeti öğrenim sonucunda mı kazanıldı? Kısacası hayvanlardaki bilgi ve kabiliyetin kaynağı, doğadaki kendi rolüne odaklanmış güdüsel yeti ve içgüdüsel bir bilinçtir. Hayvanlar varoluşlarıyla doğanın mekanikliğindeki devinimi içgüdüleriyle temsil eden canlılardır.

Yani hayvanların yeteneği iradeyle edinilmiş yetenek değildir. Burada amaçlanan metafizik öğretilerin yaptığı gibi erekselci nedensellikten hareketle teleolojik kanıt sunmak değildir. Zira böyle bir kanıt sunma biçimi canlıya dışardan bir iradeyle amaç koyarak nedenselliği mistik ağlar ve sislerle kamufle edip zihni manipüle etmektir. Nedenselliği bir anlam ve amaç içinde saklamaktır. Buradaki asıl hedef hayvanlardaki hareket kabiliyetini adlandırmaktır. Dolayısıyla hayvanda olan ama insanda olmayan, insanda olan ama hayvanda olmayan hareket kabiliyetini adlandırmadan, insan ile hayvan arasındaki yapı ve olanak farkını tespit edemeyiz. Peki, öyleyse adlandırmaktan kastedilen nedir? Gerek bir canlı, gerek bir nesne, gerek bir olgu ve gerekse bir olaya belli bir görünüşüyle mantıksal bir işlev yüklemektir. İşte bu işlev insan ile hayvanı kategorik ayırıma götüren ilk adımdır.

Algılama, canlıların ortak paydasıdır. Örneğin bir koyun, kurdu karşısında gördüğünde ürker ve kaçmaya başlar. Çünkü ölmeye yaklaştığını bilir. Ama aynı koyun on dakika sonra elinde bıçak olan ve kendisini

boğazlayacak olan kasabı gördüğünde ürkmez ve kaçmaz. Zira ölmeye yaklaştığını bilmediği için tepki vermez. Koyun, kurda gösterdiği şartlanmış tepkisini elinde bıçakla kendisini boğazlayacak olan kasaptan neden esirger? Çünkü sınırlı bir algıya sahiptir. Öyleyse hayvanların algısı türüne ait özellikle çerçevelenmiş sınırlı bir algıdır. Bu algı düzeyi insan ile karşılaştırıldığında son derece düşük düzeyde bir katsayıya sahiptir. Örneğin on dakika sonra idam edilecek bir insan ile on dakika sonra boğazlanarak kesilecek hayvanın algı dünyası aynı mıdır? Eğer aynı değilse bu algı farkı nereden kaynaklanır? Bu algı farkı, bilinç durumundan kaynaklanır. Bilinç; bir canlının gerek kendisiyle, gerekse kendisinin dışında olanla girdiği diyalektik ilişkinin ve farkında oluş boyutunun biçimi, içeriği ve niteliğidir. Öyleyse insanın ontolojik farkındalığıyla hayvanın ontolojik farkındalığı arasında biçim, içerik ve nitelik farkı vardır. Çünkü hayvanda ontolojik olarak gelecek algısı olmadığından ötürü gelecek kaygısı da yoktur. Dolayısıyla hayvan şartlı reflekslerle varoluşunu sürdürürken, insan bu şartlı refleksleri aşacak ve algılayacak bir yapı ve olanağa sahiptir. Hayvan ile insan arasındaki yapı ve olanak farkının bir diğer dışavurumu ise duyguların belirginleşip belirginleşmemesi ve bu durumun ifade edilip edilmemesi fenomeninin analizidir. İnsan; üzüldüğünde ağlar ve gözyaşı döker. Ama aynı insan soğan soyduğunda da gözyaşı döker. Her iki gözyaşı da aslında bir eylemin sonucudur. Ancak farkı hareket noktasından kaynaklanan bir eylemin sonucudur. Öyleyse insanın akıttığı iki gözyaşı arasında nitelik ve içerik farkı vardır. Hayvanlarda ise bu durum tespit edilemediğinden dolayı ancak adlandırılabilir. Adlandırılabilir olmasının sebebi ise hayvanların kendi durumunu ve duygularını ifade edecek potansiyele çok az derecede sahip olmasındandır. Zira bu durum çok az derecede dahi olsa biz bunu ne bilebiliriz, ne de analiz edebiliriz. Çünkü timsahın türüne ait bir özellik olarak akıttığı gözyaşının, duygusallığından mı kaynaklandığını bilebilir miyiz? Zira bu durumu bilmemiz için timsahı karşımıza alıp bunu analiz etmemiz gerekir. Böyle bir durum karşısında hayatta kalma olasılığımız hem düşüktür hem de cevabı arama ve bulma seçeneklerimiz sınırlıdır. Öyleyse hayvanlar, durumlarım ve duygularını ifade edemediklerinden ötürü kendi durumlarından memnun veya şikâyetçi olamazlar. Zira bir kurt, kurt olmaktan memnun mudur? Bir yılan, yılan olmaktan memnun mudur? Bir hamamböceği, hamamböceği olmaktan memnun mudur? Hayvanlar bu memnuniyeti ve şikâyeti idrak edecek ne yeterli bir olanağa sahiplerdir ne de ifade edecek kabiliyetleri vardır. Dolayısıyla hayvanlar kendi varoluşlarının özündeki verili durumla yüzleşebilecek yetiye sahip değillerdir. Çünkü hayvanlar kendi bedenlerini perdeleyip paranteze alamazlar. Doğada kendi bedenini

paranteze alabilen tek varlık insandır. Peki, insan bunu nasıl yapar? Kendi varoluşunun verili durumuyla yüzleşerek ve bunu kavramsal düşünme ve soyutlama yeteneğiyle harmanlayarak yapar. Öyleyse kavram ne demektir? Gerek varlık, gerek olgu, gerek nesne, gerek düşünüş, gerekse imgenin bir anlam tarafından içeriklenerek dilde karşılık bulup soyutlanmasıdır. Hayvanlar da düşünürler ama hayvanlar yapısal olarak kavramsal düşünme yeteneğine sahip değillerdir. Kısacası insan ile hayvan arasındaki yapı ve olanak farkı analiz edildiğinde, bir canlı türü olarak insan olmanın kriteri nedir?

1) Hayvana göre algı kapsamının biçimi, içeriği ve niteliği çok yüksek düzeyde olması.

2) Hayvana göre bilinç durumunun korelasyon kurabilecek bir yeterliliğe sahip olması.

3) Hayvana göre durumunu ve duygusunu ifade edebilecek bir kabiliyette olması.

4) Hayvana göre soyutlama katsayısının yüksek olması nedeniyle kavramsal düşünme yetisine sahip olması.

Bu saptamalardan hareketle insan ile hayvan arasındaki yapı ve olanak farkının sonucunda oluşan varoluşa, değere, gerçeğe ve bilgiye karşılık gelen fenomenin örneklenmesi nasıl olur? Bu durumun nasıllığında karşılık bulan örneklik, insanın akan bir nehirden elektrik enerjisi üretmesidir. Akan bir nehirden elektrik enerjisi üretmek, insanın varoluşundan kaynaklanan soyutlama yetisinin bir sonucudur. Zira hiçbir nehir gelin benden elektrik enerjisi üretin demez. Çünkü bilme, bilgi, değer ve anlam doğası gereği edilgendir. İnsanın akan bir nehre varoluşsal ihtiyacının sonucunda giydirdiği bilme, bilgi ve değer, yeni bir gerçekliğe imkân tanımıştır. Yeni bir gerçekliğe imkân tanıyan süreç ise önce insanın ihtiyacından kaynaklanmakta sonra da diyalektik bir süreçle zihinsel bir tasarım ve soyutlama olarak kendini bir değer olarak ortaya koymaktadır. İşte bu değer gerçeğin bizatihi kendisidir. Ve bu değer ise "var olan içindeki olan" olarak epistemolojik bir imkâna kapı aralamaktadır. Bu epistemolojik imkâna kapı aralamaya bir başka örnek daha vermek gerekirse, buna en güzel örnek insanın ağaçtan masa üretmesidir. Masanın kendi gerçekliği insani varoluşun bir ihtiyacına tekabül eder. Bu mütekabiliyet ilişkisi etkenlik ve edilgenlik olgusunun bir alışverişidir. Masa, insani varoluştan kaynaklanan ihtiyaca ait bir değerdir. Dolayısıyla insan kendi varoluşundan hareketle, soyutlama yetisinin farkındalığıyla ve zihinsel bir tasarımla, "olan gerçeklikten olması gereken bir gerçeklik" üretmiştir. Bu durum doğada sadece insanda var olan bir ayrıcalıktır. Bu ayrıcalığın kaynağı ise bir canlı türü olarak insanın kendi kendisinin bilincinde olma katsayısının

yüksek olmasıdır. Peki, öyleyse bir canlının kendi kendisinin bilincinde olması ne demektir? Bir canlının hem kendi varoluşuyla hem de kendisinin dışında kalanların varoluşuyla korelasyon kurup bunun sonucunda kendi gerçekliğini analiz etme halidir. Zira doğada yaşamını sürdüren kurt, yılan, hamamböceği kendini nereye kadar bilebilir? Kendi ontolojik gerçekliğinin boyutlarını analiz edebilir mi? Mesela bir köpek bir başka köpeği tedavi edebilir mi? Bir köpek bir başka köpeği tedavi edemez. Çünkü bir köpeğin kendi bedenini, kan dolaşımını, kaslarını ve sinirlerini bilip bu bilgiyi dönüşüm sağlayacak bir imkâna ve değere dönüştürmesi mümkün değildir. Haddizatında hayvanlar sathi düzeydeki içgüdüsel bir düşünme yeteneğine sahiplerdir. Bundan dolayı korelasyon kurup anlamaya çalışmazlar. Hayvanlar içgüdüleriyle doğanın mekanik devinimine entegre olmuşlardır. Hayvanlardaki sathi düzeydeki içgüdüsel düşünme, entegrasyon niteliğindedir. Dolayısıyla hayvanlardaki kendi varlığını anlamaya çalışma olgusunun olmaması ve korelasyon kurma yetisinin yoksunluğu, kendi varlıklarıyla ilgili gerçekliğin hem ifade edilmesini engeller, hem de kendi gerçekliğini analiz edip bu durumu bir imkâna ve değere dönüştürmesini engeller. Öyleyse kendi gerçekliği ile korelasyon kurarak ve soyutlama yeteneğiyle insanın bir canlı türü olarak hayvandan ayrılan yapı ve olanak farkı ne demektir? İnsanın, kavramsal düşünme ve soyutlama yeteneğiyle kendini hayvandan ayrı kılma iradesinin sonucudur demektir. Böyle bir yargı hem kavramsal düşünmenin ne olduğunu hem de soyutlama yeteneğinin ne anlama geldiğini yeniden tanımlamayı gerektirir. Zira yeniden tanımlama yapmamız gereken bu iki olgu, epistemolojik açıdan çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü tanım yapmak insan, hayat, bilgi ve şeyler hakkında bir sınır koymaktır. Her sınır koyma edimi ise bir soru-cevap diyalektiğidir. Bu diyalektikten hareketle insanı hayvandan ayrı kılan kavramsal düşünmenin anlamı ve mahiyeti nedir? Ve neden sadece insana aittir? Kavramsal düşünmenin anlamı ve mahiyeti, insani varoluşun bilinçle sentezlenerek düşüncenin dilde karşılık bularak bir imkân, değer ve anlam üretmesinin ifadesi ve kategorisidir. Bu ayrıcalığın doğada sadece insanda olmasının nedeni, bir canlı türü olarak insan ile hayvan arasındaki yapı ve olanak farkıdır. Çünkü bu yapı ve olanak farkı sayesinde insan ile hayvan arasında bir derece farkının olmadığını, bir nitelik farkının olduğunu görürüz. Bu nitelik farkı, insanı hayvandan ayrı kılmanın epistemolojisidir. Bu epistemoloji sayesinde insan; bilmenin, bilginin, değerin, anlamın, ahlâkın, inancın ve gerçeğin olanaklarını arar. Kısacası insan bunları aradığı sürece insan olmanın niteliğini ve boyutunu fark eder. Aksi takdirde bir canlı türü olarak varoluşunu sürdürmeye devam eder.

İnsan özgür değildir. Çünkü kendi varlık koşullarını kendisi belirlememiştir. Dolayısıyla insan, ontolojik olarak kendini seçemez, ama varoluşuyla kısmen kendini seçebilir. Eğer özgürlük, istemeyi belirlemek ise insan kendi varlık koşullarını kendisi belirleyemediğinden, ontolojik olarak özgürlükten bahsedemeyiz. Zira insan belirli bir anda var olduğunun ötesinde var olamamaya mahkûmdur. Bu durum insanın kabullenmek, katlanmak ve kanıksamak zorunda olduğu olgusal gerçekliğidir. Çünkü kimse dünyaya kendini seçerek gelemez ve kimsenin önüne var olmak için harita konmamıştır. Haddizatında bu durum insanın iradesi dışında olanın insanı konumlandırmasıdır. Ama insan davranışları ve tutumlarıyla var olduğu enlem ve boylamda, kendi olanakları dairesinde kendini meydana getirerek kısmen özgür olabilir. Öyleyse özgür insan doğulmaz, özgür insan sınırlar ve olanaklar dairesinde olunur. Bunun yolu ise insanı hayvandan ayıran niteliklerden biri olan "değer" bilincidir. Değer; kendisine bir belirleyen tarafından giydirilen anlamın algılanmasıdır. "Anlam" ise kendisinden amaç ve sonuç çıkarılandır. Değerin görünüm saikleri: 1) Piyasa 2) İnsan 3) Olgu 4) Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan kitaptır. Görünüm saiklerinden olan piyasa, ham maddenin mamul madde haline geldikten sonra bir malın, tüketim maddesinin veya bir ihtiyacın ekonomik karşılık olarak alım gücünün etiketlenerek değer biçilmesinin belirleyenidir. Örneğin bir evin, bir arabanın veya bir seyahatin değer biçilerek etiketlenmesi gibi. Bir diğer görünüm saiklerinden birisi de insanın kendisidir. Örneğin fiyatı çok ucuz olan bir kitabın, ucuz olmasına rağmen insanın bunu kitap açısından değil, onu hediye eden açısından değerlendirmesi insanın kendisine hediye edilen kitaba yüklediği anlamdır. Olgunun değer belirlemesi ise durumun dışavurum olarak değer atfedilmeye layık mı yoksa değil mi fenomenidir. Örneğin bir kaza sonucunda bir insan ve bir hayvan yaralıyken kişinin önce insana yardım etmesi gibi. Burada yardım eden kişi bir canlı türü olarak insan ve hayvan ayırımına gider ve önceliğin insandan yana olmasına karar verir. Zira yardım edilmeye layık olan önce insandır yargısına vararak seçim yapar. Görünüm saiklerinden en son olanı da Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan kitaptır. Burada asıl olan neyin değerli neyin değersiz olduğunu belirleyen aşkın bir iradenin yargıları, kararları ve hükümleridir. Çünkü burada karar veren görünen değil, görünmeyen ama iradesini yansıttığı iddia edilen ve inanılan kitaptır. Böylelikle değerin görünüm saiklerinden olan: 1) Piyasa: Değer biçme 2) İnsan: Değer atfetme 3) Olgu: Değerleme 4) Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan kitap: Değer koymadır. Öyleyse değer biçme bir algı etiketlemesi, değer atfetme bir algı yansıtması, değerleme bir algı boyaması, değer koyma ise Tanrısal vesayetin

tezahürü olduğuna inanılan kitap açısından bir algı dayatmasıdır. Çünkü Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan ve iddia edilen her kitaba göre insan, bir canlı türü olarak hayvana göre yüksek bir değere sahip olduğu iddia edilse de aslında sıradan bir değere sahiptir. Ancak kimlik ve kişilik sahibi olarak aşkın bir iradenin yansıması olduğuna inandığı ve kabullendiğinde artı bir değere sahiptir. Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan her kitaba göre insanın değeri ve rütbesi kitabın beklentilerinin yerine getirilmesine bağlıdır. Öyleyse kitaba göre insanın değeri, kimlik ve kişilik sahibi olmasıyla ilgilidir. Kimlik; kişinin ne olduğunun epistemolojik, ontolojik ve varoluşsal bir hüviyetidir. Kişilik ise böyle bir hüviyete sahip olanın söylediğinde, düşündüğünde ve inandığında kendisinin olup olmadığının yoklamasının ve sağlamasının yapılmasıdır. Peki, öyleyse bir duruma angaje olmuş bir zihnin, kimliğin ve kişiliğin değer bilinci ve algısı nedir? Böyle bir zihne, kimliğe ve kişiliğe sahip insanın bilincinde değerin olma karakteri, oluş tarzı ve epistemolojik açıdan bilinme imkânı nedir? Bu soruların cevabını aramak metafizik öğretilerin yapısal çözümlenmesinin ilk basamağıdır. Aslında insan için değerlendirme bir yaşam biçimi, bir eylem, bir tutum, bir vaziyet alış ve bir var olma şartıdır. Ayşe Şasa *Bir Ruh Macerası* adlı kitabında Kemal Tahir'in yaşadığı ilginç bir durumu şöyle dile getirir. "*Yıllarca önce Kemal Tahir, bir vakıa anlatmıştı bize. Hapisteyken bir gece müdür tarafından, Kemal Tahir'den bir idam mahkûmunun yanında bulunması isteniyor. Adam iki yahut dört rekât namaz kıldıktan sonra oturuyor. "Şimdi" diyor Kemal Tahir "konuşmamız gerekiyor. Sabaha bu adam idam edilecek. Fakat birden fark ediyorum ki, bu dünyada bütün konuşmalar geleceğe aittir, geleceği olmayan bir adamla konuşacak hiçbir şey yoktur!" İdam mahkûmuyla doğru dürüst bir laf bulup konuşamıyor Kemal Tahir... "*[1] İşte Kemal Tahir'in yaşadığı bu durum bir düşündürmeyi ortaya koyması bakımından ve varoluşun niteliğinden hareketle bilme, bilgi ve değer üretme etkinliği açısından epistemolojik, ontolojik, varoluşsal bir imkân mıdır? Yoksa umut tacirliğiyle harmanlanmış ham bir teselli midir? Zira burada asıl vurgulanmak istenen hem bir olgu, hem bir fenomen, hem de bir kavram olarak "gelecek" algısıdır. Metafizik öğretiler idealist akıl yürütme biçiminden yardım alarak bu duruma epistemolojik bir boyut yükleyip, bu durumu bir imkân açısından şöyle dile getirirler: Ölüm, hayata kesinlik kazandıran bir sondur. Başı ve sonu olan bir sürecin anlam-

[1] Ayşe Şasa, *Bir Ruh Macerası,* Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 105.

sızlığı insanda varoluşsal bir kaygı meydana getirir. Zira canlılar âleminde gelecek kaygısı taşıyan tek varlık insandır. "Ben kimim?" "Neden buradayım?" "Varlığımın sonu nereye gider?" "Buradaki mevcudiyetimin anlamı nedir?" gibi sorular, insanı ölüm olgusuyla diyalektik bir ilişkiye sokar. Bu gerçekten hareketle kendi sonu hakkında ontolojik endişe duyan insan, varoluşundan hareketle epistemolojik bir imkâna ihtiyaç duyar. Tıpkı elektrik enerjisine ve masaya ihtiyaç duyduğu gibi. Peki, öyleyse varoluş nedir? diye sorulduğunda cevap şudur: Varoluş; somut, gözlemlenebilir, bilinebilir, insani tecrübeye ve gerçekliğe ilişkin her şeydir. İnsani varoluşun ve yaşanan gerçekliğin biyolojik, fiziksel, psikolojik ve toplumsal gerçekliğe işaret eden her şeydir. Dolayısıyla hayatın ve insanın bütünlüğü içinde nasılsa öyle olan her durumdur. Zira hakikat varoluşun farklı boyutlardaki fenomenidir. Çünkü hakikat insani gerçekliğin imidir. Hayvan için hakikatin ne anlamı, ne işlevi, ne de boyutu vardır. Ölüm olgusu üzerine düşünmekle insan, hangi tutumla ve hangi konumla insan oluruz sorusuna aslında cevap vermiş olur. Bunu kavramsal düşünme ve soyutlama yeteneğiyle, olan gerçeklikten olması gerekene varmak suretiyle yapar. Zihinsel bir tasarımla ve geleceğe ait bir gerçeklik istemiyle insan, olan gerçeklikten olması gereken değer üretir. Tıpkı akan bir nehirden elektrik enerjisi ve ağaçtan masa ürettiği gibi. İşte ölüm olgusu üzerine düşünmek ve buna epistemolojik imkân aramak, insani varoluşun elektrik enerjisine ve masaya duyduğu ihtiyaç karşısında değer aramaya kalkışma edimi gibidir. Zira insan maddeden maddi değer de üretebilir, manevi değer de. Böyle bir bakış açısının hareket ettirici asli öğesinin ne olduğunu sorduğumuzda ise cevap şudur: Yaşamda sadece yapılması gerekenler ve gerekenleri yapmak söz konusu değildir. Hayat olması gerekenleri de varoluş açısından zorunlu kılar. Zira gerek ahlâk, gerek etik ve gerekse değer yargıları bir tür nitelendirilmiş anlam olgularıdır. Bu yargılar sıradan ve bilimsel olgu ifadelerinde olduğu gibi deneysel soruşturmaya tâbi tutulamaz ve deneysel soruşturmayla temellendirilemez. Öyleyse düşünmek, insani varoluştan hareketle hem olgudan tasarıma geçiştir, hem de olandan olması gerekene geçiştir. Dolayısıyla varoluşa ait olanın beklentisi reeldir, reel olan varoluşa ait olanın beklentisidir. Çünkü hakikat, varoluşun dışında kalan bir kategori değildir. Hakikat, insani gerçekliğin olması gerekeni tasdik etmesidir.

Böyle yargılar ve tanımlamalar ilk duyulduğunda hem çok ikna edicidir, hem de kendi içinde tutarlı bir rasyonalitesi vardır. Ama bu bakış açısı kendi içinde tutarlı bir rasyonalitesi olsa dahi bir durumu haklı çıkarmaya yöneliktir. Zira burada haklı çıkma edimi rasyonel olsa dahi bu rasyonalitenin nereye düğümlendiği çok önemlidir. Ama bundan önce bu

olguyu, algıyı ve imkânı analiz edelim. Burada idenin ilk formu önce varoluş, sonra isteme, daha sonra da özlem niteliğindeki bilgidir. Mümkün ile varoluşsal gerçekliğin dolayımıdır. Bu dolayım; yaşanan durum, algılanan durum, fark edilen durum ve tasarımlanan durum olarak açığa çıkar. Bu açığa çıkmanın temeli varoluşun etkin gerçekliği ile tahayyül edilenin gerçekliğinin korelasyonudur. Bu korelasyon olan ile olması gerekeni koşullar. Böylelikle insan, dünyayı hem olduğu gibi görür hem de olması gerektiği gibi ister. Yani olması gereken = istenilendir. Böylelikle bilgi varoluşun talebine indirgenir. Bu indirgeme varoluş ile olgu, olgu ile insan, insan ile gereklilik, gereklilik ile tasarım arasında kurulan bir ilişkidir. Zira ide olandan olmayanı oldurtmaktadır. Çünkü bu bakış açısı insanı yaşayan bir olgu ve fenomen olarak çeşitli varoluşsal bağlantılar içinde değerlendirir. Nedeni ise insanın bu değerlendirmeyi izleyen olarak değil, bir yaşayan olarak yapmasıdır.

Dolayısıyla bu bakış açısı hakikat açısından olana göre olması gerekenin mümkünlüğünü karakterize eder ve tasarımlar. Bu tasarım varoluş ile isteme arasındaki ilgiye dayanan gelecek tasarımıdır. Yani bu tasarım, hayatın anlamına ve insan yaşamının gücüne düşünsel bir malzeme sağlar. Çünkü böyle bir durumda duyum ile algılanmayan ancak us ile tasarımlanır. Öyleyse bu durum varoluşun ve olguların perspektifidir. Epistemolojik açıdan varoluşsal bir psikolojiye dayanır. Yani bir gözlem değil, bir özlemdir. Dolayısıyla olanın bilgisi değil, gerekliliğin bilgisidir. Çaresizlikten bilgi üretmektir. Bir kesinliği dile getirmeyen ve gereklilikle temellendirilen epistemolojik bir kapı aralamaktadır. Kuramsal bilgiye pencere açmaktır. İnsan gerçekliğinin burada tükenmediğini düşünüp, hayatı sonu olmayan bir gelecek gibi görmektir. Öyleyse bu durumu felsefi bir hesaplaşmaya tâbi tutarak şu üç soruyu sorup, insan olmamızın en doğal hakkını yalın bir şekilde ortaya koyalım.

1) Gerek bir olay, gerek bir olgu ve gerekse bir eylemde varoluş açısından insana odaklanmalıysak, insanı kaçınamayacağı durumlara iten çaresizlik neden kötüdür ve neden ona düşük not veririz?

2) Çölde susuz kaldığımızda suyu hayal etmekle susuzluğumuzu giderebilir miyiz?

3) Düşünülebilir olan mı algılanır, algılanabilir olan mı düşünülür?

"Tanrı vardır" önermesi yüklemli bir nitelik taşıdığından ötürü bir yargı bildirir. Ancak bu yargı, önerme kavramıyla nötrleşir. Zira önerme doğru ya da yanlış yargısına konu olabilendir. İnsan; evrene, doğanın her ayrıntısına ve en önemlisi kendi gerçekliğine yoğunlaştığında bir karara varmak zorundadır. Bu karar hayatın içeriğinin kendi içinde bulunan "her sonucun bir sebebi vardır" ilkesi sonucundaki mekanik bir sebep-sonuç

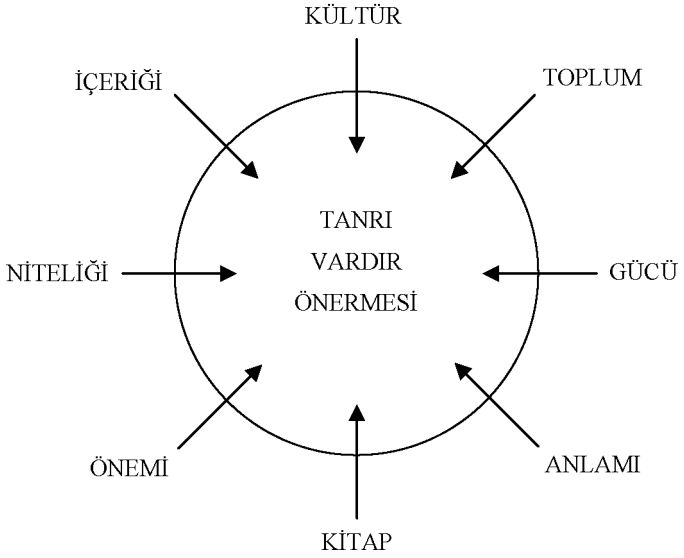
diyalektiği midir? Yoksa bu diyalektiğin içinde veya dışında görünmeyen ama bir güç, irade ve zekâ olarak algılanan Tanrı mıdır? Tanrı'nın varlığı yargı niteliğindeki önermelerle genellikle şöyle ifade edilir. Doğaüstü bir zekâ, varlığı ve insanı aşan irade, doğanın ve kâinatın işleyişine hükmeden ve yöneten, var olan sayesinde varlığına işaret eden fiziksel kanunlar ve nitelikler bütünü, varlıktaki varoluşun yasalarının ifadesi ve bu ifade bütününün çekim kanunu, yaratma yeterliliğine sahip olan sınırsız irade ve sınırsız güç. Böylelikle varlığın varoluşunun sürdürülmesinin sebebi ve bütün öncelerin öncesi olarak ifade edilir. Ama bütün bu yargı niteliğindeki önerme ifadeleri Tanrı'mn varlığını kabul eden için yetersizdir. Zira bu önermeler Tanrı vardır önemesini zihinsel bir tasdike indirger. Oysa bir inanan için Tanrı vardır önermesi, zihinsel bir tasdikten daha öte ve daha fazladır. Öyleyse Tanrı'nın varlığına inanmak ne demektir ve neyi gerektirir? Tanrı'ya inanmanın doğal bir yansıması var mıdır? Tanrı vardır önermesi karşılığı olmayan içeriksiz bir önerme ve istem midir? Eğer Tanrı vardır önermesinin algı içeriği varsa nedir? Bir içerik olarak Tanrı vardır önermesinin insanın zihnine, duygusuna ve eylemine tekabül eden bir karşılığı var mıdır? Tanrı vardır önermesini kabullenen kişi yaşamında neye karar vermiş olur? İşte bu sorular Tanrı vardır önermesinin insan hayatı için taşıdığı önemi anlamak ve kavramakla olur. Öyleyse bütün bu sorulardan sonra Tanrı vardır önermesini kabul eden kişinin çözümlemesini yapmaya başlayalım. Tanrı vardır önermesini kabul eden kişi için Tanrı, her şeyin anlamı ve açıklamasıdır. Tanrı bütün ayrıntıları insanın varoluşu ve insanın yararı için önceden tasarlamıştır. İnsanın ilk görevi bu tasarımı görmek ve fark etmektir. Böylelikle Tanrı vardır önermesini kabullenen kişi, var olana bir gaye yükleyerek doğaya ve evrene metafizik bir elbise giydirir ve evreni mistik bir algıyla alımlar. Zira bu bakış açısıyla amaçlanan, varlığın varoluşundaki ilişkilerin belirli bir duyum ve algıda düğümlenmesidir. Öyleyse Tanrı'nın varlığına inanan için Tanrı, Substans değildir. Yani beş duyu organıyla duyumsanan cisimsel bir var olan değildir. Tanrı, bir inanan için varlığın varoluşunun içinde yer almadığı ama fail olarak gizlendiği üretici ve sürükleyici bir güçtür. Böylelikle bir inanan, Tanrı'yı bir ruh ve nüfuz olarak algılar. Zira bu ruh hem varlıkta, hem de insanda ikamet eder. Çünkü inanan bir algıya göre insan, aşkın iradenin zorunlu bir parçasıdır. Öyleyse Tanrı varlıktan hem kopmuş hem de onun içinde olan ama nereye konumlanacağı bilinemeyen sabit bir ruh ve nüfuz değildir. Dolayısıyla Tanrı varlığa bir ruh olarak tecelli edendir. Bu durum, Tanrı'yı varlıkta ruh ve im, zihinde ise bir imaj olarak algılatır. Zira Tanrı varlıktan bağımsızlaşmış bir varlık olmadığına göre bu durumun adlandırılması lazım. Öyleyse Tanrı,

varlığın kendi içindeki sinerjisi olarak ruh ve nüfuz boyutundaki varlık içinde var olan bir dışavurumdur. Kısacası Tanrı vardır önermesi varoluşa ait insan benliğindeki var kılmadır. Böylelikle Tanrı vardır önermesini kabul eden kişi bir algı odaklanması ve düğümlemesiyle her şeyin varoluş açısından anlamı ve amacı olduğunu ve bu anlamın ve amacın Tanrı'ya ait olduğunu deklare etmiş olur. Varlığın sinerjisindeki çekim gücünün dolaylı olarak ruh olduğunu dile getirmekle şu soruya da kapı aralamaktadır. Mıknatısın da bir çekim gücü vardır, öyleyse mıknatısında mı bir ruhu vardır? Ruh olarak adlandırılan nedir ve ne kastedilir? Burada amaçlanan sürekli teyakkuz halinde olması istenen insanın konumu mudur? Tanrı vardır önermesini kabullenen kişi farkında olmadan bu kabullenmenin özel bir ilgi isteyen önerme olduğunu dile getirmiş olur. Çünkü Tanrı vardır önermesine göre bu önermeyi kabul etmeyenin durumu şöyledir:

1) Zihinsel bir başarısızlık hali içindedir.
2) Sürekli teyakkuz halinde olamadığından dolayı dikkat ve kavrayış eksikliği vardır.
3) Kendini metafiziğe açamama durumuyla karşı karşıyadır.
4) Zihninde sonsuzluğu temellendirememektedir.

Öyleyse Tanrı vardır önermesine inanmakla, Tanrı vardır önermesi gerçektir arasında bir mahiyet farkı vardır. Bu durum Adana'nın Akdeniz bölgesinde gerçek olmasıyla aynı değildir. Tanrı vardır önermesine inanan için Tanrı; huzurun, güvenin, mutluluğun, hayatın anlamının, yaşama gücünün, dinginliğin kaynağı ve ilk nedenidir. Eğer öyleyse bir kişi Tanrı vardır önermesini kabullenmemekle zaten kendi kendisini cezalandırmış olmuyor mu, daha ötesi bir cezaya gerek var mıdır? Eğer daha ötesi bir durum, ceza değil hak ve adalet ise analiz etmeyi gerektirir. Öyleyse Tanrı, var olduğu için olan değil, insan inandığı için olandır. Zira hayvanın ne böyle bir kaygısı vardır ne de böyle bir amacı vardır. Kısacası Tanrı vardır önermesi = Sana ihtiyacım var ifadesinin denklemidir. Dolayısıyla bir düşünürün tavrı şöyle olmalıdır: "Eğer Tanrı varsa" diye başlamak "O halde" diye bitirmek olmalıdır. Çünkü Tanrı vardır önermesini kabullenen için Tanrı; müdahale eden, mucize üreten, niyetleri okuyan, iyiyi ödüllendiren, kötüyü cezalandıran, ödüllendirme ve cezalandırmayla affetme ve kurtuluş deklare edendir. Aslında Tanrı vardır önermesini kabullenen kişinin zihnindeki kategori şöyledir: Varlıktaki gizeme inanmayı becerenler ve beceremeyenler, kendini metafiziğe açabilenler ve açamayanlar, gereksinim duyanlar ve duyamayanlar olarak şekillenir. Haddizatında asıl mesele Tanrı vardır önermesinin kime ne sağlayacağı ve kimden neyi yoksun bırakacağı meselesidir. Çünkü Tanrı vardır önermesi

onu zihinsel olarak tasarlayabilene, kavrayabilene, inanabilene, hissedebilene, duyumsayabilene yaşattığı anlam, değer ve olanakların bilgisidir. Bunu şemayla şöyle gösterebiliriz.



Tanrı vardır önermesine inanıyorum veya inanmıyorum → NEDEN, NİYE, NİÇİN

GELENEĞİN MANİPÜLASYONUNDAN BİLİNCİN İÇERİKLENMESİNE

İnsan tarihin belirli bir anında ve belirli bir mekânda var olur. Ve hiçbir insan bu anı ve mekânı seçemez. Dolayısıyla insan kendi geleneğini de seçemez. İnsanın seçemediği zaman, mekân ve geleneği insanı çepeçevre kuşatır. Eğer insan Tanrı vardır önermesini kabullenmişse, Tanrı vardır önermesinin içeriğini arar. Bu içerik aramada ilk karşılaştığı zamanını, mekânını ve geleneğini seçemediği aktarmanın, sürekliliğin ve istikrarın sonucundaki niceliğin kabul ettiği Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna

inanılan kendi geleneğinin kitabıdır. Zira burada insan Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan kitabın ilk muhatabı değildir. Sonraki muhatabıdır. Dolayısıyla ilk muhatabı olmakla sonraki muhatabı olmak arasında bir konum ve nitelik farkı vardır. İşte gelenek bu konum ve nitelik farkını görmemizi engelleyen zihinsel bir bariyerdir. Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan her kitap, sonraki muhataplar açısından geleneğin paydasındaki paydır. Öyleyse geleneği tanımlamadan ve analiz etmeden, insanın Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan kitaplara yönelmesini analiz edemeyiz. Çünkü insan bir karardan sonra bir kitaba yönelir.

Geçmiş ve gelecek şimdi açısından sadece bir kavramdır. Biri –mış –miş kipinde karakterize edilir. Diğeri ise –ecek –acak kipinde karakterize edilir. Gelenek; gücünü geçmişten alan, şimdiye hitap eden ve geleceğe transfer olmak isteyen her şeydir. Bunu aktarma, istikrar ve süreklilik yoluyla yapar. Dolayısıyla gelenek gücünü ve esprisini tarihsel süreklilikten alır. İnsan gerilimden ve endişeden kaynaklanan ereksellik istemine girer. Zira gelenek karşısındaki insanın endişesi "hazır olma" paydasındaki zihinsel ve tinsel bir pozisyondur. Çünkü geleneğin albenisi karşısında insan savunmasızdır. Nedeni ise hemen ve şimdi cevap verilmeyi bekleyen varoluşsal sorularla karşı karşıyadır. İnsan bu soruların cevaplarını gelenek içerisinde arar. Zira gelenek; hazır anlamlar, yargılar, kararlar ve eylemler bütünüdür. İnsan kendi geleneğini bağlanmak zorunda olduğu, algıladığı ve hissettiği destek unsur olarak görür. Böylelikle insan istikrarın içindeki niceliğe boyun eğer. Çünkü güçlü olan haklıdır düşüncesi zihnini, bilincini ve etiğini esir almıştır. Dolayısıyla insan her türlü baskıya maruz kalır. Bu baskının neticesindeki korku, insanı teslimiyete götürür. Çünkü insan kendini kapana kısılmış hisseder. Varoluşuyla ilgili sorunlar karşısında kendinde bulamadığı gücü, korku ve niceliğin baskısı karşısında ezilerek aktarmanın, istikrarın ve sürekliliğin sonucundaki geleneğe atfeder. Bir tür zihinsel ve ahlâki eziklik hisseder. Böylelikle insan kendi zaafıyla kendi kendini harcar. Peki, sonra ne olur? Niceliğin gücüne katılmanın yarattığı huşu ile kendisine dayatılan sükûneti yaşar. Haddizatında tehlikeli huzur ve dinginlik sonunda oluşan dindarlığı, sulu bir duygusallığın imtiyazıdır. Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan kitaplar, geleneğin gücünü sonraki muhataplar açısından hem kullanır hem de yok saymaya kalkar. Zira gelenek hem hazıra konma hem de üste yatmadır. Bunun sayesinde Tanrısal vesayetin tezahürü olduğuna inanılan kitaplar, anonim bir savurganlıkla huzur dağıtır. Gelenek; kümülatif olanın gücüdür. Bilinçsiz ve hesabı verilmemiş bir geçmiş milliyetçiliğidir. Kültürel ve genel bir kolektif kanıdır. İnsanın kendini kandırma kapasite-

sinin içsel ve dışsal dışavurumudur. Öyleyse akla sadakat korkuya sadakatten daha erdemlidir. Çünkü insan geçmişin ve geleceğin nesnesi midir? Yoksa bugünün öznesi midir? Gelenek; bilgi ve akıl aktarımıdır. Dolayısıyla gelenek zihinsel, tinsel ve eylemsel olarak insanda tortu bırakır ve bu tortu öyle kolayca yok olmaz. Çünkü bu tortulu kabullenilmişlikler ve yaşantılar kişide hesabı verilmeden kanıksanır. Zira gelenek, insanın hem zihninde, hem tininde hem de eyleminde yuvalanmış olandır. Dolayısıyla bir kuşatma durumudur. İnsanın karar almasını hızlandıran mekanizmadır. Geçmişte mayasını bulan kitlesel bir imzadır. Kişinin kendi güçsüzlüğünü maskelemesidir. Zira niceliğin ve sürekliliğin gücüyle insan geleneğin manipülasyonunda kitap ve kültür öğretisiyle çerçevelenir ve bağlayıcı hale getirilir. Böylelikle insan kontrpiyede kalarak diskalifiye edilir. Dostoyevski Ecinniler romanında Stavrogin ile Şatov arasındaki konuşmada ilginç bir durumu şöyle dile getirir.

> Nikolay Vsevolodoviç ona sertçe bakarak, –ben yalnızca Tanrı'ya inanıp inanmadığınızı öğrenmek istemiştim.
>
> – Ben Rusya'ya, Rusya'nın Ortodoksluğu'na inanıyorum… Ben İsa'nın bedenine inanıyorum… Onun yeniden gelişinin Rusya'da olacağına inanıyorum… inanıyorum… –diye kekelemeye başladı Şatov, müthiş öfkelenmişti.
>
> – Peki Tanrı'ya? Tanrı'ya inanıyor musunuz?
>
> –Ben… inanacağım[2]

Burada ilginç olan durum kişinin gelenek yoluyla gelen kültürünü Tanrı'ya tercih ederek öncelemesidir. Peki, öyleyse ama hangi Tanrı? Kuran'ın Tanrısı mı? İncil'in Tanrısı mı? Tevrat'ın Tanrısı mı? Zebur'un Tanrısı mı? Kutuplarda yaşayan bir eskimo dört tane kitabı eline aldığında hangisinin Tanrı'nın iradesini yansıttığını nasıl ve nereden bilir? Bunun bir ölçüsü ve kriteri var mıdır? Ölçü; belirli bir bakımdan oranlayabilmek için karşılaştırmada kullanılan bir birimdir. Kriter ise birini diğerinden ayırt edebilmek için yargıda bulunmanın ilkesidir. Öyleyse bir eskimo epistemolojik açıdan yeterince didiklemeden birini diğerinden ayıran yapısal özellikleri bilebilir mi? Zira epistemolojik kriz hem içeriğin hem de formun yoklanmasını ve değerlendirilmesini koşullar. Haddizatında bu durum pek üzerinde durulmayan bir bilgi felsefesi sorunudur. Çünkü aralarındaki fark zorunluluk derecesi bakımından değil, bilginin işe karışması bakımındandır. Zira her kitap "Buraya bak Tanrı'mn iradesi

---

[2] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Ecinniler,* Çev: Mazlum Beyhan Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 316.

buradadır" yargısında bulunur. Böylelikle metafizik ve meziyet üstünlüğünü iddia ederek, bir üstünlük göstergesi olarak Tanrısal hakikati kendi tekeline alır. Felsefi açıdan bu durum bir nitelik yüklemesidir. Kısmen bir bilgi objesi olsa dahi, haddizatında bir inanma objesidir. Çünkü kriter ve ölçü olanağı olmayan tek boyutlu bir kabulde kaynağını bulan bir nitelik yüklemesi ve değillemesidir. Yani kriter ve ölçü olanağı olmadan kabul edilen bir anlam ve amaç kılavuzudur. Zira burada dile gelen bir kabulden öte bir şey değildir. Çünkü herkes için geçerli olabilecek rasyonel bir yeterliliğe ve evrensel bir geçerliliğe sahip gerekçe göstermek olanaksızdır. Dolayısıyla rasyonel bir kanıta dayanmaz. Öyleyse her kitap, aşkın idealin önyargısal boyutunu ifade eden bir seçimdir. Her seçim ise kendi anlamını kendinde doğurur. Bu anlam ise birinin diğerini değillemesine dayanan hükmen bir sonuç çıkarmadır. Kısacası her kitap evrensel bir bilgiden değil, geleneğin gücüyle uçan bir imajdan faydalanır.

Tanrı'nın kitabı tamlaması iyelik öğesiyle ilişkilendirilen bir yargıdır. Burada kitap kavramından kastedilen iki kapak arasında yazılı olandır. Hermenötik açıdan bir yorum objesi olan kitap değildir. Zira hermenötik açıdan her kitap konuşan -dinleyen-ileti (mesaj) fenomeninin dışavurumunu olan bir süreç ve stratejidir. Dolayısıyla her kitap tarihseldir. Peki, öyleyse tarihsellik nedir? Pratik açıdan belli bir zaman ve mekân içerisinde bir süreç ve strateji yardımıyla ortaya çıkmış olan kitabın içeriğinin ve bunu taşıyan kişinin buna ek olan söyleminin, pratik açıdan başka bir zamana ve mekâna intikal ettirilememesidir. Çünkü her kitap ve her söylem belirli bir coğrafyada, belirli bir üretim-tüketim ilişkisinde ve belirli bir kültürel algı dünyasında vücut bulur. Zira ister kutsal bir metin olsun, ister kutsal bir metin olmasın, her metin bir enlem ve boylamda oluşur ve bu enlemin ve boylamın tarih bilgisi olmadan anlaşılmaz. Dolayısıyla kutsal olduğuna inanılan ve bundan dolayı gökten yere inen aşkın olan her kitap ve söylem, yere indikten sonra yatay, bölgesel ve kültürel boyuta mâl olur ve tarihselleşir. Eğer teolojik açıdan vahiy, Tanrı'mn tarihe müdahalesi ise nasıl olur da müdahale ettiği tarihten bağımsız değerlendirilir. Dolayısıyla nesnel ve tutarlı bir kitap ve söylem analizi ancak tarihselliğin kitaba ve söyleme tatbik edilmesiyle mümkündür. Bunun yolu ise kitabın içeriğinin paydası olan olay, olgu ve ortama sadık kalmaktır. Öyleyse her kitap bütün boyutlarıyla sonuna kadar ve derinlemesine tarihseldir. Tarihselliğin karşıtı ise tarih-üstülüktür. Peki, öyleyse bir ilahiyatçı kendi kitabını nasıl tarih-üstü kılar ve bunu hangi akıl yürütme tarzıyla yapar? Öncelikle her kitabın ilahiyatçısı bunu ister kabul etsin veya ister kabul etmesin epistemolojik, etik ve psikolojik açıdan bir kitabın içinde

yaşar. Ve bu kitabını belirli mottolarla temellendirerek tarih-üstü kılar. İşte o motto ve ilkeler şunlardır:

1) Tanrı'mn iradesini yansıttığına inandığı kitabı ezelî olarak nitelendirir. Zira her ilahiyatçı kendi kitabını Tanrı'nın ezelî ilminin bir niteliği olarak görür. Çünkü Tanrı'mn ilmi zaman ve mekân ötesi olduğundan ötürü bu ilmin neticesi olan kitabın da zaman ve mekân üstü olması gerekir. Böylelikle her ilahiyatçı kendi kitabına mantıksal bir varsayıma dayanarak nitelik yükler ve zihinsel bir dokunulmazlık verir.

2) Tanrı'nın iradesini yansıttığına inandığı kitabın ifadelerini evrensel okumaya tâbi tutarak, ilk muhataplarıyla birlikte kendisini de muhatap alan ve içeren bir hitap olarak algılar. Bu algı sonucunda hükümleri "sebebin hususiliği hükmün umumiliğini engellemez" ilkesi ve çıkarımıyla kitabın ifadelerini sürekli bir şimdiye taşır. Çünkü bu algı, ilke, çıkarım ve görme biçimi Tanrı'nın iradesini yansıttığı kitabın tarihe olan son kuramsal müdahalesidir. Zira böyle bir kitap insanlığın bütün olasılıkları gözetilerek zaten önceden kurgulanmıştır. Dolayısıyla hem lafzı, hem maksadı, hem de mânâsı evrensel bir öneme sahiptir. Öyleyse yapılması gereken Tanrı'nın iradesini yansıttığı kitap ile yaşanan durum arasında bir çelişki olursa her ne pahasına olursa olsun kitabın beklentilerini ve hükümlerini yaşanan duruma uygulamak ve uyarlamaktır.

3) Tanrı'nın iradesini yansıttığı kitabın bütün süreçlerini de dâhil ederek korunduğu dogmasına dayanmak. Böyle bir dogma doğrulanabilirliği ve yanlışlanabilirliği mümkün olmayan bilgisel temelden yoksun iddia ve temellendirmedir. Çünkü kendi niteliğini gene kendisi veren bir totolojiye dayanır.

Bazı ilahiyatçılar kendi inandıkları ve kabullendikleri kitabın bir kısmını tarihsel, bir kısmını ise tarih-üstü görürler. Yani hem tarihseldir, hem de tarih-üstüdür yargısına varırlar. Böyle bir yargı haddizatında kategorizasyona dayanır. Kitabın deneyim dünyamızın verileriyle sınanabilen hükümlerinin bir kısmına geçersizliğinden dolayı tarihsellik etiketi vururlar. Deneyim dünyamızın verileriyle sınanamayanlarına ise tarih-üstülük atfederler. Yani ahlâk, ibadet ve metafiziği içerenler tarih-üstü, sosyal yaşama ait olanların bir kısmı ise tarihseldir saptamasına varırlar. Hattâ bazı düşünsel kaygı çeken ilahiyatçılar yüzde bile verirler. Kitabın %10'u veya %20'si tarih-üstüdür, diğer kalanı olay, olgu ve ortama hitap eden spesifik yargılar ve hükümler içerdiğinden ötürü tarihseldir neticesine varırlar. Bu netice doğru olsa dahi eksiktir ve yanlış bir şekilde adlandırılmıştır. Çünkü bu adlandırma hermenötik açıdan imkânsızdır. Böyle bir adlandırmaya varan ilahiyatçı kitabın %10'unun veya %20'sinin ilk muhataplarıyla birlikte sonraki muhataplara da hitap ettiğini dile getirmiş

olur. Böylelikle kendi kitabını kategorize eder. Ama hangi usule dayanarak kategorize eder? Haddizatında ilk muhataplar açısından ahlâk, ibadet ve sosyal yaşama dair hükümler kategorize edilmezken sonraki muhataplar hangi usule ve yetkiye dayanarak bu kategorizasyonu yapar? Bunun bir ölçüsü, kriteri ve sınırı var mıdır? Varsa nerede başlar ve nerede biter? Zira hermenötik açıdan dilin, hem ilk muhatapları hem de sonraki muhatapları içeren bir formu var mıdır? Öyleyse usul esastan önce gelir. Böyle bir ilahiyatçı her türlü nesnellikten yoksun usulsüzlüğü usul haline getirmiştir. Bundan ötürü kitabının bir kısmını dahi olsa sürekli bir şekilde şimdiye taşıma endişesi içindedir. Çünkü aldığı formel eğitim ve durduğu nokta kendisine bunu dayatır. Aslında her kitabın ilahiyatçısı, geçindiğinden bir kimlik ve kişilik edinir. Zira bir kasabın kasap olmaktan ayrı bir kimliği ve kişiliği olabilir. Ama bir ilahiyatçının geçindiğinden ayrı bir kimliği ve kişiliği olamaz. Çünkü inandığı ve kabullendiği kitap, hem geçimi hem kimliği hem de kişiliğidir. Dolayısıyla bir ilahiyatçı bağımsız bir bilen insan olamaz. Çünkü kabul ettiği ve onayladığı kitabın baskısını sürekli zihninde ve vicdanında hisseder. Zira vicdan; bir eylemin değerini belirleyen bir mekanizma değildir. Vicdan sadece bir bilinç olgusu da değildir. Vicdan; psişik karşılığı ve yaptırımı olan duyumdur. Öyleyse vicdan, kişinin kendi kendine hesap sorma ve kendine hesap verme edimidir. Dolayısıyla eylemi yapan, soran ve yargılayan kişinin gene kendisidir. Kısacası kişinin kendi kendisine kendini açıklamasıdır. Bu açıdan bir ilahiyatçı toplumsal benlikteki imajlara maruz kalır. Bir ilahiyatçının bir başka kitabın ilahiyatçısını anlamak gibi bir niyeti yoktur. Kendi kitabının verilerine göre parantezin içine almak veya parantezin dışına atmak gibi bir niyeti vardır. Zira bir ilahiyatçının görevi kendi kitabına göre temellendirmek, delillendirmek ve açıklamaktır. Çünkü bir ilahiyatçı özgür olarak düşünmek zorunda değildir, açıklamak zorundadır. Bir düşünür aklın hakkını ve gerçeğe olan saygıyı gerçekleştirmek için düşünme eylemini gerçekleştirirken, bir ilahiyatçı kendi kitabını ve konumunu haklı çıkarmak için düşünme eylemini gerçekleştirir. Çünkü kişiler hem yaşarken hem de toplumsal rollerini ve görevlerini yerine getirirken değişik komplekslere angaje olurlar. Dolayısıyla bir ilahiyatçı çözemediği soruları ve sorunları sulandırmakta mahir bir karaktere sahiptir. Ve düşünsel anlamda ise sıkıştığı anda, takva şovu yapar. Özellikle bazı ilahiyatçılar kitle iletişim araçları vasıtasıyla konuştuğunda aynı anda birçok kişinin ruhuna ve aklına hükmettiğini zannederler. Kitle iletişim araçları vasıtasıyla konuşma imkânı bulan bazı ilahiyatçılar ise konuşma esnasında masaya kitaplarını da koyup ifşa etmek isterler. Böylelikle hem akademik kariyerlerini detaylandırırlar hem de onu izleyenlere dolaylı bir işaret

göndererek kitaplarını adres gösterirler. Aslında bu durum bir meziyet ve konum ispatıdır. Öyleyse bir ilahiyatçının her toplumdaki payı bir rolden ve görevden başka bir şey değildir. Bir gün bir ilahiyatçı çok ilginç bir cümle kurdu ve şöyle dedi: "Yarın peygamber kapınızı çalsa ne yaparsınız?" Aslında burada ilahiyatçının amacı kurduğu cümleyle toplumun dindarlık katsayısını arttırmaktı. Ama bunu yaparken kitabın sonraki muhataplarına, ilk muhatapları rolünü verdi. Öyleyse tarihin belirli bir anında, belirli bir üretim-tüketim ilişkisinde ve belirli bir coğrafyada bir insanın "Ben Tanrı'nın elçisiyim ve size tebliğ ettiklerim Tanrı'dan aldığım talimatlardır ve ben size rol modelim" demesinin gerek ilk muhatapları açısından gerek sonraki muhataplar açısından epistemolojik hinterlandı, nominal yaptırımı, normatif geçerliliği ve semantik içeriği nedir? Burada ilk muhataplar açısından karar veren insanın aklı mıdır? İnsanın iç yapısı mıdır? Tanrı'mn elçisi olduğunu iddia eden kişinin emin vasfına sahip olmasının kişiliğine duyulan güven midir? Yoksa Tanrı'nın elçisi olduğunu iddia eden kişinin cehennem azabı tehdidi karşısında korkan muhatabın telkine yatkın karakteri midir? Epistemolojik açıdan bir iddianın ve bir bilginin hakikat değerinin onaylanmasında bütün bu şıklar yeter-sebep midir? Dolayısıyla bilgi, gerçek ve hakikat basit bir güvenle edinilebilir mi? Örneğin bir kitabın içeriği karşısında ilk muhatapların duygusal ve düşünsel etki altında kalmasıyla, sonraki muhatapların duygusal ve düşünsel etki altında kalmasının katsayısı aynı mıdır? Kutuplarda yaşayan bir eskimo eline aldığı bir kitap karşısında ne kadar bir süre içerisinde bir kitabın olağanüstülüğüne karar verir ve bu durum karşısında âciz kalır? Öyleyse bir olayın, olgunun ve kitabın mucizeliği tarihsel bir anın ve sonraki muhataplarının nitelik yüklemesidir. Zira burada iddia sahibinin kurduğu bağlantıyı,kendi bulunduğu tarihsel bağlantıya göre sınamak ve iddia sahibinin kurduğu bağlantıyla ve süreçle yargıda bulunup karara varmak durumuyla karşı karşıyayız. Öyleyse bugün bir insan kapımızı çalsa ve ben Tanrı'nın elçisiyim, önce bana inanın daha sonra ise bana güvenin, bu inanma ve güven sürecinde Tanrı'dan aldığım talimatlarla size ne yapılması gerektiğini söyleyeceğim dese ve her an kıyamet kopabilir (Dolayısıyla bu yarın da olabilir) ifadesinde bulunsa buna kaç kişi inanır? Eğer inanıyorsa neden inanır, inanmıyorsa neden inanmaz? Kısacası bir kitabı aktüalize etmek, niceliğin ve sürekliliğin (gelenek) gücünü kullanarak insana pusu kurup kitabın içeriğini şimdiye taşımak değildir. Epistemolojik açıdan bilgi, algı ve olgu analizi yapmaktır. Niceliğin, aktarmanın ve istikrarın sonucunda "hazır ol" durumuna geçmiş insanı manipüle etmek değildir. Kısacası sonraki muhatapların durumu geçmişin bir anındaki diyalektik süreçte kendini ve yaşadığı şimdiyi bulmaktır. Dolayısıyla

ilk muhataplar sonraki muhatapların gören gözü, işiten kulağı, düşünen aklı ve hisseden kalbidir. Bu gerçekten hareketle sonraki muhatapların kararı, niceliğin ve aktarmanın gücüyle ipotek altına alınmış nakle dayanır. Nakil; ilk muhatapların gördüklerini, duyduklarını, deneyimleyerek inandıklarını sonraki muhataplara transfer ettirmektir. Sonraki muhatapların zihnine, algısına, eylemine ve duygusuna göç ettirmektir. Öyleyse bir kitabın içeriğini oluşturan, konuşan-dinleyen ve ileti (mesaj) sürecine ilk muhatap olanlar, iddiayla sınırlanmış kanıtlamanın yapısının, içeriğinin ve biçiminin enlemi ve boylamı olduğundan dolayı doğrudanlık, sonraki muhataplar ise dolayımsallık ifade ederler. Dolayısıyla ilk muhataplar açısından kabul edilen bir kitabın ve söylemin süreç içerisindeki içeriği, sonraki muhataplar açısından nitelik farkından nicelik farkına dönüşür. İcap-kabul diyalektiği açısından sonraki muhatapların durumu, kabullenilmiş kabullerin kabulüdür. Sonraki muhataplar geçmişe vekaletname vererek bilginin ve gerçeğin hakikat statüsünü ilk muhataplarına indirgerler. İlk muhatapların gıyabında karara vararak hüküm verirler. Böylelikle sonraki muhatapların epistemolojik analizi ilk muhatapların zihnine, tinine ve iradesine verilen bir vekaletname, bir retorik olarak ilk muhatapların avukatlığını yapma ve bir eylem biçimi açısından ilk muhataplarla bir empati kurup pleybek yapmaktır. Dolayısıyla "Tanrı vardır" önermesi kitap yoluyla içerik, peygamber yoluyla örneklik (rol model olarak) kültür yoluyla konsolidasyona dönüşür. Öyleyse yabancılaşma KİME, NEYE ve NİYE inanılmasını soramamanın tutsaklığıdır.

Tanrı vardır önermesinin tezahürü ve içeriği olan kitabın Tanrı-insan diyalektiği açısından en göze çarpan vesayeti ritüel niteliğindeki ibadet fenomenidir. Zira bir başkası tarafından algılanış biçimi olan imajın aracılığıyla her biri yekdiğerini gerektirir ve onun kaynağıdır. Biri Tanrı diğeri ise insandır. İbadet tinsel faaliyetin bir formu tarafından belirlenmiş varoluşsal bir davranış ve tutumdur. Ama bu davranış ve tutum zihinsel sürecin mayalanması sonucundaki tinsel olana dayanır. Yapana huzur veren bu davranışların temelinde kefaret duygusu, güç istemi, ödüllendirme ve cezalandırma vardır. Zira burada düşünülecek ve bilinecek olana bakmadan yaşanılacak ve odaklanılacak olana bakılır. Çünkü Tanrı, insan üzerinde hak iddia ediyor, tanımlıyor ve bunu mantıksal bir çerçeveye oturtuyor. Ama burada hareket noktasının neyi, nasıl belirlediği çok önemlidir. Haddizatında ibadet, hak edildiğine inanılan teşekküre dayanır ve bunu insan suç duygusuyla pekiştirir. "Tanrı: Senin bana yapacağın ibadete (teşekküre) benim ihtiyacım yok ama, benim bunu senden talep etmem Tanrı olmamdan kaynaklanan bir hakkımdır. Eğer bu hakkı bana tevdi etmezsen seni cezalandırırım. İnsan: Benim sana göstereceğim iba-

dete (teşekküre) senin ihtiyacın yok ama ben bunu sana göstermeye mecburum. Çünkü huzurum ve ahiret saadetim için bunu yapmak zorundayım. Zira bu huzur, dinginlik ve ahiret saadetinden ben bir anlam, yarar ve yaşama gücü alıyorum." Böylelikle Tanrı, ritüel niteliğindeki ibadet sayesinde insan üzerinde iktidar kurar ve insan ise bu iktidar diyalektiğinde huzur, dinginlik, mutluluk, ontolojik güven ve varoluşsal amaç bulur. Dolayısıyla bu durum anlam ve yarar üreten bir diyalektiğe dönüşür. Haddizatında böyle bir diyalektik, Tanrı'ya sürekli bir iktidar sağlar ve insan açısından kompleks bir durum oluşturan tahakküm-itaat-bağımlılık ilişkisi oluşturur. Ritüel niteliğindeki ibadet, efendinin tahakkümüne dayanan bir iktidar sistemidir. Tahakkümün egemenlik formunda karakterize edilen karşılıklı yarar ve karşılıklı saygıdır. Tanrı-insan ilişkisindeki egemenlik diyalektiğinin zorunlu ve kaçınılmaz tahakküm-itaat fenomeninin formülasyonu ve detayıdır. Suç duygusunun tahakküm-itaat fenomenini pekiştirmesinin anlamı ise suçun egemenlik diyalektiğinde yardımcı bir rol oynamasıdır. Suçluluk psikolojisiyle insan Tanrı'nın iktidarını haklı çıkarmanın usavurumunu ve bu durumun aşkın bir iradeyle forma sokulmasını yaşar. Zira tövbenin sürekliliği, suçun ve özür dilemenin diyalektik sürekliliğidir. Çünkü Tanrı: "Benim Tanrı olmaktan kaynaklanan affetme ve kurtuluş deklare etme hakkım, senin ise insan olmaktan kaynaklanan suçun ve kendini temize çıkartma faaliyetinin olması gerekir. İşte bu ritüel niteliğindeki ibadetlerle sen suçu kabullenip kendini temize çıkartarak hem rehabilite olacaksın (huzur, dinginlik, teselli) hem de telafisi mümkün bir hayat ve konfor finaliyle ödüllendirileceksin." Bu durum insan açısından hem dıştan içe bir süreç hem de içten dışa bir süreçtir. Bu süreç bir rızanın kombinasyonuna dayanan hegemonik bir ilişki biçimi ve bir ayarı olan denge tarafından karakterize edilen etkinliktir. Bu etkinlik, insan açısından suçunu kabullenmeyi ve suçunu bir ömür boyu sırtında taşımayı gerektirir. Bu gereklilik tek boyutlu bağımlılığın tekrar edilmesi gereken sürekliliğin monotonlaşmasına dayanır. Tahakküm-itaat-bağımlılık tekrarlamalarındaki süreklilik, Tanrı-insan diyalektiğindeki hegemonyanın devam etmesini sağlar. Ritüel niteliğindeki ibadet, bağımlılıktan kaynaklanan etkinlik için zaman ve mekân tasarrufudur. Özellikle bu tasarruf toplu yapıldığında disiplinsiz bir kalabalığı disipline eder, çözülmüş bir kalabalığı ortak bir anlam ve amacı olan cemaate dönüştürür. Öyleyse dinsel öğreti açısından yapıldığında ödül, yapılmadığında ceza olan her yaptırımın temeli suç olgusuna dayanır. Bu olguyu kabullenen ontolojik ve varoluşsal olarak köle olmayı kabul etmiştir. Halinden memnun köleyi de kimse azat edemez.

Tanrı vardır önermesinin tezahürü olan kitap genellikle ahlâka indirgenir. Bu indirgeme haddizatında ezbere söylenmiş olandır. Ahlâk; insanın hem kendisiyle hem doğayla hem de insanlar arası ilişkilerde uyulması beklenen ve talep edilen davranış ve tutumlar bütününün, yapılması ve yapılmaması gerekenler diye tanımlanır. Oysa bu tanım kısmen yetersizdir ve arızalıdır. Zira ahlâk insanın gerek kendisiyle, gerek doğayla ve gerekse insanlar arası ilişkilerde uyulması beklenen davranışlar ve tutumlar bütünü değildir. Ahlâk bunların sebebidir, yani bakış açısıdır. Dolayısıyla ahlâk, mutlak ve kayıtsız şartsız geçerli olan değer yargıları, ilke ve kurallar değildir. Ahlâk gerekliliklerin hem nedeni, hem nasılı, hem de ne tarzda eylemde bulunmamız veya bulunmamamız gerektiğine dair manipülasyonun mantalitesidir. Ahlâk; kimin, neden, niye ve kime karşı sorumlu olduğunu sormanın sonucundaki bakış açısıdır. Zira ahlâk -meli, -malı gereklilik kipine olanak sağlayan olgudur. Etik ise bu olgunun sonucudur. Ahlâkın kaynağı zihin ve duygu iken, etiğin kaynağı davranış ve tutumdur. Davranış ilk bakışta gözlemlenebilen, tutum ise ilk bakışta gözlemlenemeyendir. Dolayısıyla ahlâk bir bakış açısıdır, etik ise bu bakış açısının eylemde olma halidir. Yani etik, bir bakış açısıyla iş görmektir. Örneğin herkesin kopya çektiği bir sınavda bir öğrencinin "Kopya çekmemeliyim. Çünkü hak etmediğim bir başarı kazanmış olurum" bakış açısı ahlâk, bu bakış açısının sonucundaki eylem durumu ise etiktir. Eğer öğrenci kopya çekerse etik olmayan bir davranışta bulunur. Kopya çekmez ise etik bir eylemde (tutum) bulunur. Ahlâk özsaygıya dayanır, dinsel öğreti ise var saygıya dayanır. Bu var saygı yaptırım olarak kendini dışa vurur. Bu dışa vurum Tanrı vardır önermesi+Ahiret saadetinin türevi olan ödüllendirme ve cezalandırmadır. Dolayısıyla ahlâk koşulsuz olan ve zihin ile harmanlanan duygu durumudur. Dinsel yaptırım ise koşullu olandır. Dinsel yaptırım, sürekli tazelenmesi ve yinelenmesi gereken "öte dünya" algısı üzerine kurgulanır ve koşullanır. Ahlâkın ise otonomisi koşulsuzluğun koşuludur. Tanrı yoksa her şey mubahtır önermesi, insanı etiketlemektir. Bunun anlamı şudur: İnsan bir değere ve prensibe sahip olsa dahi güdülerine ve çıkarına göre davranabilir. Dolayısıyla insanın sahip olduğu değer ve prensip insanın kendisine yeterli derecede kuvvetli ve sürekli bir bağlayıcılık sağlayamaz. Bu bağlayıcılık ancak aşkın bir iradenin ödüllendirmesine ve cezalandırmasına râm olmakla sağlanır. Burada amaçlanan Tanrı vardır önermesinin varoluş ve işlev alanını ortaya çıkartmaktır. Zira bu bakış açısı Tanrı vardır önermesinin iyilik ve kötülük yapmakta insanı sistematik olarak etkileyip-etkilemediği sonucuna odaklanır. Haddizatında bu bakış açısı hem insana yapılmış bir haksızlık hem de Tanrı vardır önermesine yapılmış bir haksızlıktır. Çünkü insan za-

yıf iradeye sahiptir ve kötüdür yargısıyla farkına varılmadan etiketleniyor, Tanrı ise kolluk kuvvetine (polis) indirgeniyor. Böylelikle insan, iradesi zayıf ve etkisiz eleman olan içten pazarlıklı bir bezirgâna, Tanrı vardır önermesi ise zihinsel, tinsel ve eylemsel bir kolluk kuvveti anlamına ve değerine dönüşüyor. Dolayısıyla insan kötüdür iyilik yapabilmesi için kendisine ödül ve ceza verecek olan aşkın bir kolluk kuvvetine ihtiyaç vardır saptaması bir hakikate dönüşüyor. Bu hakikat ise insanın kendi dışındaki her şeyi bir araç olarak görmeyi ve eylemde bulunmayı koşullar. Zira ahiret saadetinin türevi olan ödüllendirme ve cezalandırma için Tanrı vardır önermesi ve iyilik bir araç olarak koşullanıyor. Çünkü hukukun ahlâktan ayrılması ahlâkın etiğe dönüşen durumundan hukukun hesap sormasıdır. Dolayısıyla hukuk hesap verebilmenin ve hesap sorabilmenin disiplini ve değerlendirme sistemidir. Öyleyse insan "öte dünya" algısı üzerine kurgulanan mahkeme için mi eylemde bulunmalıdır, yoksa Kant'ın dediği gibi: *"her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun."*[3] mottosu için mi eylemde bulunmalıdır.

Haddizatında Tanrı vardır önermesinin bir inanan için en gerçekçi, en sahici, en yalın ve en etkin biçimi dua etme eylemidir. Zira burada insan hem kendini konumlandırır, hem de Tanrı'yı konumlandırır. Aşkın bir iradeyle varoluşsal, zihinsel ve tinsel bir temasa geçer. Çünkü dua bir inanan için "Tanrı için her şey mümkündür" yargısını deneyimleme girişimidir. Çünkü bu girişimin insanı yatıştıracak, rehabilite edecek ve yaşama motive edecek gücü vardır. Zira insan hayatta bazen gücünün yetmediği kısır döngüler yaşar. Kaçınılmazların çemberinde çaresizce yığılır kalır. Çünkü çaresizlik insanı kaçınamayacağı yaşantılara iten yaşanan bir olgudur, istenen bir olgu değildir. Dolayısıyla dua, insanın kendisiyle yüz yüze geldiği çaresizliğinin hem içsel hem de dışsal olarak "Tanrı için her şey mümkündür" önermesini bir beklenti haline getirmesidir. Bir insan (kul) olarak Tanrı'dan mucize isteme hakkıdır. Zira mucize Tanrı'mn varlığa koyduğu yasaların aykırılıklarını içeren geçici prosedür ihlalleridir. Dolayısıyla dua, insanın Tanrı'yı hayata ve varoluşa çağırmasıdır. İşte Tanrı vardır önermesinin en kabullenilebilir ve insana en uygun düşen boyutu da burasıdır. Çünkü Tanrı vardır önermesini kabullenen biri için dua, eğer Tanrı varsa, yok gibi yaşanamaz yargısının varoluşsal açıklamasıdır. Çünkü sadece dua etme eylemi zaman ve mekân üstüdür. Bu-

[3] Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* Çev: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 46.

nun dışında kalan her şey bütün boyutlarıyla tarihseldir. Öyleyse insan bir kitabın "Tanrı'nın kitabı" olduğuna inanmakla neye karar vermiş olur ve hayatında kime karar aldırmış olur? Her kitabın inananı kendi kitabını kanıtlanamaz ve bu durumun gerçekliğini doğrulamanın ölçütü olmamasına rağmen kendi kitabını epistemolojik açıdan diğerlerinden ayrıcalıklı kılar. Çünkü her kitabın inananı için Tanrı'nın iradesi kitap vasıtasıyla bir içerik ve sonuç olarak ortaya çıkar. Ama kimi inananlar ısrarla entelektüel bir şaşırmışlıkla kendi kitabının olağanüstü (mucize) bir niteliğe sahip olduğuna inanırlar. Bunu diğer kitapları değillemek için yaparlar. Eğer bir kitabın bir süreç içerisindeki içeriği gerek ilk muhataplar, gerek sonraki muhataplar açısından olağanüstü ise bunun anlamı şudur: Bir kitabın içeriği karşısında ilk muhataplar olağanüstülüğü yaşamıştır. (Neye ve kime göre) hattâ bu durum kitabın içeriğinde hâlâ mevcuttur. Öyleyse benim kitabım olağanüstüdür. Peki, öyleyse kutuplarda yaşayan eskimo neden hemen bir çırpıda olağanüstülüğü fark edemiyor? Kutuplarda yaşayan eskimo diğer kitaplara göre bir kitabın epistemolojik ayrıcalığını belirleyebilmek için ve kitabın olağanüstülüğünü fark etmesi bakımından neden çok zaman harcaması gerekir? Burada ilk muhatapların yaşadığı olağanüstülük yeter-sebep olarak görülüyor. Aslında bu görme biçimi Tanrı'nın bir içerik ve sonuç olarak ortaya çıkan iradesinin, bir hakikat olarak Tanrı'nın her yerdeliğine aykırılığını ifade eder. Zira burada ilk muhatapların yaşadığı olağanüstülük; izole edilmiş zaman dilimi, izole edilmiş mekân ve buna muhatap olarak izole edilen insanın torpillenmesidir. İlk muhatapların yaşamına değer yükleyerek ilk muhatapları paranteze almaktır. Böylelikle ilk muhataplar olağanüstülük deneyimini geçmiş bir durum olarak sonraki muhataplar adına da yaşarlar ve bu durum sonraki muhataplara ancak nakil yoluyla ulaşır. Dolayısıyla sonraki muhataplar, ilk muhatapların deneyimini epistemolojik ayrıcalık açısından ne meşru gösterebilir, ne de deneyimleyebilir. Öyleyse her kitap kanıtlanamaz bir nitelik yüklemesidir. Kitap-insan diyalektiği açısından hem değer yüklenen hem de nitelik yüklenendir. Tanrı'nın kitabı olarak nitelenen her kitap vasıtasıyla insan, hayatına aşkın bir iradenin zorunlu neticesi olduğuna inandığı bir belirleyen katar. Zira Tanrı'mn iradesini yansıttığına inanılan her kitap, Tanrı vardır önermesinin içeriklenmesidir. Çünkü Tanrı'nın her şeyi bilen niteliğinin içeriklenmesi olarak algılanır. Tanrı'mn kitabı olarak ilişki kurulan ve angaje olunan kitap karşısında bir inananın durumu nedir? İnsanın gördüğü veya görmediği fakat içinde yaşadığı varlık ve varoluş bütünü hakkında yaşadığı hayat realitesinin, görünen ve görünmeyen gerçeğinin idrak bildirimleridir. Çünkü hayat bu bildirimlerdeki anlayışa göre biçim alır. Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap

insanın olay, olgu ve ortam karşısında aldığı kararlar ve tutumlarla ilgili ve bunların nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair yönetim mekanizmasıdır. Bu yönetim mekanizması sayesinde insan yaşamdaki yönünü belirler. Bu yön ise insanın hem kendisiyle hem de kendi dışındakiler (Tanrı, doğa, eşya) ile ilişkisinin hem içeriği, hem niteliği, hem de biçimidir. Bu belirlemeler inanan insanın ömür boyu tutunduğu ve kendisine dayandığı Tanrı tarafından olduğuna inanılan değerler toplamıdır. Ancak bu değerler skalası kendilerine dayanılan ve kendisinden hareket edilen ihtimali içeren yargılar bütünüdür. Zira her kitap yalnızca hayatı ve insanı kendisinde açıklayıcı gücün olduğunu iddia eder. Aslında Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap, insanın anlam arayışının belirlediği ve bunu kitap yoluyla yaptığı kitabın beklentileridir. İnsana neyin, nasıl anlaşılacağı ve yaşanacağı konusunda ihtimali içeren bilgiler verir. Böylelikle insan kendi değerini Tanrısal iradeyle ilişkideki yatay sorumlulukta bulur. Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap Tanrı vardır önermesinin hayatı anlamlı kılmanın bilgisel önkoşuludur. Çünkü Tanrı'mn kitabı olarak inanılan her kitap insana değerlilik yaşantıları sunar. Bu değerlilik yaşantıları varoluşun koşulundaki psikolojik bir bireyselliğe dayanır. Dolayısıyla varoluşa cevap teşkil eder. Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap bir perspektif ve başka kitaplarla bilgi ortaklığı kuramaz. Zira her kitap kendine özgü zeminde kendini tanımlar ve tanıtlar. Çünkü her kitabın bilgi objesi ve bilgi iddiası farklıdır. Kendine göre doğru-yanlış ve iyi-kötü cetveli vardır. Dolayısıyla her kitabın iyi insanı ve kötü insanı epistemolojik belirlemeden dolayı kendine özgüdür. Zira Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap Tanrı'nın istemeleridir. Çünkü iyi ve kötü bu istemeler tarafından belirlenir. Dolayısıyla Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap Tanrısal iradenin tahakkukudur. Haddizatında her kitap Tanrı adına insan realitesinin değerlenmesidir. Zira kitap ile inanan arasında kopmaz ve koparılamaz bir ilgi vardır. Çünkü inananın karakteri kitap ile birlikte yürüyen ve kitap tarafından yönetilen istemlere dayanır. Dolayısıyla her kitabın inananı Tanrısal iktidarın taşıyıcısıdır. Öyleyse dinsel savaşlar Tanrı ile ilişkilendirilen ve kendi iyilerini-kötülerini öğretmeye kalkan iyiler-kötüler çatışmasıdır. Çünkü kabul ettirilmiş insan örneğinin sonucundaki iyi insan ve kötü insan algısı her kitaba göre değişkendir. Dolayısıyla sorumluluk çeşitlemeleri bakımından insanın ontolojik, varoluşsal ve etik açıdan hayattaki yerini, konumunu, olanaklarını ifade eder. Haddizatında Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap Tanrı'mn her şeyi bilen niteliğinin yansıması olarak mutlak varlık ile bağlantı kurabilmenin vasıtasıdır. Çünkü hayat ancak onun aracılığı ile anlam kazanır. Öyleyse Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap aklın, bilincin, duygunun ve

eylemin bir kitaba yönelerek ona uyarlanmasıdır. Hayata anlam, varoluşa amaç vererek vizyon, misyon ve değer bildirgesidir. Dolayısıyla bir hayat ve ahiret bilgisi kitabıdır. Çünkü bu niteliğe sahip hiçbir kitap, kendi mantığınla muhakeme etmeyeceksin kitabın mantığıyla muhakeme edeceksin iç tüzükleriyle ayarlı bir zihin yapısı ister. Böylelikle aklın egemenliği iradenin egemenliği önünde boyun eğer. Dolayısıyla bir inanan düşünmenin kategorilerini kendi kitabına atfeder. Bunun anlamı şudur: İnsan bilgiyi kısmen edinebilir, betimleyebilir ve dile getirebilir ancak mutlak bilgiye ulaşmak için aşkın bir iradenin vasıtası olarak kitaba râm olmak gerekir. Bu gerçek Tanrı'nın kitabını hem dıştan hem de içten bilmeyi koşullar. Öyleyse Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap mutlak bilgidir ve sonlandırılmış bilgidir. Bütün boyutları ve içeriği tarihsel görülmediği takdirde inananı sürekli bir geçmişe götürmedir. Zira her kitap tarihsel bir mekândaki özelleşmiş bir içeriktir. Dolayısıyla böyle niteliğe sahip her kitap tarihin belirli bir anında, belirli bir mekânda ve belirli bir kültür içerisinde olay, olgu ve ortamın belirleyiciliğinin güdümlü yapısında çerçevelenir ve içeriklenir. İçeriklendiği durumlar ihtimal özelliği hesaba katılarak analiz edilmeyi gerektirir. Dolayısıyla gerçekliğe ilişkin tarihsel bir bilme edimleri ve bilgi objeleridir. Öyleyse Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap herkes için hakikati yansıtan evrensel bir gerçekler bütünü değil, varoluşa geçerlilik kazandıran inanma objeleridir. Dolayısıyla her kitap aşkın bir irade tarafından geçerli kılınan ama doğruluğu nakil yoluyla bilinen anlam, değer ve bilgi nitelemeleridir. İçeriklerini bu özelliklerin yapısı oluşturur. Kendi kendisine değer veren bir değerlendirme ölçüsü ve kriteri verir. Zira bir insan ister kabul etsin, isterse de kabul etmesin bu değerlendirme ölçüsü sonucundaki ona kabul ettirilmek istenen insan örneğine göre karakterize edilir. Yaşamdaki yerini, konumunu ve rütbesini böyle görür.

Her insan, onaylanmak ve onaylatmak isteyen bir varlıktır. Onaylanarak ontolojik ve varoluşsal güç devşirmek, onaylatarak tarihsel ve sosyolojik açıdan kabul görmek ister. Dolayısıyla Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitap hem herkesçe sahip olunan hem de herkese sahip olandır. Örneğin başını örten bir kişinin kitap-insan diyalektiği açısından analizini yapalım ve şu soruyu soralım: Bir kadın başını neden örter? Cevap: Tanrı'nın iradesini yansıttığına inandığı kitapta var olduğuna inandığı için. Çünkü örtü bir inanan için Tanrı'mn iradesini yansıttığı kitabın içeriğinden sadır olan vecibe niteliğindeki ahlâki bir standarttır. Bir inanan için yaptırım niteliği taşıyan kitaba inanmanın uygulamaya konulan bir eylem biçimidir. Böyle bir eylem biçimini kabullenen kişi şunları söyler: "Ben Tanrı'nın kadın bedeni hakkındaki yargısını, kararını, hükmünü ve bek-

lentisini yaşamıma uyarlıyorum. Böylelikle hayatıma anlam, varoluşuma amaç, yaşamıma güç ve ahiret saadetime yatırım yapıyorum. Eğer bundan dolayı bu hayatta sıkıntı çekersem, Tanrı beni telafisi mümkün bir hayat ve konfor finaliyle ödüllendirecektir." Peki, öyleyse Tanrı neden böyle bir ahlâki standart ister veya istemez? İşte bu soruya bir inananın kendisi cevap verecektir. Ahlâki bir standart ise açıklama yapacak, yok eğer değilse kitabın içindeki örtü kavramının mevcudiyetini olay-olgu ve ortama sadık kalarak tarihsel açıdan tanımlayacaktır. Öyleyse örtü, bu hükmü kabul eden için Tanrı'nın kadın bedeni hakkındaki ahlâki bir standart niteliğindeki yargısı, kararı, hükmü ve beklentisi iken, bu hükmü kabul etmeyen için kadın bedenine ve güzelliğine yapılmış bir baskıdır. Örtü hükmünü yaşamına uyarlayan kişinin fenomeni şudur: "Ben önce bir kitabı diğer kitaplardan epistemolojik açıdan ayrıcalıklı kılarak nitelendiriyorum, daha sonra ise nitelendirdiğim kitaba karar aldırıyorum, karar aldırdığım kitabı yaşamıma uyarlamak için kitap ile diyalektik bir ilişkiye girip yorumluyorum. Zira tefsir ve tevil bir kitabın anlam kılavuzunun kurallarını içerir. Bir çıkarım mantığı ve tekniğidir. En sonunda da örtü hükmünü yaşamıma uyarlıyorum." Öyleyse bu durumu şöyle bir sıralamaya sokabiliriz:

1) Nitelendirmek 2) Karar aldırmak 3) Yorumlamak 4) Yaşama uyarlamak. Dolayısıyla "Tanrı'nın kitabı" = "Tanrı-kitap-insan-hayat" denkleminin ifadesidir. Ancak hayata aktarmadaki sosyal ve kurumsal desteği kişiye her toplumdaki acenta niteliğindeki her kitabın ilahiyatçısı verir. Bazı aykırı durumlar olsa dahi bir kültür olarak genelleşen budur.

Her kitabın ilahiyatçısının kendine göre bir akıl yürütme tarzı ve çıkarım mantığı vardır. Zira her ilahiyatçının zihni metafizik kurgularla temellenen algılarla şekillenir ve her ilahiyatçı bunu retorik yaparak süsler. Her kitabın ilahiyatçısı kişiyi kendi kitabına odaklatarak manipüle eder, aklı yedeğe alarak destekler ve bilimle hokkabazca kanıtlamaya çalışır. Her kitabın Tanrı tasavvuru ve iman tarifi farklıdır. Özellikle bazı entelektüel seviyesi düşük ilahiyatçılar imanı tarif ederken bir yemek tarifi yapar gibi anlatırlar. Hatta bazı ilahiyatçıların Tanrı tasavvuru patolojik bir karakter arz eder. Özellikle şirk olgusunu suistimal ve manipüle ederek insanda suçluluk duygusunu sürekli kılıp ve insanı güçsüzleştirerek Tanrı'nın iktidarına varoluşsal anlamda alan açmayı hedeflerler. Öyleyse şu soruyu sormak aklın bir hakkı olarak zorunluluk arz eder. Tanrı neden bir (tevhit) olduğunu insana (kuluna) teyit ettirmek ister ve bunun için milyarlarca insana ne gerek var? Öyleyse bazı ilahiyatçılar farkına varmadan Tanrı'yı hemen heyecana kapılan ve iktidarına insanı rakip gören bir tasavvur olarak algılıyorlar. Bu algının felsefi ve antropolojik açıdan

analiz edilmesi gerekir. Sonuç olarak Tanrı'nın kitabı olarak inanılan her kitabın analizi için bütün içtenliğimizle şu önerileri ve soruları sormalıyız.

1) Her kitabın söyleminin duygu ve düşünce yapısını oluşturan öğelerini ayırmalıyız.

2) Her kitabın söyleminin duygusal ve düşünsel gelişimini (yere ya da zamana göre düzenleniş biçimini ve neden-sonuç ilişkisine göre düzenleniş biçimini) göstermeliyiz.

3) Her kitap ilk muhataplarına ya da sonraki muhataplara nasıl bir hayat sunuyor?

4) Bu hayatın sınırlarını çizebilir ve gerçekliğini içinde soluduğumuz deneyim dünyamızın verileriyle kanıtlayabilir miyiz?

5) Deneyim dünyamızdan seçilenler nasıl bir değişime uğramıştır?

6) Her kitabın düşünsel düzeni (planı) var mıdır?

7) Her kitap neyi anlatıyor, nasıl anlatıyor ve niye anlatıyor?

8) Her kitap muhatapları açısından önce kime konuşur, neden konuşur ve niye öyle konuşur?

Öyleyse her düşünürün görevi neden, niye ve niçin Müslüman olunduğunun, neden, niye ve niçin Hıristiyan olunduğunun, neden, niye ve niçin Yahudi olunduğunun ve neden, niye ve niçin materyalist olunduğunun kararlarım ve cevaplarım analiz etmektir. Çünkü felsefe bir retorik ve söz yığını olamaz. Zira sahici düşünmek aklı bütün koşullanmalardan ayrı olarak angaje olmadan harekete geçirmektir. Tıpkı Albert Camus'nün dediği gibi *"Düşünmek birleştirmek, görünüşü büyük bir ilke çehresi altında bildik kılmak değildir. Düşünmek görmeyi yeniden öğrenmektir; bilinci yönetmek, her görüntüyü ayrıcalıklı bir yer durumuna getirmektir."*[4] Öyleyse düşünmek insanın tarihsel süreçteki ontolojik korkusunu aşma girişimidir. Bu girişimdeki terapisini kendi kendine yaparak bunun epistemolojik, ontolojik, varoluşsal ve etik dayanaklarını aramasıdır. Zihnin, bilincin ve eylemin yasalarla çizilen sınırlarını anlamlandırarak, yoklayarak ve sağlamasını yaparak nitelendirmek ve semantik içeriğiyle konumlandırmaktır. Düşünmek, geleneğin içinde yepyeni anlamlar ve yepyeni itibarlar görmek değildir. Anın gerçekliğinde ve anın diyalektiğinde insan olmamızın boyutlarıyla korelasyon kurup ontolojik sıçrama sağlamaktır. Zihnin, bilincin ve eylemin bütün komplekslerden ve angajmanlardan kurtulup çaresizliğin problematik karakterini görüp anın diyalektiğindeki ve anın gerçekliğindeki zayıflıklara karşı koyabilmektir. Öyleyse düşünmek bir inananın inanan yanını bilgi konusu yapmasıdır.

---

[4] Albert Camus, *Sisifos Söyleni,* Çev:Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2008, s. 50.

Septik Bilincin İnisiyatifinden Kötülüğün Şarkısına

Bilgi; süjenin gerek kendisiyle gerekse objelerle girdiği diyalektik ilişkideki yargıların sonucudur. Epistemoloji ise bu yargıların sonucunun kaynağıdır. Yüzyıllardır filozofların çoğu bu kaynağın ne olduğunu sormuşlar. Kimisi akıl demiş, kimisi vahiy demiş, kimisi sezgi demiş, kimisi ise bilim demiş. Haddizatında bilme ile bilgi arasında bir mahiyet farkı vardır. Bilme kesinlik içerir dolayısıyla sınanabilir, ölçülebilir ve ispatlanabilir olandır. Bilgi ise bunun ötesindeki bir karaktere sahiptir. Her bilme bilgiyi içerir ama her bilgi bilmeyi içermez. Bilme kesinliği içerdiğinden dolayı evrensel bir karaktere sahiptir. Ama bilgi için bunu söyleyemeyiz. Örneğin ateşin yakıcı özelliği ve suyun 100 derecede kaynaması bilmedir yani sınanabildiğinden dolayı kesindir. Ama başka bir şehre gittiğimizde ve tanımadığımız bir insana adres sorduğumuzda, adresi tarif eden kişinin bize doğru bilgiyi verip gerçeği söyleyip söylemediğini nereden biliriz? Aslında böyle bir durum karşısında adresi tarif eden kişiye inanırız. Verdiği bilginin doğru bir bilgi olacağına kanaat getiririz. Peki, öyleyse bu kanaat ve inanma neye dayanır? Haddizatında insan böyle bir durum karşısında kendisine inanır. Zira kendisine böyle bir soru sorulduğunda doğru bir bilgiyle cevap vereceğinden ötürü bir başka insanın da doğruyu söyleyeceği genellemesine varır. Ama bu genelleme kendi içinde ihtimali içeren ve inanmaya dayanan genellemedir. Öyleyse inanmanın zihindeki yeri nedir? İnanmanın, kendi içinde ihtimal niteliği ve içeriği taşıyan bilgiyle zihinde konumlanmasıdır. Dolayısıyla bilerek inanmak kesinlik, inanarak bilmek ihtimali içerir.

Bilim; sınanabilir, ölçülebilir ve ispatlanabilir olan her şeydir. Bilim bilginin hakikat değeri açısından deney-üstü etkinliğine müsaade etmez. Kısacası hakikat tümel olandır, bilme ve bilgi tikel olandır. Hakikat tikellerin tümelidir. Dolayısıyla bilme bir etkinlik olarak bilginin unsurudur. Öyleyse bilme bilginin unsurudur, bilme, bilgi ve anlam ise değer bilinciyle harmanlanan hakikatin unsurudur. Bilgiyi bilime indirgersek insanı ve hayatı laboratuvara sokmuş oluruz. Oysa hayat ve insan hem bilmenin, hem bilginin hem de hakikatin nesnesidir. Dolayısıyla bilgi tamamen ve bütün boyutlarıyla bilimin ürününe indirgenemez. Böyle bir indirgeme bilgiyi bilimin teknik sonucu haline getirir ve bilgiyi tekniğe dönüştürür. Kanıt; bilginin bilmeyi içeren bir formudur ama bilginin bütünüyle kendisi değildir. Michel Foucault bunu şöyle dile getirir *"Bilgi sadece kanıtlamaların içinde bulunmaz, yalanların, düşüncelerin, anlatılanların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasi kararların içinde de bulunabilir. Bilgi,*

kendisini yapan bilimin içinde kaybolacak olan bir epistemolojik şantiye değildir."[5] Öyleyse bilgiyi bilime indirgemek sınanabilir, ölçülebilir ve ispatlanabilir olanı epistemolojikleştirmektir. Zira kanıt olgusunun bilgi açısından kuşatıcı gücü sınırlıdır. Çünkü kanıtlamanın bilim açısından gördüğü işlev ile hukuk açısından gördüğü işlev aynı değildir. Örneğin erken boşalma sebebiyle kocasına dava açan bir kadının mahkemede kocasıyla yaşayacağı itiraz diyalektiğini kurgusal anlatı yoluyla şöyle dile getirelim. "Kadın: Hâkim Bey ben bu adamdan şikâyetçiyim. Hâkim: Neden şikâyetçisin? Kadın: Çünkü erken boşalma problemi var ve ben boşanmak istiyorum. Koca: Yalan söylüyor hâkim bey ispat edebilirim. Hâkim: Nasıl yani…" Burada hâkim yargıda bulunmak için kadının iddiasıyla kocanın feryadı arasında bir orta yolu bulup karara varmak zorundadır. Çünkü kadının söylediği bilginin hukuk açısından kanıtlanabilir imkânı yoktur. Zira etik olgular buna engeldir. Öyleyse kanıt olgusunu bilim kendine özgü ve kendi hesabına göre işletir. Hukuk disiplini ise kendine özgü ve kendi koşullarına göre işletir. Dolayısıyla epistemolojik açıdan bilim bilginin yalnızca bir formunu teşkil eder ve epistemolojinin kendisi kanıta indirgenemez. Ancak epistemolojinin kanıta indirgenememesi herkesin her inandığına bilgi niteliğini ve meşruiyetini de vermez. Bu durum insanı ve hayatı her türlü tasarrufta bulunulacak bir kadavra gibi görüp, kanıt kavramını felsefi açıdan suistimal ederek epistemolojik bir at koşturmaktır. Örneğin dağın fare doğurduğuna inanan bir insan, bu inancını rahatlıkla usa vurarak entellektüalize edebilir. Dağ yüceliği, fare canlılığı sembolize eder ve dolayısıyla yüce olanın canlıda tecelli etmesinin farkındalığında sembolik olarak kendimi ve varoluşumu anlamlandırıyorum diyebilir. Oysa bu durum mümkün değildir diye itiraz edildiğinde, bu inançtır ben böyle inanıyorum deyip kendi inandığına meşruiyet verebilir. Aslında bu durum inanmaya inanmaktır. Tıpkı romantik bir sosyalist devrimcinin hareket halinde olmayı burjuvaziyle mücadele etmek zannetmesi gibi. Çünkü böyle bir insan hem kendini kandırıyor hem de hayal satıyordur. Dolayısıyla dağın fare doğurduğuna inanan bir insan bir yanlışı, romantik bir devrimci ise bir durumu inanç haline getirmiştir. Burada inanç, yorumlama ve anlam doldurmadır, bir açıklama değildir. Böyle bir inanma retorikle makyajlanan bir albeni haline getirilmedir. Çünkü algı içeriği olmayan durumlara kavramsal düşünme yolundan yardım olarak içerik yüklemektir. Varoluş açısından anlamdan tatmin olmanın din-

[5] Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* (Çev:Veli Urhan) Ayrıntı Yayınları. s. 213-214.

ginliğidir. Tutkuları net olmayan algı içeriklerinden yoksun kavramlara indirgemektir. Kısacası insanlar zihinlerini hiçbir algı içeriği olmayan anlamlarla mı dolduruyorlar? Öyleyse inanmak; bir imkânın, bir farkındalığın ve bir olanağın hareket noktası olarak kabul edilip, belirli bir durumun gerçekleşme ve gerekliliğini isteme arzusudur. Her inanma edimi ise dinsel öğretinin temelidir. Tanrı-insan diyalektiği açısından dinsel öğreti; yüklemlenen, konumlanan ve tasarımlanan boşluğu kullanma biçimi ve içeriğidir. Kişinin kendinden alman gücün ontolojik ve varoluşsal protokol ile kitap vasıtasıyla geri verilmesidir. Zira dinsel öğreti insanın sonlu ve güçsüz gerçeğini suçluluk paydasıyla sistematize eder. İnsanın sonlu ve güçsüz bir varlık olmasının şantajını, epistemolojik bir manipülasyona angaje eden kaygı ve üzüntü suistimallerini içerir. Bu açıdan dinsel öğreti Tanrı-insan ilişkisindeki af ve kurtuluşun sistematize edilmesidir. Dolayısıyla insanın kaygısına ve umuduna hitap eder ve umut düzenleyici prosedürler içerir. Çünkü insanı tarihin sürekliliğinden ve zaman akıntısından çıkarır ve izole eder. Bu süreklilik ve akıntıda insanın hiçleşmesine engel olur. Böylelikle insan kendinin ayrıcalıklı olduğuna inanır. Dinsel öğreti, aşkın bir irade karşısında insanın kendisini sorumlu hissetme, sorumlu olma ve sorumlu davranmasına dayanır. Bu açıdan devralman irade-devredilen irade, yöneten irade-yönetilen irade, aktaran irade-aktarılan irade diyalektiğine dayanır. Bu diyalektik, kurgulanan inanç önermelerinde karakterize edilen varsayımlar üzerine kurulan hayat bilgisi bilincidir. Bu bilincin kaynağı varsayılan aşkınlık, varsayılan metafizik, varsayılan soyutluk ve varsayılan gayba dayanır. Dolayısıyla dinsel öğreti aşkınlığın, metafiziğin, soyut olanın ve gaybın bir sistem yoluyla ifade edilmesi ve tanımlanmasıdır. Varmış gibi olduğunu benimseme, içselleştirme ve kanıksamadır. Metafiziksel ve aşkınsal anlamlar hiyerarşisidir. Kısacası; yapılandırılmış, koşullandırılmış, içeriklendirilmiş bir mantığa ve akıl yürütmeye dayanır. Çünkü her dinsel öğreti akıldan destek bekler ve aklı kuşatarak manipüle edip meşruiyet arar. Haddizatında dinsel öğreti çözümlenemez anlamlar ve ahlâki değer sorunları üzerine yoğunlaşır. Bu yoğunlaşmanın neticesinde bir inanan, bir ihtimal sonucunda görmediğine inanmanın mükâfatını, inanarak görür ve yaşar. Dinsel öğreti bilincin geçmişe yönelerek, daha önce yaşanmış olaylara ve olgulara yaslanan iradenin şimdideki duygulanımıdır. Aslında daha yaşanmamış olanın ve şimdinin bir başkasının olay-olgu ve ortamdaki yaşanmışlığını trajik hale getirip ve dramatize ederek duygu transferi yapmaktır. Öyleyse bütün inanma umdeleri zihinsel, tinsel ve trajiktir. Dinsel öğreti yaşanan gerçekliği hem geçmişe hem de geleceğe bağlar. Dolayısıyla insana mümkün ilişkiler biçimi ve ağı düzenleyerek olası bir gelecek sunup ölümsüzlük

vaat eder. Şimdi için bir gelecek amaçlar ve gelecek için bir şimdi yaşatır. Zira bir inanan zaman dilimi açısından geleceğe ait şimdiki dünya içindedir, ama şimdiki dünya için değil. Dolayısıyla inanan bir durum adına yaşar ve bu durum sürekli yenilenen ve sürekli teyakkuz halinde olmayı gerektiren bir çaba ister. Çünkü inanana sunulmuş, kabul ettirilmiş ve onaylatılmış ideal "öbür dünya" idealidir. İnananın benliği bu idealin destek süreçleriyle koşullanır. Öyleyse inanmak, zihinsel bir tasdik sonucundaki teslim olmaya dayanan kabullenmedir. İman ise bu kabullenmeye dayanan bir güvenme durumudur. İnanmak imanın sürükleyici motoru ve gücüdür. Dolayısıyla iman, bir kabullenme sonucundaki güvene dayanan zihnin ve tinin Tanrı'ya odaklanarak boyutlanmasının niteliği, biçimi ve içeriğidir. Zira inanarak iman eden insan daha yüksek bir amaç için şimdiden vazgeçer. Çünkü eskatoloji insanın bir gün, bir yerde bir araya gelme ümidi ve bir arada olma istemidir. Öyleyse dinsel öğreti ve felsefe bir yol ayırımına gitmek zorundadır. Çünkü dinsel öğreti ve felsefe kesinlikle yan yana getirilemez. Zira dinsel öğreti aşkınlığın, metafiziğin, soyut olanın ve gaybın analizidir. Felsefe ise bilginin, değerin ve reel olanın süreci ve niteliğinin analizidir. Dinsel öğreti inanmayı koşullar, felsefe ise akletmeyi koşullar. Dolayısıyla felsefe aklın düşünmesidir, dinsel öğreti ise aklın inanmasıdır. Felsefe açısından aklın düşünmesi; düşünmenin hissetmeye, hissetmenin erdeme, erdemin etiğe, etiğin realiteye dönüşmesi iken, dinsel öğreti açısından aklın inanması; inanmanın imana, imanın vesayete, vesayetin ise ibadete dönüşmesidir. Öyleyse dinsel öğretinin felsefesi olamaz. Dinsel öğretinin hayatla kurduğu ilişkiyi algılatma, içeriklendirme ve inandırma biçimi olur. Zira dinsel öğreti, aşkın olanın belirlediği gaybı olana dayanan metafizik kabuller ve soyut inanç önermeleriyle kurgulanır. Dolayısıyla dinsel öğreti kendi içinde tutarlı bir mantığa dayanan yaptırım ve retorik iken, felsefe usa vurulan bir mantık silsilesidir. Zira dinsel öğreti verilen bilgidir, felsefe ise kavranan bilgidir. Öyleyse dinsel öğretinin mahiyeti spekülasyon, mistifikasyon ve manipülasyon iken felsefenin mahiyeti idealizasyon, rasyonalizasyon ve realizasyondur. Çünkü dinsel öğreti inandırma tekniğidir, felsefe ise anlama tekniğidir. Bir inananın düşünmesi kendi kitabına yönelerek ve ona doğru bükülerek sorgulayıcı olmaktır. Bir düşünürün düşünmesi ise görünürdeki görünmeyeni görmektir. Çünkü bir düşünür ne aradığını bilmiyorsa nereye nasıl baktığının hiçbir önemi yoktur. Öyleyse düşünür olay-olgu ve ortama hem uzaktan bakar hem de yakın çekim ustasıdır. Zira bilim olanın nasılı iken, felsefe olanın olması gerekenidir. Çünkü bilim nasılı arar, felsefe ise nedeni ve niçini arar. Dolayısıyla geçmişin nesnesi ve geleceğin özlemi olarak yabancılaşan insana odaklanmalıyız. Zira dün bozdu-

rulmuş çek, yarın ise bonodur. Yalnızca bu gün eldeki nakit paradır. Kısacası özgür insan ölümü düşünmeyen değil, ölümü suistimal etmeyendir. Felsefenin bir görevi de bu suistimallere engel olmaktır. İyi; olması gereken ve yapılması gerekendir. Kötü ise olmaması gereken ve yapılmaması gerekendir. Sigara sağlığa zararlıdır, dolayısıyla olmaması gerekendir. Sigara içmek ise bu gerçekten hareketle yapılmaması gerekendir. Zira sağlık insanın iyilik halidir. Dolayısıyla kötülük, iyiliğin değillenmesidir. Haddizatında iyi ve kötü kendi başına bir değer değildir, değerin enstrümanı sayesinde beliren bir niteliktir. Tanrı, insan, bilgi ve hayat açısından kötülük olgusunun problematiği nedir? Dinsel öğretiye göre varlık ve varoluş aşkın iradenin yaratma niteliğinin bir sonucudur. Bu irade ise özünde mutlak iyidir. Peki, öyleyse aşkın bir iradenin mutlak iyi olma niteliği neye ve kime göredir? Zira bu önerme doğruysa hayatta var olan kötülüğün mevcudiyetini nasıl izah edeceğiz? Aslında Tanrı için mutlak iyidir nitelendirmesi kötülüğü Tanrı'ya yakıştıramamadır. Zira Tanrı yaratma ve müdahale etme gücünden dolayı mevcut olanın aktif sebebi ise Tanrı'nın ve kötülüğün konumu nasıl açıklanacaktır? Bu açıklama, deneyim dünyamızın verilerine sırt çevirerek ancak nitelik yükleme edimiyle olacaktır. Zira reel olan ideal olanı değilliyor. Çünkü kötülüğün karşısında Tanrısal iyiliğin varsayılması nitelik yükleyerek kötülüğü yok sayıp görmezden gelmektir. Eğer görüyorsak ve deneyimliyorsak da bir yanılsama olduğunu kabullenmektir. Aslında bu zihin yapısı ve algısı şartlanmış bir iradeye dayanır. Zira yaşanılan bir trajedi ve kötülük varsa bu durum zaten iyiliğin süreci ve parçasıdır. Çünkü Tanrı tasavvur ötesi mükemmel iyi ve kusursuzluğun kendisidir. Bütün anlayışların, algıların ve sezgilerin ötesindeki ideal bir iyi olandır. Dolayısıyla Tanrı adaletli ve haklı olandır. Haddizatında böyle bir diyalektikte adalet, şartlanmış bir iradenin kendi tanımlanmasının yansımasıdır. Bu tanımlanmanın amacı hayattaki olumsuzlukları ve varoluşun kipini ve koşulların özelliğini indirgemeci bir mantıkla aşma girişimi ve kurnazca bir soyutlamadır. Hayatı kavrayabilmek ve ona egemen olmak için usa vurulan genelleme tekniğidir. Tanrı'yı haklı kılmanın bakış açısıdır. Böylece kötülük karşısında Tanrı'nın dünyaya etkisini ve etkisizliğini parantezin dışına atmaktır. Öyleyse Tanrı'mn sonsuz gücüne yüklenen boyutun anlamı nedir? Tanrı her şeye gücü yeten niteliğini ne zaman ve nerede tecelli ettirir? Bunun bir kriteri var mıdır? Tanrı'mn müdahale prosedürlerinin içeriği, niteliği ve biçimi nedir? Kötülük karşısında Tanrı'nın görevi ve rolü nedir? 1) İzleyen midir? 2) Hesap soran mıdır? (Nerede ve ne zaman?) 3) Müdahale eden midir? Zira eylem, olana müdahale etmektir. Eğer Tanrı'yı alıkoyan bir kriter varsa veya yoksa bunun açıklaması nedir? Güç-iktidar iliş-

kisi açısından Tanrı'nın bir inanandan talep ettiği müdahale edimi ve gücün anlamı nedir? Haddizatında böyle bir anlamın sonucu karşısında bir inanan Tanrı'nın hem merhamet elidir, hem de intikam elidir. Öyleyse Tanrı-insan-hayat ve kötülük algısı açısından dinsel öğreti, Tanrı'ya önceyi ve sonrayı bilmenin avantajını vererek nitelik yükler. Bu nitelik yüklemenin anlamı şudur: Sorumluluk anlayışı değişkendir, koşullara göre değişir. Zira her zaman için geçerli olan ilke her durum için geçerli olmayabilir yargısının perspektifidir. İşte bu perspektife kötülük şarkısı olarak adlandırılan ve bir dönem yasaklanan arabesk müzik karşı çıkmıştır. Belki düzeyi çok düşük olsa dahi trajedinin ve kötülüğün karşısında insanın memnuniyetsizliğini dile getirmiştir. Arabesk müzik, acıyı protesto etmektir. Kötülük olgusu karşısında çaresiz kalan insanın haykırışıdır. Olması gerekenin olmamasına hüzünlenmektir. Bir sadakat karşısında gösterilen ihanete isyandır. Eğer Tanrı her şeyin aktif sebebi ise Tanrı'nın sürekli bir biçimde haklı kılınışına itirazdır. Dolayısıyla kötülük şarkısı olarak nitelendirilen arabesk müziğin yapısal içeriği isyan, itiraz, serzeniş, acıyı protesto ve hüzündür. Müzikal anlamdaki biçimine ise kimse itiraz etmemelidir. Zira herkes terbiye edilmiş memnuniyeti kendisine dayatılan melodik bir tını ile yaşamak zorunda mıdır? Bu durumu bir arabesk şarkı ile şöyle örneklendirelim (Söz: Şakir Askan, Müzik: Burhan Bayar, Şarkıcı: Müslüm Gürses)

Küskünüm

Yaşamak içimden gelmiyor artık
Öylesine dertli öyle üzgünüm
Bu dünya hiçbir tat vermiyor artık
Aldığım nefese cana küskünüm

Her şey boş anlamsız şimdi gözümde
Bin öfke, bin nefret her bir sözümde
Yılların çilesi belli yüzümde
Aynada baktığım yüze küskünüm

Yalnızlık yaradır bende sarılmaz
Halimden derdimden kimse anlamaz
Nerde sevdiklerim neden aramaz
En yakın dostuma bile küskünüm

Her şey boş anlamsız şimdi gözümde
Bin öfke, bin nefret her bir sözümde
Yılların çilesi belli yüzümde
Aynada baktığım yüze küskünüm

Genellikle arabesk müzik pesimist bir kötülük şarkısı olarak adlandırılır. Haddizatında arabesk müzik pesimist değildir, varoluşsal bir olgu olarak insanın memnuniyetsizliğinin başkaldırısıdır. Teolojik açıdan kadere isyandır. Eğer kader, insan için aşkın bir zekâ tarafından dünya hayatına gelmeden önce verilen iyi ve kötü kararlarsa ve insanın bütün yazgısı bu kararlara bağlıysa buna itirazdır. Eğer insanın hayatı, kendini aşan bir irade tarafından kontrol ediliyorsa aşkın iradeye benim hayatımı kontrol ediyorsan neden hayatıma müdahale etmiyorsun serzenişidir. Öyleyse arabesk müzik, bir canlı türü olarak insanın kendisini hayvandan ayrı kılarak varoluşsal memnuniyetsizliğini ifade etme tarzıdır. Bu tarzın düzeyi çok düşük ve pervasızca olabilir ve hattâ melodik tınısı herkese hitap etmeyebilir. Ama bu nitelikler kötülük şarkısı olarak adlandırılan arabeskin anlam dünyasındaki içeriğini analiz etmemizi engellememelidir. Arabeskin müzikal tınısındaki forma takılıp ona tepeden bakmamıza müsaade etmemelidir. Zira insanlar teneke sesiyle bile kendilerini ifade edebilirler. Yeter ki görmesini ve anlamasını bilelim.

AYNILIĞIN TEKRARINDAN BİRİCİKLİĞİN BÜYÜSÜNE: NİETZSCHE VE *AHLÂKIN SOYKÜTÜĞÜ*

A. Onur Aktaş*

I. "SON İNSAN", HOŞ GELDİN!

Nasıl?! Kültürün amacı yavanlık, sıradanlık ve bayağılık mıymış?! Nasıl?! Hayattan korkmak kendisini varlık, bilgi, ahlâk ve hattâ siyaset anlayışıyla bütünlüklü bir kültür projesi olarak mı sunuyormuş?! Nietzsche'nin yazdıklarına kulak verirsek duyacaklarımız işte bu şaşkınlıklar olacaktır. Hattâ duymak ne demek, Nietzsche'nin kültürün amacı olarak sunulan insan tipinin vasatlığına ve âcizliğine isyanının çığlığı kulaklarımızda çınlayacaktır.

Güvenlik arzusuyla her şeyi bilinebilir kılma ve hayatın gizemlerinin örtüsünü edepsizce açma çabası (veya hayatın sırlarına çoktan ulaştığını düşünmek) Nietzsche'ye göre âcizliktir. Âcizlik bakış açısı, değişen/dönüşen varlığı "yanlış" olarak görür ve değişmez/bilinebilir sabitlemeler arar. Bunda aslında bir sıkıntı olmayabilirdi fakat Nietzsche'ye göre sorun, bu bakış açısının yavanlığı, tekdüzeliği ve sıradanlığı kültürün nihai hedefi olarak dayatmasından kaynaklanmaktadır. Zira Nietzsche'nin bahsettiği bu zayıf insan tipi, öncelikle hayatın korkunçluğu karşısında gü-

*Y. Doç. Dr. A. Onur Aktaş, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

vende hissetmek için bir anlam kozası örer fakat sorun bu kozanın çok katı olmasındadır: Esnemez, değişmez, başka bakış açıları ve anlam dünyaları ile iletişime geçmez, kendi "doğrularına" muhalif farklılıkları ve değişimleri tehdit olarak algılar. Ve en nihayetinde de böylesi bir zayıf insan tipi, kendi "doğrularım" ve "iyilerim" dediği kalıplara başkalarını da –doğrudan veya dolaylı baskılarla– sokmaya çalışarak gaddar ve zalim konuma geçer. Nietzsche böylesi bir anlayışı/ideali "son insan" (*letzte Mensch*) olarak adlandırmaktadır: Herkes sıradan, herkes eşit, farklı hissetmeye veya farklı olmaya yer yok, büyüme/gelişme/gelecek için acı çekmeye yer yok, birey kitlenin aynısı ve aynası, yaşam enerjilerinin onaylanması ve doğallık ise ahlâksızlık... Uzun lafın kısası, "son insan" herkesin seri üretimmişçesine birbirine benzer olduğu yavan bir sürü ideali.[1]

Peki, Nietzsche'nin bahsettiği bu "son insan"da mücessemleşmiş sıradanlık, yavanlık, tekdüzelik, zayıflık ve hayatı reddetmek gerçekten bir hedef midir? İnsan böyle bir şeye mi dönüşmelidir? İnsandan daha fazla bir şey olması beklenemez mi? Nietzsche felsefesini cezbedici kılan noktalardan biri de işte budur; zira Nietzsche mutlu, güçlü, yetkin, özgün, özgür insanın mümkün olduğunu savunmaktadır ve bunun için bedensel, yaratıcı ve coşkun enerjilerin serbest bırakılması gerektiğini savunur. Yüksek bir kültür, diri insanlar bu yaşamsal enerjilerin reddinden asla doğamaz. Haliyle Nietzsche sürekli olarak bizi değerlerimizin değeri ile yüzleşmeye çağırır. Davete icabet lazımdır deyip Nietzsche'nin iddialarını izlemeye devam edelim.[2]

***

Eğer bir değerler sarrafı olsaydı ve bizim "iyi"lerimiz ve "kötü"lerimize değer biçseydi, ne paha biçerdi? Tabii eğer böyle bir düşünce deneyine giriyorsak, genel olarak bir şeyin değerinin onunla ne yapılabildiği ile ölçüldüğünü de deneyimiz sırasında akılda tutmamız gerekir. Yani bu hayalî sarrafın bize soracağı sorular şunlardır: "Senin 'iyi'lerin ve 'kötü'lerin ne işe yarar? Onlar seni daha sağlıklı bir insana mı dönüştürür, daha dayanıklı mı olursun, daha mutlu mu olursun? Yani, senin 'iyi'lerinin ederi ne?"

Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde sorduğu soru da tam olarak budur: " 'İyi'lerim ve 'kötü'lerim dediğin şeyler seni ne hale getirdi?" Ve

[1] "Son insan" Nietzsche'nin *Zerdüşt Böyle Buyurdu* adlı eserinin önsözünün 5. bölümünde bulunabilir.

[2] Yazının geri kalanında, başlıkta da belirtildiği üzere, temel olarak *Ahlâkın Soykütüğü*'ndeki düşünceler incelenecektir.

bu soruların cevabının nasıl aranması gerektiğine dair ipucu da zaten kitabın başlığında mevcut; yani ahlâkın şeceresi çıkarılacak.

Sırf bu düşünce bile yani "iyi" ve "kötü"yü bulmadığımız, bunları yarattığımız ve bunun da şeceresinin çıkarılabilir olduğu, fazlasıyla şok edici bir düşüncedir: "Nasıl yani? Ben evrensel olarak geçerli, nihai ve kesin olan değerlere sahip değil miyim?" İşte bu soru ile yüzleşmek gerekir. Genelde, sahip olduğumuz değerlerin tarihsel bir geçmişi olduğunu, belirli bir coğrafyada, belirli bir zamanda ve belirli süreçler sonrasında var olduklarını duymak istemeyiz. Oysa başka diyarlarda ve başka zamanlarda değerler aynı değiller(di), olmayacaklar da. Aynı dinin bile bin bir yorumu varken, farklılığa ve çeşitliliğe sırt çevirip kendi konumunu nihai gerçeklik addetmek saflık olur. Aslında bu düşünce çok açık, lakin kolay hazmedilir lokma değil; zira kendimi evrensel olarak "doğru" veya "iyi" olarak görmem kolay ve güvenliyken[3] aksini düşünmem varlığımın en derinlerinden güvensizlik yaratmakta. Ve kendi doğrularımın ve iyilerimin kıymeti kendinden menkul olduğu için (!) ister istemez ötekini "yanlış" veya "kötü" olarak tanımlamaya başlıyorum.

Bu noktada ise doğruluk ve iyilik anlayışı üzerinden ahlâki renklere bürünmüş bir güç mücadelesini görebilmek mümkün.

***

Burada tartışmamızı sürdürmeden önce akıllara gelebilecek bir başka konudan da kısaca bahsetmek gerekir. Nietzsche, özellikle Türkiye'de yanlış bir biçimde nihilist olarak bilinir. O nedenle sıklıkla Nietzsche ahlâk karşıtı olarak değerlendirilir. Fakat açıkça ve net olarak belirtmek gerekir ki bu düşünce yanlıştır. Nietzsche nihilist değildir. Yıkmaya çalıştığı, saldırdığı sadece insan ruhunu ve bedenini köstekleyen ahlâk anlayışlarıdır. Ve Nietzsche'nin de ahlâk adına bir önerisi vardır. Bu seçenek, daha neşeli, daha anlamlı, daha lezzetli, daha sağlıklı, daha coşkulu ahlâk ideallerine işaret eder. Bu düşüncenin özünde ise "son insan"ın zıttı "üstün insan" ("usta insan") vardır: Âni yaşayabilen, kafası ve gönlü rahat, ruhsal olarak sağlıklı, hayatı, doğallığı, dönüşümü ve farklılığı onaylayabilen, nihilizmi yenecek[4] insan…

İşte bunun için Nietzsche bir kavga yazısı başlatıyor[5] ve ahlâkın şeceresini çıkarıyor. Amaç aynı zamanda âciz insan tipinin kendisini nasıl olup da "iyi" ve "hayırlı" ilân edebildiğini görmek… Bunu anlayabilmek

---

[3] Evrensellik iddialarının adeta basacak bir zemin, tutunacak bir dal oluşturduğunu ve dolayısıyla güvenlik hissi yarattığını doğallıkla varsayabiliriz sanıyorum.

[4] F. Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü,* çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), (II:24) s. 95

[5] *Ahlâkın Soykütüğü*'nün Almanca alt başlığı "*Eine Streitschrift*"tir (polemik/kavga yazısı).

için ilk sorumuz hayır ve şerrin kaynağı: Günah denilen şey de nerden çıktı?

II. HAYAT MASUMDUR

Antropoloji bize insanın dünya üzerindeki varlığının aşağı yukarı son iki yüz bin yıldır şimdiki görüntüsüyle sürmekte olduğunu söylemektedir. Büyük medeniyetlerin gelişmesi ise çok kabaca son yirmi bin yıldır cereyan ediyor. Ve en önemlisi tarihin farklı dönemlerinde/coğrafyalarında yaşayan insanların var olma, düşünme, eyleme, hissetme biçimlerinde büyük farklılıklar olduğu da açıktır. Bunun için tarih veya antropoloji kitaplarına şöyle bir göz gezdirmek bile yeterlidir (hattâ başka şehirlere bakmak da yetebilir). Fakat gene de iyi ve kötü kavramlarının anlattığı şeyin sabit olduğu, hattâ kaynağının da bu dünya harici bir yerlerde olduğu sıklıkla iddia edilebiliyor. Nietzsche ise böyle bir anlayışa ters olarak ahlâkın kaynağını yaşadığımız dünyaya bakarak kurcalamak istiyor ve adeta bir kazı işine girişiyor. Temel iddia basit: Ahlâk, ezeli ve ebedi, evrensel ve nesnel olarak neyin "iyi" neyin "kötü" olduğuna dair herhangi bir kesinlik sunmaz. Haliyle ahlâkı tarihsel bir gelişim süreci olan, hayatın sunduğu rastlantılara bağlı, kültürden kültüre, yaşanılan çağdan çağa fark eden bir şey olarak inceliyor: Nedir "iyi" ve "kötü"?

Nietzsche "iyi" kelimesinin kökenine inildikçe aslında asil ve güçlü anlamlarının çıktığını iddia ediyor. Hattâ iyi kelimesinin savaş ve hakiki olan anlamlarının da bulunduğunu gösteriyor.[6] Böyle bir iyinin zıttında ise sadece âdi/çürük (*schlecht*) var. Günahkâra denk düşebilecek bir kötü yok. İyi olan basitçe sağlıklıdır, savaşçıdır, cinsellikten uzak durmaz, güç, refah, neşe ve mutluluk içindedir; kötü olarak görülebilecek tek şey ise bayağılık, âcizlik, zavallılık, korkaklık ve sıradanlıktır.[7] Fakat tarihin derinliklerinde bir noktada "iyi" ve "âdi" (*gut und schlecht*) ayırımından "hayır" ve "şer" (*gut und böse*) olana doğru bir kırılma yaşanmıştır: Yani, Nietzsche'nin ifadesiyle efendi ahlâkından, köle ahlâkına doğru bir geçiş olmuştur. Peki, bu nasıl olmuştur? Nietzsche'nin iddialarını izlemeye devam edelim.

***

Efendi ahlâkı neşeli oluşu, mutlu oluşu, kişinin doğasını yaşayabilmesini, içgüdülerini takip edebilmesini, kendinden utanmamasını, ânı yaşayabilmesini ve hayatı onaylamasını sembolize ederken, köle ahlâkının motoru

[6] Bkz. A.g.e. (I:6) s.23-24
[7] Bkz. A.g.e. (I:10) s. 29-32

ise tepkisellik ve hınç duygusundadır.[8] *Ahlâkın Soykütüğü*'nde Nietzsche köle-efendi ahlâkı zıtlığını özellikle Yahudi-Hıristiyan anlayışın pagan efendilerine olan hıncı üzerinden açıklasa da, bu zıtlığı "hayattan kaçış" ve "hayatı onaylamak" farkı olarak değerlendirebileceğimizi düşünüyorum. Tepkiselliğin, hıncın ve hayatı onaylayamamanın kaynağına inmek, nasıl yaşanılması gerektiğine kafa yoran herkes için aciliyeti olan düşüncelerdir ve tüm bunları sadece Yahudi/Hıristiyan köle ile efendileri ayırımından değerlendirmek eksik kalır inancındayım. Şunu da belirtmek gerekir ki, Türkiye'de Nietzsche'nin kültür eleştirisi sadece Hıristiyan Batı Avrupa ahlâkını hedefliyormuş gibi yanlış bir algı var. Böylesi bir değerlendirme ister istemez eksiktir. Nietzsche'nin eleştirilerini kendi süzgecimizden geçirip kendi kültürümüz adına da çok şey çıkarabilmeliyiz.

Velhasıl Nietzsche'ye göre zayıf ve âcizin alametifarikası nefret, tepkisellik ve hınç duygusunda saklı. Nietzsche'nin anlattığı hikâye özetle şu şekilde gelişiyor: Hınç duygusu, tarihin bir köşesinde köle ahlâkının motoru oldu. Neşeli olana, mutlu olana, doğasını yaşayabilene, yani Nietzsche'nin ifadesiyle, efendi olana duyulan nefret, tepkisellik ve takıntılı oluş hali içerisinde köle ahlâkı kendi "hayır" ve "şer"rini tanımladı. Önce efendiye baktılar ve onu şer/kötü olarak gördüler, sonra da kendilerine bakıp "öyleyse hayırlı ve iyi olan bizleriz" dediler. Düşman ilan ettikleri efendilerden nefret ettiler. Oysa efendi ahlâkı bunun tam tersini yapmaktaydı. Efendi ahlâkına sahip olan *tepkisel* olmadığı için önce kendisine baktı ve "iyi" dedi; ancak ondan sonra âciz olana bakıp "bayağı" dedi ve böylesi bir ahlâka sahip olanlar, köle ahlâkının tam tersi şekilde düşmanlarından nefret etmediler, sadece gurur duyabilecekleri düşmanlar aradılar.

Nietzsche, efendi olarak bahsettiği bu gruba "sarışın canavar"[9] ifadesini yakıştırmıştır. Böyle bir efendinin dehşet uyandırdığından dem vuran Nietzsche'nin vurgusuna dikkat etmeliyiz. Nietzsche, tarihin derinliklerinde bir yerlerde var olduğunu farz ettiği böylesi bir efendi türünü günümüz için bir kültür ideali olarak sunmuyor. Nietzsche'nin asıl kavgaya tutuştuğu şeyin günümüzdeki yaygın köle ahlâkı olduğunu unutmamak gerekir. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde araştırdığı, sadece sıradanlığın övüldüğü ve insana inancın yittiği köle ahlâkı değerler sisteminin nasıl bin yıllara hâkim olup tahakküm kurduğudur.

---

[8] Nietzsche felsefesinde hınç duygusu, köle ahlâkının temeli olarak gösterilen önemli bir temadır. Nietzsche bu düşüncesini, Fransızca *ressentiment* kelimesi ile ifade ediyor.

[9] Nietzsche'nin "sarışın canavar" düşüncesinin Nazilikle bağdaştırılmasını isabetli bir iddia olarak görmüyorum. Zira Nietzsche sarışın canavar tabirine yalnızca Almanları ve Vikingleri değil, aynı zamanda Roma, Arap, Japon soyluluğunu ve Homeros kahramanlarını da dâhil ediyor (Bkz. *A.g.e.* (I:11) s. 34).

Nietzsche'ye göre insanları kendi kalıbına göre şekillendirmeye çalışan köle ahlâkı, herkesin sıradan ve her yönüyle tahmin edilebilir olmasını bekleyen nihilizmin ta kendisidir. Nietzsche ise nihilizmin karşısına dikilen, onun türlü kurnazlıklar ve türlü maskeler altında nasıl saklandığını iyi bilen bir iz sürücüsü gibidir. Adeta bir doktor gibi, böylesi bir nihilizmin semptomlarını titizlikle belirleyip tanıyı koymakta ve sağlık için kendi önerilerini sunmaktadır. Yaratıcı, canlı, doğal, oyuncu, heyecan uyandırabilecek insan peşindedir.

***

"Tanrı öldü" Nietzsche'nin en bilinen sözüdür dersek abartmış olmayız. Lakin Nietzsche'nin Tanrı'nın doğumunu anlatışı –pek bilinmese de– en az bu söz kadar ilginçtir. Hikâye, "söz vermek" ile birlikte başlar: İnsan söz verebilen hayvandır.[10]

Toplumlar, bireyleri tahmin edilebilir olarak görmek isterler. Eğer dünya üzerinde herhangi bir iş yapılacak ise bu söz verme üzerine kuruludur. İlk insan topluluklarından günümüze bu böyledir, böyle de devam edecektir. Yasalar ve gelenekler, insanı hesap edilebilir varlıklar olarak görmek ister. Ve adaletin beklentisi ise basitçe insanın aldığı kadarını geri vermesidir. Borç (*Schuld*) burada doğar. Nietzsche'nin formülüne göre konuşacak olursak antik zamanlardaki efendi ahlâkının tek beklentisi de budur: "Aldığına denk düşecek kadarını geri öde!" Her ne kadar alacaklı borçluyu acıyla tehdit edebilse de (zira borcunu ödemeyebilir) bu mantığın içinde henüz günah veya vicdan rahatsızlığının izleri yoktur.

İlk insan gruplarında toplum bireylere güvenlik ve yiyecek, yani varlık sağladığı için bireyler de kendilerini topluma ve atalarına borçlu sayıyorlardı: "Varlığımı sizlere borçluyum, ey atalarım!". Ve ataların büyük fedakârlıklarla topluluğu oluşturdukları (canlarını verdikleri, inşa ettikleri, yurt tuttukları, değerler sistemi oluşturdukları, yasaları belirledikleri vs.) inancı dolayısıyla birey de kendisini atalara karşı borçlu hissediyordu. Ödenecek bedel ise benzeri fedakârlıklardı. Böylesi topluluklar zaman içerisinde evrildikçe atalar tanrılara dönüştü ve onlar için tapmaklar ve kurbanlar verilmeye başlandı. Toplum düzenini sağlayan basit kurallar, ilahî yasalara dönüştüler. Nietzsche burada anlattığı hikâyenin dümenini Hıristiyanlığa doğru çeviriyor ve bu evrimi Baba-Tanrı anlayışı ile şahikasına ulaştırıyor. Borçlu olunan nihai ata tanrıdır ve artık Hıristiyan anlayış çerçevesinde insan borcu en üst düzeye taşınmış olur. Ve artık borç (*Schuld*) günaha (*Schuld*) dönüşmüştür. Nihai alacaklı tanrıdır. İnsan da

[10] Bkz. *A.g.e.*, II.İnceleme

doğuştan günahkârdır (*schuldig*): Yani, nihai borçlu ne yapsa günahkârlığından kurtulamaz. Sonuç: Varım, öyleyse günahkârım.

Nietzsche anlattığı bu hikâyeyi Hıristiyan Tanrı ile birlikte borcun en yüksek seviyeye –yani insanın doğuştan günahkâr oluşuna– çıkmasından sonra, alacaklının (Tanrı) borçluya olan sevgisinden dolayı kendisini feda etmesiyle günahlarından azat ederek kurtardığı inancına ulaştığını söyleyerek sonlandırıyor. Nietzsche'nin borç kelimesini alıp, günaha taşıması, Hıristiyanlığın bu meseleyle nasıl uğraştığını göstermesi gerçekten zihin açıcıdır. Fakat unutulmamalıdır ki Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde göstermeye çalıştığı esas nokta, insanın değerler sisteminin kaçınılmaz olarak günah ve vicdan rahatsızlığı yaratmak zorunda olmayışıdır. Örneğin her ne kadar Hristiyan Tanrı –Nietzsche'ye göre– vicdan rahatsızlığının, kendine işkence etmenin ve varlığından dolayı suçlu ve günahkâr hissetmenin merkeziyse, antik Yunan tanrıları da bir o kadar hayvani içgüdülerin ve hayata dair ne varsa hepsinin kutsanması demekti ve vicdan rahatsızlığı kesinlikle anlaşılmaz bir şeydi.

> Bu Yunanlılar, çok uzun bir süre, tam da "vicdan rahatsızlığı"ndan uzak durabilmek, ruh özgürlüklerinin tadını çıkarabilmek için kullandılar tanrılarını: Hristiyanlığın kendi Tanrı'sını kullandığının tersine bir anlayışla yani.[11]

III. SON TESPİTLER: YAVAN OLANIN TAHAKKÜMÜ HAKKINDA

Tahakküm, yavan olanın, tepkisel olanın, hınç dolu olanın, sıradanlığın, herkesin birbirine benzemesi gerekliliğinin, yaşadığımız şu dünyanın "yalan" oluşunun, hesap-kitap yapmanın, içgüdülere üstünlüğünün kendisini kültürün hedefi olarak sunmasındadır. Tahakküm, efendi olan, neşeli ve mutlu olan, duygularını ve bedenini hor görmeyen insana bu duyguları yaşa(ya)mayanm hınç duymasında ve onu kendisine benzetmeye çabalamasındadır.

Kendi varlığını, sürekli olarak kendisini mağdur ettiğini düşündüğü odaklar üzerinden besleyen hınç dolu insan için, yaşamıyor oluşunun suçlusu asla kendisi değildir. Yaşadığı anda bir türlü rahat edemez. Adeta bir salgın hastalık gibi herkesin neşesiz, mutsuz ve hınç dolu olmasını ister; zira neşe, mutluluk, canlılık ve farklı oluş onun kendi varlığını üzerine oturttuğu kolonlara tehdit oluşturur. Hınç dolu olduğu için yaşadığı an içerisinde mutluluğu tatmamıştır. Hıncı onu hesapçı ve kurnaz kılar ve

[11] *A.g.e.* (II:23) s. 92

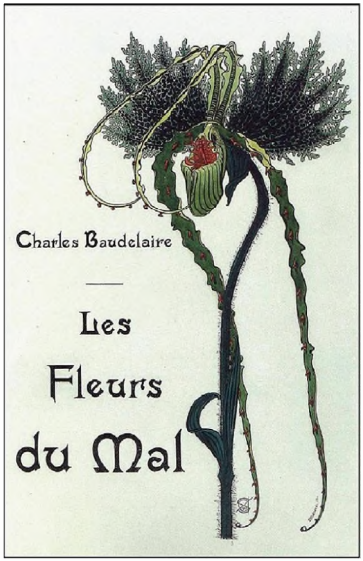
ruhu nefretinin prangalarından kurtulup bir türlü rahat edemez. Başka bir zaman, başka bir hayatta mutlu olacaktır. "Son insan" hayat yorgunluğunu, ataleti, sınırları zorlamamayı, güvenlik arzularını hâkim kılmak ister.

***

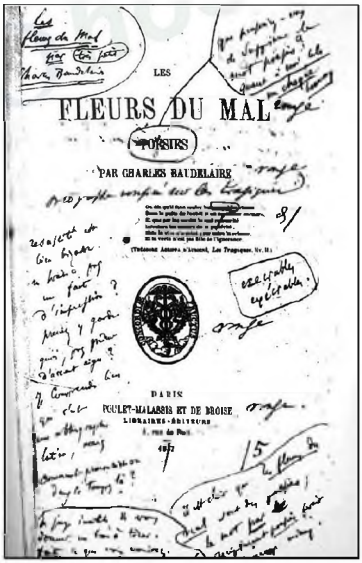
Fanilik, sınırlılık ve ölüm karşısında duyulan uyarılma/korku, kişisel sınırların dağılıp hayatın cevheri ile olan birlik hissi, hayatın dehşet veren, kaynayan ölçüsüz hakikatidir (Nietzsche buna Dionysos diyor). Bu duruma insan çeşitli cevaplar verebilir. Toplumlar kendi cevaplarını verirler ve belirli bir toplumda doğan bireyler o toplumun kurallarını kendilerinde yaşatır ve gelecekte de yaşamalarını sağlamak isterler. Fakat hayatta yol ayırımları boldur. İnsan sabit ve değişmez bir şeylerin peşinde çaresizce koşturup, teskin edilmek, avutulmak isteyebilir, hayatın sunduğu ıstıraplara ve korkulara panzehir olacak bir idealar âlemini, öteleri, "değişmez" değerleri yaratabilir. Bunun zıttını da yapabilir. Nietzsche'nin derdi temizdir: Bu dünyada gurbette olduğunu, sılanın başka yerlerde olduğunu düşünen insana, bu dünyada –her ne kadar dehşet verirse versin– aslında yuvada olduğu seçeneğini hatırlatır. Eğer kültürü bir bahçe olarak düşünürsek, Nietzsche bize bu bahçede her zaman güller, laleler, menekşeler ve daha nice çiçeğin de boy verebileceğini hatırlatır.

İnsanın ulaşabileceği nice yücelikler, nice bilinmezlikler vardır. Yelken açılmamış nice seferler, gidilmemiş nice yollar, söylenmemiş nice sözler vardır. Unutmamak gerek: Farklılık ve değişim her zaman mümkündür!

KÖTÜLÜK ÇİÇEKLERİ



Kötülük Çiçekleri, Kapak Resmi



Kötülük Çiçekleri'nin giriş sayfası düzeltmeleri.

BAUDELAİRE'İN ŞİİRLERİNDE KÖTÜLÜK ÜZERİNE

Sadık Türkoğlu*

GİRİŞ

Bu çalışmada Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri* adlı eserinde isminde de bulunan kötülük sözcüğünün neleri kapsadığı incelenmiştir. Yöntem olarak eğretileme ve benzetme sanatlarına bağlı olarak gösterge ve göndergenin işlevsel boyutu kullanılmıştır. Bitmez, tükenmez bir esin kaynağı olarak her zaman değerini koruyan bu eserde bulunan şiirlerin bir bakıma mutsuz bir yaşamın kötülük şarkılarına dönüşmesi olarak dikkate alınabileceği düşüncesine vurgu yapılmaktadır. Kötülüğün hangi boyutlarda şiirlere konu olduğu alıntılanan dizelerle gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle şiirlerde sözcük boyutunda kötülük ve kötülükle ilgili yer alan göndermelerin neler olduğu ortaya çıkarılmıştır. Eserin başlığının anlamsal olarak açılımı yapılmıştır. Kötülük çiçekleri ifadesindeki çiçek sözcüğünün özellikle şiirleri kapsadığı ve kötülük sözcüğünün de kötü bir hayata gönderme yaptığı üzerinde durulmuştur. Eserde yer alan şiirlerin içeriği iyi-kötü, güzel-çirkin, mutlu-mutsuz, yüce-bayağı ve yaşam-ölüm gibi anlamsal olarak birbirine zıt olan ikilemeli sözcükler üzerine kurulu olduğu gösterilmiştir. Söz konusu şairin renk anlatımlarına çok fazla yer verdiği ve özellikle siyah rengin kötü olarak kabul edilebilecek niteleme-

* Y. Doç. Dr. Sadık Türkoğlu, Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Fransız Dili Eğitimi.

lerde kullanıldığı saptanmıştır. Eserin iyi ile kötünün mücadele ettiği bir arenaya dönüşmüş olduğu söylenebilir. İnsanın davranışlarında kötülüğün temsilcisi şeytanın nasıl bir rol oynadığı, dinsel terimlere bağlı olarak cennet ve cehennem düşüncesinin şiire nasıl konu olduğu bu eserde gözlendiği görülmektedir. Romantizm ve parnasizm akımından sonra şiirin konularının kötü olanın şiire girerek bu eserle değişerek sembolizme yol açtığı söylenebilir.

Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri* adlı eseri romantizm ile sembolizm akımı arasında bir geçiş dönemi oluşturur. Bu iki dönem arasında kavşak noktası olan şiiri biçimsel açıdan klasik şiire benzerken içerik açısından çok büyük yenilikler içerir. Bu şekilde dönemin şiirine ve kendisinden sonraki edebî akımlara ve şairlere yeni bir bakış açısı getirir. Her şeyden önce şairin hayatı çok çalkantılı olduğundan ötürü bu ister istemez şiirlerine yansır. Hayatında önemli bir dönüm noktası olan ve şairi en çok etkileyen olay ise altı yaşlarında babasının ölümü ile birlikte annesi tarafından yatılı okula verilerek bir anlamda terk edilmesidir. Bu, çocuk için hayatı boyunca unutamayacağı çok büyük bir darbedir. Bir albay ile evlendikten sonra annesinin altı yaşında onu terk etmesi ruhsal durumunu bütünüyle altüst etmiştir. İşte Baudelaire'deki kötülük duygusu bu noktadan başlar ve sonrasında yaşadığı başka olumsuz olaylarla hayatı boyunca devam eder. Mutlu bir çocukluk dönemi geçirmiştir. Babası amatör düzeyde sanatla ilgilendiği için tablolar, kitaplar ve değerli biblolar arasında büyümüştür. Hayatı boyunca bu sanat tutkusunu muhafaza etmiştir. Şiirlerindeki imgesel izler arasında bu tutkunun belirtilerine rastlamak her zaman mümkündür. Ölümü çağrıştıran *Yolculuk* adlı şiirin ilk dizelerinde bunun izleri görülür:

> *Pour l'enfant, amoureux de cartes et d'estampes,*
> *L'univers est égal à son vaste appétit.*[1]
>
> *Haritaya, baskı resme sevdalı çocukların,*
> *Evren denk düşer elbet güçlü arzularına.*[2]

Kutsama adlı şiirin sondan ikinci dörtlüğünde müsveddelerden ve incilerden söz edilir:

> *Mais les bijoux perdus de l'antique Palmyre,*
> *Les métaux inconnus, les perles de la mer,*

[1] Baudelaire, Charles (1954). *Œuvres Completes,* Paris, Gallimard, s. 198
2 Charles Baudelaire, (1857). Kötülük Çiçekleri, Çvr: Ahmet NECDET (2006). İstanbul: Dharma, s. 28

Par votre main montée, ne pourraient pas suffire
A ce beau diadème éblouissant et clair ;[3]
(Baudelaire, 1954; 84)

Ne var ki Palmyra'in yitik mücevherleri ve
Denizdeki inciler, bilinmedik madenler,
Elime takılsa da ne biri ne diğeri
Bu göz alıcı, parlak, güzelim taca değer;[4]
(Çev. Necdet, 2006; 28)

Bu dizeler çocukluğu boyunca gördüğü, tanıdığı sanat zevkini ortaya koyan ince duyumsamalardır. Fakat bu mutlu çocukluk dönemi babasının ölümü ile bir kırılmaya uğramıştır. Çocukluk dönemi beklenmedik bu ölümle derinden etkilenmiş, kötü sonuçlara neden olmuştur. Anne bir yıl sonra bir albay ile evlenerek çocuğun ruhsal durumunu sekteye uğratmıştır. Baudelaire bu adamı asla sevmemiştir. Katı ve otoriter olan bu adam bu şekilde çocuğu annesinden uzaklaştırdığı için çok geçmeden Baudelaire için en büyük düşman olmuştur. "Düşman" adlı şiirde bu mutsuzluğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Ma jeunesse ne fut qu'un ténébreux orage,
Traversé çà et là par de brillants soleils;
Le tonnerre et la pluie ont fait un tel ravage,
Qu'il reste en mon jardin bien peu de fruits vermeils.[5]

Gençliğim karanlık bir fırtına, boran oldu,
Ara sıra ve yer yer parlak güneşler açan;
Bahçemde birkaç tane kızarmış meyve kaldı,
Yıldırımla yağmurun getirdiği yıkımdan.[6]

Baudelaire annesinin bu ihanetini hayat boyu unutmayacaktır. Belki de bu yüzden duygularını şiirlere dökerek yaşadığı kötülüğü anlatmaktadır. Babasının ölümünden sonra annesinin yeniden evlenmesi, ilk darbeyi yiyen şair için çocukluğunun en güzel günlerine tamamıyla zıtlık oluşturarak şiirlerinde dönüp dolaşıp gelen bir imgeye dönüşür. Moesta Errabunda adlı şiirinin son dizesinde belirttiği gibi O, çocukluğundaki bu mutlu dönemi bir "Un innocent paradis, plein des plaisirs furtifs/Hazlarla dolup taşan masum ve saf bir cennet"[7] tanımlamasıyla dile getirir. Burada bir

3 Baudelaire, 1954, s.91
4 Necdet, 2006, s. 28
5 Baudelaire, 1954, s.91
6 Necdet, 2006, s. 40
7 Baudelaire, 1954, s. 136

yetişkin tarafından tekrar görülen ve hayal edilen bir çocukluk söz konusudur. Bu durum böylece daima ihanete uğramış ve hiç dinmeyen ve sonraki hayatında kadınsı tutkuların üzerinde ağırlığı hissedilen ilk kötülük ve lanet olarak görülecektir. Yukarıda verilen dörtlüğe bakıldığı zaman böyle bir ezilmişliğin izlerinin eğretilemelerle şiirleştirildiği görülür. Gençliğini karanlık bir fırtınaya benzetirken çok nadir de olsa hayatında mutluluk parıltılarının olduğu söylenebilir. Böylesine yıkıcı bir hayatın yıldırımlara ve yağmurlara benzetildiği, bahçesinde sevinilecek çok az şey kaldığına gönderme yapar. Bu eğretilemeli dörtlükte bahçe hayata, mutluluk anları meyvelere, alınan darbe ise yıldırım ve yağmurların neden olduğu yıkıma benzetilmiştir. Baudelaire'in şiirleri bu şekilde olumlu ve olumsuz başka bir deyişle iyi ile kötünün harmanlandığı eğretilemelerle doludur. Eğretilemeler bazen bütün bir şiiri kapsayarak alegorilere dönüşür. Duygularını çok yoğun ardı ardına gelen eğretilemeler kurarak kendine özgü simgesel bir dil aracılığı ile şiirleştirir. Bu şiir biçimi de içeriksel olarak simgecilik akımının doğmasına neden olur. Bu içeriğin en belirgin ve temel ögeleri renkler, sesler ve kokulardır. Bu yönüyle yerli ve yabancı pek çok şaire esin kaynağı olmuştur.

Baudelaire yirmi yaşlarındayken onu bu kötü durumdan kurtarmak için anne ve babalığı uzun bir yolculuk yapmasını ve çeşitli yerleri görüp gezmesine imkân tanırlar. Ancak o yolculuğunu yarıda keserek yeniden Paris'e döner. Bu yolculukların da şiirlerine büyük ölçüde esin kaynağı olduğu söylenebilir. Ama bu yolculuklar da onun acılarını dindirmez. Endişelendirici bir melankoliye tutularak kendi içine kapanır. Ancak Fransa' ya döndüğü zaman bunun bir faydası olur. Denizlerin "son"suzluğunun kalbinin sonsuzluğunu yatıştıramadığım keşfeder. Dayanılmaz gerçek çocuksu imgelerin önerdiği söylenceyi kırar, yolculuk ona yalnızca acı bir gerçeği öğretir. Güneş, aymazlık, eğlenceli boş zamanlar *Kötülük Çiçekleri*'nin şiirsel imgelerini, imge biçimlerini ve bu imge biçimleri altında yeni düşler içeren doğa manzaralarım şiirde kullanmasına neden olur. İçinde bulunduğu çekilmez olan durumdan uzaklaşarak kaçış temasını besleyen olumlu bir değere ve imgeye dönüşür. Bulunulan kötü durumdan uzaklaşarak başka yerler düşlemek, denizi ve başka yerleri çağrıştıran pek çok şiirde kendini gösterir. Başka yer düşüncesi belirli bir yer adı verilerek veya verilmeden şiirlerinde hep vardır. Bu bir anlamda kendinden ve bulunulan kötü ortamdan şiirle kaçıştır.

Şiirlerindeki başlıklarda olumsuzluk içeren, kötülüğü imgeleyen ve şiirleri adeta kötülük şarkılarına dönüştüren sözcüklerin olduğu bir gerçek-

tir. Kötülük şarkıları denebilir, çünkü şiirleri yazıldığı dilden okunduğu zaman asonans ve aliterasyonların çok yoğun bulunmasından dolayı bir orkestraya dönüşür. Bunun yanında şiirlerini topladığı eserinin bölümlerinde, alt bölüm başlıklarında kötü anlamda dikkate alınabilecek olumsuz adlandırmalar göze çarpar. Bütün şiirlerini topladığı *Kötülük Çiçekleri* adlı eserindeki altı bölümün adları şu şekildedir: Şiirlerinin büyük bir çoğunluğunun bulunduğu ilk bölümün adı *İç Sıkıntısı ve İdeal*'dir. İkincisi eserin de başlığı olan *Kötülük Çiçekleri*'dir. Üçüncüsü *İsyan*, dördüncüsü *Şarap,* beşincisi edebiyatın vazgeçilmez konularından olan *Ölüm* ve son bölüm *Paris Tabloları*'dır. Bu altı bölümün başlıklarına bakıldığı zaman sözcüklerdeki şiirsel farklılık hemen görülür. İlk bölümden önce bölümlerin dışında yer verdiği ve bir önsöz niteliğinde olan *Okuyucuya* adlı şiirde adından da anlaşıldığı gibi okura seslenir. Bu şiir didaktik bir üslup özelliği içerir. Okuyucu ile şairi bir araya getirerek insanlığın bozulmuşluğunu gözler önüne sererken şöyle bir son dize kurar:

Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
–Hypocrite lecteur, -mon semblable, - mon frère![8]

Bu nazik canavarı çok iyi tanırsın sen,
Kardeşim –benzerim– ikiyüzlü okuyucu.[9]

Baudelaire bu dizeyle okuyucuyu kendisine eşdeğer bir yerde görür. Kendisinden bir parça olarak kabul eder. Okuyucudan beklentilerini bu şiirde gözler önüne serer. Ona hayran olmadan, ona acımadan sahte bir anlayışla okuyucunun bu şiirin telkin etmiş olduğu veya çağrıştırdığı yaşanmış olayları kendisiyle paylaşmasını ister. Gene bu şiirde Baudelaire okuyucunun kendisiyle bütünleştiğini, aynı kaderi paylaştığını söyler. Ona göre insanın bilincindeki kötülüğün varlığının ve sorumluluk duygusunun böylece belirlendiğini ve suçlandığını ileri sürerken bunun şeytanın işi olduğunu söyler. Şair gerçek bir yüklenme ile kötülüğün ilk biçimini göstermek için yaşananların kötülüğü ve korkunçluğunun üzerinde durur. Bu melâldir. "Melâl", İngilizce "spleen" sözcüğünün Türkçedeki neredeyse tam karşılığıdır. Nedeni belli olmayan sıkıntı anlamındadır. Şair zaman zaman bu sözcüğün bir bakıma çözümlemesini yapar. *Yapma Cennetler* adlı eserinin ilk bölümünde bu sıkıntının en eksiksiz açıklamasını şöyle yapar: "İnsandaki böylesine korkularla dolu kötülükler sonsuzluk zevkinin kanıtını içerir; yalnız bu sık sık yolunu şaşıran bir zevktir.[10]"

[8] Baudelaire, 1954, s. 81
[9] Necdet, 2006, s. 22
[10] Baudelaire, 1954, s. 438

Böyle vurgulu bir uyarıdan sonra *İç Sıkıntısı ve İdeal adlı* bölümde, başlıktan itibaren çoğunlukla iç sıkıntısı veya melâl sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Yaşadığı ihanet melâle dönüşmüştür. Melâl kötülüğün başka türlü bir ifade edilme biçimi olmuştur. Şiirlerinde sıkıntı veya iç sıkıntısı sözcük alanına giren başka bütün sözcükleri kullanır. Bölüm başlığında ve şiir başlıklarında iç sıkıntısı sözcüğünü kullanırken şiir metinlerinde sıkıntı anlamına gelen "ennui" sözcüğünü ve diğer aynı anlama gelebilen sözcükleri kullanmayı tercih eder. İngilizce spleen/iç sıkıntısı sözcüğü Fransız Edebiyatı'na Baudelaire'in şiirleri ile girmiştir. Kar, yağmur, çamur, nemli sis ve kömür kiri anlamına gelmektedir. Edebî seviyede, gökyüzü, sokaklar, büyük şehirlerin ve eski başkentlerin yalnızlıkları da birbirlerine benzerler. Bu şekilde Londra'nın gerçek iç sıkıntısından böylece Paris'in şiirsel iç sıkıntısına geçilir. Robert, spleen sözcüğünü şöyle tanımlar: "Hiçbir şeyden zevk almama duygusuyla ortaya çıkan, belirli bir nedeni olmayan geçici melankoli."[11] Fransızca "sıkıntı" sözcüğüne göre daha geniş bir anlam alanına sahip olan İngilizce kökenli bu sözcük biri diğerine bağlı, farklı karakterde iki kutuplu bir anlam ifade eder. Bir taraftan şair sıkıntı ve sefalet arasında kendini sıkışmış hissederken diğer taraftan ideal olana, mutlak olana, bir güzelliğe ulaşma isteğinin verdiği melankoli içindedir. Burada ifade edilen şairin içinden çıkmaya çalıştığı trajik bir ikilemdir. İlk şiirden itibaren şairin alınyazısı tanrısal bir kutsanma gibi görünür. Fakat bu dünyada var olduğu süre boyunca kurbanı olduğu durumla eşdeğerdir. Spleen sözcüğü ilk bölümde ardı ardına gelen dört şiire başlık olur. Ancak şiirlerin içinde bu sözcüğe asla rastlanmaz.

Baudelaire'in şiirlerinde iyiyi salık veren sözcük alanı ile kötüyü salık veren sözcük alanı at başı gider. Kötü kategorisinde düşünülebilecek sözcük alanında daha "Okuyucuya" adlı bölüm dışı olan ilk şiir, şiir dilinde alışılmamış sözcük öbekleri ile başlar. Bu sözcüksel alan içerisinde en ilgi çekici olanlar, birkaç kez tekrar edilen günah, şeytan ve pişmanlıklardır. Bu alanda insan doğasında erdem dışı, kötü olan ne varsa hepsi geçmektedir. Şeytan ve günah sözcüklerine bağlı olarak hemen arkasından cehennem söz konusu olmaktadır. Bönlükler, yanılgılar, günahlar ve cimrilikler biz öznesi çevresinde insanların tenlerine işlediğini ve ruhlarını kapladığını dile getirir. O'na göre insan sevimli pişmanlıklarını dilencilerin bitlerini beslediği gibi beslerler. Günahlardan duyulan pişmanlıkları temizlemek için gene sevinçle çamurlu yollara dönerek iğrenç gözyaşlarıyla kirini çıkarmaya çalışır. Bütün bu pişmanlıklara ve günahlara neden

[11] P. Robert, *Dictionnaire Le Petit Robert*, Paris, Édition Robert, 1990, s. 1855

olan şeytandır. İnsanoğlunu kötülüğe iten şeytandır düşüncesi şöyle dile getirilir:

Sur l'oreiller du mal c'est Satan Trismégiste
Qui berce longuement notre esprit enchanté,
Et le riche métal de notre volonté
Est tout vaporisé par ce savant chimiste.

C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent!
Aux objets répugnants nous trouvons des appas;
Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas,
Sans horreur, à travers des ténèbres qui puent.[12]

Bu kocaman Şeytan'dır kötülük yastığında
Esrimiş ruhumuzu uzun uzun sallayan ,
Ve görkemli madeni irademiz o an,
Bir buhar olup uçar bu bilgiç kimyacıyla.

Hep o Şeytan'dır bizim iplerimizi tutan!
Oltaya takılırız iğrenç olan her şeyde;
Her gün bir adım daha inerek Cehennem'e,
Ürkmeksizin pis koku saçan karanlıklardan.[13]

Şeytan bir bilgiç kimyacıya benzetilmiştir. İnsan iradesinin belirli bir oranda şeytana bağlı olduğunu söyler. İnsanın sarhoş ruhunu kötülük yastığında uzun uzun sallayan bu kocaman şeytandır. O görkemli irade o anda bir bilgiç kimyacıyla buhar olur uçar. Ona göre insanın beyninde bir milyon kurtçuk gibi sıkışmış, kaynayarak bir şeytanlar takımı yer içer ve insanın kötülüklerinden beslenir. Bu genel olarak şiirin sözcüksel alanında şiirde yer bulması düşünülemeyecek derecede sıra dışı sözcükler yer alır. Hoş desenlerle işlenmiş cesur olmayan bir ruhun bahtına ve ırzına tecavüzden tutun da zehir, hançer ve yangın girmektedir. Sefih bir hayatın bahçesinde panter ve zağarların içinde maymunlar, akbabalar, akrepler ve yılanlar, uluyan, homurdanan, sürünen canavarlar vardır. Ancak en çirkin ve en kötü olanı O'na göre, toprağı bir enkaza dönüştüren ve bir esneyişiyle dünyayı yutan insandaki iç sıkıntısıdır. Bu söylenenlerden hareketle Baudelaire'in şiirlerinde ortaya çıkan temel konulardan en önemlisinin bu iç sıkıntısı (spleen, angoisse) olduğu söylenebilir. Pek çok şairin şiirlerinin eğretilemelerle çağrıştırdığı tema olan sıkıntıdan sonra belki en çok işlenen ölüm temasıdır. Ölüm temasına bağlı olarak dinsel sözcükler dü-

[12] Baudelaire, 1954, s. 81
[13] Necdet, 2006, s. 21

zeyinde cehennem, şeytan, mezarlık, kurban, kabir azabı ve lanetlenme gibi dinsel değiniler de yer almaktadır. Ölüm temasına pek çok şiirinde yer vermesinin yanında, bu konuya altı şiirden oluşan kısa bir bölüm ayırmıştır. Bunlardan üçü *Âşıkların Ölümü*, *Yoksulların Ölümü* ve *Sanatçıların Ölümü*'dür. Geriye kalan diğer üç şiirde ise *Günün Sonu*, *Yolculuk* ve *Bir Meraklının Düşü* eğretilemelerle yapılmış şiir başlıkları olarak gene ölümü çağrıştırmaktadır. İsyan adlı bölümde ise *Habil ile Kabil* adlı şiirde iyi ve kötü insan özellikleri gözler önüne serilmektedir. *Şeytanın Duaları* adlı şiirde ise kötülüğün en bilinen temsilcisi şeytandan yardım beklendiğini dile getiren bir dize her iki dizelik kıtadan sonra tek başına tekrar edilmektedir: "Ô Satan prends pitié de ma longue misère[14]/ Ey şeytan acı benim sonsuz sefaletime"[15] Şeytanın bütün özellikleri ve yapabileceği kötülükler şiir diliyle sıralanır. Bütün bunların ötesinde şiirlerinin tümü göz önüne alındığında eserin adında bulunan biçimiyle kötü sıfatı ve kötülük sözcüğü defalarca geçmektedir. Kötü ve kötülük sözcük alanına girebilecek pek çok isim, sıfat, zarf gibi sözcüklerin neredeyse hepsini görmek mümkündür. Bu bağlamda şairin gözünde hemen hemen kötü olmayan hiçbir şey yoktur. Bazen iyi gibi görünen pek çok şey bir noktada gene kötüdür. Çoğul bir biçimde kullanarak güneşlerin bile kötü olduğunu söylemektedir. Şeytan kötüdür, düşler kötüdür, gece kötüdür, akşamlar kötüdür. Eserin başlangıcında Théophile Gautier'ye büyük ustam diye ithaf ederken şiirlerini "bu hastalıklı çiçekleri" diyerek adlandırmaktadır. Şiirleri hastalıklı olarak nitelemekten çekinmemiştir.

ÇARPICI BİR BAŞLIK

Kötülük Çiçekleri eserin ilk adı değildir. Baudelaire kitabına adını verirken birkaç isim üzerinde tereddüt etmiştir. Başlangıçta Belirsizlikler anlamına gelen "Limbes" üzerinde durmuş, sonra kadın seviciler veya lezbiyenler anlamına gelen "lesbiennes" koymayı düşünmüş ve sonunda *Kötülük Çiçekleri* üzerinde karar vermiştir. İlk bakışta çiçek sözcüğü ile kötülük sözcüğünün bir tamlama içinde nasıl yan yana gelebildiği, nasıl özdeşleşebildiğini düşünmek zor gibi görünmektedir. Çünkü bu iki sözcük anlamsal bağlamda birbirine karşıt sözcüklerdir. Çiçek sözcüğünün anlam alanına bakıldığı zaman hiçbir olumsuz anlam içermediği görülür. Robert çiçek sözcüğünü şu şekilde tanımlamaktadır: düz anlamıyla çiçek "yaprakları, tomurcukları ve renkli kısımları ve kokusu olan bitki." Bu

[14] Baudelaire, 1954, s. 192
[15] Necdet, 2006, s. 174

sözcükle yapılan deyimlere de bakılarak yan anlamlarıyla çiçek "güzellik, kırılganlık, soyluluk, geçicilik, gençlik, duygusallık, aşk, bahar, verimlilik vb."[16] gibi olumlu anlamlar ifade etmektedir. Geçicilik dışında hiçbir olumsuz anlamı yoktur. Bu anlamları sözcüğün bulunduğu bağlamlara göre daha da çoğaltmak mümkündür.

Kötülük anlamına gelen Fransızca "mal" sözcüğüne gelince, onun olumsuz anlamda pek çok sözcüğü kapsadığı görülmektedir. O acının, ıstırabın, mutsuzluğun, kötünün, zararlı olanın ve üzüntünün kaynağı olan her şey olarak tanımlanır. Genel anlamda kötü olumsuz pek çok şeyi ifade edebilmektedir. Robert kötü yani "mal" sözcüğünü de şu şekilde tanımlamaktadır: "derin üzüntü, yıkım, perişanlık, felaket, mutsuzluk, sıkıntı, zahmet, kaygı, hastalık, elem, iç çöküntüsü, acı, ıstırap, güçlük ve kötülük vb."[17] aynı zamanda bu sözcüğün dinsel bağlamda ilk günah anlamı da vardır. Günah açısından bakıldığında, *Kötülük Çiçekleri*'ndeki anlamıyla bu sözcüğün Hıristiyanlık dinindeki anlamıyla da örtüşerek insanın alınyazısına boyun eğmesi ve onunla yüzleşmesidir. Başka bir deyişle, kötü, iyinin karşısında, zıt kutbunda olan, kınanması ve uyarılması gereken her şeydir. *Kötülük Çiçekleri*'ndeki şiirler okunduğunda çiçeğin ve kötünün yukarıda sayılan anlamları ve onları içeren bütün sözcük biçimlerinin bu eserde yer aldığı hemen görülür. Bu açıdan çiçekler şiir ve şarkı olarak göz önüne alındığında şiirleri bir anlamda kötülük şarkılarına dönüşmektedir. Çünkü bu eserde yer alan şiirlerde, orijinal dilinde okunduğu zaman çok yoğun bir şekilde düzenli iç kafiyelerin ve ses benzeşmelerinin var olduğu hemen görülür. Klasik şiirin özelliklerini taşıdığı için büyük bir oranda sone tarzında yazılmış şiirler dize sonlarındaki uyakların dışında bir de dize içinde yer alan bu ses benzeşmelerinden ötürü böyle bir kanının ortaya çıkabileceği düşüncesini besler.

Eserin başlığını oluşturan sözcüklerin telkin ettiği anlamların üzerinde durduktan sonra, daha belirgin ve daha somut bir değerlendirmeye girişmek gerekirse, her iki sözcüğün anlamsal özelliklerinden hareketle Baudelaire'in kötülüğe özgü bir güzelliğin bu dünyada var olduğunu doğrulamak istiyor gibi göründüğünü söylemek yerinde olur. Güzel olanla çirkin olanın ve iyi olanla kötü olanın birbiri ile aynı bağlamlarda iç içe geçtiği, birbirine karıştığı bir tarzda dilsel özellikler gösterdiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

Fransızca tamlama yapan edatın dilsel işlevine daha dikkatli bakıldığı zaman sadece aitlik değil aynı zamanda çıkış noktası, oluş kaynağı ifade

[16] Robert, 1993, s. 793
[17] Robert, 1993, s. 1143

ettiğini hatırlatmak gerekir. Öncelikle çiçekler ve şiirler sözcüğü arasında yakın bir bağlantı kurmak mümkün görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki başlıktaki çiçekler sözcüğü büyük bir olasılıkla *Kötülük Çiçekleri*'nde yer alan şiirlere uygun gelmektedir veya onlara gönderme yapmaktadır. Kötülük ve çiçekler sözcükleri bu açıdan değerlendirildiği zaman başlığın kötülükten doğan şiirler anlamına geldiği söylenebilir. Kötü bir hayatın bahtsız şaire yazdırdığı güzel şiirler anlamında da dikkate alınabilir. Çiçek sözcüğünün daha önce verilen anlamlarına bakıldığında bunu söylemek zor gibi görünmemektedir. Baudelaire zaten şiirlerinde başlıkta bulunan sözcüklerin içerdiği birbirine karşıt ikilemleri çokça kullanır. İyi-kötü, güzel-çirkin, dost-düşman vb. gibi başlık üzerinde bu şekilde yapılan bir değerlendirme kötülüğü, çirkinliği, kötü ve çirkin olanı güzele ve güzelliğe dönüştüren yoğun bir şiirsel etkinlik üzerine vurgu yapar. Baudelaire'in şiire bakışı da bu şekildedir. Bundan şiir anlayışının acınacak, içli bir gerçeğin simyası olarak sunulduğu sonucu çıkar. O simyacıdır. Kötülükleri iyiye çeviren bir simyacı. Şair bunu bir dize de şöyle dile getirmektedir:

> *Tu m'as donné ta boue, et j'en ai fait de l'or.* [18]
> *Sen bana çamur verdin ve ben ondan altın yaptım.*

Burada bir anlamda annesine seslenmektedir. Sen bana kötü bir hayat verdin veya kötü bir çocukluk yaşattın. Ama ben onu şiirlerimi söyleyerek altından bir hayata çevirdim. Ve belki kötülük şarkılarına dönüştürdüm demek istemektedir.

Decote ve Dubosclard,[19] Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*'ndeki kötülük sözcüğünün anlamını genelleştirici bir bakış açısıyla dört biçimde şöyle sınıflandırırlar. İlk planda toplumsal kötülük onun şiirsel evrenini dolduran hayal kırıklığına uğramış varlıkları kapsar. İkincisi ahlâki kötülük seviyesinde bu, içinde sadizmin ve suç işlemenin ruhlarda saplantı ve bir zevk haline dönüştüğü ikinci biçimdir. Üçüncüsü şairin sinirlerinin ve vücudunun çektiği sıkıntı ve acılardan dolayı oluşan fiziksel anlamda kötülüktür. Doğal olarak bu sadece başlangıçta yaşadığı acı travmadan değil acı çektiği hastalıklardan ve afyon ve esrar gibi uyuşturucu madde kullanmasından dolayı vücudunun çektiği fiziksel acıların neden olduğu kötü durumlar olduğu söylenebilir. Dördüncüsü fizikötesi olan kötülüktür. Tanrının var olduğu düşüncesi ile var olmadığı düşüncesi arasındaki saplantıya düşmüş bir ruhun duyduğu ruhsal sıkıntıya dayalı kötülük.

---

[18] Baudelaire, 1954, s. 258
[19] G. Decote, ve J. Dubosclard, (1988). *Itinéraire Litéraire*, Paris, Hatier, s. 314

Günah ve lanetlenmenin kendisine verdiği acıdan ötürü sıkıntıya düşmüş bir ruhun duyduğu kötülük.

Baudelaire'in şiirsel evreni dinsel sözcükler seviyesinde formüle edilebilecek iki temel eğilim üzerine kurulur: "Her insanda her an iki temayül vardır, biri tanrıya doğru, diğeri şeytana doğru. Tanrıya yakarma, onun yardımını istemek bir yükselme arzusudur; şeytana yalvarmak veya hayvani duygular ise bir aşağı düşme sevincidir."[20] Buna göre eserin başlığını oluşturan sözcüklerle Baudelaire'in yukarıda verilen düşüncesi arasında sıkı ve içkin bir ilişki kurulabilir. Bu bakış açısıyla kötülük şeytana, çiçekler ise güzelliğe ve tanrının var olduğu inancına uygun düşmektedir. Bununla birlikte Baudelaire'in Hıristiyan inancına inanan biri olmadığını veya en azından herhangi bir dine inanmış olmadığını söylemek gerekir. Şiirlerinin içeriğine bakıldığında gene de günah ve lanetlenme düşüncesine karşı bilinçli olduğu görünmektedir. Baudelaire şiirini somutlaştıran en önemli hareket noktasının iyiyle kötünün sürekli bir çatışmaya sahne olmasıdır. Ruhunun bu çatışmanın her an meydana geldiği bir yer gibi olduğu dikkate alınabilir. Onun evreninde kötülük iyinin gücünün üstünde yer alan çekici bir güce sahiptir: aşağılık olma sevincinin trajik basitliği ve kolaylığı yükselme arzusuna eşlik eden zorluğa zıt düşmektedir. Okur, kötülük çiçeklerinde yer alan bütün bölümlerde ve özellikle her bölümün kendi içinde, kendi içeriğine uygun düşen bu karşıtlığı, bu iki birbirine zıt çağrıyı algılar: Aşk şiirlerinde tinsellik ve duyumsallık, Paris Tabloları' nda iyilikseverlik ve kötülükseverlik, İsyan adlı bölümde tanrıya karşı dua ve beddua. Bu birbirine zıt ikili bakış açısı bütün şiirsel evrenine egemen olur.

Kendisinden sonraki tüm şairleri etkileyen ve modern şiirin öncüsü sayılan Baudelaire'in şiiri 19. yüzyıl ve sonrası şiir anlayışında anahtar bir rol oynar. Yalnızca şiir konularının seçiminde değil aynı zamanda kendine özgü duyuş tarzının oluşmasında da Romantizm ve Parnasizm akımından yoğun olarak etkilenmiştir. Romantizmi modern şiirin doğuşuna imkân tanıyan bir durma noktasına kadar götürerek insanlık durumunun trajedisinden kolay lirizme giden bir anlayışı benimser. Baudelaire edebî akımların kavşak noktasında bulunur. Şiirleri Romantizm ve Parnasizm ile Simgecilik arasında bir köprü oluşturur. *Kötülük Çiçekleri*'nin yayımlanması 19. yüzyıl edebiyat tarihinde ve sonra 20. yüzyıl şiir anlayışı için hem bir ilham kaynağı hem de önemli bir hareket noktası oluşturur. Hugo'nun ifadesiyle Baudelaire Fransız şiirine "yeni bir ürperti"[21]

[20] Baudelaire, 1954, s. 1211

[21] A. Marcel Ruff (1968). *Œuvrés Complètes de Baudelaire*, Paris, Éditions du Seuil, s. 36

getirmeyi başarabilmiş bir şairdir. Özellikle şiir alanında duyuş tarzıyla modern çağa doğru uzanan yeni bir yolun başlangıcı olmuş, gerçekten de şiir geleneğine yeni sözcükler katarak eserinde farklı bir şiirsel estetik anlayış ortaya koymuştur. Buna neden olan temel unsurlardan biri belki de kötü olanı şiire konu etmesidir.

Baudelaire, Romantizm nedir sorusuna şu şekilde cevap verir: Kim romantizm diyorsa, aynı zamanda modern sanat demektedir, yani modern sanatların içerdiği bütün yollarla ifade edilen içtenlik, ruhsallık, renk, sonsuzluğa özlem. Parnas akımının sanat için sanat anlayışının biçimci kuramlarına hayranlık duyar. Bir taraftan Gautier ve Lisle gibi Parnas akımına mensup şairlere hayranlık duyarken diğer taraftan da büyük ölçüde *Kötülük Çiçekleri*'nde görülebilecek yeni bir şiirsel teknik ve keskinlik geliştirir. Şiirlerini Gautier'ye ithaf etmesine ve onu büyük bir usta olarak görmesine rağmen bu akımın bütün kurallarına katılmaz. Eseri sanat için sanat anlayışının biçimsel kuramının bütün özelliklerini içermekten uzaktır ve pek çok yünüyle bu anlayıştan ayrılmaktadır. Romantizmin ve Parnasizmin belirli özelliklerinden hareketle Baudelaire yeni bir edebî biçime ulaşır. Şiiri "Şiirsel Modernite" olarak adlandırılan anlayışa bir açılış yapar, bu terimi de ilk defa kullanan Baudelaire'in kendisidir.

Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri* adlı eseriyle birlikte şiir dili romantik akımın ve Parnas akımının şairlerinin şiirlerinde kullandıkları dil ile karşılaştırıldığında büyük bir ölçüde değişikliğe uğramıştır. Duyguların ve heyecanların anlatımında yeni bir dil söz konusudur. Eserinde şiirsel bütünlüğü ve akıcılığı sağlamak için bu, iyilik ile kötülüğün çatışmasına sahne olan bir dildir. *Kötülük Çiçekleri*'nde yer alan şiirlerin başlıklarına bakıldığı zaman bu hemen sezilir. Dönemine kadar şiir dilinde alışık olunmayan çok farklı, sıra dışı, bazen cinselliğe kadar varan –cinsellik içerdiği için altı şiirinden dolayı yargılanmıştır– ilginç sözcüklerle karşılaşılır. Faklı görülebilecek şiir başlıklarından bazıları şöyle sıralanabilir: Leş, Dans Eden Yılan, Şarabın Ruhu, Katilin Şarabı, Lezbiyenler, Şeytanın Duaları, Zehir, Kabir Azabı, Cehennemlik Kadınlar, Kan Çeşmesi, Hiçliğin Zevki, Sevimli Dehşet, Ölüm Dansı, Kedi vb. gibi. Diğer taraftan renkler, sesler ve kokular. Bu üç temel sözcüğün bütün biçimleriyle şiirlerinde geçtiği görülür. Özellikle siyah rengin bulunduğu dizelere yoğun olarak yer verir. Bir bakıma kötülüğün simgesi olan[22] siyah renkle kötü gördüğü her şeyi anlatmanın çabası içindedir. Hayalinin ufkundaki bütün renkleri şiirlerinde kullanırken en çok siyah renge yer verir. Şiir ve

[22] Sadık Türkoğlu, (2003) "Anlatım ve Deyimlerde Renklerin Dili", *Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Güzel Sanatlar Özel Sayısı (8), KKEF Ofset Tesisleri: Erzurum, s. 277-290

şair hakkında şu düşüncesi dikkate değer: "Bir şairin ruhunu anlamak için, onun en çok kullandığı sözcüklerin sıklığını araştıralım, sözcükler saplantıyı ortaya çıkarır."[23] Baudelaire'in şiir konusunda en temel yorumlama ilkesini ortaya çıkaran bu bakışından hareketle Frederich[24] bu şairin ruhunu ortaya çıkarmaya çalışır. Düşünsel evreninin ağırlığı ve ciddiyeti, kullandığı birkaç temel temlerdeki yoğunluk ve ısrar en fazla kullanılan, tekrar edilen bazı anahtar sözcüklerin arasında eserin odak noktasını bulmaya olanak verir. Bunlar birbirine zıt iki kategoride gruplandırılabilirler. Bir taraftan kötülük, karanlıklar, uçurum, sıkıntı, boşluk, çöl, tutsaklık, soğuk, siyah çürümüşlük ve diğer taraftan coşku, sevgi, gökyüzü, gök mavisi, ideal, ışık ve saflık gibi sözcüklerle karşılaşılır. Neredeyse her şiiri doğal olarak birbirine zıt iki kutup içeren bir karşıtlık üzerine dayanır. Bu iki kutup biri güzel olan, diğeri çirkin olan; biri iyi olan, diğeri kötü olandır. Karşıtlık bazen daha dar bir çerçevede yoğunlaşır: "kötülüğün büyüklüğü", "hayal kırıklığına uğramış ve büyülenmiş", "karanlık ve aydınlık", "şeytanlık ve idealizm", "ümit ve ümitsizlik", "güzellik ve çirkinlik" gibi anlamsal düzeyde karşıt ifadeleri ortaya koyan bir sözcüksel alan ile bir başka zıtlık anlayışına ulaşır.

Doğal bir biçimde çirkinliği, acıyı ve mutsuzluğu yeniden keşfederek kötülükten doğan güzelliği veya kötülüğün karşısındaki güzelliği yansıtır şiirlerinde. Bilinçaltında olanı açığa vurarak içinde yaşadığı toplumun gerçeklerini, kötülüklerini ve iyiliklerini anlaşılması kolay olmayan eğretilemelerin altına gizler. Okur farklı yorumlara açık olan bu eğretilemeleri istediği gibi gün ışığına çıkarır. Belki de bu yüzden şiirleri üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Şiirin özünü yakalayarak farklı anlamlarla dolu dizeler kurar. Tasvirlere önem vermez. Hayata karşı duygularını, birbirine zıt olan şeyleri, olağanüstü imgeleri, sıkıntı ve kin, zevksizlik veya bıkkınlık ve sevinç birinci planda yer alır eserinde. Eserinin bütününde olduğu gibi şiirlerinden her birinin bir başlangıcı ve bir sonu vardır. "Uyuşumlar" adlı şiirde telkin ettiği gibi sembollerin ustası olarak görür kendisini: "İnsan orada kendisini samimi bakışlarla gözetleyen sembol ormanları arasından geçer."[25] Böylece Baudelaire Romantizm'den başlayarak Sembolizme varan bir anlayışla hem görünen ve görünmeyen duyular ve duygular dünyasının hem de gerçek bir dünyanın şiirle duyular üstü sırlarını çözmeye, örtülerini kaldırmaya çalışır.

Baudelaire'in yeniliğinin kaynağı kuşkusuz olağanüstü bir yoğunluğa ve orijinalliğe sahip olan imgelerindedir. Kullandığı şiirsel imgeler,

[23] Baudelaire, 1954, s. 1111
[24] Hugo Frederich, *Structure de la Poésie Moderne*, Paris, Édition Gonthier.
[25] Baudelaire, 1954, s. 87

uyumlar, uyuşumlar, benzetmeler, eğretilemeler ve sembollerin yanında karşıtlıklardan oluşmaktadır. Bundan dolayı Sembolizm'in öncüsü kabul edilir. Şiirsel gücünü şairin imgelem gücüne borçlu olan bu ögeler karşıtlıkları uzlaştırmaya, aynı zamanda karşıtlıkları ortadan kaldırmaya, çirkinlikten güzellik, kötülükten iyilik ve safiyet çıkarmaya ve yeni bir şiirsel dünya oluşturmaya olanak verir.

KÖTÜLÜĞÜN RENGİ SİYAH/KARA

Duyu ve duygularını şiirle dile getirirken Baudelaire büyük bir ölçüde renk anlatımlarına başvurur. Bu anlamda kötülüğünü, kötü olanı ve kötü gördüğü her şeyi özellikle siyah renk sıfatı ile niteler. Şiirlerinde renklerin kullanım sıklığına bakılırsa aşağı yukarı yüz yirmi beş defa renk sıfatı kullanır. Bunlardan elli iki tanesi siyah renk sıfatıdır. Bu neredeyse toplam kullanılan renk sıfatlarının yüzde kırk birine denk gelir. Yani en fazla siyah rengi kullanmaktadır. Siyah rengin anlamsal özelliklerine bakıldığı zaman genellikle olumsuz ve kötü olan her şeye gönderme yaptığı görülür.[26] Siyahın karşıtı beyaz renk saflığı, temizliği, masumiyeti vb. gibi olumlu anlamlara gönderme yaparken, siyah renk genellikle soğuk, kötü ve olumsuz görünümüyle ortaya çıkar. Dilsel anlatım düzeyinde siyahın hiçbir olumlu anlamı yoktur. Genel olarak siyahın gönderme yaptığı olumsuzluk içeren kavramlara bakıldığı zaman her şeyden önce ölüm ve yasın rengidir. Üzüntü, kötülük, kirlilik ve karanlık işler anlamında yasa dışı olan şeyler hep siyahla ifade edilir. Bunlardan başka karamsarlık, melankoli, kara sevda, kara kara düşünmek gibi deyim ve anlatımlarda olduğu gibi gene olumsuzluk ifade eder. Siyah renk ışığın ve rengin yokluğu olarak dikkate alınır. Işığı emer, yansıtmaz. Kısacası o genellikle kaosu, hiçliği, kapalı gökyüzünü, karanlıkları, kötülüğü, sıkıntıyı, üzüntüyü, bilinç ötesini ve ölümü çağrıştırır. Bir sanat eleştirmeni olduğu için Baudelaire'in renkleri ve özellikle siyahı bilinçli bir şekilde kullandığı söylenebilir. O'na göre "siyah renk bulunduğu bir yerde sıfır düzeyde ve anlamsızdır, mavinin ve kırmızının yardımına ihtiyacı vardır."[27] Onun bu yorumuna göre siyah renk anlamlı değildir, önemsizdir veya hiçliktir. Ancak bu rengi bu kadar çok kullanması söylediğinin tersine siyahın çok anlamı ve özellikleri olduğunu ortaya çıkaran bir gösterge olarak dikkate alınabilir. Bu rengin bulunduğu bağlamlara bakıldığında bunun böyle olmadığı görülür. Belki de bunu kasıtlı olarak söylediği düşünülebilir. Çünkü bir bakıma hayatı da anlamlı görmemektedir. Daha somut değerlendir-

[26] Türkoğlu, 2003, s. 279
[27] Baudelaire, 1954, s. 612.

meler ve anlamlandırmalar yapabilmek için şiirlerinde siyah rengin geçtiği bağlamlara bakmak gerekir. Ancak bu rengin geçtiği bütün bağlamlara bakmak olanaklı görünmediğinden ve konuyu belirli bir yerde sınırlamak için özellikle somut bir şekilde kötülükle ilgili en çarpıcı anlamların olduğu bağlamları değerlendirmeye almak gerekecek. Veya konuyu belirli sözcükler çevresinde ele almak yerinde olacaktır. Bir başka nokta ise Türkçede bu rengin siyah ve kara olmak üzere iki türlü adlandırma biçimi olduğu bilinmektedir. Türkçe anlatım ve deyimlere bakıldığında karanın siyaha göre daha olumsuz bir kullanıma sahip olduğu bilinmektedir. Burada belki anlatımlarda kara sözcüğünü yeğlemek daha uygun olacaktır.

Karanın Baudelaire'in şiirlerinde genellikle büyük bir sıklıkta kötülük ve kötü olan her şeye, ölüme, karamsarlığa ve karanlığa gönderme yaptığı söylenebilir. İlk olarak kötülükle özdeşleşmiş olan kara renk ifadesinin geçtiği *Hoşlanırım o Çıplak Çağların Anısından* adlı şiirdeki bağlama bakıldığında daha somut bir anlamlandırma yapılabilir:

Sent un froid ténébreux envelopper son âme
Devant ce noir tableau plein d'épouvantement.[28]

Kararıp üşür ruhu, bir karanlığa düşer
Bu dehşet saçan kara tablo önünde naçar.[29]

Bu dizelerin geçtiği bağlamlarda siyah kötüye, üzüntüye ve öfkeye gönderme yapmaktadır. Özellikle Fransızca "épouvantement" sözcüğü Türkçe ürküntü, büyük korku, dehşet anlamına gelmektedir. İşte burada olduğu gibi siyahın her defasında kullanıldığı bağlamlarda olumsuz anlam içeren sözcüklere eşlik ettiği görülmektedir. Hattâ bazen şiirin bütün bağlamlarını olumsuz bir havaya dönüştürmektedir. Şiirin tamamına bakıldığında kadın ve erkek ilişkileri arasında bir karşılaştırma yapılırken aynı zamanda geçmişle şimdi arasında da bir değerlendirme yapılmaktadır. Mitolojik ögelerin de bağlama girdiği görülen şiir cinsellik ve cinsel ilişkileri de kapsamaktadır. Kadın ve erkek vücutları, görünümleri, çıplaklıkları ve ilişkileri çok ilginç eğretilemeler içinde sunulmaktadır. Evli kadınlar, kızlar ve onların erkeklerin beynindeki psikolojik etkileri ve yeri, erkeğin kadına bakışı ve bir anlamda ona tutsak olduğu hissedilir bir şekilde ele alınır. Geçmiş çocukluğundaki mutlu anları simgeler. Kara tablo ise babasının ölümü ve annesinin başka biri ile evlenerek çocuğun terk edildiği dönemleri dahası çocukluk sonrası bütün hayatını kapsar. Mutlu

[28] Charles Baudelaire, (1964). *Les Fleurs du Mal et Autres Poèmes,* Paris: Garnier-Flammarion, s. 40
[29] Necdet, 2006, s. 33.

bir tablo kötü yani kara bir tabloya dönüşmüştür. Şiirin belirli dizeleri hep bu bağlama gönderme yapar. Şiirin birinci kıtası mutlu bir geçmişi anlatır. Bereket tanrıçası Kibele'nin sırtında çocuklardan yana ağır bir yük olmadığı söylenir. Kibele "doğayı, bütün canlılığı ve verimliliği ile simgeleyen evrensel bir nitelik taşımaktadır."[30] Kibele anaç kadını simgelemektedir. Esmer memeleri ile bütün evreni emzirmektedir. Bu anlamda bereket tanrıçası olarak görülmektedir. Günümüzün şairi bu yüce güzelliği kavramak istediğinde gösterir kendisini. Kadının ve erkeğin çıplaklığının sergilendiği yerde kararıp üşüyerek ruhu karanlığa düşer. Ve bu kara tablo önünde çaresizdir. Bu kara tablo içinde kadınlar ardı ardına gelen eğretilemeler ve alegorik anlatımlar içinde şöyle betimlenir: Ey giysileri için ağlaşan canavarlar! Gülünesi kütükler! Örtülesi gövdeler, eğri büğrü vücutlar! Zayıf, şişko pelteler. Bu sözlerin hepsi kadınlar için söylenmektedir. Uzun kıta bu şekilde devam eder ve sonunda kadınlığın, doğurganlığın bütün çirkefliklerinden nefret eder. Belki bir anlamda bir anne tarafından küçük yaşta terk edilmenin acısını duyar. Mutlu olarak nitelediği geçmiş şimdide kara bir tabloya dönüşmüştür. Kadının ve erkeğin çıplaklığını fark ederek, ruhunun karanlık bir soğukla kaplandığını duyumsar. Böylece bu kara tablonun kadın ve erkek vücutlarının çıplaklığının ortaya döküldüğü yerleri simgelediği söylenebilir. Son kıtada ise bütün bu olumsuzluk ve kötülükler tersine dönmektedir. Şair doğal ögeleri de şiirine alarak evrensel bir iyimserliğe yer verir. Bir akarsu kadar aydınlık ve duru bir su kaynağı her şeyin üzerine kaygısızca gökyüzünün mavisi gibi kuşlarını, çiçeklerini, kokularım ve tatlı sıcaklıklarını saçmaktadır. Bu, kara bir tablonun mutluluk saçan bir evrene dönüşmesidir. Kötülük Şarkıları olarak dikkate alınabilecek olan Baudelaire'in şiirlerinde zaman zaman küçük mutluluk parıltılarının ortaya çıktığı böylece görülmektedir.

Siyah renk anlatımının geçtiği hangi bağlama bakılırsa bakılsın çok büyük bir oranda kötülük veya olumsuzluk ifade ettiği görülmektedir. Bu, özellikle kara/siyah rengin nitelediği sözcüklerden ve bulunduğu bağlama eşlik eden diğer sözcüklerden kolayca anlaşılmaktadır. Karanın/siyahın bütün şairlerin bütün şiirlerinde ve başka bütün dilsel anlatımlardaki bütün bağlamlarda çok az bir olumluluk istisnası dışında hep olumsuzluk ifade etmekte olduğu söylenebilir. Buradaki sözü edilen olumsuzluğun anlamı sözcüğün insanın algı evrenine "esenleyici olarak gelmeyen" veya "mutluluk ve huzur telkin etmeyen" anlamı olarak görülmesi gerekir. Yani dilbilgisindeki olumsuzluk kastedilmemektedir. Kara rengin geçtiği

[30] Azra Erhat, (1993). *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi: İstanbul, s. 184

başka bir dizeye bakıldığı zaman sıkıntı sözcüğünü nitelediği görülmektedir:

Durant les noirs ennuis des neigeuses soirées,
Un tison pour chauffer tes deux pieds violets?[31]

Kara çilesini çekerken o karlı akşamların,
Kalmadı mı sende ısıtacak köz, morarmış ayağını?[32]

Rüşvetçi İlham Perisi adlı şiirden alınan bu iki dizede siyah üzüntü çağrıştırmaktadır. Karlı uzun kış gecelerinin verdiği sıkıntılar kara ile nitelenmiştir. Karlı kış gecelerinin soğuk olması nedeniyle bir çocuğun ayağının morarması söz konusudur. Buradaki sözcüklere bakıldığı zaman kara rengin hemen böyle bir bağlamda ortaya çıktığı adeta nitelemek için sanki fırsat kolladığı izlenimi uyanmaktadır insanda. Şiirin ilk kıtasında bulunan bu dizeler tamamen karamsarlık içeren ve bir ümit ışığı bekleyen bir çocuğun hayallerini dile getirmektedir. Kötü bir durum içinde bulunan bir insanın Tanrı'ya yakarışları Latince Tanrım seni övüyoruz anlamına gelen Te Deum sözcüğüyle ifade edilmektedir. Şiirin tamamı sıkıntı içinde bulunan bir çocuğun şikâyetlerinden ve sızlanmalarından oluşmaktadır. Kara rengin Tanrı'ya yalvarmak ve yakarmak zorunda olan bir çocuğun karamsarlığının ve mutsuzluğunun anlatıldığı bir bağlamda bulunması rastlantı değildir.

Don Juan Cehennemde adlı şiirde Baudelaire iki defa siyah rengin nitelemesine başvurur:

Des femmes se tordaient sous le noir firmement,
Se tenait à la barre et coupait le flot noir;[33]

Kadınlar kıvranıyordu kara bir gök altında,
Dümende duruyordu keserek kara suyu;[34]

Baudelaire'in şiirlerini ve başlıklarını oluşturan sözcüklerde şiir dilinde alışılmamış olanlarına rastlamanın mümkün olduğu daha önce söylenmişti. Bunlardan biri de cehennemdir. *Cehennemlik Kadınlar*, *Cehennemlik Kadınlar Delphine ve Hypolite* ve *Don Juan Cehennemde* gibi şiirler örnek verilebilir. Cehennem kötüleri ve günah işleyenleri cezalandırma yeridir. Buna göre aslında şair kötülüğün yanında cezasının da olduğunu

[31] Baudelaire, 1954, s. 90
[32] Necdet, 2006, s. 38
[33] Baudelaire, 1954, s. 99
[34] Necdet, 2006, s. 45

belki söylemek istemektedir. Pek çok şairde gökyüzünün, denizin ve dalganın renginin mavi olmasının tersine yukarıda verilen dizelerde de görüldüğü gibi Baudelaire'de kara olabilmektedir. Aynı şekilde gene bu şairin dizelerinde denizlerin ve okyanus diplerinin, derinliği olan yerlerin rengi karadır. Kuşkusuz burada kara bir gök ve kara bir dalga veya su olumlu bir izlenim bırakmamaktadır.

Suyun ve gökyüzünün renginin kara olmasının yanında şiirlerinde çok sık geçen uçurumların rengi de karadır. Bir dize içerisinde hem en aşağıyı hem de en yukarıyı ifade eden bir zıtlık görülür:

Sors-tu du gouffre noir ou descends-tu des astres?[35]

Kara uçurumdan mı çıkıyorsun veya yıldızlardan mı iniyorsun?[36]

Güzelliğe İlahi adlı şiirde geçen bu dize en alçakta en kötü durumda olanla en yüksekte olan zıtlığıyla başlayıp güneşin doğuşu ve batışı, felaketler ve sevinçler, en sevilen şeyle şiddet ve cinayet, suç ve iyilik, şeytan ve tanrı, tanrısal gizler ve cehennemlik gözler gibi hep iyiyle kötünün bir arada sunulduğu bir meydan gibidir. İyi ile kötünün çatışması her durumda devam eder. Baudelaire şiirinin vazgeçilmez sözcüklerinden biri olan uçurumun rengi siyahtır. Bu bağlamda siyah/kara bilinmeyen derinlikleri, okyanus ve deniz diplerini, ay ışığı olmayan bir geceyi anımsatır onun şiirlerinde. Gökyüzü ve uçurum ikilemi bilinmeyene ve hiçliğe gönderme yapmaktadır. Bilinmeyen ürkütücü ve korkunçtur. Bu da kötü bir durum olarak kara ile nitelenmiştir.

Baudelaire'in şiirlerinde gecenin rengi siyahtır. Aslında gece kendisiyle birlikte her şeyi eşit bir duruma getirerek siyah bir örtü altında tek bir biçime dönüştürmektedir. Gecenin siyah rengi bir anlamda bütün varlıkları silmektedir. Kendisi de geceleri yaşarken belki hiçliği düşünmektedir. Işıkla birlikte bütün varlıklar yeniden ortaya çıkmaktadırlar. Gece ve gündüz karşıtlığı içinde gece kötülüğü, gündüz de iyiliği simgelemektedir. Şiirdeki bağlama göre şair gece ile arkadaştır. Yalnız bir şekilde, yalnızlık içinde geceleri yaşar gündüzleri dinlenir. Böylece hayatın akışını tersine çevirir. Gece herkes için karanlık ama onun için hem kara ve karanlık hem de aydınlıktır:

C'est Elle! Noir et pourtant lumineuse,[37]

Bu odur! Siyah fakat çok aydınlık,[38]

---

[35] Baudelaire, 1954, s. 51
[36] Necdet, 2006, s. 216
[37] Baudelaire, 1954, s. 112
[38] Necdet, 2006, s. 222

Bu dize, dört şiirden oluşan *Hayalet* adlı şiirin birincisi olan *Karanlıklar* adlı şiirin son dizesidir. Buradaki "o", gecedir. Sone tarzında yazılmış olan bu şiirde gece şairin çok iyi tanıdığı güzel ziyaretçisidir. Kaderin sürgün edip gönderdiği uçsuz bucaksız hüzün mahzenlerinde pembe ve şen hiçbir ışığın girmediği evin sahibi geceyle yapayalnızdır. Bu şiir kurtuluşu ve aydınlığı karanlıkta arayan, bir anlamda belki iyiliği kötülükte bulan bir ruhun tatlı anlarını anlatan bir kötülük şarkısıdır. Ara sıra parlar, uzanır ve yayılır. Hayal, zarafet ve görkem doludur. Kendi iradesiyle seçtiği cehennem bir anlamda cennetidir. Geceyi bir hayalet arkadaş gibi görmektedir. Gecenin rengi başka şiirlerde de hep karadır.

Baudelaire'in sone tarzında söylenmiş *Portre* adlı şiirinde katilin rengi karadır. Bu katil hayatın ve sanatın katilidir. Hayat ve sanat sözcüklerinin baş harfleri de büyük karakterle yazılmıştır. Bu hayata ve sanata vurgu yapmak içindir. Önemli gördüğü sözcüklerin baş harflerini dize içinde hep büyük harfle yazmıştır:

Noir assassin de la Vie et de l'Art,[39]
Hayat'ın ve Sanat'ın kara katili,[40]

Dizedeki portre bir kadının portresidir. Şiirin bütünü göz önüne alındığında kötü olarak dikkate alınabilecek, hastalık, ölüm, yalnızlık, katil vb. gibi olumsuz anlamda sözcükler göze çarpar. Yukarıdaki dizede de görüldüğü gibi siyah/kara hep böyle olumsuz, kötü denebilecek sözcüklerle yan yana gelmektedir. Hastalık ve ölüm şair ve sevdiği kadın için yanan bütün ateşleri küle çevirmektedir. Geçen zaman bu portreden sadece üç çizgi ve soluk bir resim bırakmıştır. Buradaki bütün eğretilemeler zamanı işaret etmektedir. Hayatın ve sanatın kara katili zamandır. Baudelaire'in *Saat* ve *Düşman* adlı şiirinde de zaman korkunç bir canavar, kötü, acımasız ve şiddet saçan bir katil olarak görülmektedir. Ama bu katil "zaman" onda kalanı, zevki ve şanı olan kadını öldüremeyecektir. Şiirin bütününü kapsayan eğretileme sanatın ve hayatın da katili olan kara katil zamandır.

Kythira'ya Yolculuk adlı şiirde şair için her şey karadır, yürekten yaralayıcı ve dokunaklıdır:

Pour moi tout était noir et sanglant désormais,[41]
Artık her şey karanlık (kara) ve kanlıydı benim için,[42]

[39] Baudelaire, 1954, s. 114
[40] Necdet, 2006, s. 225
[41] Baudelaire, 1954, s. 187

Aynı şiirde bu dizeden başka üç dizede daha kara/siyah renk geçmektedir. Kythira bir adanın adıdır. Ve bu adanın rengi de siyahtır. Adada kurulan üçayaklı darağacının altında bulunduğu gökyüzünün rengi de siyahtır. On beş kıtadan oluşan bu uzun şiirde sadece ilk kıta gemi ile bir yolculuğa çıkışın zevkini yansıtırken ikinci kıtadan itibaren her şey olumsuz bir havaya dönüşmektedir. Kalbi bir kuş gibi sevinçten çırpınarak uçmaktadır. Gemi bulutsuz bir gök altında ışıltılı güneşten esrimiş bir melek gibi yol almaktadır. Bu şekilde olumlu bir havayla başlayan şiir yukarıda verilen dizedeki siyah ile nitelenmiş sözcüklere de bakıldıktan sonra öyle anlaşılıyor ki olumsuz bir havaya kötü denilebilecek bir bağlama dönüşmektedir. Bunu kanıtlayan iki dörtlük kötülüğün ilginç bir anlatımı gibidir:

De féroces oiseaux perchés sur leur pâture
Détruisaient avec rage un pendu déjà mûr,
Chacun plantant, comme un outil, son bec impur
Dans tous les coins saignants de cette pourriture;

Les yeux étaient deux trous, et du ventre effondré
Les intestins pesants lui coulaient sur les cuisses,
Et ses bourreaux, gorgés de hideuses délices,
L'avaient à coups de bec absolument châtré.[43]

Kurbanları üstüne tünemiş zalim kuşlar
Hınçla yok ediyordu olgun bir asılmış'ı,
Sokarak, alet gibi, rezil gagalarını
Bu pis leşin kanayan son noktasına kadar;

İki göz iki çukur ve deşilmiş karından
Bağırsak sarkıyordu uylukların üstüne,
Didikliyordu onu gaga darbeleriyle
İğrenç tatlara kanmış cellatları her yandan.[44]

Bu iki kıtada darağacına asılmış kurbanın başına gelenler bu şekilde anlatılarak devam etmektedir. Ayrıca *Leş* adlı şiirle benzerlik göstermektedir.

Siyahın ölümle özdeşleştiği dizelere rastlamak mümkündür. Siyah rengin ölümü çağrıştırdığı dizeler az sayıda değildir. Bu konu ile ilgili olarak örnek dizeler vermek gerekirse en çarpıcı olanlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

[42] Necdet, 2006, s. 164
[43] Baudelaire, 1954, s. 139
[44] Necdet, 2006, s. 163

Et quand l'heure viendra d'entrer dans la Nuit noire,
Elle regardera la face de la Mort,
Ainsi qu'un nouveau-né, –sans haine et sans remord.[45]

Ve gelip de çatınca kara Gece saati,
Bakacaktır ölümün soğuk yüzüne elbet,
Tıpkı bir bebek gibi, ne nefret ne nedamet.[46]

Bu dizelerde hayatın en korkunç yüzü olarak kabul edilen ölüm bir eğretileme ile kara geceye benzetilmiştir. Kara gece burada ölümü simgelemektedir. Ona göre ölümü karşılayan insan bir bebek masumluğu ve bilmezliği ile ölümün soğuk yüzünü nefret ve nedamet duymadan tadacaktır. Aslında bu Baudelaire şiirinde kötülüğün kabullenilmesi veya insanın ölüm karşısındaki zavallılığı ve çaresizliği olarak görülmektedir. Kara gece bilinmezliği ve hiçliği simgeleyerek ölümü çağrıştırır. Bir taraftan ölüm kaçınılmaz bir son olarak görülürken diğer taraftan meçhulün dibinde bir yeni olarak tanımlanmaktadır:

Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! Levons l'ancre!
Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!
Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre,
Nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons!

Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte!
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau![47]

Ey Ölüm, koca kaptan, demir alalım! Haydi!
Bu diyar sıktı bizi, ölüm! Açalım yelken!
Siyah olsa da deniz ve gök mürekkep gibi,
Kalbimiz ışıklarla doludur, bilirsin sen!

Akıt bize zehrini, güçlenelim daha da!
Bu ateş öylesine yakıyor beynimizi,
Cennet ya da Cehennem, dalalım bu girdaba,
Bilinmez'in dibine bulmak için yeniyi![48]

[45] Baudelaire, 1954, s. 186
[46] Necdet, 2006, s. 157
[47] Baudelaire, 1954, s. 203

Ölümün başka bir şekilde ifade edildiği ve bir yolculuğa benzetildiği *Yolculuk* adlı uzun şiirde kötülüklerden beslenen bir ruhun ölümü bir kaçış, bir kurtuluş olarak görmesi kötülükten zevk almanın bir yolu gibi gösterilmektedir. Bu ruh kötülük gördükçe güçlenmektedir. Denizin ve gökyüzünün rengi çoğu zaman şairler tarafından mavi ile nitelendirilir.[49] Ancak Baudelaire'in şiirlerinde gökyüzünün ve denizin rengi çoğunlukla siyahtır. Yukarıya alman dörtlüklerde mürekkebe benzetilmektedir. Bunun yanında kötülüğe bir meydan okuma da söz konusudur. Gökyüzü ve deniz bir mürekkep gibi siyah olsa da kalbi ışıklarla doludur. Işık ve karanlık karşıtlığı içinde kara kötülüğü, ışık ise iyiliği simgelemektedir. Bu meydan okumaya dayalı olarak cennet ya da cehennem hangisi olursa olsun şair için hiç fark etmemektedir, çünkü kaderine razıdır, bunu ta başından kabullenmiştir. Hangisi olduğu umursanmayan böyle bir anlayış içinde yeni olan aranmaktadır ve merak edilmektedir. Böyle bir anlayışta kötülük yapmak değil de kötülük gören bir insanın bunu umursamıyor gibi görünmesi söz konusudur. Cennet ya da cehennem onun için fark etmemektedir. Buna aldırmaz. Baudelaire için ölüm bir yok oluş değildir, tam tersine içinde bulunduğu kötü durumdan bir kaçış ve yeni bir doğuştur. İnal'ın[50] dediği gibi Baudelaire için şiir ve onun melodisi aracılığı ile ruh ölümün ötesindeki güzellikleri fark edebilir, önemli olan belki ölümün ötesinde güzel, iyi olan bir şeyler bulabilme ümididir.

Buraya alınan ilk dörtlükte ölüm eğretileme yoluyla koca bir kaptana benzetilmektedir. Aynı zamanda ölüm bir geminin demir alarak yolculuğa çıkmasına Yahya Kemal'in *Sessiz Gemi* adlı şiirinde olduğu gibi benzetilmiştir. Bu noktada Yahya Kemal'in Baudelaire'den etkilendiği söylenmektedir.[51] Bu yolculuğa çıkan geminin bir tabuta benzediği de söylenebilir. Şairler için bir yolculuk olarak görülen ölüm Baudelaire'de yeni bir dünyanın bilinmezini bulmak içindir. İnsanoğlu bu dünyada her zaman iyi şeylerle karşılaşmaz, kötülüklere de maruz kalır ve iyi şeylerin yanında kötülükleri de yaşamak zorunda kalır. Kötülükler de insan yaşamının bir parçası olarak şiire yansır. Baudelaire'in şiirlerinde siyah yaşanılan güzel şeylerin karşısında bulunan kötülükleri, kötü, olumsuz olan şeyleri hep simgeler. Büyük bir çoğunlukla, kötüyü, olumsuzluk içeren

[48] Necdet, 2006, s. 209

[49] Sadık Türkoğlu, (2012). "Tanpınar ve Baudelaire'de Mavi Nitelemeler", *Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 55. Yıl Özel Sayısı (25), Eser Matbaacılık: Erzurum, s. 23

[50] Tuğrul İnal, (2000). "Uzak İklimlerin Kokusu Erotika, Egzotika ve Nostaljiya", *Frankofoni Ortak Kitap 12* Ankara: Şafak Matbaacılık, s. 127

[51] Erdoğan Alkan, (1995). *Şiir Sanatı*, İstanbul, Yön Yayıncılık. s. 410

kavramları veya sözcükleri niteler. O, yaşadığı kötülükleri siyah renk aracılığı ile şiirine yansıtır. Kullandığı renk anlatımlarının yarıya yakının kara/siyah olmasının bunu gösterdiği söylenebilir. Baudelaire'de ölüm siyah rengin bulunduğu bağlamların dışında gitmek-kalmak karşıtlığında verilir. Gerekiyorsa gitmelidir. Ölüm karşısında kimi koşar, kimi pusar. Ölüm saçan düşman zamandır. Zaman kötüdür. Ölüm karanlıklar denizidir. Ölüm bağbozumudur, sıkıntılar çölüdür. Onun için[52] kötü olan şeylerden biri de kadındır. Normal kadınlardan hoşlanmaz. Ona göre kadın, gülmeden, tiksinmeden, kendi kendine hayranlık duyan iğrenç bir köle, kibirli ve budaladır. Erkek ise pisboğaz, tiran, açgözlü ve hovardadır. Kölelerin kölesi ve lağım içinde akmaktadır.

Sonuç

Simgecilik akımının öncüsü kabul edilen Baudelaire'in şiirinin Romantizm ile Sembolizm arasında bir geçiş olduğu ve sembolizme öncülük ettiği söylenir. Şiiri, şekil açısından genel olarak klasik şiirin özelliklerini taşırken yenilik kullandığı sözcüklerde ve şiirin içeriğinde görülmektedir. Özellikle şiirlerinin başlıklarında ve eserin alt bölümlerinin adlarında olumsuz sözcüklerin başlık olduğu görülmektedir. Sadece başlıklarda değil aynı zamanda şiirlerinin içeriğinde yaşamın kötülükleri, sıkıntıları, iğrençlikleri ve çirkinlikleri şiir diliyle gözler önüne serilmektedir. Şiirleri kafiye biçimleri ve metnin örgüsünde yer alan asonans ve aliterasyonların yoğun olarak bulunması nedeniyle bir anlamda kötülük şarkılarına dönüşmektedir. Eserin adı birbirine zıt iki sözcükten oluşmaktadır. Anlamsal olarak kötülükten doğan, kötü bir yaşamdan kaynaklanan şiirler olarak daha önce şiire konu olamayacak derecede farklı sözcüklerin şiire girdiği görülmektedir. Kötülüğün, mutsuzluğun, karamsarlığın, ölümün ve yasın rengi olan kara/siyah sözcüğünün diğer kullanılan renklere göre daha sık kullanılması dikkat çekmektedir. Baudelaire'in şiirlerinde cinsel içerikli olanlar da vardır. Kadınlar çekici ve itici olan bütün yanlarıyla şiire konu olurlar. Zaman hayatı yiyip bitiren ve insanın kaybettiği kandan beslenen korkunç bir düşmandır. Kötülüğün karşısına iyiliği de koyan Baudelaire Fransız edebiyatında yeni bir çığır açmış ve Fransız şiiri onunla Fransa' nın sınırlarını aşmıştır. Simgecilik akımının olduğu kadar Gerçekçilik ve Varoluşçuluk akımının da ondan etkilendiği söylenebilir.

[52] Necdet, 2006, s. 206

KAYNAKÇA

Alkan, Erdoğan (1995). *Şiir Sanatı*, İstanbul, Yön Yayıncılık.

Baudelaire, Charles (1954). *Œuvres Completes,* Paris, Gallimard.

Baudelaire, Charles (1857). *Kötülük Çiçekleri*, Çev: Ahmet Necdet (2006). İstanbul: Dharma.

Baudelaire, Charles (1964). *Les Fleurs du Mal et Autres Poèmes,* Paris:Garnier-Flammarion.

Chevalıer, J. ve Gheerbrant, A. (1982). *Dictionnaire des symboles*, Paris: Robert Laffont/ Jupiter.

Cohen, J. (1966). *Structure du Langage Poétique*, Paris, Flammarion.

Decote, G. ve Dubosclard, J.(1988). *Itinéraire Litéraire*, Paris, Hatier

Erhat, A. (1993). *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi: İstanbul.

İnal, Tuğrul (2000). "Uzak İklimlerin Kokusu Erotika, Egzotika ve Nostaljiya", *Frankofoni Ortak Kitap 12* Ankara: Şafak Matbaacılık.

Robert, P. (1990). *Dictionnaire Le Petit Robert*, Paris, Edition Robert

Ruff, A. Marcel, (1968). *Œuvrés Complètes de Baudelaire*, Paris, Editions du Seil.

Sagnes, Guy. (1969). *Spleen, Ennui, Mélancolie…,* Paris, Gallimard.

Türkoğlu, S. (2003). "Anlatım ve Deyimlerde Renklerin Dili", *Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Güzel Sanatlar Özel Sayısı* (8), KKEF Ofset Tesisleri: Erzurum.

Türkoğlu, S. (2012). "Tanpınar ve Baudelaire'de Mavi Nitelemeler", Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, 55. Yıl Özel Sayısı (25), Eser Matbaacılık: Erzurum.

BAUDELAİRE VE *KÖTÜLÜK ÇİÇEKLERİ*

Tülin Kartal Güngör*

19. yüzyıl düşünce tarihine ve edebiyatına bakıldığında; bazı düşünürlerin evrenin sınırlarını zorladıklarını, yeniyi bulmak ve bilinmeyene olan susuzluğu gidermek için yeryüzünü anlama, kendi dışında gelişen gerçeği tanımlama, gezegene bir kukla gibi atılmış insanın sorunlarım aydınlatma tutkusu içinde olduklarını görürüz. Dünyanın anlaşılmaz, akılsız prensipler üzerine kurulu nedenselliklerine vurgu yapan ve doğalla yapay, belirliyle belirsiz arasında gidip gelen sanat *aura*sında, evrenin sırlarını anlama çabası önemli bir rol oynar. Ama onlar arasında çok azı dünyayı anlayabilmiş, görülmeyeni görebilmiştir. Bu ender isimlerden biri de Baudelaire'dir.

Edebiyat kariyerinin başında romantik okulunun etkisinde kalan Baudelaire sadece bu akımla yetinmemiş, yapıtlarında "sanat sanat içindir' anlayışını benimseyen Parnas akımının özeliklerini de yansıtmıştır. Ancak, romantizmin salt duygusallığına ve Parnasın bilimselliğine karşı çıkan Baudelaire, kendi kişiliğini, tinselliği simgelerle ifade eden Sembolist akımda bulur. Sembolizm akımının özelliklerini anlatan bir bildirge yayımlayan Jean Moréas bu akımın ismini, Baudelaire'in "Sembol ormanları içinden geçer insan"[1] dizesindeki sembol sözünden hareketle oluşturmuştur. Baudelaire'e göre, şiirin amacı bir konuyu ne felsefi, ne de ahlâksal açıdan övmek değil insanı imgelem gücünün yardımıyla kendi duru-

* Dr. Tülin Kartal Güngör, Gazi Üniversitesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] Baudelaire, *Çoklukta Birlik*, Çev. Sebahattin Eyuboğlu Şiir Çevirileri, Cem Yayınları, İstanbul, 1980, s. 24.

munun üstüne çıkarmaktır. Baudelaire'in şiirinin oluşmasında temel yaratıcılık noktası zengin imgelem gücüdür. İyiyle kötünün, düşle gerçeğin, cennetle cehennemin savaştığı bir dünyada; şair zengin imgelem gücü sayesinde aklın sınırlarını zorlayarak güzelliği hissettirecek yapıtlar sunar. Dünyayı "sağır evren" olarak nitelendiren Baudelaire, insanın tutkularından yola çıkarak, gerçeklere karşı ruhu aydınlatacak suni güneşin arayışındadır.

Kötülük Çiçekleri'nin ilk baskısının yayımından sonra, "toplumsal değerleri aşağılaması" nedeniyle kendisine dava açılan şair, para cezasına çarptırılır ve yapıtındaki altı şiir 1949 yılına kadar Fransa'da yasaklanır. *Kötülük Çiçekleri*'nin yaratıcısı Baudelaire, yapıtında insanın ahlâksal, tinsel konumunu anlatarak, insan doğasının temel özelliklerini gösterir. Bütün insanlığın temsilcisi olarak *Kötülük Çiçekleri*'nde insanın nasıl olduğu sorusuna yanıt arar. Baudelaire'in insanı, Tanrı ile Şeytan arasında savaşan, bedenle ruh, iyiyle kötü arasında kararsızca gidip gelen, varoluş sorunlarına değinen, ruhunda hep sonsuz mutlak olanı arayan doyumsuz bir varlıktır. İnsan, onu yaşamın anlamını bulmaya götürecek bilinç kapısından geçemediğinden, sıkıcı bir dünyada, yaratıcısı tarafından anlaşılmamanın acısını çekerek yaşar.

Hristiyanlığın insana bakış açısı, Baudelaire'de yalnızlık ve karamsarlık duygusunun oluşmasında temel rol oynar. İlk günahla kirlenmiş insan, ilk doğasının arayışı içinde bir kaos yaşamaktadır. Pascal da *Düşünceler*'de adlı yapıtında, Tanrı kaynağından yoksun insanın, doğanın sunduğu gerçeklere ya da yüce iyiye hiçbir zaman ulaşamayacağını, ayrıca insanın Tanrı'yı ancak Hz İsa'nın aracılığı ile bilebileceğini ileri sürer. Bunun temelinde yatan neden ise insanın Tanrı'nın buyruğuna uymayıp ilk günahı işlemesi ve yasak meyveden yemesidir.

Baudelaire'de kötülük kavramını ve kötülüğün kaynağını anlayabilmek için kutsal dinlerde sözü edilen ilk günah kavramına ve yaradılış felsefesine göz atmak yerinde olacaktır. Kutsal Kitap'ın yaradılış bölümünde insanın (Âdem) yaradılışıyla beraber Tanrı insana ölümsüz bir ruh verir ve onu güzel bir cennet bahçesine yerleştirir. Buradaki her şey artık insanın emrindedir. Daha sonra, bu cennette kendisini yalnız hissetmemesi için onun üzerine uyku getirerek kaburga kemiğinden birini alıp etle kaplar ve Âdem'e onun cinsinden olan Havva'yı yaratır. Âdem ile karısı ikisi de çıplaktır, utanç duygusundan yoksundurlar. Her ikisi de Tanrı'nın emirlerine uymaları şartı ile sonsuza değin mutlu yaşayacaklardır. Ama kır hayvanlarının en hilekârı olan yılan kadını kandırarak, yasaklanan kötülüğü bilgi ağacının meyvesinden yemeleri durumunda gözlerinin açılacağını, kötüyü ve iyiyi bilerek Tanrı gibi olacaklarını söyler. Kadın yılana

kanarak bu yasak ağacın meyvesinden yer, Âdem'e de yedirir. İkisinin de gözleri açılır ve çıplak olduklarının farkına varırlar. Tanrı onların gizlendiklerini görünce yasak meyveden yediklerini anlar. Böylece insanlığın ilk günahı işlenmiş olur ve kadın ve erkek Aden bahçesinden yani cennetten kovulurlar.[2] Tanrı her ikisini de tanrısal uyuma son verdikleri için ölümle cezalandırır ve yeryüzüne gönderir. Bu kovulmadan sonra, insan mutluluğu ve gücünü kaybeder. Sonsuzluk ve mutlakıyet kapıları ebediyen insanlığın yüzüne kapanmış olur. İnsan, Tanrı'nın buyrukları ile yürüyen maddesel bir dünyada yaşamaya itilir ve kısa sürede kötülük insanın hayatına girer. Bu hatanın bedelini sadece ilk insanlar değil, onlardan sonra gelen kuşaklar da öderler.

Baudelaire'in yapıtının oluşumunda da tinsel ve gizemli bir dinin varlığını görürüz. Şair insan olma trajedisini kendi içinde hissederek bütün insanlığın duygularının rehberi olur. Kendi doğasına, iç dünyasına inerek insanın zayıflığını vurgular. Hem Baudelaire'in hem de Hıristiyanlığın yaradılış felsefesinde cennetten kovulmuş insanın dramı, yaradılışındaki zayıflıktan, tutkularına söz geçirememekten kaynaklanır. Şair kendi iç dünyasının derinliklerine dalarak doğal ahlâk bozukluğunu, sürgün yaşamını, insan ruhunun gerçeğini gözler önüne serer.

Şair, yapıtında lirik bir söyleyişle bize gönlünü açarak insanlık durumunu gün ışığına çıkarmayı amaçlar. Aden Bahçesinden kovulmakla, insan mutlak bütünlüğünden ve manevi saflığından sıyrılıp suni bir ortamda yaşamaya mahkûm edilir. Bu düşüşten sonra, insan Tanrı'mn güvenini tekrar kazanıp cennete ulaşmanın yollarını aradıysa da, bunun yalın ve saf bir olgunluğa ulaşmaksızın çok zor olduğunu kavrar. Ruhundaki yalnızlığın acısını ve günahının yükünü hafifletmek için yüce bir kurtarıcı arayışına girer ama mutsuz ve sürgün olan insan, acılarına son vermeden önce sonsuz mutluluğa kavuşmak için, kendi durumunun çaresizliğini anlaması gerektiğinin farkına varmalıdır. Baudelaire yapıtında varoluşçuluğun düalizmini yansıtır. Bu ikilik ruhla beden, düşünceyle özdek, iyiyle kötülüğün bitmek bilmeyen savaşıdır. Baudelaire yaşamı boyunca hep bu zıt duyguların çatışmasına tanık olur. İnsan ne kadar iyiye, güzele sonsuz olana ulaşmak istese de Şeytan, her seferinde kötüyü, çirkini seçmeye yönlendirir. Şair, bu iğrenç yeryüzünde acı çeken insanın günahla saf bir dünya özlemi arasında kalışının trajedisini çizer. Bütün bu içsel çatışmalara son veremeyeceğini bilen şair, yalnızlığa, karamsarlığa, iç sıkıntısına düşer. Baudelaire'in insanı, insan olma onurunu kaybetmiş bir toplumda yaşayan, yalnız, dünyevi hayatla ideal hayat ara-

[2] *Kitab-ı Mukaddes*, Ohan Matbaacılık, Bab 1, İstanbul, 1996

sında sıkışıp kalmış, gerçek kişiliğinin arayışı içindeki insandır. Şair, kötü ve iyiye olan derin eğilimi göz önünde bulundurarak, insanın ikiliği hakkındaki düşüncelerini *Bütün Çıplaklığıyla Kalbim* (*Mon Cœur mis a nu*) adlı yapıtında şöyle dile getirir:

> Her insanda her an, biri Tanrı'ya, öbürü Şeytan'a yönelmiş aynı zamanlı iki istek vardır. Tanrı'yı yardıma çağırış veya ruhanilik, her aşamada bir yükselme isteğidir; Şeytanı çağırış veya hayvanilik ise bir alçalma sevincidir.[3]

Baudelaire bu sözleriyle, tinsel ve bedensel yönüyle, insanın içindeki Tanrının ve Şeytanın tanımını yapar.

Clément Borgal, şairin bu sözlerini: "Sonuç olarak, kötülüğün mutlaklığı, bütün çekiciliğine rağmen hayvanlıkla biraz bağlantılıdır. Bunu izleyen sevinç bir düşme sevincidir. Korktuğu bu uçurumdan düşerken, çeşitli dinlenme şekilleri bulabilir ama bu uçurum, onun insanlık onurunu kaybettiği yerdir."[4] şeklinde yorumlar. Şaire göre, insan, tüm günahlarının kaynağı olan bedenden sıyrılıp ruhun sonsuzluğuna sığınmalıdır. Marc Eigeldinger'in de dediği gibi: "Tensel esaretten kurtulmanın ve duygularda düşüncenin üstünlüğünü sağlamlaştırmanın tek çözümü, insan düzleminde, ruhun ve bedenin ikiliğini ilân etmektir."[5]

Baudelaire, sonsuz olana, mutlak olana, özlemini duyduğu cennete kavuşabilmek için insanlığın içinde bulunduğu trajik konumun üstüne çıkmak gerektiğinin bilincindedir. Bununla birlikte, Şeytanın elinde kukla olan insanın iyiye, güzele, sonsuz olana ulaşma çabalarının boşuna olduğu da bir gerçektir. İnsan ilk günahın bedelini ödemek üzere yeryüzüne sürgün edilmiştir. Baudelaire de bir günahkârdır; cennetin mutlak sonsuzluğundan uzakta yaşamak zorundadır. Şair *Kötülük Çiçekleri* adlı yapıtının "Okur'a" başlığını taşıyan daha ilk şiiriyle günahlarımızı, acılarımızı ve kötülüğü göstermek ister bize:

Günahlarımız hoyrat, pişmanlıklar yumuşak,
Suçlarımızı cömertçe bol bol sergileriz,
Çamurlu bir yola güle oynaya gireriz,
Gözyaşları kirlerimizi yıkar sanarak.

---

[3] Baudelaire, *Mon Cœur Mis a Nu et Pauvre*, Çev. Suut Kemal Yetkin, *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri*, Varlık Yayınları, 1967, s. 24.
[4] Clément Borgal, *Baudelaire*, Édition Universitaire, Paris, 1962, s. 61.
[5] Marc Eigeldinger, *Le Platonisme de Baudelaire*, La Baconniere, Neutchatel, 1951, s. 86.

İblisin elinde bizi oynatan iplerimiz!
Çekici bir yan buluruz, iğrenç nesnelerde;
Korkusuzca, pis kokan karanlıklar içinde,
Her gün bir adım daha Cehennem'e ineriz.[6]

Şair, acı veren bu korkunç gerçekten uzaklaşmak için çeşitli yollar arar. Ailesi Baudelaire'in yaşamı, yapıtları üzerinde önemli etkiler yaratır. Baudelaire'e göre babasının ölümü, annesinin yeniden evlenmesi onda yalnızlık, terkedilmiştik, kapatılmıştık duygularının oluşmasında ilk tohumları atar. Kendisini annesi tarafından sürgün edilmiş ve lanetlenmiş hisseden Baudelaire ruhunu sıkan bu sıradan yaşamdan bir an önce kaçıp kurtulmak istemektedir. Yatılı olarak kaldığı Kraliyet Koleji onu ailesinden uzaklaştıran bir hapishane gibidir. "Daha çocukken kalbimde birbirine karşı iki duygunun bulunduğunu fark ettim: Yaşamaktan tiksinti, yaşamaya aşırı sevgi"[7] diyen şairin ruhunda hep bir kargaşa sonu gelmeyen derin bir acı ve sürüp giden tutarsızlıklar vardır. Baudelaire, o masum çocukluk günlerini aramıştır hep. Tıpkı ilk insanın Aden bahçesinden kovulup sonsuza kadar ölümlü, suni bir cennette yaşamaya mahkûm edilmesi gibi, annesinin evlenmesiyle içinde fırtınalar kopan Baudelaire, sonsuza kadar yalnızlığa ve bu zorlu dünyada iyiyle kötünün savaşma tanık olmaya itilir. 5 Temmuz 1863 yılında annesine yazdığı bir mektupta bu duygularını şöyle dile getirir:

> Evet, bu kadar hayal ettiğim bu kitap, kinimi gösteren bir kitap olacak; ama içinde annem, hatta üvey babam bile saygısızlığa uğramayacak. Bu kitapta ben, yetişme tarzımı, düşünce ve duygularımın nasıl yontulup yöneltildiğini anlatacağım; bunları anlatırken de dünyaya ve onun düzenine nasıl yabancı kaldığımı belirteceğim.[8]

"Vaftiz-Kutsama" (Bénédiction) adlı şiir, şairin trajik konumunu çok iyi anlatır. Bu şiirde, şair, doğumunu tıpkı İsa'nın doğuşu gibi olağanüstü bir ortamda verir. Baudelaire kendisini bu toplulukta, sefil, şaşkın ve tedirgin olarak gösterir. Şair, annesi ve içinde bulunduğu topluluk tarafından lanetlenmiş bir suçlu, bir günah aleti gibi görür kendisini. Annesinin onu çelimsiz bir canavar olarak gördüğünü, onu doğurmaktansa bir engerek yılanı doğurmayı tercih edeceğini belirtir.

---

[6] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Erdoğan Alkan, Varlık Yayınları, s. 14.
[7] Suut Kemal Yetkin, *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri*, Varlık Yayınları, 1967, s. 38.
[8] Bedia Kösemihal, *Charles Baudelaire'in Mektupları*, Düşün Yayınları, 1983, s.152.

Karşı konmaz güçlerin buyruğu üzere, Ozan
Geldiğinde bu tatsız, can sıkıcı dünyaya
Yumruğunu dehşetle, lanetlerle kaldıran
Annesi kafa tutar rahmeti bol Tanrıya:

Nasıl düştü rahmime bu garip varlık benim,
Lanet olsun bir anlık arzu gecelerine!
Nasıl beslerim onu, nasıl emzireceğim?
Engerek doğuraydım bu gudubet yerine![9]

Toplumsal çevrede de sürgün edilmişliğin sıkıntısını yaşayan şair, sürekli olarak insanlık durumundan, yaşamın sıradanlığından yakınır. Düşüncelerinin, duygularının farklılığı, onu çevreleyen insanlarla çatışma yaşamasına, kendisini yalnız, mutsuz hissetmesine yol açar. Kendisi gibi düşünen sanatçılarla kurduğu iletişim sonunda bu dünyanın istediği gibi bir yaşam sürmesi için uygun olmadığını, burada kötünün, günahın egemen olduğunu fark etmesine yol açar. Ayrıca Baudelaire, bulunduğu toplumun insanları maddi durumlarına göre değerlendirmesinden de hep şikâyetçidir. Şaire acı veren bir başka gerçek de onu anlamayan bu topluma yeteneklerini satmak zorunda oluşudur. Baudelaire yalnızlığın, kötülüğün, anlaşılmazlığın onu sıradan bir varlık haline getirdiğine, maddenin tutsağı yaptığına inanır. Şair onu anlamayan bu toplumla tüm bağları koparmak gerektiğini hisseder, yani yeryüzü cehenneminden, kötülükten, yalnızlıktan kurtulmak için toplumun gerçeklerinden uzaklaşmak gerektiğine vurgu yapar. Bunun içinde çeşitli kaçış yollarını dener. Şairin ruhunda öyle derin bir iç sıkıntısı ve anlaşılamamanın verdiği hüzün vardır ki 1845'te intihar girişiminde bile bulunur: "Uyuma bıkkınlığı, uyanma bıkkınlığı dayanılmaz hale geldiği için öldürüyorum kendimi; başkalarına yararsız, kendime tehlikeli olduğum için öldürüyorum."[10] der. 1861'de annesine yazdığı gibi, "hep intiharın eşiğindedir: "Saygınlık denince benim durumum içler acısı, en büyük felaket de burada. Düşünemeyeceğin aşağılamalar, sövgüler, alaylar, insanın zihnini alt üst eden bütün bu şeyler durumumu tam bir çıkmaza sokuyor."[11] Baudelaire ölümden çekinmez; onun için asıl ürpertici olan doğumdur.[12]

[9] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Erdoğan Alkan, Varlık Yayınları, s. 18.
[10] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. S. Maden, s. 342.
[11] *A.g.e.*, s. 352
[12] Baudelaire, *Yapma Cennetler*, s. 218.

BAUDELAİRE'İN YALNIZLIKTAN VE KÖTÜLÜKTEN KURTULMAK İÇİN BAŞVURDUĞU KAÇIŞ YOLLARI

1. Sanat

Sanat, Baudelaire gibi sürgün edilmişlik hissi içinde olan ve acı çeken bir şair için ilk kaçış yollarından biri olur. Sonsuzluk ülkesine ulaşmak, evrenin sırlarını çözmek için sanata sığınır. Şairin yaşamında, sanatında önemli bir yer edinmiş kişilerden biri Theophile Gautier'dir. Baudelaire ondan söz ederken "ustam ve dostum" diye hitap eder. Theophile Gautier'ye olan saygı ve sevgisini göstermek için, eşsiz kitabı olan *Kötülük Çiçekleri*'ni bu sanatçıya ithaf eder. Baudelaire, resim, müzik gibi güzel sanatları şiirle bütünleştiren usta bir sanatçıdır.

Şairin "Fenerler" (Les Phares) başlıklı şiirinde birçok ünlü ressamın isminin geçtiği görülür. Bunlar Rubens, Michel Ange, Leonardo de Vinci, Rembrandt, Wattteau ve en sevdiği ressamlardan biri ve arkadaşı olan Delacroix gibi sanatçılardır. Şair kendine özgü bir resim zevkine ve bilgisine sahip olduğunu her fırsatta gösterir. Müzik konusunda da zevk sahibi olan şair daha o zamanlarda müzik dehası Wagner'in farkına varmış onu kendine özgü biçemiyle anlatmaya çalışmıştır. Fransa'da Wagner üzerine yazılmış ilk inceleme Baudelaire tarafından yapılır. Baudelaire'in ruhunda fırtınalar koparan diğer bir sanatçı da, Amerikan yazar Edgar Allan Poe'dur. İlk olarak 1844 yılında okuduğu sanatçının yapıtlarını, 1858' den 1865'e kadar çevirmiştir.

Baudelaire'in bir yolculuk sırasında yazdığı ve *Kötülük Çiçekleri*'nin en güzel şiirlerinden biri olan "Albatros" adlı şiir sanatçı olmanın zorluğunu yansıtır. Gemicilerin yakaladığı, kanadı dört metreyi bulan, büyük bedeniyle orantısızmış gibi duran ve adına albatros denilen kuşla sanatçı arasında yakın bir benzerlik kurulur. Bu kuş şairin yaşadığı ruhsal durumu çok iyi yansıtmaktadır. Baudelaire, kendisini tayfalar tarafından yakalanarak özgürlüğü elinden alınıp, ruhu hapsedilmiş bu kuşa benzetir. Albatros kuşları gökyüzünde yaptıkları yükselmeye yönelik hamlelerle saflığın ve özgürlüğün simgesidirler. Alçalma hareketi yaptıklarında ise herkesin maskarası oluverirler. İşte bu özelliğinden dolayı şair, bu kuşla aynı kaderi paylaştığını düşünür. O da aynı bu kuş gibi iki zıt duyguyu, başarıyı ve başarısızlığı yaşar:

Sık sık, eğlenmek için, acımasız tayfalar
Yakalar kanadından bu deniz kuşlarını,
Ürkütücü sularda gemileri izleyen
Yolcuların yıllardır dost arkadaşlarını.

Gökten inen tasasız, bu utangaç krallar
Güvertelerin üstüne kondukları zaman
Geniş kanatlarını sofuca bırakırlar,
Yorgun kürekler gibi, sular üstünde kayan.

Sen ey kanatlı yolcu, bir zaman ne güzeldin!
Bak gaganı dürtüyor hoyrat tayfanın biri,
Ya öteki, bilir mi bu hale nasıl geldin,
Topallayıp öykünüyor uçtuğun günleri.

Ozan, ey bulutlardan toprağa sürgün ece,
Oklara göğüs geren, dostu fırtınaların,
Yuhalarlar yeryüzünde, seni de, gündüz gece
Uçmana engel olur, ağır dev kanatların.[13]

Baudelaire "Albatros"ta, onu anlamayan bir topluluk karşısında çektiği yalnızlığı ve acıyı anlatır. Şair içinde bulunduğu sıkıntılardan kaçmak için, onu benimsemeyen bu kalabalığa uymak ve yeteneklerini satmak zorunda kalır. Bu anlaşılmaz topluluğa karşı çıkmak boşunadır. Acılarının, yalnızlık duygusunun hafiflemesi için boyun eğmekten başka çaresi yoktur. Bir başka deyişle, bu topluluktan farklı olsa da, onlara ayak uydurmak zorundadır. Çünkü bu toplum, kendisinden farklı düşünen, farklı hisseden ve yaşayan insanlara karşı oldukça acımasızdır. Albatros yakınmanın ve yalvarışın simgesidir. Göğe yükselmenin coşkusuyla, alçalmanın, dışlanmanın sıkıntısını yaşayan bu kuş tam da Baudelaire'in kendisini anlatır.

"Kör Şeytan" (le Guignon) adlı şiirinde Baudelaire, zaman karşısında sanatçının yalnızlığını ve yetersizliğini göstermek için, dikkatimizi Yunan Mitolojisinin önemli isimlerinden biri olan Sisyphos'a çevirir. Sisyphos, durmadan yüksek bir tepeye büyük bir taşı çıkarmaya mahkûm edilmiştir. Zirveye ulaştığında çıkarmaya çalıştığı taş yeniden aşağı yuvarlanır ve bitmek bilmeyen bir kısır döngü içinde aynı eylemi tekrarlar. İlk dörtlükte Sisyphos'un verdiği mücadele şöyle tasvir edilir:

Bu çok ağır yükü kaldırmak için
Sisyphe, sendeki o cesaret gerek!
Nice ürün vermek istiyor yürek,
Sanat uzun... Ya zaman? Kısa, niçin?

Şair burada Sisyphos gibi, bu dünyada kaçınılmaza karşı savaşmanın saçmalığını gösterir. Şeytanın ve onun karşı konulmaz gücü karşısında çare-

[13] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Erdoğan Alkan, Varlık Yayınları, s. 22.

sizlikten söz eder ve son dörtlükte kendisini yeryüzünde yaşayan yalnız bir çiçeğe benzetir:

Açar pişmanlıklarla nice çiçek
Gizemli ve hoş kokular saçarak
Orada, o derin yalnızlıklarda.

Ama sanat ona mutlak gerçeğin sınırlarını zorlama gücünü vereceğine, onu çepeçevre saran, çirkin, bayağı, aşağılık bir toplumun ortasına iter. Bu kadar çirkinliğin, kötülüğün, günahın olduğu bir toplumda sanatla güzeli arama çabası boşa çıkar.

2. Yolculuk

Şair, bir başka kaçış yolu olarak yolculukları dener. Yolculuklarla sürgün yaşamına son vermek, insanlık trajedisinden kurtulmak ister. *Seyahate Davet* (L'invitation au voyage) adlı şiirinde zaman kavramından kaçmak isteyen şair, hayal ettiği bir ülkeye yolculuk yaparak sonsuzluğu ve mutlağı bulmak ister. Şöyle der şair:

Kardeşim, yavrum,
Sana benzeyen bir yer
Düşünüyorum;
Gidip orda beraber
Yaşamanın, sevmenin,
Sevmenin ve ölmenin
O yerde bir gün,
Saadetini düşün.
Orda ne varsa süs, sükûn ve şehvet,
İntizam ve güzellikten ibaret.

Ona göre, bu yolculuğun amacı, sıkıntısına ve yalnızlığına bir anlam bulmak değil, sadece kaçmaktır. Bu yolculuk, ailesinin, arkadaşlarının, ülkesinin, kısacası insanlığın içinde bulunduğu kötü durumu düşünmemek için bir kaçıştır. Şair imgelem gücü sayesinde günahın olmadığı bir ülke düşünür, böylece düşsel gözle de olsa kısa bir süre gerçekten uzaklaşır. Baudelaire bu yolculuğu, cinsel, fiziksel ve ruhsal bozuklukların insanı bir kukla gibi uçuruma iten bu özdeksel durumdan kurtulmak için ister. Bu düşsel yolculuk uzamda ve zamanda yer değiştirmesini sağlayarak onu şöyle bir ülkeye götürür:

Orda tavanlar zengin,
Ve derindir aynalar;
Her köşede sevdiğin
O şark ihtişamı var.
Her şey kendi dilince
Ses verir bize;
Ve kalbini gizlice
Gösterir bize.[14]

Bu dil, kaybolmuş cennette konuşulan dildir. Buraya giderek Baudelaire, şehvetin, bozulmuşluğun, maddenin egemenliğinden kurtulup sonsuz sessizliğe çekilebilir. Ama yolculuklarla kendisinden kaçamayacağını, yer değiştirmenin durum değiştirmek olmadığını anlaması uzun sürmez. Ne yazık ki şairin bu düşsel yolculuklar sırasında duyduğu mutluluklar, aldığı hazlar hep kısa süreli olur. Yolculuklar gerçeğin cehenneminden onu uzaklaştırmaya, sonsuzun kapılarını açamaya yetmediği gibi bu iğrenç yeryüzünden kaçmanın olanaksız olduğunu da gösterir ona. "Ben nerede değilsem orada iyi olacakmışım gibi gelir" diyen şaire göre aslında yeryüzünde kötünün, çirkinin, acının olmadığı bir avuç yer yoktur. İçinde hep Güzel-Çirkin, İyi-Kötü, Tanrı-Şeytan gibi kavramların karşıtlığını duyan şair, tüm ömrünü bu karşıtlıklara bir anlam vermek, varoluşunun sırrını bulmakla geçirir. Bu karşıtlığı "Kendini Cezalandıran Kişi" (Heautontimoroumenos) adlı şiirinde çok güzel yansıtan şair, şöyle tanımlar kendisini:

Hem bıçağım hem de yara
Hem yanağım hem de tokat
Hem kurbanım hem de cellat
Ezen ve ezilen çarkta.

Zamanın korkunç ağırlığına karşı gelemeyeceği, Şeytanın elinde kukla olmaktan kurtulmayacağının ve Tanrı'nın cezalandırdığı zavallı bir sürgün olduğunun farkında olan şair bu durumdan kaçamayacağını bilmesine rağmen acılarını dindirmek için her seferinde başka kaçış yolları dener. Sonunda daha derin uçurumlara, iç sıkıntısına düşmeyi bile göze alarak sorgular yaşamı ve kendisini.

3. Kadın

Baudelaire'in maddenin tutsaklığından, gerçeğin acı veren yüzünden kurtulmak için denediği bir başka kaçış yolu da kadınlar olur. Şairin yaşa-

[14] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, Çeviri: Cahit Sıtkı Tarancı.

mındaki en önemli kadınlardan biri "benim için hem tapmak, hem arkadaştın" dediği annesi Caroline olmuştur. Şair üvey babasının eve gelişiyle beraber tıpkı insanın cennetten kovulması gibi annesinin sıcaklığından yeryüzünün sürgün hayatına itilir. 1840 yılında başına buyruk bir yaşam sürmeye başlayan şair 19 yaşındayken beraber olduğu sokak kızı Sarah La Louchette'den ona bir ömür boyu acısıyla yaşayacağı frengi mikrobunu kapar. Bu kadın onun için tensel hazları doyuma ulaştıran, şeytanın insanı kötüye, uçuruma sürükleyen, sınırlı ve maddesel olanı yaşamaya iten yüzüdür.

Baudelaire'in kısa süreli maceralarını saymazsak ilk büyük aşkı ve *Kötülük Çiçekleri*'nin esin Kaynağı Jeanne Duval'dir. Küçük bir tiyatroda rol alan iri ela gözlü, etli dudaklı, kuzguni siyah saçlı, Havana kokulu bu melez kadınla olan ilişkisi onu aldatmasına rağmen yirmi yıl sürer. *Kötülük Çiçekleri*'nin en ateşli aşk şiirleri bu kadından esinlenerek yazılmıştır. Jean Duval'in yanında tinsel ve bedensel hazları yaşama, acılarını biraz olsun hafifletme, yaşama dayanma gücü arar. Ama günah kaynağı olarak gördüğü bedenin ruhun yüceltilmesini engellediğini düşünerek Duval ile yaşadığı ilişkinin bir bedensel haz ilişkisi olduğunun bilinciyle bir yandan da pişmanlık duyar. Güzel'e, İyi'ye ulaşmak, maddenin tutsaklığından kurtulmak için sığındığı kadın, bir anda cinsel nesneye, aşkın cenneti de günahın kol gezdiği bir cehenneme dönüşür.

Baudelaire'in yaşamına giren, ona esin kaynağı olan bir başka kadın da Marie Daubrun'dur. Şairin 1854-1859 yıllarında ilgi duyduğu bu kadın "Altın Saçlı Güzel" adlı bir oyuna çıktığı için bu adla şöhret kazanır. Marie Daubrun güzel gözleriyle büyüler şairi. "Güz Şarkısı" (Chant d'automne) adlı şiirde şöyle seslenir sevgilisine:

Yeşil ışığına tutkunum bakışlarının
Ama almıyor artık gönlüm hiçbir şeyden haz,
Ne ocaktaki ateş, ne odan, ne de aşkın
Denizde ışıldayan güneşe denk olamaz.[15]

Baudelaire öyle derin bir iç sıkıntısı ve kötümserlik besler ki sevilisinin güzel gözleri bile bu duyguları yok edemez. Geçmişte annesiyle olan mutlu çocukluk günlerinin özlemini tüm yaşamı boyunca hisseden şair, kimi zaman sevdiği kadını kutsal, bağışlayıcı bir anne yerine koyar. Anne sevgisinin eksikliğini hep hissetmiş olan şair sevgilisine şöyle seslenir:

[15] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, Çev. Erdoğan Alkan.

Ama ne olur, yine de beni annece sevin,
İster sevimsiz bulun, ister yaramaz bulun
Görkem dolu bir güz'ün, ya da batan güneşin
Geçici tatlılığı, sevgili, abla olun.

Baudelaire'in hayatındaki kadınları incelediğimizde onun iki farklı kadın tipiyle birlikte olduğunu görürüz. Bir tarafta Sarah la Louchette, Jean Duval gibi cinsel arzular uyandıran, şehveti en doruk noktada yaşayan tutkularının esiri olan kadınlar diğer tarafta da Marie Daubrun, Apollonie Sabatier gibi şairin idealinde canlandırdığı, kimi zaman anne şefkatini bulduğu, Tanrıça, Melek gibi sıfatlarla nitelendirdiği kadınlar. Bu çatışmalar içinde, sevilen kadın, ister iyinin, güzelin simgesi Melek, ister kötünün, çirkinin simgesi Şeytanı temsil etsin, şairin kendi iç derinliklerine inmek, yaşamı sorgulamak, ideal olana ulaşmak için verdiği savaşta başvurulan en etkin varlıklardır.

4. Şarap

Kötülük Çiçekleri'nin "Şarap" başlıklı bölümünde Baudelaire'in yaşamında şarabın ne kadar önemli bir rol oynadığını görürüz. Şarap şaire göre yalnızca sarhoşluk veren bir içki değildir, özel bir anlamı vardır. Şair için Şarap kutsaldır. Bu özel anlamı bu bölümü oluşturan şiirlerin başlıklarına bakarak da anlayabiliriz. Örneğin "Şarabın Ruhu" (*L'âme du vin*), "Katilin Şarabı" (Le vin du l'assasin), "Yalnızın Şarabı" (Le vin du solitaire), "Sevgililerin Şarabı" (Le vin des amants). Sarhoşluk bu dünyanın çirkinliklerinden, kötülüklerinden kaçış yolu, kurtuluş, göğe yükseliştir. Şöyle der şair:

> Her zaman sarhoş olmalı. Her şey bunda: Tek sorun bu. Omuzlarınızı ezen, sizi toprağa doğru çeken Zaman'ın korkunç ağırlığını duymamak için, durmamacasına sarhoş olmalısınız. Ama neyle? Şarapla, şiirle, ya da erdemle, nasıl isterseniz. Ama sarhoş olun. Ve bazı bazı, bir sarayın basamakları, bir hendeğin yeşil otları üzerinde, odanızın donuk yalnızlığı içinde, sarhoşluğunuz azalmış ya da büsbütün geçmiş bir durumda uyanırsanız, sorun, yele, dalgaya, yıldıza, kuşa, saate sorun, her kaçan şeye, inleyen, yuvarlanan, şakıyan, konuşan her şeye sorun, "saat kaç" deyin; yel, dalga, yıldız, kuş, saat hemen verecektir karşılığını: "sarhoş olma saatidir". Zamanın inim inim inletilen köleleri olmamak için sarhoş olun durmamacasına! Şarapla, şiirle ya da erdemle, nasıl isterseniz.[16]

[16] Baudelaire, *Paris Sıkıntısı*, Çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1982, s. 85.

Bir yandan acılarını hafifletmek için kaçış yolları arayan şair bir yandan da çektiği acıların onun ruhunu beslediğini, onu Tanrı'ya yakınlaştırdığını düşünür. Kemal Özmen bu konuda şöyle der:

> Baudelaire genel anlamda mutsuzluğunun, sefaletinin, başına gelen bütün felaketlerinin faturasını ilk günaha çıkartır ve acı çekmeyi bir arınma olarak algılar. Bu aslında, bir bakıma bir tür kendini haklı çıkarmadır. Nitekim şiirini, kokuşmuş bir dünyanın çamurundan altın çıkarma olarak görmesi de bunu kanıtlar. Baudelaire, günahkâr olmadan önce günahkâr doğduğu inancındadır: yani kötülük kendisinden önce vardır ve çaresi olmayan bir sıkıntıdır. Yok edilmesi, aşılması mümkün değildir.[17]

Sanatla, aşkla kadınla, şarapla, yolculuklarla denediği bütün kaçış yollarına rağmen tekrar tekrar bataklığa sürüklenmekten kurtulamayan şair kendisine uyuşturuculardan, içkiden oluşan yapay bir cennet kurar:

> Şarabın sarhoş edici gücü sayesinde acılarını unutacağını, gökyüzüne yükseleceğini düşünür. Bu büyülü iksir sayesinde, yeryüzünün sınırlarını aşarak sonsuzluğun derinliklerine dalma cesaretini bulur, Prometheus'un dinamizmi için gerekli olan enerjiyi elde eder. Yaşamı güzelleştirmenin, derdi tasayı dışlamanın yolu içmekten geçer; şair, kadehinde gizemli bir evren yaratarak Tanrı'yla özdeşleşir.[18]

5. Ölüm

Bütün bu deneyimlerden sonra Baudelaire insanlık durumunun üstüne çıkmanın boş olduğunu kabul eder. Bu iğrenç dünyada, iç sıkıntısından, yalnızlıktan, kötülüklerden kurtulmak için ölümü beklemekten başka çare yoktur. Çünkü ne sanat, ne yolculuk, ne kadın, ne de uyuşturucular şairi sürgün edilmişlik duygusundan kurtarabilmiştir. Bunu doğrularcasına şöyle der şair:

> *Ölüm ey koca kaptan, yelken açalım artık!*
> *Sıkıldım bu ülkeden, Ölüm! Tutalım yolu!*
> *Gök, deniz varsın olsun katran gibi karanlık*
> *Yüreklerimiz, bilirsiniz ışıklarla dolu!*[19]

---

[17] Kemal Özmen, "Baudelaire'den Tarancı'ya Kokular, Renkler ve Sesler", *Frankofoni*, no:8, Ankara, 1996, s. 61.
[18] Nedim Kula, "Le Theme de la Solitude dans les *Fleurs du Mal*", *Y.L. Tezi*, Sivas, 1986, s. 131.
[19] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, Çev. Sait Maden, Çekirdek Yayınları, İstanbul, 2001, s. 267.

Ölümü bir dost, bir kurtarıcı, ruhunu özgürleştirecek, onu bu cehennemden uzaklaştıracak tek güç olarak gören şair büyük bir coşkuyla, arzuyla ölümü davet eder. Baudelaire 1867 yılında, bir hayat kadınından bile bile kaptığı frengi nedeniyle, kırk altı yaşında; ardında tüm dünya edebiyatını etkileyecek bir başyapıt bırakarak, çok sevdiği annesinin kollarında ölür.

Baudelaire, iyiyi anlayabilmek için kötüyü tanımak gerektiğini bilen ve bunu her fırsatta karşıtlıklarla gösteren bir şairdir. Bunu, yalnızca içerik olarak değil, kitabının başlığına bir tarafta "Kötülük" diğer tarafta iyiliğin güzelliğin imgesi 'Çiçek' sözcüklerini yan yana getirerek de kanıtlamıştır. *Kötülük Çiçekleri*'nde tüm hayatı boyunca vicdanıyla nasıl hesaplaştığını ve kötüyle iyinin bitmek bilmeyen savaşını anlatır. Necib Fazıl Kısakürek "Esrar" isimli hikâyesinde, şairin yapıtını "Bilmeden Allah'ı aramak ihtiyacıyla yolunu şeytana saptırmanın destanı..."[20] olarak nitelendirir. Baudelaire kendine ve insanlığa çok derinlerden, kendi varoluşunun özünü unutmadan bakar. Jean-Paul Sartre'ın dediği gibi: "Baudelaire kendini hiçbir zaman unutmayan adamdır. Görürken de kendine bakar o, baktığını görmek için bakar."[21] Belki de insanlara doğru yolu göstermenin en iyi biçimi, onlara yanlışlarının, hatalarının gösterilmesidir. "Ünlü ozanlar şiir ülkesinin çiçekli illerini çoktan bölüşmüşlerdi. Kötülük'ten Güzelliği çıkarmak güç mü güçtü; gene de hoş geldi bana bu durum"[22] diyen ve bize kötünün iyiyle aynı anda nasıl anılabileceğini gösteren şair yitik cennetinin arayışında bizi de bu düşsel yolculuğa davet eder.

İNSAN VE DENİZ

Sen, hür adam, seveceksin denizi her zaman;
Deniz aynandır senin, kendini seyredersin
Bakarken, akıp giden dalgaların ardından
Sen de o kadar acı bir girdaba benzersin.

Haz duyarsın sulardaki aksine dalmaktan;
Gözlerinden, kollarından öpersin ve kalbin
Kendi derdini duyup avunur çoğu zaman,
O azgın, o vahşi haykırışında denizin.

[20] Necib Fazıl Kısakürek, *Hikâyelerim*, Büyük Doğu Yayınları, 5 Basım, İstanbul, 1992, s. 251.
[21] Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Payel Yayınları, çev: Sait Maden, İstanbul, 1997.
[22] Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, (Çev. Sait Maden), Çekirdek Yay., 2. Basım, İstanbul, 1998, s. 330.

Kendi âleminizdesinizdir ikiniz de.
Kimse bilmez, ey ruh, uçurumlarını senin;
Sırlarınız daima, daima içinizde;
Ey deniz, nerde senin o iç hazinelerin?

Ama işte gene de binlerce yıldan beri
Cenkleşir durursunuz, duymadan acı, keder;
Ne kadar seversiniz çırpınmayı, ölmeyi,
Ey hırslarına gem vurulamayan kardeşler!

Çeviri: Orhan Veli Kanık

KAYNAKÇA

Baudelaire, Charles, *Les Fleurs du Mal*, Édition Galimard, Paris, 1972.

Baudelaire, *Çoklukta Birlik*, Çev. Sebahattin Eyuboğlu, Cem Yayınları, İstanbul, 1980.

Baudelaire, *Mon Cœur mis a nu et pauvre*, Çev.: Suut Kemal Yetkin, *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri,* Varlık Yayınları, 1967.

Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Erdoğan Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul, 1999.

Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Sait Maden, Çekirdek Yayınları, İstanbul, 2001.

Baudelaire, *Paris Sıkıntısı*, Çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1982.

Baudelaire, *Yapma Cennetler*, Telos Yayınları, İstanbul, 2008.

Borgal, Clément, *Baudelaire*, Édition Universitaire, Paris, 1962.

Marc Eigeldinger, *Le Platonisme de Baudelaire*, La Baconniere, Neutchatel, 1951.

Özmen, Kemal, Baudelaire'den *Tarancı'ya Kokular, Renkler ve Sesler*, Frankofoni, no:8, Ankara, 1996.

Kısakürek, Necib Fazıl, *Hikâyelerim*, Büyük Doğu Yay., 5. Basım, İstanbul, 1992, s. 251.

Kitab-ı Mukaddes, Ohan Matbaacılık, Bab 1, İstanbul, 1996.

Kösemihal, Bedia, *Charles Baudelaire'in Mektupları*, Düşün Yayınları, 1983.

Kula, Nedim, *Le Theme de la Solitude dans les Fleurs du Mal*, Y.L. Tezi, Sivas, 1986, s. 131.

Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, Payel Yayınları, Çev. Sait Maden, İstanbul, 1997.

Yetkin, Suut Kemal, *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri*, Varlık Yayınları, 1967.



"İlk Günah"

Raphael

KENZ



"Sanatçının İnsanlara Kötülükleri Bildirdiğinin Resmidir", 1997-1998.

Balkan Naci İslimyeli

TÜRK ROMANINDA KÖTÜLÜK (BAŞLANGIÇTAN 1950'YE)

Ürün Şen Sönmez*

KÖTÜLÜĞÜN KAVRAMSAL TEMELLERİ

Kötülük, insanlık tarihi boyunca hem hayatın içinde doğrudan yer almış hem de pek çok disiplin, bu kavramı meseleleri arasında görüp kötülük üzerinde fikir üretmiştir. Daha çok din ve felsefe ile olan bağı ile tartışılan ve tanımlanan kötülük bilhassa modern çağda farklı disiplinlerin de meselesi haline gelir. Kavramın tartışılmasının yanında, bir gerçek olarak varlığı ve özellikle çatışmayı sağlayan bir unsur olarak sanatın itici güçlerinden biri olması kötülük bağlamında sanat eserinin incelenmesini gerekli kılar. Bunun sonucunda son dönemlerde sanat eseri ve kötülük bağını inceleyen pek çok çalışma ortaya koyulmaktadır. Kötülüğün sanatta yansımalarım bulduğu en önemli alanlardan biri edebiyat eseridir. Kötülük kavramının hayata en yakın biçimde kurgulandığı, örneklendiği ve yansıdığı bu sebeple en zengin malzemeyi de içeren edebî tür ise romandır. Bu çalışmada öncelikle kötülük kavramının çerçevesi çizilmiş ardından Türk edebiyatında başlangıçtan 1950'ye kadar yayımlanan romanlar arasından yapılan bir seçki, kötülük, kötülük problemi ile doğrudan ve dolaylı olarak ilgileri bağlamında incelenmiş; Türk romanındaki kötülük bulguları sunulmuş ve değerlendirilmiştir.

* Dr. Ürün Şen Sönmez, Arel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyat Bölümü.

Kötülük, TDK'nın hazırladığı Türkçe Sözlükte 1. Kötü olma durumu. 2. Zarar verecek iş. 3. Kemlik, şer (TDK, 1981: 516) olarak tanımlanmaktadır. Türkçede kötülük ile aynı anlamı karşılayabilecek bir kelime-kavram olarak şer de dikkate alınmalıdır. Nitekim TDK Türkçe Sözlükte, kötülük kavramının eş anlamlısı olarak şer kelimesi kullanılmıştır. Ferit Devellioğlu'nun lügati şerr'i 1. kötülük, fenalık, kötü iş, zıddı hayr 2. kavga, gürültü (Devellioğlu, 1993: 1188) olarak tanımlar. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*'nde kötü, kötülük, kötülük sorunu tanımlarına yer verir. Buna göre kötü, iyi olmayandır, iyinin karşıtıdır. Şer, fenalık, kabahat eş anlamları ile karşılanan kötülük ise kötünün niteliğidir. Kötülük sorunu ise adı geçen eserde, en iyi olan tanrıyla evrendeki kötülüğün uzlaştırılması sorunu (Hançerlioğlu, 1999: 225) olarak tanımlanmıştır. Bu son tanım özellikle teolojinin üzerinde çalıştığı bir kavram olan teodiseyi de kapsamaktadır. Fakat bugün kötülük sorunu daha kapsamlı ve disiplinler arası olarak tarif edilmektedir.

Felsefî birer kavram olarak kötü ve kötülük, iyi olmayan, iyinin karşıtı ve kötünün niteliği olarak tanımlanmıştır (Hançerlioğlu, 1999: 224-225).

Kötülüğün sınıflandırılmasında üç ana başlık kullanılır: Doğal Kötülük, Ahlâki Kötülük ve Metafizik Kötülük.

Doğal kötülük, tabiî ve fiziksel kötülük adlarıyla da anılır. Doğal kötülüğün kapsamını ise, insan tarafından irade edilmeyen kötülük eylem ve durumları oluşturur. Hick'in yaygın olarak kabul gören sınıflandırmasına göre hastalıklar ve depremler, seller, kuraklıklar gibi doğal afetlerin tamamı doğal kötülük örnekleridir.

Doğal kötülük, çoğunlukla Tanrının yokluğunun veya inanıldığı gibi mutlak iyi ve kudretli olmadığının delili olarak kullanılır. İslâmiyet, bu görüşleri hikmet kavramıyla karşılar ve kötülüğün sorumluluğunun Tanrı ile ilişkilendirilmesine kesin olarak karşı çıkar. Hıristiyanlıkta ise doğal kötülüğün daha çok Şeytan tarafından irade edildiği görüşü yaygındır. St. Augustinus'un temellendirdiği geleneksel görüşe göre, Şeytan, Rabbine isyan etmiş ve o zamandan beri her türlü sapkınlıkları işlemektedir. Bunun sonucu da doğal kötülüklerdir (Manafov, 2007: 41).

Modern düşüncede, doğal kötülükle ilgili kırılma noktası Lizbon Depremi'dir (Neiman, 2006: 277-288). Cafer Sadık Yaran'ın Ormsby'den aktardığına göre, bu deprem, daha sonra gelen Batılı entelektüel kuşaklar üzerinde derin bir etki yaratmış ve felsefi optimizmin çöküşünün hızlanmasında rol oynamıştır (Yaran, 1997: 29).

Kötülüğün bir problem olarak ele alınışında ve kötülük sorgulamalarının başlangıcında esas etkili olan da öncelikle doğal kötülüğün varlığıdır.

İnsanın irade etmediği ancak maruz kaldığı kötülükler, kavramın oluşumuna ve derinleşmesine yol açmıştır.

Doğal kötülüğün sanatsal yansımaları daha çok tipik örnekler şeklindedir. Çeşitli afetler, hastalıklar, doğuştan getirilen eksiklikler, kötü huylar, yazgının kötü olduğuna dair inanç, mutlak iyi olmasına rağmen mutlak kötülüğe maruz kalan kurbanlar doğal kötülüğün sanattaki örneklerini oluşturur.

Ahlâki kötülük, doğal kötülüğün dışında kalan, insan tarafından irade edilen ve uygulanan tüm kötülükleri kapsar. İlk kabullerden hareketle kötülük, ahlâkın olmaması veya eksikliği durumudur. İyi olan ahlâktır; iyinin yani ahlâkın eksikliği veya yokluğu da kötülüğü meydana getirir. Çeşitleri bakımından en geniş alana sahip olan kötülük sınıfı da ahlâki kötülüktür. Sorgulamalar daha çok doğal kötülüğün varlığına ve metafizik kötülüğe ilişkinken örnekler ahlâki kötülük üzerinde yoğunlaşır. Ahlâki kötülüğün varlığı konusundaki asıl sorgulamalar, insana kötülüğü eyleme arzusu ve gücünü veren yaratıcı gücün, kötülüğün varlığına neden izin verdiği sorusunun cevaplarında ortaya çıkar. Ancak buna rağmen, kötülüğün ahlâki sınıfında, genel bir görüş birliğinden bahsetmek de mümkündür. Buna göre, insan özgür iradesi ile var olur; bu irade ile kötülüğü veya iyiliği seçer ve uygular. Necip Taylan'a göre, ahlâki kötülükler, özgür olan fail insanın kendisine yüklenmek istenmiştir. (Taylan, 1998: 172)

Ahlâki kötülük, Hick'in kötülüğü, irade eden ve eyleyen varlıktan hareketle adlandırdığı tanıma dayanarak yaygın biçimde insan kaynaklı kötülüklerin genel adı olarak kullanılır. Kötülüğün, en yaygın örneklerinin de ahlâki kötülük sınıfına dâhil olduğu söylenebilir. İnsan tarafından gerçekleştirilen en basit kötücül davranıştan en karmaşık ve kitlesel yıkıma kadar pek çok örnek ahlâki kötülük sınıfına girer. Sözgelimi kişinin olumsuz bir duygu ile niteliksiz de olsa gerçekleştirdiği eylem kötücüldür; bu eylem birine herhangi bir fiziksel ya da psikolojik acı verdiği zaman kötülük unsuruna dönüşür. Birey temelinde geçekleşen bu kötülüklerin ötesinde gücü elinde bulunduran bir grup tarafından uygulanan kötülük örnekleri olarak savaşlar, işkenceler, insanlık suçları, toplumlarda meydana gelen ahlâki çöküntü, değerlerden uzaklaşma, yabancılaşma, ötekileştirme gibi daha nitelikli örnekler de bu sınıfa dâhildir. Bu bakımdan ahlâki kötülük, çok sayıda ve çeşitli nitelikte, çeşitli temeller üzerinde ve çeşitli koşullarda meydana gelen örnekleri içeren en geniş ve kapsamlı sınıftır. Modern düşüncede insan iradesine dayanan kötülüğün yani ahlâki kötülüğün kırılma noktası Auschwitz'dir. Özellikle savaşlar, katliamlar ve soykırımlar, bu kavramın şekillenmesinde pay sahibidir. Hiroşima ve Nagazaki de, I. ve II. Dünya savaşları da, din ve mezhep savaşları da

düşünüşe bugünkü halini veren hadiselerdir. Gene de insan tarafından gerçekleştirilen kötülüğün simgesi Auschwitz olur. Tamamen iradeye dayanan ve bilinçle işlenen sistematik kötülük örneklerinin varlığı, insan onurunun hiçe sayılması, gücü elinde bulunduran ile kötülüğün uygulanabilirliğinin artması, kötülüğün bilinmesi fakat engellenmemesi, yaratılıştan getirdikleri özellikleri sebebiyle zararlı kabul edilen insanların kitleler halinde kötülüğe maruz kalmaları Auschwitz'i simge yaparken, kötülük ve insan ilişkisinin olağanlaşması, kötülüğün bir problem olarak ele alınışında temel belirleyicilerden biri haline gelir.

Ahlâki kötülük, kapsamı çok geniş olmakla birlikte ortaya çıkmak için belli zeminlere ihtiyaç duyar. Bu zeminlerin başında salt bir birey olarak insan gelir. Ahlâki kötülüğün irade edeni ve uygulayanı insan, nitelikli veya niteliksiz pek çok örnekte bu kötülüğün failini ve maruz kalan tarafını oluşturur. Maruz kalan taraf başkaları olabileceği gibi kişinin kendisi de olabilir. İlaveten, insan tarafından irade edilen kötülük, kendi türünden olmayan bir varlığı, bir hayvanı veya doğanın tamamını da etkileyebilir ama kötülük çoğunlukla maruz kalan açısından adlandırıldığından esas nitelikli kötülükler tek başına ya da toplu halde insanı maruz bırakan kötülüklerdir.

Ahlâki kötülük daima insan tarafından irade edilir ve uygulanır ancak kötülüğün bazı örneklerde sosyal bir zeminde ortaya çıktığı da söylenebilir. İrade edenler ve uygulayanlar bireylerden daha belirgin olarak topluluklar olabileceği gibi, kötülüğe topyekûn maruz kalınabilir. Ahlâk, kavramsal temeli bakımından zaten toplumla doğrudan ilişkilidir. Ahlâkın varlığının iyinin varlığı olarak yorumlandığı genel algıdan hareketle, eksikliği kötülüğü meydana getirecektir. Sözgelimi toplumsal ahlâkı kuran değerlerin yok olması, çökmesi, bir topluluğun, bireysel farklar gözetilmeksizin kötülüğe maruz bırakılması veya kendi kötülüğünü hazırlaması, kötülüğün sosyal zeminde oluştuğunu gösterir.

Ahlâki kötülüğün geliştiği bir başka zemin siyasi nitelik taşır. Mutlak olarak irade, niyet, plan esasına dayanan; bu zeminde gelişen örneklerin hemen tamamı erki elinde bulunduran gruplar tarafından uygulanır; bu gruplar zaman zaman kötülüğü eyleme yetkilerini yasalardan aldıkları gibi zaman zaman gücü yasal olmayan yollarla ve zorla kabul ettirerek de kötülüğü eyleme dökebilir. Kitlesel yıkımlara yol açan savaşlar, ahlâki kötülüğün siyasi temellere dayanan en belirgin örnekleridir. Bu örnekler çoğunlukla uygarlık kavramını da sorgulatmış; Rousseau, Baudrillard, Bernstein gibi düşünürler tarafından uygarlık ve kötülük arasında bağ kurulmuştur. Söz konusu kötülüğün ortaya çıktığı siyasi zeminlerin hemen tamamında gücün sahibi tektir ve mutlaktır. Çoğulcu düzenlerden

ziyade bir ideoloji etrafında biçimlenerek hâkim hale gelmiş tek ve mutlak muktedirlerin yönetimindeki siyasi yapılar, devlet eliyle uygulanan ahlâki kötülüğün ortaya çıktığı zeminler olarak dikkat çeker. Alain Badiou, siyaset ile kötülük arasındaki bağın tam da hem topluluğun –topluluklar tematiğinin– hem de birlikte olmanın –mutabakat tematiği, ortak normlar tematiğinin– ele alınma tarzının ürünü olduğunu söyler. Ona göre önemli olan, kötülüğün tekilliği, son tahlilde, bir siyasi düzenin tekilliğinden türer (Badiou, 2006: 70).

Kötülüğün nitelikli kabul edilip edilmemesinde, ortaya çıkışı ve etkileri önem taşır. İradeli, planlı, niyet esasına dayanan örnekler nitelikli kötülük örneklerdir. Burada eylem ile niyet arasındaki kötücül bağ, sonrasında kötülüğün irade edilmesini planlanmasını ve uygulanmasını getirir. Bununla beraber, niyetin iyiliğine rağmen veya tamamen hatalara dayalı olarak yani irade edilmeden de kötülük ortaya çıkabilir. Aynı şekilde, kötülük niyet ve irade esaslarına dayansın dayanmasın, âni bir reaksiyon şeklinde de ortaya çıkabilir veya planlanarak da uygulanabilir. Kötülüğü niyet, irade ve planlama-tasarlama bakımından nitelikli hale getiren, kötülüğün istenmiş ve gerçekleştirilmiş olmasıdır.

Metafizik kötülük, bazı düşünürlerce doğal kötülükle bir tutulmuş; kötülük sınıflandırılırken metafizik kötülük üçüncü bir alan oluşturmamıştır. Metafizik kötülük, genel olarak, evrende kötülüğün ortaya çıkması için gereken ortamı ve koşulları yaratan eksikliklerin olması durumudur. Aslında kötülüğün kaynağının sorgulanmasına en elverişli olan bu alan, somut veriler sunan doğal ve ahlâki kötülük kadar tartışılmamış; zaman zaman da bu iki sınıfın içinde ele alınmıştır. Macit Gökberk'e göre, sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları metafizik kötülüktür (Gökberk, 1985: 322). Yani metafizik kötülük, bir anlamda kötülüğün ilahi veya insani kökenlere dayanıp dayanmadığından ziyade bir olgu olarak onun evrendeki varlığına ve ortaya çıktığı koşullara yönelir. Bu bakımdan sözgelimi kötülükle ilgili yapılan sorgulamaların tamamı akıl yürütme esasınca metafizik kötülükle ilgilidir.

Kötülük sorunu denen şeyin asıl meselesi, aslında kötünün ve çeşitlerinin nitelenmesi değildir. Daha çok (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) dinî inançlar ve kanaatlerle nasıl bağdaştırılacağı sorunudur (Bernstein, 2010: 12). Kötülük problemi de genel olarak üç ana bölümde ele alınır. Bunlardan ilki, Varoluşsal Kötülük Problemi, kötülüğün varlığının dinî inançları kabul etmeyi imkânsızlaştırdığını savunur. Mantıksal Kötülük Problemi, kötülüğün varlığı karşısında mutlak iyi ve kudretli bir Tanrı inancını akıldışı bulur. Delilci Kötülük Problemi ise, kötülüğün varlığının Tanrının

yokluğunun mutlak delili olarak kullanılamayacağını söyler. Tanrının varlığı imkânsız değildir ama makul da değildir.

Kötülük kavramı görecelilik arz ettiğinden herkesin üzerinde birleştiği tek bir tanımdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kötülüğü sınırlandırırken disiplinler ve onların bakış açıları ekseninde belli başlı bazı yönelimler etkili olur. Kötülük problemi üzerinde duran teologların ve filozofların, kötülük hakkındaki fikirlerini iki ana yaklaşımın belirlediği görülmektedir. Bunlardan ilki, Tanrının mutlak iyiliği fikrinden kaynağını alan, temeli Platon'a kadar uzanan ve özellikle St. Augustinus'un sistematize ettiği, "kötülük, iyiliğin olmaması halidir" tanımıdır. Bu düşüncede, Tanrı iyi olduğuna göre iyilik bir başına vardır, ancak kötülük var olabilmek için iyiliğe muhtaçtır. İyi, mevcudiyeti kendinde olduğundan iyidir ancak kötü, iyinin noksanlığında ya da yokluğunda ortaya çıkar. Dünyada kötülüğü barındırma görevi ise şeytandadır. Hıristiyanlık, ilk günah kavramından yola çıkarak, şeytanı müstakil bir güç kabul eder ve kötülüğü ona yüklerken İslâmi düşünüşte şeytan, müstakil bir güç, iyiliğin karşısındaki muktedir kutup değildir.

Bir başka yaklaşım kötülüğü, Tanrının mutlak iyi ve muktedir olmayışının yanısıra, yokluğunun delili olarak kullanır. Felsefe ile ilişkisi daha derin olan bu yaklaşıma göre, dünyada kötülüğün varlığına izin veren bir Tanrı ya yoktur ya da söylendiği gibi mutlak iyi değildir. Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı savını ilk ortaya atan MÖ 341-270 yılları arasında yaşamış olan filozof Epikuros'tur. Kötülük problemini bir ikilem olarak ifade eden Epikuros'un görüşlerini sistemli bir hale getiren ise 18. yüzyıl filozoflarından David Hume'dür. Hume'ün *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de ele aldığı mesele ile ilgili meşhur akıl yürütmesi özetle şöyledir: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötü niyetli bir Tanrıdır. Hem gücü yetiyor hem de istemiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?" (Hume, 2010: 36).

Hıristiyanlıkta kötülük probleminin ele alınışı ve teodise üretme üzerine ya daha çok çalışılmış ya da daha çok eser verilmiş ve bu eserler korunmuştur. St. Augustinus, iyiliğin yokluğu olarak tanımladığı kötülüğü âdemî olarak niteler. Modern çağlara gelinceye dek pek çok düşünür ve din adamı da bu temelde hareket ederler. İslâmiyet'te Gazalî, İbn Sina gibi düşünürler de şer konusu üzerinde durmuş ve gene Tanrının iyiliğini ispat için teodiselere çok yakın görüşler üretmişlerdir. Bir anlamda kötülük, din ile ilişkisinde bir noksanlık durumu olarak görülür. İnsan eliyle gerçekleşen kötülük, insanın özgür iradesi ile yaratıldığı ve eylemlerinden sorumlu olduğu fikrinden hareketle Tanrının sorgulanmasında saf dışı

bırakılmış, doğal kötülük ile ilgili olarak da insani kaynaklar üzerinde durulmuştur. Yani dinler açısından kötülük daima âdemîdir.

Kötülüğün, üzerinde durulması gereken bir başka özelliği algısal olarak değişebilir olmasıdır. Daha doğru bir deyişle kötülük algısı dinamiktir. Değerler sistemi değiştikçe –olumlu veya olumsuz yönde– insanların ve toplumların kötülük algısı da değişir. Değişim, zamanla tüm toplumlarda ortaklık gösterebildiği gibi bir toplumda ve sadece o toplumu ilgilendiren konularda da olabilir. Yahut aynı zaman diliminde bir olgu veya durum, farklı toplumlarda farklı algılanabilir. Bu değişmede olgu veya durum, tam karşıta yani iyiye çevrilmese de nötrleşebilir. Bu değişimle beraber süreğen kötülük elbette vardır. Daha çok insanın duygu durumları ve zihinsel yetileriyle ilgili olarak değişmeyenler kötülüğü de süreğen kılmaktadır. Kötülüğün bir kez gerçekleştirilmesi daima kendini tekrarlayan düşüncenin de varlığını sürdürmektedir.

Dinler, kötülük ile mutlak iyi ve kudretli tanrıyı bağdaştırmak için teodiseler üretirken felsefe uzlaşımdan çok sorunun yani kötülüğün nedenini, kaynağını ve kim tarafından irade edildiğini sorgular. Sokrates ve Platon, kötünün gerçek dışı, Tanrının ise gerçek olduğunu ifade eder. Epiküros, sonraları Hume ve Bayle ile sistematize edilecek olan kötülük karşısında Tanrının kudret ve iyiliğini sorgulayan düşünceyi ortaya atar. Hegel, kötülüğün akıldışılığından hareketle Tanrının ölümünü ilân eder. Kant, onun yerine geçmekten bahseder. Hume, Tanrının mutlak kudretini ve iyiliğini sorgular. Rousseau, kötülük karşısında Tanrıyı savunur ancak bunu yaparak aslında onu savunulacak bir konuma da indirger. M. De Sade, yaratılan her şeyin o ya da bu el tarafından ama muhakkak kötülük için yaratıldığını söyleyerek yaratıcının özünün kötülük olduğunu ve insanlığın kötülüğünün de onun planları için zaruri olduğunu belirtir. Nietzsche, kötülüğü doğal bir olgu, Tanrıyı da kötülüğün babası olarak kabul eder, Schopenhauer, mutlak bir kötümserlik ile mümkün olan en kötü dünyada yaşadığımızı; Spinoza mutlak, Leibniz ise daha ılımlı bir iyimserlik ile mümkün olan en iyi dünyada yaşadığımızı söyler. İnsanın Tanrıya verdiği gücü geri almadıkça özgür olamayacağını düşünen Bayle, kötülük sorununun mutluluk ve erdemin, günahkârlık ve acıyla, deneyimin aşikâr kıldığı karışımı üzerinde düşünmekle ortaya çıktığını söyler. Antik çağdan bu yana ortaya çıkan tüm akıl yürütmelerle kötülük, modern düşüncenin itici gücü olarak ortaya çıkar. Modern düşüncede kötülük, doğal kötülüğün daha sorgulamacı ele alınışı ile birlikte yorumlara da açık hale gelir. Baudrillard'a göre, bu dönemde değişik biçimler altında kötülük ilkesi yeniden ortaya çıkar. Ne ahlâk ne suçluluk vardır bunda: Kötülük ilkesi tersinme ilkesiyle, rakip olma ilkesiyle eş anlamlıdır; hepsi bu.

Toptan pozitifleşme, dolayısıyla simgesizleştirilme yolundaki sistemlerde her türden kötülük, temel bir ilke olan tersinelik kuralıyla eş anlamlıdır (Baudrillard, 1998: 47).

Kötülük problemi İslâm düşüncesi ve felsefesinde Batı'daki kadar değilse de ele alınmış ancak bu yaklaşımların neredeyse tamamı teistik yorumlarla sınırlanmıştır. Bu görüşler zaman zaman bağdaşır, zaman zamansa birbirine tamamen zıt düşüncelerle gelişir. Örneğin, İslâm bilginlerinden Gazali ve İbn Sina kötülük meselesi üzerinde durmuş; Gazali, meseleyi kötülüğün varlığında Tanrının takdirinin olup olmadığı sorusundan hareketle ele almış, sorgulamış fakat bir son fikir ortaya koymamıştır. İbn Sina ise dünyanın ve her türlü varlığın olabilecek en iyi şekilde yaratıldığını savunarak varlıkları kendisinde hiçbir kötülük bulunmayanlar ve varoluş amacı iyi olmakla birlikte bazı durumlarda kötü olanlar şeklinde ikiye ayırmıştır.

İslâmiyet'in, Türk kültür hayatını derinden etkilediği göz önünde bulundurulursa, kötülük algısının biçimlenmesinde ve kötülükle ilgili adlandırmalarda, İslâmi düşüncenin ve inanışın etkileri de tartışmasız biçimde ortaya çıkar.

Kötülüğün, İslâm düşüncesinde bir problem olarak ele alınışında iki büyük ekolün görüş beyan ettiği fark edilir. Bunlardan birisi Ehl-i Sünnet, diğeri Mutezile'dir. Mutezile'nin daha sorgulayıcı yaklaştığı meselede Ehl-i Sünnet daha çok hikmet kavramına sığınmayı yeğlemiştir. Her iki yaklaşımda da ahlâki kötülük daha belirgin sorgulanır ve insan iradesi kavramı öne çıkarılırken doğal kötülük yani afetler veya özellikle çocuklara musallat olan hastalıklar, Allah'ın hikmeti olarak görülmüş, çokça sorgulanmamış; bu konudaki sorgulamaların Allah'ın mutlak kudret ve iyiliğine zarar vereceği endişesi egemen olmuştur.

İslâmiyet'te genel görüş, kötülüğün varlığını kabul etmekle birlikte onun kaynağını araştırmaya fakat nedenleri konusunda sorguyu sınırlandırmaya yöneliktir.

Ehl-i Sünnet de Mutezile de doğal kötülüğün ilahî bir fiilin neticesi olarak ortaya çıktığı fikrinden hareketle afetleri, Tanrının irade ettiği doğal kötülükler olarak değil, gereklilik ve hikmet olarak kabul ederler.

Genel olarak, İslâm düşüncesine göre, insanın gerçekleştirdiği kötülüklerle ilgili şunu söylemek mümkündür: Allah, her şeyin yaratıcısıdır, insana da yarattığı tüm iyi ve kötü fiilleri tanıtır; insan, iradesi ile bunlardan birini seçer ve bunun mesuliyeti de sadece insana aittir, insanın Allah tarafından verilen irade ile yaptığı seçim, Allah'ın kudretine zarar veremez.

İslâm düşünürleri, kötülük problemini ele alırken meseleye ilahî adalet açısından da bakmışlardır. Bu durumda, her iyi fiil mükâfatını, her kötü fiil de cezasını failine hak olarak getirecektir. Bu mükâfat veya cezalar bu dünyada da ahrette de insanın karşısına çıkabilir yani ilahî adaletin tezahüründen kuşku duymak yersizdir. Öyle ki İbnu'l Kayyim'e göre şeytan bile, ahrette hiçbir nasibi olmadığı halde, Allah tarafından, daha önceden yaptığı iyiliklerin karşılığı olarak kıyamete kadar hayatta kalma imkânı ile ödüllendirilmiştir (Özdemir, 2001:118). İlahî adalet gereği, Allah, fiilleri sebebiyle af dileyen kullarım bağışlar ama kötü işlere devam edenler için de ceza muhakkaktır. Bu görüşü ispat için en sık başvurulan ayet; "Malumunuz olsun ki azabı şiddetli olandır Allah! Hem de hakikaten gafur rahîmdir Allah!". (Yazır, 2005: 62).

Üzerinde durulan bir başka kavram zulümdür. Kötülükler, insanın maruz kaldığı zulüm olarak da ele alınabilir. İslâm düşüncesi, bu konuda net biçimde, zulüm kavramının dolayısıyla kötülüklerin Allah ile bağdaştırılamayacağım kabul eder. Kötülük gibi algılanan ilahi fiillerinin çoğu, insan eylemleri ile kıyaslandığı için zulüm olarak görülür. Gazali'den aktarıldığı biçimde, bu konu hakkındaki savunma şöyledir: Zulüm, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Allah, başkasının mülkünde bir tasarrufta bulunmuyor ki, Onun kendi mülkünde yaptıkları zulüm olsun (Özdemir, 2001: 121).

Kötülük kavramının, antik çağdan bugüne temel nitelikleri çok fazla değişmemekle birlikte, farklı bakış açıları ile ele alındığı, tanımlandığı, sınırlandırıldığı görülmektedir. Kötülük, çoğunlukla maruz kalanın algısından tanımlanır ve kötülüğün nitelikleri ile eyleme dökülmüş biçimleri hakkında gene çoğunlukla görüş birliğine varılır. Kötülüğün yorumlanışındaki farklılıklar, onun kaynağını ve sebeplerini sorgulamanın neticesinde ortaya çıkar.

Antik çağdan itibaren kötülüğün kaynağı konusunda geliştirilen sorgulamalar Felsefenin yanında Teolojiyi bu tartışmanın merkezlerinden biri haline getirmiş ve kötülüğün Tanrının yokluğunun, mutlak kudretli ve iyi olmadığının delili olarak kullanılmasının yanısıra özgür irade teorileri ile kötülüğün merkezindeki varlığın insan olduğu da savunulmuştur. Bu sebeple, kötülüğün tüm dünyada kabul gören, nesnel ve tek bir tanımını yapmak mümkün değildir. Ancak kötülüğün nitelikleri konusunda ortak kabullerden bahsedilebilir.

En temel şekilde doğal, ahlâki ve metafizik olarak gruplandırılan kötülük kavramı modern düşüncede, akıl ve haz kavramlarıyla birleşmesi sonucunda daha somut ve derinlikli yorumlarla şekillendirilmiştir. Lizbon Depreminin ve Auschwitz'de yaşananların, yapılanların kötülük kavra-

mını ve tanımını değiştirdiği; meselenin ele alınmasındaki kırılma noktaları olduğu rahatlıkla dile getirilebilir.

Edebiyat ve Kötülük

Bir kavram ve problem olarak antik çağdan itibaren çeşitli üretimlerle geniş bir çerçevede tanımlanan kötülük, varlığının kabul edildiği ilk andan itibaren sanatın da temelinde yer alır. Temel bir çatışma olarak iyi ile kötünün karşıtlığı, kurgusal eserin düğümlerinden birini oluştururken, sanatkârlar zaman zaman iyiliği hâkim kılan sonlar kurgulamış zaman zaman da yeni kavrayışlarla kötülüğü hâkim kılmışlardır. Georges Bataille'a göre, edebiyat düzen kurma düşüncesinden uzak olmalıdır. Bu durumda romancı, iyiliğin hâkimiyetini kurmak için çabalamaktan vazgeçmelidir. Kurgu, iyiliğin kazanması için oluşturulduğunda yaratıcılık engellenir. Oysa asıl yaratıcılık masumiyette değil kötülüktedir. Bu sebeple edebiyat da masum olamaz; kötülükle iç içe olmalıdır. İyi olmak, itaat eden ve boyun eğen olmaktır. Egemenlik bir yandan yasaklar koymak anlamına gelir ama diğer yandan bu yasakları ihlal etmek de yeni bir egemenlik alanıdır. Kötülükte esas olan insanın öz egemenliği için isyan etmesidir; edebiyat da isyankârdır ve yaratıcılığını bu isyana borçludur. Dolayısıyla artık edebiyattaki yaratıcı itkinin kötülük üzerine temellendiği kabul edilmelidir. Bataille'ın deyişiyle: Edebiyat masum değildir; edebiyat suçludur ve suçlu olduğunu artık kabul etmelidir (Bataille, 2004: 12).

Kötülük, Batı edebiyatının en temel metinlerinin yaratıcısıdır (Akçay, 2007: 69). Bunun sebebi, şeytan ve ilk günah kavramlarının algısında aranabilir. Batı'da kötülük dinî bir adlandırma olarak günahın cazibesinden ortaya çıkmıştır. Şeytanın insanları ayartması, kötülüğü teşvik etmesi ve bir süre kötülüğün hazza dönüşüp güzelleşmesi, Ortaçağ'dan Aydınlanma dönemine kadar yüzyıllarca süren bir sürecin dramıdır. Zamanla kötülük dinî bir formdan rasyonel bir itkiye dönüşmüş ve güçlü bir temsil örneğini oluşturmuştur (Akçay, 2007: 70). Batı edebiyatının kutsal kitaplarla kurduğu ilişki, edebiyatlarının omurgasını oluşturmuştur. Ne Âdem ve Havva ile, ne Habil ve Kabil ile, ne Yahuda ile, ne de Sodom ve Gomorre halkı ile hesaplaşmaları bitmek bilmiyor. James Joyce'dan Samuel Beckett'e, Marcel Proust'tan, Michel Tournier'ye hemen bütün majör yazarlar, Tevrat ve İncil'i adeta esas almışlardır yazı serüvenlerinde. (...) Bu iki kitabın etki alanı öylesine güçlü ki Batı edebiyatında ateist yazarlar da hesaplaşmalarını ya da reddedişlerini gene iki kitap üzerinden çağdaş edebiyatta kurgulamaktadır (Ayhan, 2007: 80).

Kötülük, vicdaniliğin dışına çıkılmasıyla ancak kişilik kazanır. (Akçay, 2007: 71) Kant'a dayanan temelleriyle kötülüğün akıl ile olan bağı kavramın tanımlanmasında köklü değişiklikler yaratır. Sanatta kötülük, rasyonel temellere dayandığı zaman nitelik kazanır. Kötülükten alman haz, kavramı derinleştirir. Oysa vicdan irrasyoneldir, akıldışıdır. Bu sebeple vicdani kaygılarla oluşturulan kötülük algısı veya kurgulanan kötülük örnekleri derinlikli kabul edilemez.

Bütün bu bilgiler ışığında Türk edebiyatında kötülüğün, Batı edebiyatındakine eşdeğer çalışmalarla araştırılmadığını söylemek mümkündür. Bunun temel sebeplerinden biri kötülük bulgularının derinlikli ve gerçek olmadığının düşünülmesidir. Kötülüğün Doğu ve Batı düşünce dünyalarında, Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasındaki kötülük kabulünün farkına dayanan algı, bu düşüncede etkili olmuştur. Sözgelimi Şerif Mardin, Türk edebiyatında kötülüğün "içten" yazılmadığını söyler, kültürün demonik olmaması sorununun Türk edebiyatında kötülüğün varlığını etkilediğini savunur (Mardin, 2000: 27).

Edebiyat yapıtı, estetik ya da metafizik boyutlarıyla bir tartıya konulabilir kuşkusuz. Gene de edebiyatı güzel sanatlar arasında –belki de– en ön sıraya yerleştiren birincil güç, özünde yaşamı ve yaşamın orta yerine fırlatılmış insan'ı her keresinde çözümleme girişimidir. Bu noktada kötülük, olanca görkemiyle, edebiyatçının zihnindeki tahta kurulur (Ayhan, 2007: 78).

Kötülüğün kavranışı konusunda Batı ile Doğu düşünce dünyası arasındaki farklılıkların asıl sebebi, Batı düşüncesinin ve inancının, ilk günah kavramına ve müstakil bir güç olarak şeytana dayandırdığı görüşlerinin karşısında Doğu'da özellikle İslâmiyet ile biçimlenen, hikmet ve irade kavramlarına dayanan, kaynağı fazla sorgulanmayan bir kötülük algısının yer almasıdır. Batı'da meselenin ele alınışı, Kant'tan sonra aklın, kötülüğü biçimlendiren değişkenlerden biri olarak kabul edilmeye başlanmasıyla değişir ve kötülük, yansıdığı sanatsal alanlarda da daha derinlikli bulgular sunar. Özellikle sanat eserinde, hazzın kötülükle birleşmesinin ve kötülükten geçici bir süre ile de olsa zevk almanın karşısına, Doğu'da vicdani kaygılarla kurgulanan eserler konur ve bu sebeple kötülük bulguları fazla derinleşmez. Zira bu yapıda kötülük müstakil bir kavram olarak da derinleşemez; sanatkâr, kötülük karşısında vicdanen iyinin yanında durduğunda, onu desteklediğinde sanatsal açıdan kötülüğün yorumlanabilirliği de tehlikeye girer. Bu sebeplerle Batı edebiyatında kötülüğün ve kötücüllüğün, daha geniş ve derin, sorgulamaya daha müsait bir çalışma sahası oluşturduğu da söylenebilir.

TÜRK ROMANINDA KÖTÜLÜĞÜN KAYNAKLARI VE KÖTÜLÜK ALGISI:

Türk Edebiyatı, geleneksel temellerinin yanında on dokuzuncu asırdan itibaren başlayan yenileşme ve Batılılaşma süreciyle, Batı'nın sanat ve düşünce dünyası ile de ilişkiler kurmaya başlar. Bu dönemde çeviriler yoluyla Türk Edebiyatına giren yeni türlerden biri de romandır. Tanzimat devrinin şartları dikkate alındığında, teknik aksaklıklar bir yana, romanın, sosyal ve siyasi hayatı doğrudan yansıtan, halkı eğitmeyi amaçlayan bir tür olarak Türk Edebiyatındaki varlığını kurmaya başladığı söylenebilir.

Doğu'nun klasik hikâyeleri, duyuş ve düşünüş biçimlerinin yanısıra Batı'nın tekniği, fikirleri ve türleri ile birleşen başlangıç devri romanlarında kötülük, klasik ve yaygın kabullerle biçimlenmiş bir kavramdır. Genel olarak "öteki"ne yüklenen kötülük, toplum ahlâkının dışında kalanı kapsar. Öte yandan sosyal zemini doğrudan yansıtır; toplumsal kabulleri ve davranış biçimlerini de "iyi" kabul eder. O halde Tük romanında kötülüğün en temel iki kaynağı ötekilik ve ahlâkın eksikliği olarak karşımıza çıkar. Kötülüğün temel bir izlek olarak kullanılmadığı, yalnız tematik bir varlık gösterdiği bu romanlarda, özellikle ilk örneklerde kötülük unsurları da kötülüğün failleri de fazlasıyla semboliktir. Kötülüğü, iyi olanın yani ahlâkın eksikliği olarak gören bakış açısı yukarıda da değinildiği gibi temelini çok eskilerde bulmanın mümkün olduğu, teodiselerde sıklıkla karşılaşılan bir algıyı yansıtır. Bu yönüyle ahlâkın eksikliğini kötülüğe eşitlemek, esasları dine dayalı bir ahlâkı tanımlar. Bu algıda kötülük ahlâkın olmaması durumunda ortaya çıkar çünkü iyi olan ahlâki olandır ve onun eksikliği kötülüğü doğurur. Bununla beraber kötülük de kavramsal olarak oldukça dar bir çerçevede tanımlanmış olur. Temeli dine dolayısıyla mutlak güçlü ve iyi bir tanrının varlığı inancına dayanan bu anlayışın doğal ve metafizik kötülük konusundan ziyade failinin insan olduğu hususunda birleşilen ahlâki kötülüğe ağırlık vermesi anlaşılır bir tutumdur.[1] Diğer yandan, dinlerin toplumu düzenleyen kuralları da belirlemesi toplumsal ahlâk kurgusunun ve dolaylı olarak ahlâki değer, tutum ve tanımların odağına dini yerleştirir. Bu bakımdan, toplulukların diğer özelliklerine veya farklı ortak değerlerine dayanan bir ahlâk adlandırması yapılamaz. Bu durumda Hıristiyan ahlâkı ve İslâm ahlâkı gibi adlandırmalar sistemi daha iyi tanımlar. Modern düşünce, sanat eserindeki ahlâki tutumu, Hıris-

[1] Bu noktada çok tanrılı dinlerin ve inanç sistemlerinin kötülüğü temsil eden tanrı veya yarı tanrıları veya daha insani niteliklerle donatılmış olmaları neticesinde hem iyiliği hem de kötülüğü varlığında barındıran tanrıları değil semavi dinlerin mutlak iyi ve kudretli tanrı fikri/inancı kastedilmektedir.

tiyan ahlâkının belirlediği iyi ve kötü tanımlarını yıkar veya yeniden kurar. İlkesel ve yorumsal olarak Hıristiyanlığın ve kutsal metinlerin sanat eserinin kaynağı olması ile de ilişkili olarak Batılı sanat, bu bakımdan ahlâkilik çemberinden kurtulur ve özgürleşir. Böylelikle vicdani tutum geliştirme zarureti hissetmeyen kurgu yazarı ahlâki olanı övmek, ödüllendirmek, olumlamak zorunluluğundan kurtulur. Sanat eserinin ortaya çıkması için gerekli özgür ortamın başka bir düzlemdeki karşılığı olan bu yeni özgür ortam kötülüğün de iki zıt kutuptan biri olmanın ötesinde doğrudan kurgulanabilir bir kavram olarak dönüşümünü sağlar. Öte yandan, kötülüğün ahlâki kaygılarla yapılan tanımının değişmesi, kavramın değişmesini ve derinleşmesini de beraberinde getirir. Kötülüğün kavram olarak modern düşüncede yeniden kurulması ve bu yeniden kurmanın devam eden süreçte kendini yeniden kurmaya devam etmesi kötülük kavramını Batı edebiyatının itici güçleri arasına sokar. Kötülük artık bir çatışma unsuru, entrikanın tarafı, kurguyu gerçek hayatla ilişkilendirmenin tematik karşılığı olmanın ötesinde, bilhassa romanda, bir izlek haline gelir. Türk romanında bu dönüşümün yaşandığını söylemek mümkün görünmemektedir zira düşünsel olarak benzer kırılma noktaları yaşanmamıştır. Kırılma noktası olabilecek pek çok hadise sosyolojik, psikolojik, felsefi, sanatsal olarak anlamlandırılmamış dolayısıyla topyekûn bir kötülük algısı değişiminden bahsetmek mümkün olmamıştır. Bunun sebepleri arasında kavramın ilk tanımlarının ortaya çıkışındaki farklılıkları da dikkatten kaçırmamak gerekir ama kurgusal eserin ahlâkçı bir tutumla anlatıldığı dönemlerin ardından da kötülük durumu değişmez. Sözgelimi Lizbon depremi bir kırılma noktasıdır. Cafer Sadık Yaran bunun karşısına Erzincan depremini koyar. Her iki depremin de o dine inananlarca kutsal kabul edilen günlerde ve ibadet için toplanılan mekânlara zarar vererek gerçekleştiğine dikkat çeker. Ama bu depremlerin ikincisi yahut depremlerin sıkça yaşandığı bir ülkede bu depremlerin hiçbiri, Erzincan depreminden daha büyük yıkımlara sebep olmuş Marmara depremi de bir kötülük sorgusu ve söylemi yaratmaz. Daha dikkat çekici olan, bu kitlesel ölümlere sebep olan depremlerin Tanrının, ahlâksızlaşmış insanları cezalandırmasının bir neticesi ve vasıtası olduğuna inanan marjinal bir düşünüşün ama aslında günlük hayatta ve toplumsal ahlâkın belirlediği yaşam formunda sıradan insanın fikri olarak varlık göstermesidir.[2] Diğer yandan ahlâki

[2] Depremin üzerinde özellikle durulması, daha kitlesel yıkımlara sebep olması ve daha geniş coğrafyaları etkilemesi ile ilintili düşünülebilir. Alman önlemlerle depremlerin kötücül etkilerinin azaltılması da yok edilmesi de depremin, afete dönüşen diğer doğal olaylar gibi, kötülük unsuru olmaktan çıktığı anlamına gelmez. Çünkü kötülüğün bir kez ortaya çıkması onun varlığını kurması anlamına gelir ve yok olması mümkün değildir. Dolayısıyla sorgulamalar devam

kötülüğün kırılma noktası olabilecek olayların da aynı etkiyi yaratmadığı ama daha geç dönem romanlarında, Batıdaki örneklere benzer biçimde bazı akımların, kötümserlik ve karamsarlık merkezinde etkili olduğu görülmektedir. Sözgelimi savaş, çok katmanlı bir kötülük örneği olarak kurgulanabilecek bir malzeme olmakla birlikte ancak son dönem romanlarda, kurgunun üzerine inşa edilmesi değil ama kurgu içerisinde kötücüllüğü ile anılan bir kullanımla sınırlıdır. Bilhassa savaşların devam ettiği yıllar ve sonraki aşamalarda savaş bir kötülük unsuru olarak kurgulanmaz, kahraman ulus söyleminin bir parçası olarak bu söylemi destekleyecek hisleri uyandırmanın, vurgulamanın, biçimlendirmenin vasıtası olarak kullanılır. İkinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki kötümser tutumun yansımalarının önceki örneklere kıyasla daha yakın zamanlı olarak Türk romanında da görülmesi zamanın getirdiği olanaklar ve artık bir başka kuşağın edebiyattaki hâkimiyeti ile açıklanabilir. Bu bahsedilen kuşak, Batı ile münasebetinde öncekilerden farklıdır. Öte yandan sosyal ve siyasi alanlarda ciddi bir değişim yaşanmış ve yazar sorumluluğu aydın sorumluluğu ile eşleşen bir tutum olarak toplumu biçimlendirme, eğitme, topluma örnek olma davranışlarından sıyrılmıştır. Edebiyat bu sayede biraz daha özgürleşebilmiştir. Kötülük algısının oluşması ve biçimlenmesi, bu algıyı var eden çok sayıda değişkeni içinde barındırması ile bir birikimin de neticesidir. Sanat eserindeki kötülük bir yerde bu birikimden beslenir. Böylesi bir birikimin yokluğu da kötülüğün sanat eserindeki yerini etkiler. Bütün bunlara ek olarak Türk romanının ahlâkiliği ve yazarın vicdani tutumunun belirleyicileri arasında toplumu eğitme, yönlendirme ve biçimlendirme çabalarının, yazara yüklenen sorumluluğun, özellikle ilk dönem örneklerinde devrin aydınlarının romanı bir araç gibi kullanmalarının da bahsini açmak gerekir. Roman, toplumu biçimlendirme çabalarının bir aracı olarak kullanıldığında toplum ahlâkına uygun olanı olumlayacağı dolayısıyla kötülüğün de ancak ahlâkın eksikliği durumunda ortaya çıkacağı söylenebilir. Bu durumda kötülük klasik kabullere ve sembol örneklere sıkışmıştır. Öte yandan, yazarın geliştirdiği vicdani tutum, iyinin tarafını tutma, özgür bir yazma olanağı sağlamadığı gibi özgür bir okuma ortamı da sunmaz. Kötü, yazar tarafından ilân edilir ve hem yazar hem de okur vicdani olarak kötülüğün karşısında mevzilenir. Bu halde ortaya çıkan kötücül durumlar da, kötülük unsurları da, kötülüğü temsil eden kişiler de yüzeysel örneklerle sınırlanır. Dolayısıyla söz konusu eserler derinlikli kötülük bulguları sunmanın gerisindedir ve bu eserlerle ilgili

edecektir. Kötülüğün süreğenleşmesine örnek olarak deprem-tsunami silsilesi ve depremde değil ama tsunamide insanların ölmesi verilebilir ve işte bu silsile kötülüğün varlığı gibi sorgulanmasını da süreğen kılar.

yorumlanabilir kötülük okumaları yapılamaz. Bütün bunların ötesinde, Türk romanının ilk örneklerinde teknik aksaklıklar ayrı bir bahis konusudur. Özellikle Tanzimat ve Milli Edebiyat gibi, halkı arzu edilen duyarlılıklar bağlamında eğitmenin sanat eserinin amacı haline geldiği dönemlerde, kurgusal ve sanatsal nitelik arayışı, yerini içeriğin arzu edilen duyarlılığa yönelik olup olmadığına netice olarak da genel anlamda sanat eserinin dar anlamda ise romanın toplumsal amaca uygun olup olmadığına bırakır. Özellikle Tanzimat dönemi romanında, türün yeni tanınıyor ve deneniyor olmasının da etkisi ile teknik aksaklıklar dönem romanının bir özelliği sayılacak kadar yaygındır. Bu durumda Türk romanının, geleneksel anlatıların çoğunlukla tesadüflere bağlı dizgesinden kurtulmuş bir olay örgüsü kurabildiğini söylemek güçtür. Romanda geleneksel anlatıların etkisi yalnız teknik anlamda değil, içerikte ve anlatıcı yazarın tutumunda da ortaya çıkar. Rasyonel bir tutumla kurul(a)mayan neden-sonuç bağları, tesadüflere bağlı gelişen olayları beslerken kötülüğü de rastlantısallıkla sınırlandırılmış ve salt iyilik karşıtı bir güç olarak kullanır. Dolayısıyla salt kötülüğün varlığını kabul etmeyen kurgu, kötülüğü zenginleştirmek ve derinleştirmek imkânları üzerine inşa edilmez. Bu irrasyonel tavır, anlatıcı yazarın vicdani tutumunu da besler. Mutlak kötü ve mutlak iyiler arasında, sorumluluk sahibi yazarın tarafı gayet açıklıkla bellidir ve bu durumda sorgulanabilir bir kötülüğün kurgulanması mümkün değildir. Bir başka deyişle romanın teknik olgunluğunun sağlanamamış olması kurgu biçimini etkileyerek kötülüğün algılandığı haliyle bile işlenmesini ve yorumlanmasını engeller. Buna ek olarak geleneksel anlatıların izi vicdani tutumu besler ve gene bunun neticesi olarak kötülük tek boyutlu bir karşıt güç olarak sınırlanır. Kötülük algısının söz konusu yüzeyselliğini ve anlatıcının vicdani tutumunu elbette söz konusu dönemin zihniyeti, sosyal ve siyasi değişkenleri ve sanat algısından ayrı düşünmek mümkün değildir.

Bütün bunların ışığında Türk romanının, edebiyat tarihi bağlamında ayrıldığı dönemlere ayrıca dikkat etmek kötülüğün kurgusal izlerini sunmak noktasında faydalı olacaktır. Bu amaçla yapılan ayırımda Tanzimat romanı, Servet-i Fünun romanı, Milli Edebiyat romanı ve sonrası olmak üzere üç dönemden bahsetmek, bağlam gereği uygun görünmektedir. Zira kötülük algısını bütüncül bir gözle incelemek için seçilen eserler ve bu eserlerin ait olduğu dönemler arasındaki bağlantılar önemlidir. Bu dönemlere ait eserler incelenirken hem roman türünün hem de kötülük algısının dönüşümü takip edilebilir.

Sözgelimi Tanzimat romanında yanlış Batılılaşma, alafrangalık, geleneklerden uzaklaşma, eğlence ve kadın düşkünlüğü, babanın ve annenin

kaybı, yabancı kadın meselesi, esirlik ve cariyelik kurumu gibi örnekler kötülüğü kurgulamada sıkça kullanılan unsurlardır. Bu örneklerin her biri dönem gerçeklerini karşılar. Yazar, toplum ahlâkı ile bağdaşmayan olay, durum ve kişileri kötülüğü kurgulamakta kullanır. Görüldüğü üzere Türk romanının ilk örneklerinde kötülüğün varlığı, ötekilik algısına dayalı olarak ortaya çıkar. Burada ahlâkın karşılığı esasen İslâm ahlâkıdır. Bu ahlâkın biçimlendirdiği toplumsal normlar, çoğu kez anlatıcı ile bütünleşen yazarlar tarafından "biz"in değerleri olarak algılanmış ve tanımlanmıştır. Bu sebeple bu ahlâkın dışına çıkan, kötülüğü temsil eder. Bahsedilen devirde ahlâki olan İslâmi olandır biraz daha genişletilirse, ahlâk kavramı İslâmiyet'in baskın etkisi ile şekillenmiştir. Bu ahlâk kavramı muktedirin söyleminde karşılığını aynı esasa dayanan yasalarda bulur. Bu ahlâk dairesinin dışında kalanlar da tabiî olarak kötülüğü, ahlâki kötülüğü karşılar. Kötülük kavramının algılanmasında klasik kabulün etkileri hâkim olmakla birlikte, kötülük, gene din ile bağı kuvvetli bir algının neticesi olarak yalnız ahlâki ve âdemi yani bir noksanlık hali ve insan kaynaklı olmakla sınırlandırılmıştır. Bu ahlâki kaygıların biçimlendirdiği kötülüğün en yaygın örnekleri batılılaşma karşısında gösterilen refleks ve bilhassa yabancı kadınlara kötülük kaynağı olma sembolünün yüklenmesidir. Batılılaşmayı bir zaruret ve mesele olarak ele alan devrin aydın ve yazarları kendi dünya görüşleri ve ahlâk algıları neticesinde batılılaşmanın doğru bir tanımını yapar ve bunun dışındaki Batılılaşma biçimlerini kötülüğün tezahürü olarak yorumlarlar. Buna göre, "biz"e ait olan ahlâki ve iyidir; Batılılaşmak ancak "biz"e ait bu değerlerin korunması koşuluyla gerçekleştiğinde olumlu neticeler verecektir. Kötülüğün tanımlanması ve yorumlanmasında sosyolojik temeli esas almayı gerekli kılan bu durum, kötüyü ve kötülüğü ötekine ve ötekileşene yükler. Ahlâki kötülüğün kaynağı insan veya bireyden çok ötekinin ahlâkı ve öz değerler üzerinde yarattığı yozlaşmadır. Ancak bu yozlaşma veya öteki ahlâk rasyonel bağlarla ele alınıp işlenmez. Öteki yalnız öteki olduğu için kötücüldür, ötekinin kötülüğü kendiliğindendir. Bu öteki, bir de ötekileşen yaratır. Kendi değerlerine olan bağlılığını yitiren kişiler ve onların eylemleri de böylece kötülüğü karşılar. Oysa hâkim ideoloji uyarınca Batılılaşmayı doğru anlayanlar katmerli iyinin temsilcileri olurlar. Bu temel düşünüşün yanında toplumda değiştirilmesi gerekli görülen algı ve uygulamalar ile aksaklıklar da kötülük unsuru olarak sunulur. Romanlar, işte çoğunlukla bu toplumu dönüştürme gayesi etrafında kurulurken kötülük de aynı algı ile edebî esere dâhil olur.

Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat'ta görücü usulü evlilik, kadın sorunu gibi meselelerin yanısıra başkişilerin mutlak iyiliklerini pekiştirmekte kullanı-

lan kötülük, iyi olanın iradesinin etkisizliğini ve kurban edimini akla getirir ancak bu yorumu derinleştirmek mümkün olmaz. Devrin aydınlarının roman dışındaki türlerde de dillendirdiği meselelerden olan görücü usulü evlilik ve kadın sorunu gibi tartışmalar kurguya kötülüğü karşılamak üzere dâhil edilir. Bu durumda kötülük ancak iyiyi inşa etmede örneği belirginleştirmek için kullanılmış olur. Bununla birlikte kötülüğü örnekleyen olay ve kişiler oldukça temsilîdir. Örneğin, sevgilisini görmek için kadın kılığına giren Talat, sokakta maruz kaldığı tacizin neticesinde kadınların yaşadıkları sıkıntıları dillendirir. Burada sesi duyulan esasen yazardır ve yazar-anlatıcı aslında karakterin ağzından okura kötülüğün temsilini sunar. Eserin işlediği dönemde kadın ve erkeği bir araya getirmenin zorluğu, erkek kahramanın kadın kılığına girip gerçek olmayan bir kimlikle sevgilisini ziyaret etmesi yoluyla çözülür. Burada toplumsal ahlâkın tesisi, Fitnat'ın bu durumdan haberdar olmaması ve Talat'ın da son raddeye kadar kimliğini ifşa etmemesi ile sağlanır. Birbirini yalnız uzaktan görerek âşık olan bu çift, romanın sonunda meydana gelecek kötülüğü belirginleştirmek istercesine mutlak iyi tipler olarak kurgulanmışlardır. Ancak görüldüğü üzere, akılcı sebep sonuç bağlarının yokluğu romandaki gerçeklik duygusunu zedelemekle kötülüğün rasyonel varlığını ortadan kaldırmaktadır. İletilen mesaj açıkça, "gençlerin birbirlerini görmelerine ve birbirini seven gençlerin evlenmelerine engel olmaymız"dır. Bu mesajı belirginleştiren, Talat ve Fitnat'ın kötücül sonunu da vurgulayan örnek olarak Talat'ın anne babasının aşka dayanan evliliği model olarak sunulmaktadır. Bu aşkın sınırlarım ise elbette toplumsal ahlâk belirleyebilir. Ancak toplumsal ahlâkın temsilcisi gibi davranmakla beraber tavizsiz mutaassıplığı ile kötülüğe zemin hazırlayan Hacı Baba ve Fitnat'ı kandırarak istemediği bir adamla –hattâ hiç tanımadığı öz babasıyla- evlendiren görücü kadın modeli şahsında toplumun iyi değilse de olağan kabul ettiğinin eleştirisi yapılır. Bilmeksizin evlenen ya da evlendirilen baba-kız uç bir örnekle kötülüğü karşılarken daha çok bireysel maruz kalışlar ve yüzeysel algılar kötülüğü temsil eder.

İntibah ve *Sergüzeşt*, esirlik ve cariyelik meselesini bir insan hakları sorunu olarak yansıtırken odağa alman gene birey ve onun hikâyesidir. Bu sebeple, para karşılığı alınıp satılan, özgürlüğünden ve en temel insani haklarından mahrum bırakılan insanların, kötülüğe maruz kalmalarının temelini oluşturan esaret meselesi yerine Dilber ve Dilaşub'un kötücül tesadüflerle ve insanların müdahalesiyle sonlanan acıklı hayat hikâyeleri anlatılır ve böylece kötülük derinlikli bir kavram olamaz. Bu dönem romanında, kötülük ve iyiliğin iki zıt kutup olarak kabul edildiğini ve melek kadar iyi tiplerin karşısına günahkâr kötü tiplerin çıkarıldığını söylemek

mümkündür. Ancak melek kadar iyinin karşısındaki, şeytan gibi evrensel bir kötülük tipini karşılamaz. Burada Mahpeyker'e ayrı bir ifade alanı açmak gerekir zira Türk romanının ilk şeytanî kötü tipi odur. Mahpeyker yüzeysel bir kötü tiptir ancak onunla vücut bulan kötülüğün en belirgin niteliği şeytanî olmasıdır. Mahpeyker, cennet bahçesinde (Çamlıca'da) karşılaştığı Ali Bey'e yasak meyveyi veren Havva'dır. Mahpeyker, semavi dinlerin değişmez biçimde şeytanla ilişkilendirdiği özellikleri taşır ancak bu tipin çizimindeki sembolik kötücül özellikler Hıristiyanlıktaki yedi ölümcül günahı örnekledikleri şeklinde yorumlanabilir oysa İslâmiyet'te şeytanın özellikleri bu denli sembolik sunulmaz. Gene de kötülüğü şeytanla özdeşleştirmek ve kötülüğü temsil eden kurgusal karakteri şeytanın özellikleri ile inşa etmek arkaik bir düşüncenin yansımasıdır. Mahpeyker, kibri, açgözlülüğü, şehvet düşkünlüğü, kıskançlığı, oburluğu (bu özellik mecazi olarak da yorumlanabilir), yıkıcılığı ve miskinliği ile doğrudan bir şeytan kadın modeli oluşturur. Oysa Mahpeyker'in taşıdığı anlatılan bu özellikler, karakterin dönüşümünden önce örneklenmez. Mahpeyker, Ali Bey'e gerçekten âşık olur ve bu aşk onu tipik "hafifmeşrep kadın" davranışlarından uzaklaştırır. Ali Bey'e daima sadık kalan Mahpeyker, evlenmeyi reddetmesi ile aslında sezdirdiği durumunu, gayet insani sebeplerle gizler. Oysa anlatıcı-yazarın yorumu bu noktada Mahpeyker'in Ali Bey'i yoldan çıkardığı –ki bu da gayet şeytancadır– şeklindedir. İşte bu noktada kötülük algısının toplumsal ve dinsel temelleri kurguyu biçimlendirmektedir. Namık Kemal'in etkisinde kaldığı tahmin edilen Kamelyalı Kadın örneğinin aksine bir fahişenin aşkı asla olumlanmaz. Tanpınar'a göre Namık Kemal'in sünni ahlâkı içtimai hayatı evin ve aile bağlarının etrafında toplama arzusu, düşmüş bir kadını haklı çıkaramazdı (Tanpınar, 2001: 403). Dolayısıyla Mahpeyker'in aşkını yaşamasına ve bu aşkla değişmesine izin verilmez. Bu noktada geleneksel anlatı ürünleri devreye girer ve Mahpeyker, gitgide insaniliğinden sıyrılarak Hançerli Hanım hikâyesindeki karikatür kötü kadına dönüşür. Ne var ki bütün bu değişim-dönüşüm süresince kötülüğün hâkimiyetini kurması kavramın sorgulayıcı bir bakışla ele alınmasını beraberinde getirmez. Çünkü yazarın gayesi de bu değildir. Anlatıcı-yazar, kötülüğü ve onun mutlak temsilcisi haline gelen Mahpeyker'i toplumsal bir uyarının vasıtası olarak kullanır ve bilhassa romanın sonunda vicdani tutumunu belirgin kılan söylemlerle araya girerek okuru da ortak ettiği bir düşmanlıkla Mahpeyker'in ölümünü hak edilmiş bir son ve yapılan kötülüklerin cezası olarak duyurur. Oysa onun mutlak kötülüğünü belirginleştiren ve irrasyonel bir yaratım ile melek kadar iyi, temiz ve saf olarak sunulan Dilaşub'un kurban edilişi, kötülük karşısındaki çaresizliği ve mutlak güçsüzlüğü sorgulanmaz. Fatma Ha-

nım'ın ve Ali Bey'in kötülüğün ortaya çıkmasındaki payları da dikkate alınmaz. Dilaşub'un kötülüğe maruz kalışında esaretin etkisine değinmek belki mümkün olabilir, devrin temel meseleleri arasına esaretin girdiği de düşünülürse bu normaldir de ama esaret ve kötülük bağlamında derinlikli bir bulgudan bahsetmek de mümkün değildir.

Mahpeyker, Türk romanının kötü tipleri arasında şeytanîlik bağlamında söz söyleme olanağı vermesi bakımından ayrı bir yere oturur. Ancak romanlarda, mutlak iyinin karşısına daima mutlak ve şeytanî bir kötünün çıkarıldığını söylemek mümkün değildir. Sözgelimi Felâtun Bey, tipik olarak roman kötüsü rolünü taşırken, zararı ağırlıklı olarak yalnız kendisine dokunan Felâtun'un şeytanî ve derinlikli bir kötülük faili olduğu söylenemez hattâ romanın sonunda sevdiği kadın tarafından dolandırılan Felâtun, ahlâki eksikliği sebebiyle roman boyunca kötülüğü temsil etmesine rağmen kötülüğe de maruz kalmış yozlaşmış bir tip olarak sunulur. Bu sebeple Felâtun'un sonu Mahpeyker'inki gibi mutlak kötü değildir; yazar-anlatıcının vicdani tavrından sıyrılamayarak kötülüğü hak ettiğini söylediği Mahpeyker, romanın sonunda ölürken Felâtun böylesi bir mutlak kötülüğe maruz kalmaz; İstanbul'dan bir göreve atanarak ayrılır ve deyim yerindeyse ıslah olmaya gider. Daha ilgi çekici olan, Felâtun'un roman boyunca alafrangalıkla özdeşleşen bir dönem kötüsü olması bu son için yeterli olmaz. Kötülüğün Felâtun'un hayatındaki egemenliği için yabancı kadın motifi kullanılır ve Polini maddi çöküşle birlikte Felâtun'un yıkımını getirir. Ancak bu örnek de yazar anlatıcının yabancı kadını mutlak kötü ilân ettiğinin göstergesi olarak yorumlanamaz zira belki de Râkım'ın arkadaşı olması sebebiyle Josefino, hâkim algıda ahlâki düşkünlük olarak değerlendirilebilecek bir takım davranışlarının sezdirilmesinin dışında iyi bir modeldir. Felâtun'un yıkımının ardından yeniden kurma yani ıslah dönemi gelir ki işte bu noktada anlatıcı kurguladığı karaktere vicdani tutumunun neticesi olarak arka çıkar. Felâtun, mutlak kötücül bir sonla cezalandırılmaz. Böylelikle mesaj da yerine ulaşmış olur. Burada Batı'dan gelen kadın ve şeytanîlik bağının açık bir etkisi olduğunu söylemek zorlama olabilir ancak yazarların tavırları ve vermek istedikleri dersler ile kurgu kişilerinin kötülüklerinin niteliği onların sonundaki kötülük payını da belirler. İyinin mükâfatlandırılması, kötünün cezalandırılması aynı zamanda Romantizmin etkisini de ortaya koyar fakat böyle bir genellemeye varılamaz zira aynı akımın etkilediği *İntibah*'ta ve *Sergüzeşt*'te mutlak iyi Dilaşub ve Dilber'in de sonu kötücüldür. *İntibah*'taki Dilaşub ve *Sergüzeşt*'teki Dilber'in karşısına Felâtun Bey ile Rakım Efendi'de Canan koyulur ve kötülük simgesi olarak romana tematik girişini yapan esaret ve cariyelik meselesi, bir başka algıda kötülüğün temsili olmaktan çıkar.

Geleneksel Osmanlı değerlerine bağlı ailelerin cariyeleri mutlu ve rahat bir hayat sürerler. Bu durumu Tanpınar, esaretin bir ikbal yolu olarak görüldüğünü söyleyerek yorumlar (Tanpınar, 2001: 292). Ancak elbette meselenin bu açıdan ele alınmasında esaretin evrensel bir kötülük unsuru olarak bahsine yer verilmez.

Tanzimat romanında Mahpeyker başta olmak üzere ahlâki düşkünlüğü, toplumsal normlara uymayan yaşamı, baştan çıkarmayı ve şehveti simgeleyen kadınların, kötülüğü yüklenen tipler olduğu görülmektedir. Babanın ölümü ile ortaya çıkan otorite eksikliğinin ahlâki düşkünlüğe ve kötülüğe meyyal hale getirdiği erkek roman kişileri, kötülüğü bu kadınlarla ilişki kurarak eyleme dökerler. Şehvetle birlikte haz, kötülüğe nitelik kazandırırken hazzın biçimlendirdiği kötülük ayrıntılandırılmadığından örnekler derinlik kazanmaz. *İntibah*'ın Ali'si, *Araba Sevdası*'nın Bihruz'u, *Zehra*'nın Suphi'si ve kısmen Felâtun bu erkek tipinin temsilcileridir. Onlardaki ahlâki düşkünlüğü bir kötülük eylemine dönüştüren kadınlar, Periveş, Urani ve Polini ise Ali Bey'i ve onunla birlikte annesi ve sevdiği cariyesinin de hayatını kötülüğe sürükleyen Mahpeyker kadar derinlikli olmasa da şehvet, kibir, açgözlülük ve hırsla ilişkilendirilen şeytanî kötülükle özdeşleştirilirler. Bu kadınların ikisi yabancıdır, diğer ikisinin kötülüğünün tezahür ettiği nokta ise gene Batı ile ilişkilidir; geleneklerle ve toplumla bağdaşmayan ahlâki kötülük simgesi bu kadınlar, şeytanîlik bağlamında ötekinin yerli temsilcileridir. Sözgelimi Zehra da kötüdür; planlı, bilinçli ve iradi olarak kötülüğü eyler, uygular ama asla ahlâki düşkünlük göstermez ve onun şehvetten tamamen bağımsız kötülüğü onu şeytanî bir tipe dönüştürmez. Bu bakımdan, Zehra'nın intikam arzusuna ve bu arzu saikiyle uyguladığı/uygulattığı kötülüklere rağmen Suphi'nin sonunun mutlak kötü olmasını asıl hazırlayan, şeytanî kötülüğü üstlenen Urani, yani gene bir yabancı kadın olur. Mahpeyker'in olumlanmamasındaki sünni ahlâk etkisi Zehra'nın karakter kurgusunda da etkilidir. Bu örnekler, kötülüğün ağırlıklı olarak kaynağını kadında bulduğunu, erkeklerin ise kötülüğe sürüklenen tarafta yer aldıklarını gösterir. Bu kötülüğe sürüklenmeyi hazırlayan ana etmen, söz konusu genç erkekleri kötü kadınlarla ilişki kurmaya iten eksiklik, babanın ölümü, yokluğu veya Felâtun örneğinde olduğu gibi ahlâki değerlerinin noksanlığıdır. Ali ile Suphi'nin hayatları mutlak kötülük ile sonlanırken Bihruz ve Felâtun'un ıslah olarak kötülükten kurtuldukları veya en azından buna niyetlendikleri görülmektedir.

Bu klasik ağın içinde *Sergüzeşt*, başkişilerinin iyi ahlâkı sebebiyle müstesna bir örnektir. *Sergüzeşt*'te kötülük şeytanî bir kadına ve onun kötülüğe sürüklediği bir erkeğe değil esarete ve onun sonucunda gelen

sosyal sınıf ayırımına yüklenir. Bu anlamda *Sergüzeşt*, evrensel bir kötülük unsurunu izlek olarak kullanan ilk roman sayılabilir. Yazar-anlatıcının devrin sanatsal ve düşünsel algıları gereği vereceği mesaj da tartışmasız bir kötülük unsuru kabul edilen esaretin ve köleliğin, dolaylı olarak cariyeliğin, niteliğini vurgulamaktadır. Esaret ve kölelik kavramları aralarındaki kavramsal birtakım farklılıklara rağmen temelde insanın iradesini, özgürlüğünü ve kimliğini elinden almak noktasında oldukça tipik kötülük unsurlarıdır. Burada toplumsal açıdan tartışmaya açık olan cariyelik kurumunun esaret ve kölelikle tam mânâsıyla bağdaşan bir kötülük unsuru olup olmadığıdır. Zira Ahmet Mithat Efendi'nin Canan tipinde görüldüğü üzere, cariyelik kurumunun olumlandığı örnekler de mevcuttur yahut Fatma Âliye Hanım'ın çeşitli yazılarında cariyelik kurumu ile ilgili olumsuz fikirlere sahip olmadığı bilakis bu kurumu savunduğu dikkat çeker. O halde cariyelik kurumunu da sosyolojik bir yansıma olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu noktada *Sergüzeşt*, esareti, köleliği ve cariyeliği adeta tek bir kavram gibi birleşik bir yapıda ele alarak kötülük derecelendirmesi yapmaksızın söz konusu hallerin mutlak kötülüğünü vurgulaması bakımından aşkın bir örnek sunar. Bu sebeple, teknik aksaklıklar, olay akışındaki tesadüfler, sebep-sonuç bağının zayıflığı, tipleştirmelerin hâkimiyeti bir yana Sergüzeşt, evrensel bir kötülüğü romanın temel meselesi haline getirmekle devrin diğer örneklerinden ayrılır. Ancak bahsedilen teknik eksiklikler ve aksaklıklar, bahsi geçen kötülüğün kurgusal düzlemdeki örneklendirilmesinde ancak yüzeysel olay ve kişiler yaratılabilmesine sebep olur.

Bütün benzerliklere ve farklılıklara rağmen, dönem romanlarının hemen tamamında kötülükle ötekilik algısının, kadınla şeytanîliğin çoğunlukla bütünleştiğini; otoriteden uzaklaşan, hayatını idare etmesini sağlayacak babayı kaybeden genç ve tecrübesiz erkeğin, aldığı hazla kötülüğe teslim olduğunu; esirliğin, cariyeliğin, kadının sosyal konumunun, geleneklerden uzaklaşmanın, yanlış Batılılaşmanın, mirasyediliğin, eğitimsizliğin, gösterişçiliğin kötülüğü çeşitlendirdiğini ve kurgusal örnekler bireysel hikâyelerle anlatılsa, toplumsal manzaralar sadece fon olarak kullanılsa da kötülük unsurlarının sosyal hayatla ve dönem algısıyla bağıntılı olduğunu söylemek mümkündür.

Aynı dönemde *Turfanda mı yoksa Turfa mı?* adlı eserin, siyasi ve sosyal kötülük bağlamında örnekler sunması bakımından ayrı bir yere sahip olduğunu da belirtmek gerekir ancak savunulan siyasi ve sosyal tezlere rağmen tipik kötülük algısının bu eserde de varlığı muhakkaktır. Kötülük, gene ötekine ve ötekileşene yüklenmiş kendiliğinden bir özellik olarak göze çarpar. Bu kötülüğün karşısına idealist tiplerin temsil ettiği mutlak

iyilik koyulur. İçerik farkına rağmen, kötülük algısı değişmeksizin farklı bir teze uyarlanmıştır.

Gene dönemin tüm eserlerinde, toplumu biçimlendirme ve eğitme çabalarının iyi ile kötünün ayırımını keskinleştirdiğini ve kötülüğü yüzeyselleştirdiğini söylemek mümkünüdür. Öğüt veren yazar-anlatıcı, bu amaçla iyi ile kötü arasındaki farkı belirginleştirmekle yetinmeyip kötülüğü doğurgan örneklerle kurgular. Kötülük, yalnız kişiler bağlamında kötüyü cezalandırıp iyiyi ödüllendirmek suretiyle doğurganlaşmaz; Fitnat'la değinilen kadın sorununda ve görücü usulü evlilikte, Dilber, Dilaşub ve Sırrıcemal'de vücut bulan esaret ve cariyelik örneklerinde, Zehra'nın kıskançlık ve intikam arzusu ile yaptıklarında, Mansur'un, hayatını düzeltmeye ve iyi olanla değiştirmeye vakfettiği sosyal ve siyasi aksaklıklarda, kötülüğü üstlenen duygu, düşünce ve durumların da beraberinde kötülüğü getirdiği görülmektedir.

Servet-i Fünûn yıllarından Milli Edebiyata kadar, roman tekniğindeki ilerlemenin de etkisi ile kötülük bağlamındaki örneklerin önceki örneklere nispeten derinleştiği söylenebilir. Ancak bu örneklerde de vicdani bakış açısı etkili olduğundan nitelikli bir kötülük kavramı ve algısından bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Bu yıllarda özellikle Servet-i Fünun zihniyetine bağlı olan Halit Ziya'nın romanlarında, zihniyetin ve siyasi koşulların da etkisiyle, bireyin esas alındığı; dolayısıyla kötülük kavramının da zaman zaman sosyal ve siyasi izler barındırmakla beraber birey temelinde örneklendiği görülmektedir. *Mai ve Siyah*'ta hayal-hakikat çatışmasının hakikat tarafında belirginleşen kötülük, romanın başkişisi Ahmet Cemil'in hayatının kötü gidişatıyla koşut olarak artan karamsarlığı ile hâkimiyet kurar. Babanın ölümü, bu eserde de kötülükler silsilesinin başlangıcıdır ancak Ahmet Cemil, Tanzimat oğullarından farklıdır; babasını kaybetmek onu ahlâki kötülüğe sürüklemez ama onu, annesini ve kız kardeşini yoksulluk gibi doğurgan bir kötülük unsuru ile karşı karşıya getirir. Esasen sosyal çağrışım ve manzaralarla işlenmeye müsait bir kötülük unsuru olarak yoksulluk, Ahmet Cemil'in hayatında bireyin maruz kaldığı psikolojik acılarla varlık gösterir. Yoksulluk, somut verilerden çok Ahmet Cemil'i hak ettiğini düşündüğü hayattan menettiği, sevmediği işlerde çalışmak zorunda bıraktığı için kötücüldür. Yoksullukla bağlantılı olabilecek tek somut ve nitelikli bulgu ise yaşanan maddi sıkıntıların da etkisi ile evlenen ve maruz kaldığı kötülüklere rağmen kocasından ayrılamayan İkbal'in öldürülmesinde, Ahmet Cemil'in de elinde kalan son varlık olan evi kaybetmesinde olaylaşır. Romanda Ahmet Cemil'in genel olarak kötülük karşısında teslimiyetçi bir tavır takındığı, esas nitelikli kötülüğü idrak etmekte geciktiği,

idrak ettikten sonra ise çaresizliğine inanarak kötülüğe rıza gösterdiği görülmektedir. Dönemin edebî ve sosyal hayatıyla bağlantıları belirgin olan eserin başkişisi de Servet-i Fünun'un genel özelliklerini bu bağlamda taşıması bakımından sosyal bir yansıma olarak değerlendirilebilir. Böylelikle ortaya çıkan insan tipi, kötülük karşısında mücadeleci değil teslimiyetçidir ve kötülüğün süreğenleşmesine olanak tanır.

Salon Köşelerinde'ki Şekip'te de kötülüğü idrak etmesine rağmen ona engel olamayacağına dair geliştirdiği inanç sebebiyle aynı teslimiyetçi tavır görülür. Romanların erkek kişilerinde, kötülüğe sürüklenme, kötülüğü irade etme veya kötülüğün tam karşısında yer alma şeklinde belirginleşen tutum, kötülük karşısında çaresiz kalma, kötülüğe rıza gösterme ve teslim olma şeklinde değişmiştir. Eserde, özellikle Şekip'in dâhil olduğu sosyal çevrenin mekânı salonlardan çıkıp İstanbul'un sokaklarında ve yoksul semtlerinde yaptığı yolculuk ve geçirdiği bir gece hem kötülüğün boyut değiştirmesi hem de toplumsal ahlâktaki bozulmanın göstergelerini yoksullukla bağlantılı şekilde sunması bakımından önemlidir. Zira Şekip'in bu yeni sosyal çevrede gördüklerinin anlatıldığı kısımlar çocuk yaşta bir kızın fuhuşa sürüklenmesini sebep sonuç bağlamında irdeleme olanağı vermesi bakımından yorumlanabilir bir kötülüğü barındırır.

Ahlâki kötülüğün birey temelindeki yansımalarını sunan *Aşk-ı Memnu*'nun Bihter'i, tipik şeytanîlikten farklı fakat derinlikli bir kötülüğün faili ve maruz kalanı olarak okunmaya müsaittir. Onu tipik kötü kadınlardan ayıran, aşkı arayan mutsuz bir kadın olarak ahlâki düşkünlük örneğinde klişeleşen kötülüğe sürüklenmiş olması ve kötülüğü eylerken bile vicdanıyla mücadele içinde olmasıdır. Bihter, eylemindeki kötücüllüğün farkındadır; kötü olan o değil yaşadığı yasak aşktır. Bu bakımdan Bihter, sözgelimi Mahpeyker gibi ölümü hak ettiği yönlendirmesi ile intihar etmez; onun intiharı içinde bulunduğu kötülüğe tahammül edememekle ilgilidir. Bu bakımdan Bihter'in kötülük ve kadın bağlamında ortaya çıkan ilk gerçek derinlikli karakter olduğu söylenebilir.

Aşk-ı Memnu hakkında yapılan yorumların bir kısmında yazarın birbirine denk olmayan insanların yapacakları evliliklerin kötü sonuçlar doğuracağına dair bir tezi savunduğu ifade edilir ancak Berna Moran bu görüşü *Kırık Hayatlar* örneği ile karşılayarak yazarın dikkatinin aslında Batılılaşmış kesimin yaşam biçimine yönelik olup olmadığını sorgular. Bu noktada *Aşk-ı Memnu*'da klasikleşmiş bir kötülük algısının tipik bir sosyal çevreyi karşılamak şeklinde oluştuğunu söylemek zorlama olacaktır. Sosyal çevre ve yozlaşmanın kötülük bağlamında değerlendirilmesine örnek olarak Moran şunları söyler:

(...) Şimdi artık refah içinde olmayan Firdevs Hanım ile kızlarının dünyası, gizli kıskançlıkların, geçimsizliklerin, sevgisizliğin egemen olduğu bir dünyadır. Firdevs Hanım'dan ötürü, bu dünyada hâlâ bir cinsellik havası ve günah kokusu vardır.

Adnan Bey'in yalısı ise, Adnan Bey, çocukları, yeğenleri, mürebbiye ve hizmetçileriyle, dışa kapalı, kendi kendine yeten, sevgi, masumiyet ve mutluluğun dünyasıdır. Bu iki ailenin romanın başında okura sunulması sadece roman kişilerini tanıtmak amacıyla yapılmaz; daha sonra gelişecek olayların nedenine ışık tutmak için yapılır. Bir kötülük havası taşıyan birinci dünyadan Bihter'in, Adnan Bey'in yalısına gelin olarak gelmesiyle bu mutlu dünya gölgelenir, bulutlanır, birkaç kişi arasında büyük tutkuların, korkunç kıskançlıkların ve şiddetli nefretlerin alıp yürüdüğü bir cehenneme dönüşür ve sonunda bir kasırgayla temelinden sarsılır (Moran, 2005: 92).

Elbette *İntibah*'ta da görüldüğü gibi metni bu yönüye sembolik bir okumaya tâbi tutmak da mümkündür. Bu mânâda kötülüğün temsilî bir algı olarak algılanışı ve yorumlanışı örneklenebilir. Bihter, taşıdığı nitelikler ve kurgusal işlev bakımından şeytansıdır ama şeytanî bir tip değildir. Moran böyle bir okumayı "*Aşk-ı Memnu*'yu mitos düzeyinde okumak" tabiriyle anlatır. Doğum, ölüm, yeniden doğum kalıbının ve Âdem ile Havva'nın cennetten kovulması anlatısının öncesi ve sonrasıyla sembolize ettikleri bağlamında gene Moran eseri şöyle yorumlar:

Uşaklıgil'in romanının başında yalıyı kapalı bir dünya olarak çizdiğini ve buradaki yaşamı bir masumiyet ve mutluluk yaşamı olarak gösterdiğini söylemiştim. Gerçekten de kötülüklerden uzak, sevgi üzerine kurulmuş ilişkilerin, masum eğlencelerin oluşturduğu, bolluk içindeki yalı yaşamı cennet bahçesini anımsatır. Sonra, Melih Bey takımının zevk, günah ve cinsellik öğelerini çağrıştırdığı dünyasından, cennet bahçesine Bihter, hiç değilse gücül halde, kötülük öğesini getirir. Şeytanın yaptığı gibi. Cennet bahçesi yitirilir, onun yerini yasak aşkların, kıskançlıkların, düşmanlıkların egemen olduğu bir dünya alır. Nihayet Bihter'in ölümü ve Behlül'ün kaçıp gitmesiyle pisliklerden ve günahlardan arınan yalıda eski yaşama, cennet bahçesine, yazarın deyimiyle 'müebbet bir bayrama' dönülür, ama acı deneyimlerle edinilmiş bir bilinçle (...) (Moran, 2005: 107).

Görüldüğü üzere farklı okumalarda ve yorumlamalarda dahi bu romandaki kötülüğün bağı esas olarak Bihter ile kurulur. Ancak eserin kötülük bağlamındaki özgünlüğü Bihter'in şehvet, hırs, yıkıcılık, kıskançlık gibi

şeytanî kabul edilen özelliklerden beslenerek çizilmesine rağmen Mahpeyker'de doruğa ulaşan tiplerden tamamen farklı olarak ruhi derinliğiyle çizmesinde ve kötülüğün kaynağı olarak tanımlamamasındadır. Ayrıca Bihter'deki kötücül eğilimlerin sunuluşu bahsedilen tiplerdeki kendiliğindenliği akla getirmez. Bu noktada, yazarın etkilendiği realistlerin tutumunun, nedensellik bağının ve karakterlerin kişilikleriyle olaylar arasındaki bağın ustalıkla kurulmasının etkisi büyüktür. Bihter'in, yaratılışındaki bir eksiklikten kaynaklanan ahlâki düşkünlüğe, kötülüğe meyli olay akışı ve nedensellik bağı ile bir arada ele alındığında onun temsil ettiği kötülükte pay sahibidir ama asla bir başına sebep değildir. Bir yaratılış özelliği olarak kötülüğe, bu bağlamda ahlâki düşkünlüğü temsil eden yasak aşka meyletmek elbette doğal kötülük bağlamında bir sorgu başlatabilir ancak olayların, kişilerin ve tüm bunlar arasındaki nedensellik bağının neticesinde doğal kötülük izah edilebilir bir ahlâki kötülük şeklinde yorumlanmaya daha müsait bir hal alır ve bu yolla Bihter de derinlikli ve kötülükle bağıntılı bir karakter olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan Bihter'e kötücül / kötü kadın tipi demek mümkün değildir. Zira Bihter roman tekniğindeki olgunlaşmanın da etkisiyle iç çatışması olan trajik bir karakter olarak çizilmiştir.

Seviyye Talip'in bu dönemde, hikâyeyi birey temelinde anlatsa da kadın sorununu sosyal temelde ortaya çıkan bir kötülük unsuru olarak işaret etmesi ile kadın meselesi, romanın üzerine kurulduğu bir izlek olarak ortaya çıkar. Daha öncesinde Fatma Âliye Hanım'ın ancak tematik olarak kullandığı kadın sorunu bir mesele ve tez olarak karşılığını Halide Edip' te bulur. *Seviyye Talip*'te çizilen ideal kadının Seviyye mi Macide mi yoksa bu ikisinin sentezi mi olduğu ayrı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte bu iki kadın karakterin maruz kaldıklarının kurgusal düzlemde örneklendiği olaylar, aynı zamanda sosyal ve düşünsel bir yansıma olan kadın sorununun kötülük bağlamındaki yorumlarını sunması bakımından önemlidir. Halide Edip'in romanlarında yarattığı pek çok kadın karakter birinci dalga feminist hareketin idealize ettiği kadın tipine uygundur. Bu romandaki Macide'nin bu kadın tiplerden kısmen ayrıldığı noktalar bulunmakla birlikte asıl farklı örnek Seviyye'dir. Seviyye öncelikli olarak toplumsal normların ve hâkim ahlâk kurallarının ve hattâ dine dayalı medenî kanunların kadın hakları açısından bir problem olduğunu vurgulama işlevi görür. Bu yönüyle kadınlara tanınmayan başta boşanma olmak üzere bütün bu haklar sosyal ve siyasi temelleriyle ele alınacak kötülük unsurlarıdır. Diğer yandan Seviyye'nin, Numan'ın ifadesiyle ikiyüzlü davranmayıp boşanma hakkına sahip olmasa da deyim yerindeyse hissi ve vicdani bir boşama ile özgürlüğünü ilân edip sevdiği adamla yaşamaya

başlamasının ardından toplumun çoğunluğu tarafından ahlâken düşkün bir kadın olarak damgalanması bir başka kötülüğü göz önüne serer. Elbette vurgulanan ve yazarın okura ısrarla iletmek istediği kadınların söz konusu haklara sahip olmasının gerekliliğidir. Bu durumda kötülük tersine bir eksiklik ilkesiyle ortaya çıkar. Bu haklara sahip olunmaması kötülüğü üretir. Diğer yandan Seviyye'nin, onu yazarın diğer kadın tiplerinden ayıran yanı olarak cinsel kimliği, romanın sonunda Fahir'in şahsında erkek bireyin tenselliğe düşkünlüğünün kötücüllüğünü vurgulayan örneği de besler. Seviyye romanın sonunda maruz kaldığı istismar ile aslında nitelikli ve cinsiyetçi bir kötülüğün de maruz kalanı olur. Fahir ise, faili olduğu kötülüğün bedelini kendisini vatan için kurban ederek öder ya da ödeyeceğini düşünür.

Mürebbiye'de ahlâki çöküntünün ve yabancı kadın meselesinin yanısıra geleneklerden uzaklaşma, alafrangalık gibi Tanzimat zihniyetiyle ortak kötülük unsurlarının işlenmesinin bu tarih aralığındaki kötülük algısını çeşitlendirdiği görülmektedir. Erkeklerin tensel zevklerine düşkünlüğü ve Anjel'i tanıyınca neredeyse tüm idrak kabiliyetlerini yitirerek ona tutulmaları mizahi ve mübalağalı bir üslupla anlatılırken ahlâki kötülük örnekleri olarak gayet yüzeysel kalırlar. Gene bir yabancı kadın, Anjel, ahlâki kötülüğün doğmasına, ortaya çıkmasına sebep olmasıyla kötülüğün kaynağını oluşturur. Ancak bu noktada dikkat çekici olan, daha önceki örneklerin aksine Anjel'in ahlâki düşkünlük şeklinde sembolleşen kötücüllüğünün nedensellik bağı ile aktarılmasıdır. Hattâ bu aktarım, Anjel tarafından, bağlı olduğu sosyal grubu kapsayacak şekilde yapılır ki bahsi geçen sosyal grubun ahlâki kötülüğün temsilcisi ve kaynağı kabul edilen fahişeler olduğu dikkate alındığında, kötülüğün kendiliğinden varlığını temsil eden bu kadınlara daha derinlikli bir gözle bakılması ve nedenselliğin önemsenmesi Türk romanındaki kötülük algısının olduğu kadar teknik unsurların değişimini ve gelişimini gösterir. Anjel, kötülüğün ahlâkın eksikliği olarak kabul edildiği genel algıda farklı bir kötülük tanımı yapar ve bunu yaparken dezavantajlı bir sınıf diline yaklaşır. *İffetimiz olmaması bizi umumi iffete düşman etmiştir.* (s. 25) diyen Anjel, kurgusal bir karakter olarak romana dâhil olan "Bodler" ile aralarındaki diyalogda ahlâkı ve dolayısıyla kötülüğü tersine bir tanımla yeniden kurar. Öte yandan erkek egemen söylemin kadına yüklediği kötülüğün sorumluluğu noktasında da Anjel'in söyleyecekleri vardır. Daha ilginç olan Anjel'in niyet esasına bağlı olarak gerçekleşip gerçekleşmediğine dikkat çekerek kötülüğü nitelikli yahut yüzeysel olarak tanımlamanın mümkün olduğu yorumuna çok yaklaşan sözleridir. *Bizim sanatın insanları çok kere cahil olurlar. İşledikleri fenalıkları, geçim sebeplerinden ve belki de hayatın zaruretlerin-*

den sayarak işlerler. Bir fenalığın bilmeyerek işlenmesi ile bilerek işlenmesi arasında çok fark vardır. Size alay sermayesi olan bu kötü hale bizi sürükleyenler de yine erkeklerdir. (s. 24) Esasen Anjel'in tercih ettiği hayat tarzı bir zorunluluk gibi ortaya çıkar; Anjel'in annesi de bir fahişedir ve Anjel istenmeyen bir çocuk olarak dünyaya gelir. Öte yandan içinde yetiştiği kötülük ortamı sosyal çevrenin etkisini, annesinden genetik olarak kendisine aktarılan ahlâki düşkünlüğe meyyal yapısı kalıtıma işaret eden sebepler olarak nedensellik bağını kurar. Öte yandan, ne olursa olsun, ne gerekçe ve sebebe dayandırılırsa dayandırılsın, erkek anlatıcı-yazarın yargılayıcı sesi ve kötülük-kadın bağının tipik algısı kendini gösterir, Anjel'in mürebbiyeliğe "namusuyla" devam edememesi onda kendiliğinden var olan bir kötülüğün yansıması olarak sunulur: *Mürebbiyemiz orospuluk yorgunluğundan bir zaman için vücut ve zihin dinlendirmeye niyetlendiği halde "alışmış kudurmuştan beterdir" sözünce arasına katıldığı aile insanları içinde genç, ihtiyar birkaç erkek görür görmez niyetinden cayıverir.* (s. 27) Romanda değinilmesi gereken ve yaptığı kötülük algısı sorgulamalarıyla kendi kötücüllüğü hakkında en derin fikirlere sahip ilk roman karakteri olan Anjel'i kurguya dâhil eden mesele bir sosyal kötülük manzarasını yansıtma arzusudur. Bu sosyal kötülüğü gayet tipik biçimde yozlaşmış aile-birey-toplum olarak adlandırmak mümkündür.

"Jön Türk"ün, siyasi ve sosyal bağlamda incelenmeye müsait kötülük bulguları, özellikle II. Abdülhamit döneminin edebî esere kötülük unsuru olarak yansıyan uygulamalarını ilk kez romanın merkezinde örneklendirmesi ve Ceylan ile şeytanî kötülük arasında kurulan bağ bakımından önemlidir. İstibdat yıllarının, siyasi zeminde gelişen kötülüğü örnekleyen kurgu düzlemleri oluşturmaları, pek tabiî olarak bu yıllardan sonrasına denk düşer. Dikkat çekici biçimde siyasi zeminde gelişen kötülük unsurlarının romana girişi bilhassa Servet-i Fünun sonrasındadır. Bu dönem eserlerinde, sözgelimi *Turfanda mı yoksa Turfa mı?*'da Mansur'un ne olursa olsun eleştirmekten kaçındığı padişah ve iktidarın bütün unsurları dokunulmazlıklarını kaybeder. Bu dönemin ardından Cumhuriyet'in ilk nesil yazarlarım da kapsayacak biçimde Türk romanında siyasi kötülüğün başlıca örnekleri II. Abdülhamit ve devri, İttihat Terakki ve yönetimi, Meşrutiyet idaresinin amaçtan uzaklaşarak yozlaşması, işgal İstanbul'u ve idarecileridir. Jön Türk bu anlamda siyasi kötülük unsurunu belirlemesi ve kurguya dâhil etmesi sebebiyle öncü bir örnek kabul edilebilir ama elbette bahsi geçen kötülük yüzeysel ve tipik yansımalarla kendini gösterdiği gibi yalnızca devre ait siyasi ve sosyal bir olumsuzluğu yansıtmakla sınırlı kalır. Bu romanda kötülüğün daha nitelikli örneğini Ceylan karakterinde bulmak mümkündür. Kötülüğü hazırlayan, irade eden, plan-

layanın ve ona uygun bir zemin hazırlayan Ceylan, yazar-anlatıcının çok açıkça karşısındaki tarafı tuttuğunu belli etmesi ve tüm kötücül olay ve durumları bir şekilde onunla bağlı halde kurgulaması sebebiyle vicdani tutumun belirlediği tipik, yanlış Batılılaşmış ve öz değerlerinden koparak ahlâkını yitirmiş bir kötüdür. Ancak Ceylan'ın kendini yakarak yok edişi, kötülüğün o zamana kadar Türk romanında görülmemiş şekilde cezalandırılmasını, kendi kendini ortadan kaldırmasını içermesi bakımından dikkate değerdir.

Servet-i Fünun yıllarının başlamasından Milli Edebiyata kadar geçen sürenin eserlerinde zaman zaman sosyal ve siyasi bağlamda yorumlanmaya müsait kötülük örnekleri görülse de bireylerin hikâyeleri kötülüğü kurgulamada esastır. Kötülük, Tanzimat romanlarına göre belli miktarda derinlik ve nitelik kazansa da iyi ve kötü yaygın biçimde hâlâ zıt kutuplardır ve kötülük iyiliğin yani ahlâkın yokluğu halinde ortaya çıkar ve kötülüğün kurgulanmasında vicdani bakış açısının etkisi devam eder. Buna rağmen, kötülük tiplerinin azaldığı; kötülüğün bireyin iç dünyasında ve algısında tanımlanmaya başlandığı da görülmektedir. Özellikle ahlâki kötülükle ilgili yapılan sorgulamalar, kötülüğün bir problem olarak düşünülmeye başlandığının da ilk izleridir. Ancak bu düşünce pratikleri, kötülüğün sanat eserindeki derinliğine ait olmanın gerisinde, kötülüğün kaynağı meselesinde sınırlı kalmıştır. Sorgulanan kötülük çeşidi de doğal veya metafizik değil ahlâkidir.

Milli Edebiyatın başlaması ile birlikte –zihniyetten bağımsız örnekler müstesna– kötülük, ağırlıklı olarak sosyal ve siyasal bağlamda ele alınır. Burada da kötülük ötekilik algısı ile yorumlanır. Bu ötekilik algısı da sosyal ve siyasi yansımaları barındırması ve böylelikle dönemin kötülük algısını sunması bakımından dikkate değerdir ancak kötülüğün kavram veya problem olarak önceki örneklerden çok farklı ele alındığı, derinleştirildiği söylenemez. Esasen toplumu biçimlendirmeyi ve toplumda bir ruhu uyandırmayı amaçlayan akımların genelinde kötülük ötekilik algısına dayalı olarak ortaya çıkar. Bu durumda "biz"i vurgulamanın ve bizden olanı korumaya dayalı refleksif tavrın etkisi büyüktür. Aynı şekilde ahlâk da "biz"in değerler birliği olarak kabul edilir. Bu sebeple, tıpkı Tanzimat romanında olduğu gibi Milli Edebiyat ve Cumhuriyet'in ilk dönemine ait eserlerde kötülük çoğunlukla ötekinin ve ahlâk dışı kabul edilenin tipik örnekleri olarak ortaya çıkar.

Bu dönem romanlarında kötülük, çoğunlukla toplumsal ve ahlâki değerlerin kaybı, savaş, işgal, İttihat ve Terakki'nin eylemleri, Anadolu halkının duyarsızlığı, dinin sömürülmesi, yobazlık, gericilik, milli duygulardan yoksunluk, bürokratik işleyişteki aksaklıklar, aydın ile halk arasında-

ki kopukluk, devletin yıkılması, yeni düzenin getirdiği yozlaşma ve çöküntü gibi unsurlarla kurgulanır.

Savaş, belirgin ve evrensel bir kötülük unsuru olarak dönem romanlarında çok kullanılır ancak çoğunlukla bir arka plan oluşturmanın ötesinde işlev kazanmaz; derin ve nitelikli kötülük manzaraları sunmaz. Savaş, daha çok ahlâki çöküntünün, işgalin, devletin yıkılmasının, yoksulluğun ana sebebi olan doğurgan kötülüktür.

Dönemin ilk romanlarında kötülüğün birey ve toplum temelinde yansıdığı görülür. *Gulyabani* ve *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç*'ta rastlanan –ihtimal olarak kalsa da– doğal ve metafizik değinmeler barındıran kötülük unsurları, bu değinmelerin yanında toplumsal eleştirileri de barındırır; eğitimsizlik, batıl inançlar, cehalet kötülüğü üstlenen unsurlar olarak karşımıza çıkar. Söz konusu iki roman, batıl inançları ve cehaleti birer toplumsal kötülük unsuru olarak kabul ederken, kadın sorunundan dünyaya bir kuyrukluyıldızın çarpması ile örneklenen doğal kötülüğün sorgulanmasına kadar özgün ancak çok yüzeysel örnekler barındırır.

Handan yer yer siyasi ve sosyal zeminde gelişen kötülük unsurlarının belirlediği bir zeminde, temel olarak kadın sorunu ile bağı kurulan bir kötülüğü vurgular. Eserin verildiği dönemin temel sosyal meselelerinden olan kadın sorunu Handan'ın yaşamı ekseninde çeşitli kötücül örneklerle ortaya koyulur; bir anlamda kötü olan ortaya koyularak iyi ve ideal olanın tanımı yapılır. Ancak, Rus romanından alınmış bir karakter izlenimi veren[3] ve bu sebeple onun hayatındaki olaylarla temsil edilecek kötülükten önce karakter çizimi olarak gerçekliği teknik açıdan sorunlu olan Nazım'm romandaki varlığını izah eden siyasi kötülük bulguları, dönemin doğrudan yansıması olması bakımından önemlidir. Ancak bunlar kötülüğün sıradan bir üslupla ve değinmenin ötesine geçmeksizin dillendirilmesinden ibaret kalır ve esas olarak kadının Batılılaşmış toplumdaki yeri ve erkeğin bu yerin temininde ve kadın sorununun çözümündeki rolüne odaklanılır. Özellikle Hüsnü Paşa'nın tensel düşkünlükleri, Halide Edip'in diğer romanlarında da desteklenen bir tezin yansımaları olarak kötülüğün tarafını örneklendirir.

Kötülüğün, *Aydemir*'den sonra, dönem zihniyetine daha uygun biçimde siyasi ve sosyal derinlik kazanmaya başladığı söylenebilir. Kötülük, Türkçü ve Turancı fikirler temelinde biçimlenir ve yorumlanır. Böylelikle kötülük, örnekler bağlamında derinleşse ve nitelik kazansa da ötekilik ve vicdanilik bağlarından kurtulamaz. Ancak artık ötekini kötülükle özdeş-

[3] Ayrıntılı bilgi için bkz. İnci Enginün, *Halide Edip'in Romanlarında Doğu Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978.

leştirirken karşısındaki "biz" belirlenmiştir; bu bizi Türk olan teşkil eder. *Aydemir* ve *Ateşten Gömlek*, Türkçü ideoloji etkisinde kötülüğü tanımlamanın yanısıra savaşın belirgin bir kötülük unsuru ve merkez olay olarak kullanıldığı eserler olmaları sebebiyle dikkate değerdir. Evrensel bir kötülük unsuru olarak savaş, insanlık suçu kapsamına giren örnekleri, birey ve toplum üzerindeki etkileri ile ayrıntılandırılır ve böylece kötülük de nitelikli hale gelir. Gene de nitelik, bulgularla sınırlıdır; kavramın kökleştiği söylenemez. Ancak söz konusu romanlar, tarihle iç içe gelişen kurmaca metinler olarak dönemin sosyal algısındaki kötüyü de tanımlamaları bakımından önemli bir yere sahiptir.

Kiralık Konak, *Sözde Kızlar*, *Sodom ve Gomore*, *Yaprak Dökümü* gibi romanlar, toplumun bir kesimindeki ahlâki çöküntüyü tipik örneklerle bir kötülük unsuru olarak sunarlar. Burada kötülüğü üstlenenler, öteki olanların yanısıra ötekileşenlerdir. Bilhassa işgal İstanbul'u ve yozlaşan İstanbullular kötülüğün başlıca temsilcileri olarak görülür. Bu kişiler, uç örneklerle aktarılan ahlâki düşkünlüklerinin yanısıra milliyetçi tarafta durmayan işbirlikçiler olarak tipleşirler. Bu algının oluşmasında, gerçek düzlemde de kurgusal düzlemdeki kötücül örneklerin yaşanması ve milli hassasiyetlerin üst seviyelerde olması etkilidir. Bu eserlerde kötülük, kişilerin ötesinde sosyal bir manzaradır. Bununla beraber anlatıcı, kötüyü ilân etmese de açıkça belli eder ve meseleye gene vicdani yaklaşır. Buna rağmen örneklerin zaman zaman haz ve akıl unsurlarının eklenmesi ile derinleştiği görülmektedir. Kötülüğü eyleyenler, kötülüğün içinde bulunanlar akıl ve iradeleri ile kötülüğü seçmiş ve kötülükten haz alarak onu devam ettirmiştir. *Kiralık Konak* birtakım mekânsal ve insani sembollerin kullanımı ile tam bir çöküş romanı olarak kurgulanmıştır. Çöküşün toplumsal ahlâktan devlet otoritesine kadar varan uçlarının her biri farklı boyutta ve derinlikteki ahlâki kötülükleri simgeler. Üç kuşağın bir arada sunulduğu romanda, son olarak Seniha ile ahlâki düşkünlük şeklinde tezahür eden kötülüğün hâkimiyetini kurduğu ilân edilir ve hattâ bu ahlâki düşkünlüğü daha nitelikli bir kötülük haline getirmek için işgal İstanbul'u manzaraları kullanılır. Bir anlamda milli idealin dışında kalanlar, kaçınılmaz olarak ahlâki düşkünlüğe sürüklenen ve "biz"in varlığını tehdit edenlerle işbirliği yapan yozlaşmış tiplerdir. Gene de bunların arasında, ideal bir tip olarak çizilmediği, yani kötülüğün karşısındaki mutlak iyi kutbu ve örnek insanı temsil etmediği açıkça belli olan Hakkı Celis gibi gençler, milli bir ümitle özdeşleşen iyinin kötülüğü yeneceğine dair umudun izlerini taşıyan kişiler olarak romana dâhil olurlar fakat bu gençlerin, örneğin Hakkı Celis'in, savaşa kendini kurban edercesine gitmesinin bireyin psikolojisi üzerinde etkili olan kötülük ve maruz kalman durumdan

kaynaklandığı gerçeği sorgulanmaz. Hakkı Celis, belki de bu kaçışın neticesinde milli davaya katılması sebebiyle kötülüğün karşısındaki mutlak iyi ve yozlaşmış işbirlikçi tipin karşısındaki idealist milliyetçi tip değildir.

Sodom ve Gomore'de, kutsal kitaplardan yapılan alıntılarla kötülüğün Batıdaki örneklerine yakın şehvet, haz, şeytanîlik ve akıl unsurları ile biçimlenmesi dikkate değer bir derinliktir fakat kişilerin kurgusunda tiplerin ötesine geçilmemiştir. Çünkü anlatıcı yazar milli dava ile ilgili bir mesaj verme kaygısı taşımaktadır. Bu durumda İstanbul'daki yozlaşmış işbirlikçi tipler ve işgal kuvvetlerinin tamamen uç örneklerle tipleştirilmiş temsilcileri ahlâki kötülüğün örneklerini ve deyim yerindeyse tam bir kötülük manzarasını ortaya koymak için kurgulanırlar. Bir bakıma bu öteki ve ötekileşen, bu zaman aralığında gücü de elinde bulundurandır. Bu açıdan öteki kavramı ve bu bağlamda kötülük kavramı da dönüşür. Öteki, önceki dönemde olduğu gibi azınlık grupları, ahlâki bakımdan "biz"in dışında kalanlar ve çok genel mânâda Batılı olanların ötesinde "biz"den olmayan ve "biz"e ait olan üzerinde yıkıcı etkisi olan, gücü elinde bulunduran kişi ve gruplardır. Bu yeni ötekinin kötücüllüğü bilhassa ahlâki çöküntü, yıkım, işgal ve zulüm bağlamında örneklenir. Değişmez biçimde, işgal İstanbul'undaki öteki de Anadolu'daki işgalci öteki de az ya da çok cinsellikle bağı kurulan bir kötülüğü barındırır. İstanbul örneğinde buna ötekileşen de katılır. *Sodom ve Gomore*'de kötülük vurgusu ilk olarak eserin adında karşımıza çıkar. Ancak esasen bu helak edilen kentler imgesi Tanrının mutlak gücünü ispatlar bir olgu olarak kabul görürken mutlak iyiliğinin değil kötücüllüğünün de delili olarak düşünülür. Öte yandan, bu imgeyi kötülüğü hak ve cezalandırılmayı hak etmek biçimlerinde derinleştirmek ve sürdürmek mümkündür ancak anlatıcı-yazar kurguladığı düzlem ile bu imgenin bağını yalnız ahlâki çöküntünün ve yaygın bir kötülüğün sembolü olması dolayısıyla kurmuştur. Bu durumda alt metinde işgal İstanbul'unun bu öteki ve ötekileşenlerinin benzer bir helak olmayı hak ettiklerine dair bir sezdirmenin izinden de bahsetmek mümkün olabilir. Bu da kötülük algısı bağlamında klasik kabulün etkisi olarak yorumlanabilir ancak bu yorumların metinle bağlantısını kurmak pek mümkün görünmemektedir. Romandaki epigrafların Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılanması, kutsal metinler bağlamında kötülüğün sembolü olarak kabul edilen şehirlerin doğrudan bir benzerliği kastederek kullanılması, Batı edebiyatındakine benzer şekilde kutsal metinlerin kurgusal eserin itici gücü olduğu şeklinde yorumlanamaz ama bu bağlantının kurulmuş olması gene de dikkat çekicidir. Söz konusu alıntıların Kitab-ı Mukaddes'ten yapılması İslâmiyet'in kutsal kitabının kurgusal eseri besleyen bir metin olarak kabul edilmediğini düşündürebilir. Bu noktada ortak sembolleri içeren bir

başka kutsal metnin kullanımı dinî metnin kurgusal metne kaynaklık etmesi noktasında Kuran-ı Kerim'in dokunulmazlığını koruduğunu akla getirdiği gibi metinlerin sembolizmi ile ilişkili bir elverişlilik durumunu da düşündürebilir. Öte yandan Yakup Kadri'nin, ahlâk kavramının İslâmi referanslarla oluşturulduğu bir toplumda, medeniyet kavramını kurarken Batılı kaynakları temel alan tutumunun etkileri de iyi ahlâk-kötü ahlâk ayırımında fikir verici olabilir. Ne var ki, oldukça yüzeysel ve sembolik bir kötülük algısını yansıtan eserde dinî metinlerin kaynaklık ettiği tüm bu yorumlar metinden kopuk ve ayrı bir bütün meydana getirmektedir.

Sözde Kızlar, ahlâki kötülüğün sosyal bir manzara sunduğu bir diğer örnektir. Kötü ve kötülük, öteki ve ötekileşenle ilintili olarak ortaya çıkar ve "biz"in sınırlarını milli, dinî ve toplumsal değerler belirler. Bu bakımdan, cinselliğin ve bilhassa kadın cinselliğinin değişmez kötülük unsurları olduğu romanda, kötücül sonlar da ders verme kaygısından izler taşır. Anlatıcı vicdani tutumunu sürdürmektedir ancak Tanzimat romanındaki gibi doğrudan araya girip tutumun belli eden bir yazarın sesi de duyulmaz. Bunun yerine kötülüğün kendiliğinden ortaya çıktığı Batılı olanın ve Batılılaşanın –bir başka deyişle Batılı olanın ve yozlaşanın- kötülüğü doğuran kaynaklar olduğu Belma/Hatice'nin ölümünün ardından geleneklerine bağlı halkı temsil eden kadınların *seni tangolar mahvetti* diyen kadınların sesinde duyulur. Romanda bu tipik kötülük algısı ve kurgusunun yanısıra Behçet'in kendi çocuğunu diri diri gömerek öldürmesi, vahşete dayanan bir kötülüğü içerir ve Türk romanının en nitelikli kurban tiplerinden birini ortaya çıkarır. Ne var ki kötülük bağlamında bu kurban edimi sorgulanmaz ve yüzeysel kalır. Kötülük, çoğunlukla maruz kalanın algısından hareketle adlandırıldığı halde bu örnek Behiç'in kötücüllüğünü pekiştirmekte ve Belma ile olan bağlarının kopması ile romanın sonuç bölümüne geçilmesinde basamak olarak kullanılmıştır. Frengiyi Belma'ya ve çocuğa da bulaştıran Behiç'in kötülük kaynağı oluşu bilhassa şehvet ve tensel zevklere düşkünlükle ilgili bir durum olarak sunulur. Belma kötülükte onun kadar pay sahibi değildir ama asıl kurban tipi olan çocuk, kötülüğün bir ilk örnek olarak ortaya çıkması bakımından önemlidir.

Nur Baba, sosyal çöküntüyü iyinin kötüye dönüştüğü bir örnekle, yozlaşmayla bütünleştirerek bir dergâhın etrafında sunması bakımından; *Pervaneler* ise Avrupa devletleri ile Amerika'nın planlı ve sistemli bir yolla, eğitim aracılığıyla milli ve toplumsal değerleri yok etme gayretleri ile kurgulayarak anlatması bakımından özgün örneklerdir. *Nur Baba*'da kötülükle birleşen haz ve ayrıntılı bir şekilde vurgulanmasa da cinsellik kötülüğü derinleştirirken, *Pervaneler*'de sistemli olmasının yanında devlet eliyle uygulanması bakımından güç ile birleşen kötülük özellikle kurgu-

lanmıştır ve derinliklidir. Gene her iki eserde iyi olanın kötü olanla yer değiştirmesi veya inanç, ibadet, eğitim gibi iyilik unsurlarının kötülük amacıyla kullanılması meseleyi yüzeysellikten kurtarmak adına önemlidir.

Çalıkuşu, Anadolu'nun kötülük bağlamında inceleme yapmayı mümkün kılacak şekilde romana girmesi bakımından önemlidir. Yobazlık, duyarsızlık, batıl inançlar, kadın sorunu, yoksulluk, ahlâki çöküntü, bürokratik aksaklıklar, geri kalmışlık ve son olarak savaş belirgin kötülük unsurları olarak ortaya çıkar. Roman boyunca bir yandan Feride'nin aşk acısı ile varlığını hissettiren psikolojik acı veren kötülük süreğenleşirken, bir yandan ve asli olarak sosyal kötülük manzarasına dair gözlemler aktarılır. Kötülüğün bu sosyal manzarasında mekân İstanbul değil Anadolu'dur. Bu yönelim takip eden örneklerde devam edecektir. Anadolu'da kötülüğün başlıca işaretleri, cehalet, dinî sömürü, batıl inançlar ve yoksulluktur. Bütün bu kötülük unsurlarının devlet idaresindeki eksikliklerle bağı kurulur bu bakımdan imparatorluk yönetimi ve iktidar alt metinde eleştirilir. Öte yandan aydın problemi, kadın sorunu gibi tali kötülük unsurlarına değinilir ve son olarak savaş kötülüğün simgesi olarak romana girse de olayların sonuca bağlanmasında bir araç olarak kullanılır ve bir arka plan oluşturmanın ötesinde kötülük unsuru olarak kurgulanmaz. Aynı unsurlar, *Yeşil Gece* ve *Vurun Kahpeye* adlı eserlerde daha derinlemesine işlenir zira bu iki romanın başkişileri de kötülük olarak adlandırılan bu unsurlarla mücadele için yola çıkmışlardır. Bu bakımdan kötülük algısı dönem gerçeğinin doğrudan yansımasıdır ve değişmez biçimde ötekilik ekseninde biçimlenmiştir. Aliye, kötülükle mücadele eden ve bireysel değil milli ve toplumsal gayelerle yola çıkan bir ideal tip olarak yobazlığın ve gayri millî unsurların kurbanı olurken kötülük de pek çok unsurun birleşmesi ile vücuda gelen derinlikli ve nitelikli bir bulguya dönüşür. Ali Şahin Efendi, Makyavelist fikirleri ile kötülük problemi bağlamında derinlikli bir karakterdir ve mücadele ettiği kötülük Aliye'nin mücadele ettikleri ile aynıdır. Ali Şahin Efendi, Aliye kadar tipik bir kurban olmaz ama kötülüğü ortadan kaldıramadığı gibi kötülüğe maruz da kalır. Aliye'nin linç edilmesinde vahşet içeren bir kötülüğün ve topluluğun yıkıcı etkisinin kötülüğü nitelikli kıldığı söylenebilir. Bu kötülüğün çerçevesini işgalci Yunan kuvvetleri, din sömürüsü yoluyla iktidarını pekiştiren yobaz din adamı ve onun etkilediği cahil halk çizer. Hacı Fettah Efendi, bu dönemde romana giren yobaz ve çıkarcı din adamı tipinin en kötücül örneğidir. Ancak romanın tümünde rastlanan kötülük unsurları gibi o da ancak bir sosyal yansımadır; bir grubun temsilcisidir. Benzer şekilde *Yeşil Gece*'de din sömürüsü, eğitim sistemindeki ve bürokratik düzendeki aksaklıklar, medrese-mektep çatışması gibi olay ve durumlar, kötülüğü yansıtmada kulla-

nılan başlıca örneklerdir. Burada da iyiliğin tesisi, kötülüğün alt edilmesi için mücadele etmeye kararlı, bilimsel eğitim yanlısı Şahin'in karşısına kötülüğün süreğenliğini de temsil eden, gücü korumak amacındaki yobaz din adamı tipi Hafız Eyüp Efendi çıkar. Bu anlamda bahsedilen dönemde, hâkim ideolojinin ve zihniyetin ve elbette sosyal ve siyasi hadiselerin etkisiyle Türk romanındaki kötülük algısının, kaynaklarının ve unsurlarının değişiminin yanında romana yeni bir kötücül tipin dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Başkişilerinin idealist tutumları ve maceraları bakımından olduğu kadar kötülüğün cisimleştiği kişi ve unsurlar bakımından da çok benzeyen bu iki eserde kötülükle mücadele etmede yanlış yollar tercih ettiklerine vurgu yapılan bu kişilerin şahsında başlarına gelenler üzerinden bir sosyal manzaraya ve genel kötülüğe ulaşılır. Artık açıkça konuşan yazar-anlatıcıya rastlanmasa da yazarların kötülüğü açıkça ve vicdani tutumla kurguladıkları ortadadır. Bununla birlikte *Vurun Kahpeye*, Kuvayı Milliye güçlerinin zaferi ile sonuçlanırken, idealist kahramanların amaçları uğruna, vatan yolundaki ölümleri yani kötülüğe maruz kalışları kötülüğün hâkimiyetinin sona ermesi ile tesellisi olan bir hakikate, anıya dönüşür. Bu bakımdan romanın sonu iyicil çağrışımlara gebedir. Ancak *Yeşil Gece*'de Şahin'in memlekete döndüğü zaman, yeni rejimin kurulmasından önce çöküşü ve ahlâki eksikliği dolaylı olarak kötülüğü temsil eden tiplerin ödüllendirildiğini görmesi ve hattâ hain muamelesine maruz kalması karamsar ve kötümser bir son olarak yorumlanabilir. Bu eserlerin her birinde savaşın ve işgalin arka planı oluşturan ve kötülüğün ortaya çıkacağı zemini kuran doğurgan kötülük unsurları olması da dönem romanının değişmez özelliği olarak ortaya çıkar. Aliye ve Ali Şahin Efendi'nin, desteğini arkasına alamadığı halk, *Yaban*'da kötücül özellikleri ile anılır. Halkın dinî inançlarının ve hassasiyetlerinin sömürülmesi de halkın buna müsaade etmesi de halkla bütünleşemeyen bir öteki olan Ahmet Celal'in nazarında kötücüldür. Tabiî olarak halkın nazarında da bir öteki olarak Ahmet Celal kötücüldür. Bununla beraber sürmekte olan Milli Mücadeleye duyarsız kalmak, yoksulluk, cahillik, kişisel çıkarların önemsendiğini gösteren basit örnekler kötülüğü kurgulamakta kullanılır. Aydın ile halk arasındaki uzaklığı da bir kötülük unsuru olarak sunması bakımından dikkate değer olan *Yaban*'da ötekilik, özellikle Yunan askerlerine yüklenen kötülüğün temel hareket noktası iken, Ahmet Celal'in köydeki yalnızlığının temelinde de köy halkının Milli Mücadeleye destek vermemesinin temelinde de sahip oldukları ötekilik algısı vardır. *Yaban*' da bu tipik öteki algısının, savaşın doğurduğu kötülük unsurları arasında insanlık suçu kabul edilebilecek örneklerin aslında zihniyeti de yansıtacak biçimde Yunan askerlerinin doğal davranışları olarak açıklanması

kötülüğün yüzeysel örneklerini sunar ve ötekinde kötülüğün kendiliğindenliğini destekler. Dönem romanlarında ortaya çıkan ve kötülüğü temsil eden yobaz ve çıkarcı din adamı tipi burada Şeyh Yusuf Efendi ile kişileştirilmiştir. *Ankara*'da da savaşın taşıdığı nitelikli kötülük bulguları savaş esnasında sıradan halkın duyarsızlığı ile birleşerek sunulur böylece siyasi ve sosyal temelde kötülük iç içe gelişir. Diğer yandan, savaşın kazanılmasından sonra, milli bir mücadele yürüten kesimin ötekileşmeye başlaması, bir sosyal sınıf halinde çöküşü de kötülüğün toplumsal algıda biçimlendiğini gösterir. Bu defa ahlâki çöküntü, işgal İstanbul'unda değil Milli Mücadelenin merkezi olan Ankara'dadır ve kötülük bağlamında bu iki sosyal çöküş manzarası arasında fazla fark yoktur. Kötülüğün ahlâkın eksikliği şeklinde yansıdığı bu romanda da sosyal manzaralar ve temsilî tipler kötülüğü yansıtmakta kullanılır. Ancak romanın bilhassa üçüncü ve son bölümünde, yeni rejime duyulan güven dillendirilerek kötümser değil umutlu bir son çizilmiş olur. Böylelikle, hâkim ideoloji uyarınca tüm bu sosyal kötülük manzaralarının ve kötülüğü irade eden tiplerin yerlerini iyi olanlarla değiştireceği inancı dillendirilir.

Aynı dönemi anlatan *Dikmen Yıldızı*, kötülüğü doğrudan devrin zihniyetini yansıtır biçimde sosyal ve siyasi dayanaklarla işler ve tipik kötülük örnekleri barındırmanın ötesine varamaz. Söz konusu eserlerdeki kötülük algısının tamamen ötekilik fikri ile belirlendiği, kötülüğü üstlenen her unsurun aynı zamanda dönemde eleştirilen aksaklıklar olduğu, kötülük algısının dönemin bakış açısını ve sosyal-siyasi manzarasını sunduğu söylenebilir. Gene de Yıldız'ın yaşadığı rahatsızlık sonucu zihninde kurguladığı cinayet kötücül bir gerilim unsuru olarak anılabilir. Neticede roman, mutlak iyinin hâkimiyeti ile biter ve bu mutlak iyi yeni rejimle özdeşleştirilir. Bu bakımdan, Milli Mücadele yılları ve öncesi eleştirilirken söz konusu örneklerde Cumhuriyet rejimi, tüm kötülükleri ortadan kaldıran iktidarın tesisi şeklinde yansıtılır. Bu durumda sanat eserinin sivil bir söylemle kötülüğü yorumlamadığından kötülük algısının da klişelerin ve kalıpların ötesine geçemediği rahatlıkla söylenebilir. Milli Edebiyattan itibaren, milli ruhu uyandırma, millet kavramını oluşturma, toplumu millet bağlamında biçimlendirme amaçlarıyla şekillenen ve sosyal ve siyasi hayatı doğrudan yansıtan romanların tipik kötülük algısı, yerini yeni rejimin benimsenmesini kolaylaştırma, varlığını yüceltme, mücadelenin sonucunu kutlama ve halkı yeni değer yargılarıyla biçimlendirme amaçlarının yarattığı tipik kötülük algısına dönüşür. Ancak elbette devam eden örneklerde yeni rejimin veya yeni değer yargıları ile biçimlenen yeni toplumun doğrudan olmasa da eleştirildiği örnekler ortaya çıkmaya başlar. *Fatih-Harbiye*, sosyal çöküntüyü kötülük unsuru olarak kurgulayan bu

örneklerin arasında belirgin bir Doğu-Batı ayırımı yapması ve aidiyet hislerinin sorgulanması bakımından dikkate değerdir ancak kötünün tarafı gene gayet açık olarak belirtilir ve nitelikli ahlâki kötülük unsurları kurgulanmaz. Artık öteki ve Batı değil, ötekileşen ve değerlerinden koparak Batılılaşan kötülüğü üstlenir. Bu değişim, ötekinin gücünü yitirmesi veya –bu algıda– devretmesi ile ilgilidir.

Bu dönemde yayımlanan *Damga*, *Akşam Güneşi*, *Kırık Hayatlar*, *Dudaktan Kalbe*, *Bir Kadın Düşmanı* adlı romanlar zaman zaman sosyal kötülük manzaraları sunmakla beraber birey temelinde gelişen ahlâki kötülük örneklerini içerirler. Devrin romanı, çoğunlukla alternatif bir toplumsal ve siyasi tarih okuma olanağı da sunarken kötülüğü de bu yansımanın neticesinde kurgulamıştır. Bunun yanında sosyal ve siyasi hadiselerden etkilenen ancak bunları bir amaç veya ideoloji doğrultusunda işlemeyen romanlarda kötülüğün algısına da bakmak gerekir. Bu romanlardan *Kırık Hayatlar*'da Leyla'nın hastalığı ve ölümü doğal kötülük bağlamında derinleştirilmeye müsaittir ancak dinî kabullerin etkisi ile kötülüğün böyle bir derinlik kazanamadığı görülür. Öte yandan Leyla'nın hastalığını çok boyutlu ve nitelikli bir kötülük haline getiren, bu hastalığın süreğen olması ve gerçekçi seyridir. Hastalıklar, dinî yorumlarda insanların hataları ve eksiklikleri ile ilişkilendirilir böylece doğal kötülük kabul edilmez. Çocukların hastalıkları, doğuştan getirilen engel veya hastalıklar ise hikmet kavramı ile açıklanır dolayısıyla gene doğal kötülük olarak kabul edilmez. Ancak Leyla'nın hastalığında, Leyla'nın kötülükten mesul tutulamayacak bir çocuk olması ile birlikte bir yetişkinin ihmaline kurban olması da doğal kötülük olarak adlandırılmaya müsaittir. Sütninenin bir ihmalinden bahsedilse bile hastalığın ilerleyen zamanda aldığı şekil Leyla'nın aslında doğuştan getirilen bir takım eksikliklerin de etkisi ile bu doğal kötülüğe maruz kaldığını gösterir ki bu maruz kalışı dikkate alındığında Leyla bir kurban tipidir, ancak onu maruz bırakan, kötülüğü irade eden bir güçten, gene dini kabullerin etkisi ile bahsedilmez. Romanda ailenin çözülüşünü de koşut olarak hazırlayan bu hastalık bir merkez halkadır ve bu hastalık ile iyi-kötü çatışması veya mücadelesi devamlı vurgulanırken sonunda kötülüğün galibiyeti kesinlik kazanır. Gene aynı romanda Ömer Behiç'in Bihter'e benzer biçimde kötülüğe karşı koyma ile teslim olma ve teslim olunan kötülükten haz alma bağlamında yaptığı sorgulamalar kötülüğün düşünsel anlamda derinleştiğini düşündürür. Zamanla Ömer Behiç Leyla'nın ölümcül hastalığından, eşini aldatmak suretiyle –kötülük gene ahlâkın eksikliği halinde ortaya çıkar ve cinsellik/tensellikle ilişkilidir– işlediği ahlâki kötülükten ötürü kendisini mesul tutmaya başlar. Bu bakımdan Leyla'nın hastalığı ve ölümü Ömer Behiç tarafından bir ceza

olarak algılanır ancak burada esas mağdur olan kesinlikle masum olan bir çocuk olduğuna göre bu doğal bir kötülüğü ifade eder ve bunu bir ceza olarak veren de Tanrı olur ki Ömer Behiç'in suçluluk psikolojisi ile ürettiği bu fikirler İslâmi bakış açısı ile bağdaşmaz. Dolayısıyla, izlek olarak geliştirilebilecek bir kötülük kurgusuna ulaşılamaz. Sonuçta Ömer Behiç, ahlâki kötülükten kendini kurtararak yeni bir başlangıç yapmaya niyetlenir. Aslında karakterin bu tutumu Türk romanında sıkça karşılaştığımız ahlâkçı yazar-anlatıcının tutumunu da destekler bir tavırdır. Oğuz Atay, Ömer Behiç'in bu tavrını diğer Halit Ziya kahramanları ile aynı bulur. Ona göre kahramanlar kendileriyle hesaplaşabilirler, çünkü kendilerini oldukları gibi hattâ bunalım anlarında olduklarından da aşağı görürler. Gerçek insanımız gibi birçok şeye katlanırlar ama sonunda gene bizim insanımız gibi gösterdikleri tepki başkalarına isyan değil kendilerini cezalandırmaktır. Ömer Behiç tutkularından –büyük acı duyduğu halde– vazgeçer, Ahmet Cemil, uzak bilinmeyen sıcak bir ülkeye gider. Bihter kendini öldürür. Bunlar hep kırık hayatlardır, bir bakıma tutunamayanlardır; ama öyle boş, kişiliksiz, zavallı kuklalar değillerdir. Kuvvetli ya da zayıf ama gerçek karakterlerdir (Atay, 2012: 194).

Bir Kadın Düşmanı'nda doğuştan gelen bir özellik olan ve kişinin yaşamını olumsuz yönde etkileyen çirkinlik olgusu da doğal kötülük sorgulamasına müsaitken yüzeysel olarak çizilmiştir.

Hüküm Gecesi ve *Üç İstanbul* sundukları sosyal kötülük manzaralarının ötesinde siyasi temelde gelişen kötülüğü örneklendirmeleri bakımından önemlidir. Bu iki eserde de kötülüğün ele alınmasında genel kabullerin dışına pek çıkılmadığı görülür. II. Abdülhamit devri, İttihat ve Terakki, her iki romanda da tipik bir kötülüğü üstlenirken esasen kötülük algısı alt metinde yapılan eleştiriyi gerekçelendirmenin ötesine geçmez. *Hüküm Gecesi*, devir gerçekliği ile doğrudan ilgili, hattâ pek çok ismin gerçeğin birebir yansıması olarak kullanıldığı bir eserdir. Eserde tenkit edilen pek çok konunun da gerçekliği dikkate alındığında bu romanın devrin kötülük algısına özellikle siyasi kötülük hakkında sunduğu bulgular ile ışık tuttuğu söylenebilir.

İttihat ve Terakki Fırkasının faaliyetlerini anlatan romanlar, bir neslin siyasi tercihlerini, bu tercihlerin toplum hayatına yansıtılması sırasındaki aksaklıkları ele alırlar. Bu bakımdan yalnız edebî bir nitelik taşımayıp aynı zamanda sosyal bir tecrübeyi de ifade ederler.

Romandaki iki mücadele alanı İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Hürriyet ve İtilaf Fırkasından müteşekkildir. Roman, İttihat ve Terakki aleyhtarı olan gazeteci Ahmet Kerim'in hayatı etrafında şekillenir. Yani romanın başkahramanının bakış açısına göre kötülük, İttihat ve Terakki ile özdeş-

leşmiştir. Romanda Ahmet Kerim'in iç dünyası, özel hayatı ve kendi iç hesaplaşması bir noktada yazarın kendi hayatı ve görüşleridir. Bu bakımdan *Hüküm Gecesi*'nde Ahmet Kerim ve onun özel hayatına birçok müdahale vardır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Ahmet Kerim, kaderi dışında yazarın kendisidir. Bu sebeple Ahmet Kerim'in siyasi kötülüğü yansıtan fikirleri yazarın bakış açısını da temsil etmeleri bakımından ayrıca dikkate değerdir. Öte yandan Ahmet Kerim, tam anlamıyla Hürriyet ve İtilaf taraftarı olarak tanımlanamaz. Yani mutlak kötünün karşısına koyulmuş mutlak iyi yoktur. Ahmet Kerim, İttihat ve Terakki aleyhtarı olmakla beraber, bu partiye muhalefet eden kişi ve toplulukları, belirgin olarak ifade edilmemiş olsa da Hürriyet ve İtilaf Fırkasını da eleştirir. İttihat ve Terakki, mutlak kötüdür ancak onun karşısına çıkan, kötülüğü ortadan kaldırma iddiasında olan da iyinin temsili değildir, iyi değildir. Muhalif gücün taşıdığı kötücüllük, yenilik düşmanlığı ve gericiliktir. Gericiliğin ve yenilik düşmanlığının, romanın ele aldığı ve yazıldığı dönemler dikkate alındığında belirgin kötülük unsurları olması olağandır ancak ağırlıklı olarak üzerinde durulan kötülüğün temsilcisi İttihat ve Terakki'dir. Ahmet Kerim, iki keskin yanın varlığından, İttihat ve Terakki'ye muhalif olmakla diğer güç grubuna dâhil olmaktan sıkıntı duyar zira onun kötücül yanları da kendisini rahatsız eder. Yazıları ile yaptığı muhalefet, potansiyel bir kötülüğün eyleme dökülmesine sebep olacak niteliktedir. Bu sebeple İttihat ve Terakki aleyhtarlığının, bilerek veya bilmeyerek diğer kötücüllüğü desteklediğini düşünür. Söz konusu siyasi ve sosyal durum, bir çıkmazı yansıtmaktadır ve her iki yanı, derecelendirildiğinde bir yanı, İttihat ve Terakki yanı, ağır bassa da kötülük ile ilişkilidir.

Üç İstanbul'da siyasi ve sosyal ortam, İstanbul'un ve İstanbul ile birlikte bir devletin, toplumsal değerlerin ve ahlâkın çöküşü ise kötülüğün doğrudan ifadesidir. Yani siyasi kötülük doğurgan biçimde sosyal kötülüğü de getirmiştir. Romanın her üç döneminde de en belirgin şekilde yer alan başkişisi, Adnan'dır. Romanda yansıtılan ilk dönem olan İstibdat yılları, içerdiği siyasi baskı ve sansür ile daha önceki romanlarda olduğu gibi bir kötülük unsuru olarak sunulur. Abdülhamit, bu kötülüğün irade edeni, o ve yandaşları da uygulayıcılarıdır. Bu bakımdan İstibdat, bu romanda da genel kanıya uygun biçimde siyasi kötülüğün ifadesi olarak kullanılmıştır. İstanbul'un ikinci dönemi, Meşrutiyet'in ilân edildiği, Osmanlı Mebusan Meclisi'nin açıldığı, İttihat ve Terakki'nin iktidarda olduğu yıllardır. Adnan ve arkadaşları maruz kaldıkları siyasi kötülük olan sürgünden dönmüş; güç ve iktidar, onların da üyesi olduğu İttihat ve Terakki'ye geçmiştir. Böylelikle, romanın ilk bölümündeki hâkim kötülük unsuru olan Abdülhamit istibdadının ortadan kalktığı söylenebilir. Ancak

bu dönem de, kötülüğü kaldırdıktan sonra mutlak iyiliğin tesis edildiği bir dönem olmaz. Fırka, henüz iktidara geldiği ilk günlerde, savunulan ilkelerle alâkaları olmayan, her devrin adamlarını da içine alır; Hidayet, Sakallı Vasfi, Süleyman gibi kötücül tipler, şimdi İttihat ve Terakki'ye katılmıştır. Sürgün, dönemin siyasi ve sosyal yaşamının yansıması olarak romana tali bir kötülük unsuru olarak girer ve sürgünden dönen Adnan, İttihat ve Terakki'deki değişimi de şaşkınlıkla karşılar.

Sinekli Bakkal'da Cumhuriyet'ten sonra yayımlanmasına rağmen II. Abdülhamit yönetimini, kötülüğün kaynağı olarak yansıtan eserler arasındadır. *Sinekli Bakkal*'da kötülük ile ilgili ilk bulgular Rabia'nın dedesi ve annesi şahsında ortaya çıkar. Rabia, İmam İlhami Efendi'nin torunu, Emine'nin kızıdır. Bu iki tip, tamamen korkuya dayanan şeklî bir din anlayışının, katılığın, sevgisizliğin ve kötümserliğin sembolleridir ve bu bakımdan kötücül kabul edilirler. Bilhassa İmam İlhami Efendi, dönem romanlarında sıkça rastlanan yobaz din adamı tipi olarak adlandırılabilir. Bu kötücüllük onun dış görünüşüne de sirayet eder ve İmam İlhami Efendi, kötücüllüğünün yansıması olarak çirkin bir adam olarak tasvir edilir. Bu yobaz din adamı tipinin çiziminde Halide Edip'in dünya görüşü ve din algısından izler bulmak da mümkündür. Bu mânâda kötücül olanın çiziminin dönemdeki pek çok eser gibi yazarın şahsi hayatı, düşünce ve duygu dünyası ile tanımlandığı ve biçimlendirildiği görülmektedir.

Sinekli Bakkal, sosyal ve siyasi arka plan olarak Abdülhamit devrini kullanır; dönemi konu alan pek çok romanda olduğu gibi Abdülhamit ve baskı yönetimi kötülüğün belirgin unsurları olarak karşımıza çıkar. Ancak bu kötülük unsurları, romanın merkezinde değildir; Rabia'nın hayatı ekseninde gelişen romanda kişilerin, doğrudan veya dolaylı yollardan bu unsurlarla ilişkisi kurulur. Bunun dışında kesin ve katı kuralları olan bir din anlayışı ile zaman zaman değinilen kadın sorunları da kötülüğün örneklendiği alanlardır. Genel olarak nitelikli ve derinlikli kötülük unsurlarından ziyade sosyal ve siyasi temellerde oluşmuş belirgin ve yaygın kabule uygun kötücül örneklerle karşılaşılır. Roman kişilerinin de bir iki tip dışında kötülük konusunda belirgin taraflar olmadığı hattâ çoğunlukla çelişkili, karmaşık ruh ve zihin durumları sergiledikleri söylenebilir.

Selim Paşa, roman boyunca kötücüllüğü vurgulanan Abdülhamit'in ve onun idaresinin bir parçasıdır. Abdülhamit'in zaptiye nazırı olan Selim Paşa, kötülüğü irade etmekten çok padişah tarafından irade edilen kötülüğü, devletin bekası adına uygulayan bir kötülük işçisi olarak çizilir. Selim Paşa'nın kişiliğinde, siyasi hayatının oluşturduğu taraf keskin ve kötücül; şahsi hayatının oluşturduğu taraf ise hoşgörülü ve iyilikseverdir. Selim Paşa ile uygulamalarına atıfta bulunulan Abdülhamit ve baskı rejimi ise

döneme ait siyasi ve sosyal kötülük unsurları olarak kabul edilebilir. Selim Paşa'nın oğlu Hilmi, babasının ve onun temsil ettiği düzenin, anlayışın tam karşısında yer alır; bu sebeple baba-oğul, adeta birbirine düşman olmuştur. Devlete ve saltanata sıkı sıkıya bağlı Selim Paşa'nın oğlu, babasının en büyük tehlike olarak gördüğü Genç Türklük akımı ile bağlantılıdır. Bunlar, doğrudan devrin genel siyasi yansımalarıdır; Abdülhamit ve onun irade ettiği baskı rejiminin kötülüğü ve bu kötülüğü alt edecek güç açıkça vurgulanmaktadır. Hilmi Bey'in arkadaşlarından, Abdülhamit aleyhtarı Şevki Bey, katı din anlayışı karşısında hoşgörüsü ile iyiyi temsil eden Vehbi Dede'nin fikirlerini de zararlı bulur. Ona göre, Vehbi Dede'nin iyilik ve kötülük hakkındaki, dinî bir bakış açısını da yansıtan fikirleri, halk tarafından her hadiseyi Allah'ın takdiri olarak yorumlamaya, kötülüğün sebebini ve sonuçlarını sorgulamamaya varacak etkiler doğurabilir. Şevki Bey, Abdülhamit'in devrilip yeni bir düzen kurulmasından yanadır. Ancak Vehbi Dede'nin fikirlerinin, halkta kötülük algısının tamamen yok olmasına ya da ilahî gerekçelerle açıklanmasına sebep olmasını, amacına aykırı bulur ve bu sebeple tasavvur ettiği toplum düzeninde, bu fikirlere ve bu fikirlerin sahibi olan insanlara yer olmaması gerektiğini savunur. Peregrini, Şevki'nin, ideal düzenini dikkate alarak ortaya attığı bu görüşlere katılmaz; ona göre Vehbi Dede gibi adamlar, halka ruhani bir iyilik sunmaları bakımından faydalıdırlar. Ancak Şevki Bey, bu görüşü kabul etmez, onun ideal düzeninde kötülük olmayacağı için, bu ruhani iyiliğe de ihtiyaç olmayacaktır; bu bakımdan Vehbi Dede'nin fikirlerini sakıncalı ve zararlı bulan Şevki'nin kötücül olmadığı ama kötülük problemi konusunda gerçekçi bir yaklaşıma da sahip olmadığı söylenebilir. Dikkat çekici olan bir başka nokta da Peregrini'nin, toplum ve fert hakkındaki görüşleri ile Türk toplum yapısını, düşünce ve duygu dünyasını bu yenilikçi gençlerden daha gerçekçi tahlil ediyor olmasıdır. Hilmi Bey ve arkadaşları, kötülükle mücadele etme azmindedir fakat düşüncelerinin ve eylemlerinin temellerinin yeterince sağlam ve gerçekçi olmaması, bu mücadelenin başarıya ulaşmasının önündeki engeller olarak kabul edilebilir. Öte yandan, Şevki'nin kötücül kabul ettiği baskı unsuru, kendi idealinde tasarladığı devlette de halkı ve devleti kötülükten koruma namına vardır; esasen farklılıkları zararlı telakki eden bu anlayış, eleştirilen düzen ile aynı kötücül özelliği göstermektedir.

Milli Mücadele yıllarında ve Cumhuriyet romanının ilk evresinde, toplumda yaşanan ahlâki çöküntü, sosyal temelde gelişen bir kötülük unsuru olarak çokça işlenir. Toplum ahlâkındaki çöküşün, kötülükle bağı gene ötekileşme olarak algılanmasındadır. Bu noktada özellikle savaş ve işgal İstanbul'undaki örneklerde kötülüğün nitelik kazandığı da söylene-

bilir. Buna çok benzeyen bir sosyal kötülük manzarası Cumhuriyet'in ilânından sonra yaşanan değişimin romana yansıması ile ortaya çıkar. *Ayaşlı ile Kiracıları*'nda ve *Ankara*'nın ikinci bölümünde savaşın kazanılması ve sosyal yapıda meydana gelen değişmeler, bahsedilen kötülüğün romana yansıyan örnekleridir. Her iki örnekte de tıpkı önceki örneklerde olduğu gibi sosyal temelleri olan bu kötülüğü, köksüzleşen, gelenekten bağlarını kopan, Batıyı taklit eden yani ötekileşen kişi ve gruplar üstlenir. Bu bakımdan kötülüğün sosyal hayatı ve algıyı yansıtmanın dışında kavramsal bir derinliğe ulaşmadığı da ortadadır.

Ayaşlı ile Kiracıları, Cumhuriyet'ten sonra başlayan sosyal değişmeleri, Ankara'da odaları kiralanan bir apartmanın sakinleri aracılığıyla anlatır. Bu apartmanda süren yaşamın kişilerinin hemen hepsinin kötücül bir yanı vardır ve bu kişiler bir toplum panoraması oluştururlar. Bu bakımdan kişiler şahsında anlatılan kötücül durumları, toplumun genelinin yansımaları olarak da kabul etmek mümkündür. Bu durumda ortaya çıkan kötülük unsurları temelini sosyal yaşamdan almaktadır.

Apartman, konaktan sonra Türk toplum hayatına giren meskendir. İmparatorluğun çöküşü ve Cumhuriyet'in ilk döneminin yaşam alanıdır. Romandaki apartmanda ise, kişiler, kendilerine ait dairelerde değil, bir dairenin odalarında yaşarlar. Bu yönüyle apartman daha çok bir pansiyonu andırmaktadır ve kişilerin hayatı da iç içe geçmiştir. Dolayısıyla kişilerin hayatlarındaki kötücüllükler arasında da kesişme noktaları mevcuttur. Romanın sonunda apartman sakinleri arasında kötücül bir son yaşamayan tek kişi anlatıcı olur. Anlatıcı ve yakın arkadaşı Fahir, apartmandaki kadın tiplerinden farklı, *iyi ahlâklı* kızlarla evlenirler. Sembol olarak yorumlanabilecek meskenin de değişimini beraberinde getiren bu iki evlilik, roman boyunca işlenen ve kötücül nitelikler barındıran olumsuz evlilik örneklerinden sonra ideal ve iyi olanı örnekler. Böylelikle, sosyal çöküntüden kurtuluşun yolu, iyi ve doğru yollarla kurulan ailelerden iyi bir topluma gidiş olarak sunulur.

Kuyucaklı Yusuf, kötülüğün yorumlanması noktasında toplumcu gerçekçiliğin etkilerini de taşıması bakımından feodal güç sahipleri ile halkın, sosyal ve ekonomik değişkenlerle arasına çizilen sınırın ve gücü elinde bulunduran grubun faili olduğu kötülükleri işlemesi ile farklı bir yere sahiptir. Romanda Yusuf'un anne ve babasının eşkıyalar tarafından öldürülmesi olayların akışı açısından işlevsel bir yere sahip olmasının yanında, açıklamayı gerekli kılmayan bir sosyal kötülük manzarasını da sunar yahut kötülüğün toplumsal boyutu ile ilgili dikkatler sunar. Kaymakam Selahattin Bey tarafından evlat edinilen Yusuf ile üvey annesi Şahinde arasındaki çatışma roman boyunca ahlâki kötülük ile iyiliğin çatışmasını

kurmada kullanılır. Romanda ideolojik zeminin üzerine inşa edilen örnekler; kır-kent çatışması, feodalite, haksız kazanç, para sahibi olanın ayrıcalığı, taşradaki bürokratik hayat, vs... kötülüğü Türk romanında farklı bir açıdan ve farklı bir zeminde örnekler.

İçimizdeki Şeytan'da kötülük, metafizik anlamına yaklaşacak şekilde sorgulanır. Ömer'in yaptığı sorgulamalar, insanın içinde kötülüğün doğuştan var olduğuna dair inanç ve bu inancın değişimine sebep olan akıl yürütmeler doğrudan kötülüğün bir kavram olarak ele alınması sebebiyle dikkate değerdir. Kötülük, böylelikle romanda kavramsal bir derinlikle ve felsefi bir sorgulamayla kendine yer bulur ancak kötülük gene sadece insan iradesine bağlı bir kavram olarak sınırlandırılmıştır. Romanda eleştirilen aydın topluluğu da açıkça olmasa da kötülükle ilgili bir sosyal manzara sunar. Ömer'e göre, onun ve tüm insanların içinde kötülüğü besleyen, irade eden, kötülüğe haklı gerekçeler uyduran bir taraf vardır; bu taraf *içimizdeki şeytandır*. Ömer böylelikle, insanın doğasında bulunduğuna çoğunlukla inanılan bir iyi-kötü çatışmasına değindiği gibi kötülüğü gene insana fakat insanın özgür iradesinden çok içinde kendiliğinden var olan kötücül arzu ve düşüncelere bağlar.

Fahim Bey ve Biz ile *Çamlıca'daki Eniştemiz* kötülük bağlamında fazla bulgu içermemekle birlikte romanların başkişilerinin kötülükle çağrışımsal olarak bağlantılı görülen yönleri toplumun kötülüğü öteki algısına dayandırdığı yaygın kanaati örnekler.

Sürgün, doğurgan kötülüğü siyasi temelde gerçekleşen ve romana adını veren unsura yükler fakat romanın asıl sıçramaları birey temelinde gelişen ahlâki kötülük örnekleriyle gerçekleşir. Devlet eliyle uygulanan kötülüğün bir örneği olarak yorumlanabilecek sürgün ise kaynağı bakımından sorgulanmaya müsait derinlik taşımaz. Benzer şekilde *Miskinler Tekkesi* de siyasi kötülüğü doğurgan bir unsur olarak kullanır ancak sosyal bir çöküş manzarası sunan bir kurum haline gelen dilenciliği bireysel hikâyelerle anlatır. *Baba Evi* de ailenin kötücül sonunu hazırlayan ana olayı siyasi kötülük unsuru olarak sunar ancak kötülük, yoksulluk ve aile bağlarının anlamını yitirmesi ile örneklenir.

Huzur, kötülüğü bireyin iç dünyasındaki karmaşanın yanısıra siyasi ve sosyal bulgularla birleştirerek sunar. Geri dönüş tekniği ile aktarılan ve Türk romanına çokça konu olmuş imparatorluğun yıkılışından yeni bir devletin kuruluşuna kadar yaşanan olayların yanısıra kötülük algısının Batı düşüncesinde yeniden yorumlanmasına sebep olan İkinci Dünya Savaşı'na yer vermesi bakımından *Huzur*, bu olayları merkezinde işlemese de kötülüğe yeni bir bakış açısı getirir. Romanda yenileşmenin başlamasından beri devam eden Doğu-Batı çatışması ve yenileşmenin nasıl ger-

çekleşmesi gerektiği soruları da gene çok derinleştirilmemekle birlikte klasik, algıların uzağında kötülük yorumları barındırır.

Sözde Kızlar'dan itibaren ele alman eserlerin, Cumhuriyet dönemi romanları olmalarına rağmen kötülük kavramının, Cumhuriyet romanında yerini yeniden ve farklı bir algıya dayanarak inşa etmesini sağladıklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Cumhuriyet'in ilk dönem romanlarında kötülük, siyasi ve sosyal bağlamda örnekler bakımından aslında zengindir ancak yeni rejimin aksaklıkları kötülük tahliline olanak verecek şekilde eleştirilmez böylece kötülük de kavramsal bir derinlikten uzaklaşır. Gene Cumhuriyet'in ilk dönem romanları, zihniyet bakımından Milli Edebiyat'tan çok farklı değildir. Bu durum, kötülük algısının ayrı bir dönem düşüncesi oluşturacak kadar değişmediğini de gösterir. Bu bakımdan Milli Edebiyat romanı ile Cumhuriyet'in ilk dönem romanları arasında konu, algı ve zihniyet bakımından bir devam çizgisi oluşturan benzerlikler ve ortaklıklar, kötülük algısının ve bulgularının da Milli Edebiyat'taki örneklerini devam ettirdiğini söylemeyi mümkün kılar. Cumhuriyet romanında başlayan çeşitlilik, ilk örneklerde belirgin bulgular sunmaktan uzaktır ve ancak Milli Edebiyat ile bir bütün halinde ele alındığında kötülük konusunda bütüncül bir algıdan bahsetmek mümkün olur. Zihniyetten bağımsız örneklerin kötülük kavramını yorumlamaya dair getirdiği yenilikler ise kendilerinden önceki eserlerle değil sonraki eserlerle bütünleştirilerek ele alınmaları halinde bütüncül algılara müsait bulgular sunar. Bu bakımdan kötülük bağlamında Cumhuriyet romanını, 1940'lardan sonra, Milli Edebiyat konu ve algılarının azalmasının ardından, bu yıllardan sonrasını kapsayacak biçimde farklı bir değerlendirme alanı olarak ele almak daha uygundur.

Genel bir deyişle Türk romanında kötülüğün ötekilik algısından hareketle kavrandığı ve kavramın Batıdaki derinlikle sorgulanmadığı görülür. Anlatıcının vicdan ile birleşen bakış açısı, kötülüğü akıl ve haz ile derinleştirmenin önüne geçer. Böylece kötülük bizatihi kurgulanan bir kavram olamaz; daha çok iyiliğin yokluğu ve karşıtı olarak kullanılır. İslâmi düşüncenin de etkisi ile müstakil bir güç olarak kabul edilmeyen kötülüğün algısı, sanatçıların neredeyse tamamının, geleneksel bakış açılarının, İslâmi düşüncenin ve toplumsal ahlâkın belirleyici değerlerinin etkisinde kaldıklarını gösterir. Gene aynı sebeplerle Türk romanının 1950'ye kadar olan döneminde karşılaşılan örneklerin büyük çoğunluğu ahlâki kötülükle ilgilidir. Doğal kötülük, kaynağının sorgulanması durumunda, Tanrının yokluğunun veya mutlak iyi ve muktedir olmadığının delili olarak kullanılmaya müsait olduğundan İslâmi ve geleneksel düşünce bu sorgulamayı imkânsız kılar. Bu sebeple Türk romanında doğal kötülük, düşünce dün-

yasının tam bir yansıması olarak kabul edilebilecek şekilde oldukça yüzeysel örnekler halinde ortaya çıkar ve sorgulanmaya müsait değildir. Öyle ki olay değil ihtimal olarak ele alındığında bile kötülüğün kaynağı üzerinde fikir üretildiği söylenemez. Aynı şekilde metafizik kötülük, Türk romanında kendisine çok az yer bulur. Temelini insanın ve varlıkların sonluluğu fikrinden hareketle ortaya çıkan sorgulamalardan ve kötülüğün varlık nedenini bulma çabalarından alan metafizik kötülük, ancak oldukça basit sorgulamalarla örneklenmiştir. Bu iki alandaki örneklerin azlığına zıt biçimde derinliği ve nitelikleri bakımından modern düşüncedeki karşılığıyla bağdaştırılmaya fazla imkân vermese de ahlâki kötülük çok sayıda örnek ve unsurla kullanılmıştır. Bu ahlâki kötülük unsurlarının hemen tamamı dönem zihniyetini ve algısını yansıtır. Özellikle sosyal ve siyasi temelde ortaya çıkan ahlâki kötülük örnekleri deyim yerindeyse doğrudan dönemin ve toplumun kötülük algısını yansıtır. Bu sebeple kötülük bizatihi kurgulanan bir kavram değildir. Ahlâki kötülük örnekleri fazladır ama kötülük üzerine kurgulanan, haz ve akıl ile kötücüllüğü birleştiren bir roman yoktur. Bu bakımdan Türk duyuş ve düşünüşünde Batı felsefesi ve inançlarından farklı olan ilke ve metotların iki medeniyetin kötülük algıları arasındaki temel farkı da ortaya çıkardığı söylenebilir. Kötülükle ilgili doğrudan söz söyleyen, yorum yapan, sorgulayan sanatkâr ve aydınların yok denecek kadar az olması, oldukça geniş ve öznel bir kavram olan kötülüğün fazlasıyla örnek sunmasına rağmen sanatsal bağlamda bir derinliğe ulaşamadığı görülür. Türk romanının başlangıcından 1950 yılına kadar olan örnekleri arasında kötülüğü kurgulayan bir eser verilmemiştir.

Buna rağmen kötülük düşüncesinin tamamen yüzeysel olduğunu söylemek de doğru olmaz zira kavram sanatsal yorumla genişletilmemiş olsa da kötülük unsuru olarak adlandırılan pek çok örnek evrensel kabullere uygun niteliklerle kurguya dâhil edilmiştir. Kötülüğü anlatmak, Türk romanında bir amaç olmamıştır ancak sosyal ve siyasi eleştirilerin, okura verilen öğütlerin, benimsetilmeye çalışılan fikirlerin kurgulanmasında kötülük, iyiliğin karşısına koyulan kabulüyle bir araç olarak kullanılmıştır.

Romanlarda kötülüğün örneklenişi ve yorumlanışı neredeyse değişmez biçimde eserin oluştuğu dönemi yansıtır. Bu bakımdan Türk romanındaki kötülük algısı sosyal ve siyasi hayatın da yansımasıdır. İlk romanlarda oldukça tipik ve yüzeysel olan kötülük bulguları zamanla derinlikli hale gelmiş ama her dönem romanında kötülük, ötekinin üzerinden sunulan belirgin örneklerle birleşmiştir. Toplumsal ve genel algı kötülüğü ötekine, "biz"den olmayana yükleyebilir ancak sanat eseri kötülüğü derinleştirme ve kurgulama imkânına sahiptir. İncelenen döneme ait örnek-

lerde, Türk romanının bu imkânı kullanmadığı ve dolayısıyla Batı'daki örnekleriyle koşut derinlikte kötülüğü kurgulayamadığı görülmektedir. Kötülük algısı, sanatta da ötekilik algısının ötesine geçememiş ve toplumsal bakış açısını yansıtmış; "biz"e ait olanın iyiliği temsil ettiği fikrinden hareketle kötülük "biz"den olmayana yüklenmiştir. Bu da kavramın yorumlanışındaki ilk yaygın kanaatleri, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak kabul eden ve çoğunlukla dinî temellere dayanan düşünceyi anımsatır. Bu sebeple Türk romanında kötülüğün, toplumsal algıyı örneklemenin ve temsil etmenin dışında İslâmi düşüncenin etkisinden sıyrılamadığı ve özellikle doğal ve metafizik bağlamda yorumlanabilecek örnekler sunmadığı görülür. Vicdanın etkisinden aklın etkisine yönelemeyen bakış açısı, kötülüğü müstakil bir güç olarak görmemiş ve kurgulamamıştır. Türk romanı, kötülük unsurları bakımından zengin fakat kötülüğün kavramsal derinliği ve niteliği bakımından zayıftır; kötülük, kurgunun üzerinde geliştiği bir temel izlek olarak kullanılmamıştır.

KAYNAKÇA

Akçay, Ahmet Sait, (2007, Mart). "Edebiyatımızda Kötücül", *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 103, 69-73.

Akı, Niyazi, (1960). *Yakup Kadri Karaosmanoğlu, İnsan, Eser, Üslup*, İstanbul Matbaası, İstanbul.

Aktaş, Şerif, (2000). Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş, Akçağ Yayınları, Ankara.

Aktaş, Şerif, (2000, Mayıs, Haziran). "II. Meşrutiyet Sonrası Romanlarında Siyasi Temalar, Eskinin Tenkidi, Yönetim Sisteminde Düzensizliğin Ortaya Konulması", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 110-122.

Akyüz, Kenan, (1997). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Altunok, Gülbanu, (2007-2008, Kasım, Aralık, Ocak). "Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault", *Doğu Batı*, Sayı: 43, 51-75.

Alver, Köksal, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 254-272.

Alver, Köksal, Çağan, Kenan, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Üç İstanbul ya da Bir Çözülüşün Zayıf Halkaları", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 600-608.

Andaç, Feridun, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Romanın Yüzyılı", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 100-104.

Arık, Şahmurat, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Cumhuriyet Öncesi Türk Romanında Değerler Çatışması", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 300-310.

Aslan, Nihayet, (2007). *Türk Romanının Oluşumu*, Phoenix Yayınları, Ankara.

Aslan, Pelin, (2007, Mart). "Refik Halit Karay'ın Kadınlar Tekkesi'nde Her Şeye Rağmen İyilik", *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 103, 90-94.

Atay, Oğuz, (2012). *Günlük*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ateş, Ali Osman, (1995). *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yayınları, İstanbul.

Ayhan, Ömer, (2007, Mart). "Türk Edebiyatının Yumuşak Karnı: Kötülük", *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 103, 78-82.

Badiou, Alain, (2006). *Etik- Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (çev: T. Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.

Baki, Hayati, (2000, Mayıs, Haziran). "Tanzimat Edebiyatında Roman", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 83-88.

Bal, Metin, (2007-2008, Kasım, Aralık, Ocak). "Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik", *Doğu Batı*, Sayı: 43, 87-99.

Balcı, Yunus, (2000, Mayıs, Haziran). "Batılılaşma Açısından Roman-Aydın İlişkisi ve İlk Dönem Romanlarında Aydınlar", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 133-140.

Balcı, Yunus, (2002). *Türk Romanında Aydın Problemi* (1908-1950), KB Yayınları, Ankara.

Barthes, Roland, (2005). *Romanın Hazırlanışı I,* Sel Yayıncılık, İstanbul.

Bataille, Georges, (1997). *Edebiyat ve Kötülük*, (çev: A. Sönmezay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Baudelaire, Charles, (1999). *Kötülük Çiçekleri*, (çev: E. Alkan), Varlık Yayınları, İstanbul.

Baudrillard, Jean, (1998). *Kötülüğün Şeffaflığı*, (çev: I. Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Baudrillard, Jean, (2004). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, (çev: O. Adanır), Doğu-Batı Yayınları, Ankara

Bernstein, Richard, (2002). *Radikal Kötülük*, (çev: N. Erdoğan, F. Deniztekin), Varlık Yayınları, İstanbul.

Bourneur, Roland, vd., (1989). *Roman Dünyası ve Roman İncelemesi*, (çev: H. Gümüş), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Camus, Albert, (2010). *Başkaldıran İnsan*, (çev: T. Yücel), Can Yayınları, İstanbul.

Cebeci, Lütfullah, (1985). *Kuran'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Challaye, Felicien, (1984). *Dinler Tarihi*, (çev: S. Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul.

Çabuklu, Yaşar, (2006). *Uzam ve Kötülük*, Everest Yayınları, İstanbul.

Çankaya Gaye, Nahum Alber, (haz.) (2008). *Spinoza-Blyenbergh Kötülük Mektupları*, İstanbul.

Çetin, Nurullah, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "II. Abdülhamit Dönemi Türk Romanı 1878-1908", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 39-60.

Çetin, Nurullah, (2006). *Roman Çözümleme Yöntemi*, Edebiyat Otağı, Ankara.

Çetin, Nurullah, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Tanzimat Döneminde Türk Romanı 1860-1878", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 25-39.

Çetişli, İsmail, (2000, Mayıs, Haziran). "Bir Neslin veya Bir Şairin Romanı: Mai ve Siyah", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 318-334.

Çıkla, Selçuk, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Romanda Kurmaca ve Gerçeklik", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 104-124.

Demiray, Kemal, vd. (1981). *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara.

Demirci, İbrahim, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Romanımızın 27 Yılına Bakış 1923-1950", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 65-74.

Devellioğlu, Ferit, (1993). *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Aydın Yayınevi, Ankara.

Dino, Güzin, (1951). "Tanzimat'tan Sonra Gerçekçiliğe Doğru", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 9/3, 181-188.

Dino, Güzin, (1978). *Türk Romanının Doğuşu*, Cem Yayınları, İstanbul.

Eagleton, Terry, (2012). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, (çev: Ş. Bezci), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ecevit, Yıldız, (2006). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Enginün, İnci, (1983). *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Enginün, İnci, (1978). *Halide Edip'in Eserlerinde Doğu Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Erhat, Azra, (1982). *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Evin, Ahmet, (2004*). Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Fethi, Naci, (2007). *100 Yılın 100 Türk Romanı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Finn, Robert, (1984). *Türk Romanı*, (çev: T. Uyar), Bilgi Yayınları, Ankara.

Forster, E. Morgan, (1982). *Roman Sanatı*, (çev: Ü. Aytür), Adam Yayınları, İstanbul.

Freud, Sigmund, (1983). *Cinsiyet Üzerine*, (çev: A. Öneş), Say Yayınları, İstanbul.

Gariper Cafer, Küçükcoşkun Yasemin, (2009). *Dionizyak Coşkunun İhtişam ve Sefaleti: Yakup Kadri'nin Nur Baba Romanına Psikanalitik Bir Yaklaşım,* Akademik Kitaplar, İstanbul.

Girard, René, (2003). *Şiddet ve Kutsal*, (çev: N. Alpay), Kanat Yayınları, İstanbul.

Girard, Rene, (2012). *Kültürün Kökenleri*, (M. Yaman, A. Er), Dost Yayınları, Ankara.

Gökberk, Macit, (1985), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Gökçek, Fazıl, (2000, Mayıs, Haziran). "Tanzimat Dönemi Roman ve Hikâyelerinde Kadın-Erkek İlişkilerinin Düzenlenişi ile İlgili Bazı Tespitler", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 126-133.

Gülendam, Ramazan, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Türk Romanında Dine ve Din Adamına Bakış", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 310-320.

Gündüz, Osman, (1997). *Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Güneş, Aslı, (2007, Mart). "Melek 'Biz', Şeytan 'Öteki'", *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 103, 73-78.

Hançerlioğlu, Orhan, (1999). *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Hick, John, (1985). *Evil and the God of Love*, McMillan, London.

Hume, David, (1998). *Din Üstüne*, (çev: M. Tunçay), İmge Yayınevi, Ankara.

Hume, David, (2010). *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, (çev: Ö. K. Öymen), Say Yayınları, İstanbul.

Irzık Sibel, Parla, Jale, (2004). *Kadınlar Dile Düşünce-Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Issı, A. Cüneyt, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Türk Edebiyatının Romanla Tanışması",

Hece, Sayı: 65- 66-67, 20-25.

Kahraman, Âlim, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyete Türk Romanı", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 60-65.

Kaplan, Mehmet, (1976). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kaplan, Ramazan, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Aşk-ı Memnu Evinde Bir Yabancı Adam", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 572-583.

Karaca, Alaattin, (1991). "Ahmet Midhat Efendinin Jön Türk Adlı Romanı", *Ankara Üniversitesi Türkoloji Dergisi*, 9/1, 121-140.

Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul, 1993.

Köksal, Hüseyin, (2000, Mayıs, Haziran). "Yakup Kadri Romanlarında Cumhuriyet Öncesi Tarihsel Dönüşüm Çerçevesinde Toplum ve Birey", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 250-267.

Kristeva, Julia, (2004). *Korkunun Güçleri*, (çev: N. Tutal), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Levinas, Emmanuel, (2012). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, (çev: I. Ergüden), Dost Yayınları, Ankara.

Link, Luther, (2003). *Şeytan, Yüzü Olmayan Maske*, (çev: E.Ergün), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Lukacs, Georg, (1985). *Roman Kuramı*, (çev: S. Umran), Say Yayınları, İstanbul.

Mackie, J. Leslie, (Apr., 1955). "Evil and Omnipotence," *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254., pp. 200-212. http://www.ditext.com/mackie/evil.html.

Manafov, Rafiz, (2007). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Mardin, Şerif, (24 Kasım 2000). "Hayal Gücümüz Sansürlü", *Milliyet*.

McCloskey, H.John, (1974). *God and Evil*, Nijhoff, The Hague.

Messaide, Gerard, (1998). *Şeytanın Genel Tarihi*, (çev: I. Ergüden), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Miyasoğlu, Mustafa, (1998). *Roman Düşüncesi ve Türk Romanı*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Moran, Berna, (2008). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moran, Berna, (1983/1990/1994). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, C. I-II-III, İletişim Yayınları. İstanbul.

Morton, Adam, (2006). *Kötülük Üzerine*, (çev: Z. Okan), Güncel Yayıncılık, İstanbul.

Narlı, Mehmet, (2007). *Roman Ne Anlatır*, Akçağ Yayınları, Ankara.

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

Okay, Orhan, (2005). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Okay, Orhan, (2000, Mayıs, Haziran). "İlk Romanlarımız Üzerine Bazı Dikkatler", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 82-83.

Oktay, Ahmet, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Siyasal Roman Üzerine", *Hece*, Sayı: 65-66-67, 272-276.

Oktik, Nurgün, (2007-2008, Kasım, Aralık, Ocak). "Bireysel Bir Şiddet Olarak İntiharın Sosyolojik Açılımı", *Doğu Batı*, Sayı: 43, 199-221.

Önertoy, Olcay, (1995). *Halit Ziya Uşaklıgil, Romancılığı ve Romanımızdaki Yeri*, KB Yayınları, Ankara.

Özdemir, Metin, (2001). *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul.

Özkök, Seher, (2007, Mart). "Selma ve Gölgesi: Gotik Sakini femme fatale'in Patriark'a Tehdidi", *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 103, 82-90.

Özön, M. Nihat, (1985). *Türkçede Roman*, İletişi Yayınları, İstanbul.

Öztürk, Veysel, (2007, Mart). "En Güzel Şiirler Kötülükten Çıkar: Türk Şiirinde Yarı- Kötücüllük", *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 103, 99-106.

Parla, Jale, (2005). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Parla, Jale, (2006). *Babalar ve Oğullar –Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri-*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Parlak, Betül, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Öznel ve Toplumsal Anlamlandırma Aracı Olarak Roman", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 248-254.

Peck, M. Scott, (2003). *Kötülüğün Psikolojisi*, (çev: G. Talay), Kuraldışı Yayınları, İstanbul.

Plantinga, Alvin, (1974). *God, Freedom and Evil*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan.

Reemtsma, J.Philipp, (1998). *Vahşeti Kavramak*, (çev: E. Ateşman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Russell, J. Burton, (2000). *İblis, Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, (çev: A. Fethi), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Russell, J. Burton, (2001). *Lucifer, Ortaçağda Şeytan*, (çev: A. Fethi), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Russell, J. Burton, (2001). *Mephistopheles, Modern Dünyada Şeytan*, (çev: A. Fethi), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Russell, J. Burton, (1999). *Şeytan, Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, (çev: N. Plümer), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Sarıçiçek, Mümtaz, (2000, Mayıs, Haziran). "Huzur Romanının Kuruluşunda Yerli ve Yabancı Tesirler", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 235-241.

Sayın, Zeynep, (1994). *Kötülük, Tekilcilik, Postmodernizm*, Mitos Yayınları, İstanbul.

Scheler, Max, (2004). *Hınç*, (çev: A. Yılmaz), Pusula Yayıncılık, İstanbul.

Solok, C. Kudret, (1979). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, C. I-II-III, Varlık Yayınları. İstanbul.

Stevick, Philip, (1988). *Roman Teorisi*, (çev: S. Kantarcıoğlu), Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Şakar, Cemal, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Yaşamın Kıyısında Bir Sokak: Sinekli Bakkal", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 595-600.

Tanör, Bülent, (2002). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, A. Hamdi, (2001). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Tanpınar, A. Hamdi, (2005). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Taylan Necip, (1998). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul.

Tekin, Metin, (2002). *Roman Sanatı 1*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Thillly, Frank, (2002). *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev: İ. Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul.

Timur, Taner, (1991). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, Afa Yayınları, İstanbul.

Tökel, D. Ali., (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Niyet Boyutundan Kurmacayı Okumak: Yazarın Niyeti Romanın Oluşumu", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 200-238.

Tunalı, İsmail, (2008). *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Tural, Sadık, (2004). *Edebiyat Bilimine Katkılar*, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara.

Tural, Sadık, (2000, Mayıs, Haziran). "Roman Teorisi Üzerine Düşünceler", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 11-23.

Turinay, Necmettin, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Fahim Bey ve Biz Romanı Etrafındaki Spekülasyonlar", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 608-616.

Uçman, Abdullah, (2000, Mayıs, Haziran). "Fahim Bey ve Biz'i Yeniden Okumak", *Türk Yurdu*, Sayı: 153-154, 278-281.

Ülken, H. Ziya, (1994). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul.

Watzlawick, Paul, (1996). *İyideki Kötü*, (çev: T. Kurultay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Wellek, Rene. vd., (1983). *Edebiyat Biliminin Temelleri*, (çev: A. E. Uysal), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Werner, Charles, (2000). *Kötülük Problemi*, (çev: S. Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Wieviorka, Anna, (2006). *60 Yıl Sonra Auschwitz*, (çev: I. Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul.

Yalçın, Alemdar, (2006). *Siyasal ve Sosyal Değişimler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı I*, (1920-1946), II (1946-2000), Akçağ Yayınları, Ankara.

Yaran, C. Sadık, (1997). *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara.

Yasa, Metin, (2003). *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara.

Yazır, E. Hamdi, (2005). *Kur'an-ı Kerim Meali*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul.

Yetiş, Kazım, (2002, Mayıs, Haziran, Temmuz). "Türk Romanında Aile", *Hece*, Sayı: 65- 66-67, 276-280.

Yılmaz, Durali, (1997*). Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Yuva, Gül, (2011). *Modern Türk Edebiyatının Fransız Kaynakları*, YK Yayınları, İstanbul.

DOĞUBATI
Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi
60. Işık Doğudan Yükselir - I
61. Işık Doğudan Yükselir - II
62. Önce "Müzik" Vardı
63. Toplumsal Cinsiyet-I
64. Toplumsal Cinsiyet-II
65. Marjinal Sohbetler-II
60- Işık Doğudan Yükselir -I
61- Işık Doğudan Yükselir - II
62- Önce Müzik Vardı
63- Toplumsal Cinsiyet - I
64- Toplumsal Cinsiyet- II
65- Marjinal Sohbetler - I
66- Marjinal Sohbetler -II
67- Şehir Yazıları - I
68- Şehir Yazıları - II
69- Kitle ve İktidar