Edebiyat ve Metafizik:
Metafizik Sorundan Metafizik Gerçeğe*

Vefa Taşdelen

Giriş

Hemen belirtmek gerekir ki, bu makalede, "metafizik sorun", kuramsal ve kavramsal yapısıyla metafiziğin felsefi boyutunu, metafizik bilginin bilgi değeri açısından felsefece sorgulanmasını, "metafizik gerçek" ise metafiziğin insan varoluşundaki somut karşılığını, her bir bireyin kendi varoluşunda bulguladığı metafizik tecrübeyi ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. "Metafizik sorun" kavranan ve kavramsallaştırılan, "metafizik gerçek" ise kendisiyle yaşanan metafiziğe işaret eder gelir. Metafizik kavranan yönüyle felsefenin, yaşanan ve varoluşa karışan yönüyle de edebiyatın alanına girer.

"Metafizik gerçek", yani "yaşanan metafizik"le edebiyat arasında her zaman doğrudan bir ilişki olmuştur. Bu ilişkinin ortaya çıktığı sorun damarlarını, Kant'ın "antinomiler" olarak ifade ettiği "Tanrı" (*theologische Idee*) ve "ruh" (*pysichologische Idee*) kavramlarında bulunabilir. Bu iki ide felsefedeki kavramsal yoğunluğunu yitirerek edebiyat içinde çözünür, yaşanan bir gerçeklik ve varoluş haline gelmeye başlar. Bu durumda Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü konusu salt teolojik bir sorun olmaktan çıkarak bir yaşama ve varolma sorunu haline gelir. Bazı yazarlar vardır ki, onların eserleri baştan sona metafizik gerçek etrafında şekillenir; onlar bu sorundan hareket eder ve yine ona dönerler. Bunların en tanınmış olanı Dostoyevski'dir. O, Tanrı sorununun tüm hayatı boyunca kendisine acı çektirdiğini söylerken, metafizik gerçeğin, kendi varoluşunda ve yazarlık deneyimindeki karşılığına işaret eder. Rilke de "Tanrı'yı arayan adam" unvanıyla hep bu sorunun izini sürmüştür. Geleneksel edebiyatımız, yalnız tasavvuf edebiyatı ile değil, divan ve halk edebiyatı ile de, dünyasal ilgilerle ortaya çıktığı durumlarda bile hep metafizik bir duyarlılık peşinde olmuştur. Bu duyarlılığı Fuzûli'den Şeyh Galib'e, Yunus Emre'den Âşık Veysel'e kadar sürdürmemiz mümkündür. Çağdaş edebiyatımızda da bu anlayışı temel bir tutum haline getiren şair ve yazarlarımız vardır. Yahya Kemal, Cahit Sıtkı, Necip Fazıl, Asaf Halet Çelebi, Sezai Karakoç gibi metafizik duyarlılığı yansıtan kişiler, içsel boyutu, benliği, öte'yi sanatlarının ana motifi olarak öne çıkarmışlardır. Bunun yanında, ister şair, ister romancı, isterse öykücü ve denemeci olsun, her bir yazarın eserinde şu ya da bu yönüyle metafizik gerçeğin yer aldığını görebiliriz. Öyle ki, metafizik gerçeği yadsıyan yazarlarda bile metafizik yansımalara rastlamak mümkündür. Zira metafizik bir yanıyla teorik, bir yanıyla varoluşsal bir niteliğe sahiptir.

* *Bizim Külliye Dergisi*, yıl: 2011, sayı: 50, s. 43-54.

Bu makalede, "metafizik sorun" ve "metafizik gerçek" arasındaki ayrım netleştirildikten sonra, metafizik gerçekliğin edebiyat eserinin oluşumundaki yeri, yansıma biçimleri, daha açık bir ifade ile edebiyat ve metafizik arasındaki ilişki sorunu ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Epistemolojik Bir Tutum Olarak Metafizik Sorun

Metafizik, öteden beri felsefenin temel bir konusu ola gelmiştir. Öyle ki, onu felsefenin kendisi olarak görenler bile olmuştur. Doğa üzerine (*peri füzeos*) düşünen ve bu konuda eserler veren Sokrates öncesi filozoflar dahi, ele aldıkları "varlık" ve "oluş" sorunu, varlığın temel ilkesini ve değişken olup olmadığını araştıran tutumlarıyla metafizik bir yönelim içine girmişlerdir. Metafizik ilgi, Platon'un eserlerinde, tüm genişliğine kavuşur. Onun, değişkenliği ve değişmezliği, özü ve varoluşu tüm boyutlarıyla kucaklayan varlık anlayışı, kendisinden sonraki felsefeler için de sürekli bir esin kaynağı olmuştur. Bununla birlikte, metafizik, bir adlandırma olarak, kendisini dolaylı yoldan da olsa Aristoteles'e borçludur. M.Ö. 60'lı yıllarda onun eserlerini tasnif eden Rodoslu Andronikos, ilk kez "fizikten sonra gelen" anlamında "metafizik" terimini kullanır. Aristoteles'in öyle bir eseri vardır ki, üstünde bir isim yoktur. Andronikos, Aristoteles'in bu eserini, içeriğini dikkate alarak, *Fizik* adlı eserinden sonraya koymuş ve "fizikten sonra gelen" anlamında *Metafizik* adını vermiştir. Aristoteles, bu bilgi alanını, "varlıkların ilk nedenleri ve temel ilkelerini bilme çabası" olarak görür.[1] Böylece Aristoteles'in açıkça kullanmadığı bir terim, metafizik, ölümünden yaklaşık 260 yıl sonra bir eserine isim olmuştur. Bu adlandırmadan sonra fiziğin alanına girmeyen konular metafizik başlığı altında ele alınmıştır. Metafizik, İslam dünyasında da "fizik (tabiat) ötesi" anlamında *maba'det tabia* olarak adlandırılmıştır. Varlığın ilk nedenleri ve nihai ilkeleri, metafiziğin ilgi alanına giren konular arasında görülmüştür. Bunu gündelik dildeki karşılığı ile söyleyecek olursak, "nerden geldik nereye gidiyoruz?" sorusu metafizik duyarlığın ana eksenini oluşturmuştur.

Ortaçağın devasa metafizik deneyiminden sonra aydınlanma döneminin ünlü filozofu Immanuel Kant'ın eleştiri felsefesiyle metafizik yeni bir aşamaya girmiştir. *Prologomena* ve *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki temel soru, "kesin bir bilim olarak metafizik olanaklı mıdır?" sorusudur. Bu soru, onun tüm düşünce serüvenini belirler.[2] Öyle ki, Kant felsefesinin başlıca bu soruya verilmiş bir cevap olduğunu söylemek bile mümkündür. O, metafiziğin olanağını, onun kesin bir bilim olarak temellendirilmesinde görür: "İnsanların aradığı şey, bu bilimin olanağı, bu bilimde kesinliğin türetilebileceği kaynaklar ve saf aklın diyalektik kuruntusunu doğrudan ayırmak için emin ölçütlerdir" der.[3] Aklımız ve zihinsel kapasitemiz ile metafizik hakikatlere ulaşmamız mümkün müdür? Kant, bu soruları, "bilgi" ve "ahlak" açısından irdeler. *Salt Aklın Eleştirisi*, "ne bilebilirim?", *Pratik Aklın Eleştirisi* ise "ne isteyebilirim?" sorusu açısından ele alır metafiziğin olanaklılığı sorununu.

Kant'a göre, psikolojik ide olan ruh, teolojik ide olan Tanrı ve kozmolojik ide olan evren kavramları, saf aklın kavranamaz kavramları (*antinomiler*)'dır. İnsan zihni fenomenler alanını bir sıçrama ile aşıp bu kavramlar üzerine konuşmaya başladığında kaçınılmaz şekilde yanılgıya sürüklenecek ve bu çabasından sonuç elde edemeyecektir. Fenomenler alanıyla sınırlı olan insan zihni, duyu ve algı sınırlarımız dışında kalan *numenler* hakkında konuşmaya başladı mı, kendi alanının dışına çıkmış olur. Ancak şöyle bir gerçek de vardır: İnsan aklı Tanrı, ruh ve evren hakkında düşünme ve konuşmaya doğal olarak eğilimlidir; ister istemez bu konulara ilgi duyar, ister istemez bu konularda konuşmak ve bir tutum belirlemek ister. Düşünce tarihi boyunca üç tür Tanrı kanıtı üzerinde durulmuştur: ontolojik, kozmolojik ve

[1] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınevi, İzmir, 1985, s. 84.
[2] Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi - Yunus Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 21
[3] Immanuel Kant, *Prolegomena*, s. 133.

psikoteolojik kanıtlar. Oysa fenomenler dünyasından Tanrı'nın varlığı yönünde bir kanıt türetmek mümkün değildir; fenomenler alanının ötesine geçilip salt kavramlar üzerinden de bir Tanrı kanıtına ulaşılamayacaktır. Dolayısıyla Kant'a göre Tanrı'yı ontolojik olarak da,[4] kozmolojik olarak da[5], fiziksel-teolojik olarak da kanıtlamak mümkün değildir.[6] Kant bu metafizik ilginin sonucunu şu şekilde dile getirir: "Metafizik, teolojiye pek çok şey vaat etmiş, fakat bu vaatlerinin hiçbirisinde durmamış, verdiği sözü yerine getirememiştir."[7] Bunun nedeni şudur: Anlama yetimiz, fenomenler alanı ile sırlıdır. Biz, zaman ve mekânla sınırlı olan anlama yetimizle numenler alanına girerek Tanrı, ruh gibi konularda spekülasyonlara kalkışacak olursak bir kesinliğe ulaşamayız. Kant, "Eğer insan kendine ait biricik aklını yitirmek istemiyorsa bu sıçramayı yapmamalıdır." der.[8]

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde insan eylemlerinin ahlaki temelini araştırılır; "neyi isteyebilirim", "nasıl erdemli olabilirim?" sorularına cevap arar. Ancak sorun yine bir metafizik sona, Tanrı'nın varlığı sorununa gelip dayanır. Bu sefer, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde olduğu kadar katı bir tutum sergilemez; "İnanca yer açmak için bilmekten vazgeçtiğini" söylerken Tanrı'nın varlığını en yüksek iyinin olanağına ilişkin zorunlu postülat olarak alır; özgürlük, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü arasında bir gereklilik görür.[9] Böylece *Salt Aklın Eleştirisi*'inde metafizik bilginin imkansızlığını savunurken ve böylece "metafizik sorun"u bitirirken, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "metafizik gerçeklik"e ilginç bir şekilde kapı aralar.

Tanrı, ruh gibi konular, kesin bir bilimin konusu olamazlar; ama insan, en çok inanmadığı dönemlerde bile bu sorunu kendinden uzaklaştıramamış, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı sorununu hayatından atamamıştır. Bu nedenle onu salt "kesin bir bilgi sorunu" olarak görmek, konunun doğasına uygun olmayacaktır. İnsanın bu ele alışlardan beklediği kesin sonuçlar değil, bizzat bu konularla ilgileniyor olmaktır. Bunun nedeni şudur: Onlar belirli bir kişinin eserinde ya da şahsında çözüme kavuşmuş veya çözümsüzlüğe uğramış sorunlar değildir, bizzat her bir kişinin kendi varoluşunda tecrübe ettiği ya da etmek zorunda kaldığı konulardır. İnsan onlarla bir bilgi konusu olarak ilgilenmez, bir varoluş sorunu olarak ilgilenir. Metafizik bilginin olanağı tartışılabilir, ama onun insan dünyasındaki yeri ve karşılığı tartışılamaz.

Wittgenstein, *Tractatus*'ta, "resim kuramı" ile, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu tutumu sürdürerek "hakkında konuşulamayacak bir konuda susmak gerektiğini" söylerken[10] metafiziği "bilme tutumu" açısından bilincin dışında tutmayı dener. Ama

---

[4] Ontolojik kanıt, "Mükemmel Varlık" düşüncesinden hareket eder. Farabi, İbn Sina ve Anselmus, Descartes, bu görüşün başlıca temsilcileri arasındadır. Bu filozoflara göre Tanrı en mükemmel olandır, zorunlu varlıktır. Bu nedenle olmaması düşünülemez. Bu kanıtlama biçimi Descartes'te görülür. Tanrının mükemmelliği karşısında yokluğunun düşünülemeyeceği, zira mükemmel bir varlığa eksikliğin uygun düşmeyeceğini söyler; mükemmel varlığın olmaması bir kusurdur. (Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Tahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 34-35).

[5] Kozmolojik kanıt, en eski ve en güçlü Tanrı kanıtlarından biridir; o, evrenden, evrenin yaratılışından, ondaki düzenlilikten hareketle Tanrı'nın varlığına yol bulmaya çalışır. Bu görüşü savunanlara göre, evrendeki bu düzen ve ahenk, rastlantısal bir şekilde meydana gelmiş olamaz. Onun ortaya çıkabilmesi için bir hareket ettiricinin, bir düzen vericinin, bir tasarımlayıcının, bir üst bir bilincin olması gerekir. İlk hareket ettirici nedenle Aristoteles, yaratılmış olanın yaratıcıya ihtiyaç duyması delili ile Gazali, bu tutumun çok sayıdaki temsilcilerinden yalnızca ikisidir.

[6] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Leopold Voss, Leipzig, 1853, s. 435, 442, 453.

[7] İmmanuel Kant, *Prolegomena*, s. 139.

[8] İmmanuel Kant, *Prolegomena*, s. 124. Kierkegaard da kanıta dayalı imanı bir inanış işi olarak değil bir bilgi işi olarak görür; ancak o, Kant'ın aksine, aklımızı kaybetmemiz için bu sıçramayı yapmamızı ister bizden. Şunu söyler: "Kişi Tanrı'yı kazanmak için kesinlikle aklını kaybetmelidir; imanın özü budur." (Bkz. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, çev. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1985, s. 70, *The Sickness unto Death*, tr. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989, s. 6.)

[9] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Der Philosophischen Bibliothek, Leipzig, 1922, s. 158, 159.

[10] Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung* (*Tractatus Logico-Philosphicus*), Routledge – Kegan Paul, London, 1961, s. 150.

söylemin anlamını, dil oyunlarında, dilin gündelik kullanımlarında aradığı ikinci dönem eseri *Felsefi Soruşturmalar*'da ise, tıpkı Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı gibi, metafizik sorunu yaşam dünyasındaki karşılığı ile bir varoluş gerçekliği olarak yeniden tanımaya ve keşfetmeye çalışır. Dilin gündelik hayattaki kullanımının öne çıktığı "dil oyunları", metafizik sorunun metafizik gerçeğe dönüşümünün örneklendiği bir alandır. Metafizik gerçekliğin yaşandığı ve üretildiği gündelik dil, aynı zamanda edebiyatın da dilidir.

2. Bir Yaşantı Alanı Olarak Metafizik Gerçek

Edebiyattaki metafizik, metafizik bilginin imkânının araştırıldığı bir "metafizik sorun" alanı değil, insan varoluşunda metafizik gerçekliğin dile geldiği bir alandır. Bu alanda metafiziğin işlevi, bilgisel değeri sorgulanmaz, insan varoluşundaki yeri, karşılığı ve anlamı dile getirilir. Bu somut karşılık da en açık şekilde Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, değerler sorunu ve hayatın anlamı bağlamında ortaya çıkar.

2.1. Tanrı'nın Varlığı Sorunu: Tanrı inancı, dün olduğu gibi bugün de edebiyatın en temel konularından biridir; zira iman, insan varoluşunun kendisiyle bir çözüme ve genişlemeye uğradığı temel yaşantı alanlarından biridir. İnsan, kendi varoluşunun bu temel ve derin konusunu konuşmak, bu konuda iletişim kurmak, duygu ve düşüncelerini, soru ve cevaplarını, kaygı ve umutlarını paylaşmak için de edebiyat yapar. Bu duyguları en ince ve en insancıl yönleriyle, içtenlikli bir tutum içinde edebiyata aktarabilenler, onu bir sanat eserinin sınır ve imkânları içinde irdeleyebilenler, hep büyük yazarlar olmuşlardır; Attar'dan Mevlâna'ya, Yunus'tan Şeyh Galib'e, Dante'den Goethe'ye, Dostoyevski'den Camus'a, Tolstoy'dan Rilke'ye bu konunun yansımalarını görebiliriz. Metafizik gerçeği yansıtma ve işleme gücü bir yazarlık ölçütü gibidir adeta. Bu konuda bir tutumu, bir sorusu ve endişesi olamayan insanların yazmak için yeterli nedenleri de olmayacaktır. Denebilir ki, bir yazarın büyüklüğü, onun metafizik gerçeği eserlerine yansıtabilme güç ve becerisiyle doğru orantılıdır.

Yabancı edebiyat eserlerinde, özellikle de romanlarda şu soruyla sıkça karşılaşırız: "Tanrı'ya inanıyor musun?" Bu soru kendi kültür ve varoluş dairemiz açısından tuhaf gelebilir. Yerli edebiyatımızda bu tür sorgulamalarla pek karşılaşmayız; zira bu soru gündelik hayatımızda belirli bir yer tutmaz. Oysa Batılı bilinç, bir şekilde Tanrı ile hep sorunu olmuş bir bilinçtir. Bunun temelinde, O'na inanma kadar O'nu anlama ve kavrama isteğinin de olduğu söylenebilir. Tanrı'nın varoluş üzerindeki doğrudan etkisini kavrama isteği de, bir birey ve Tanrı ilişkisi sorunu olarak geniş bir şekilde edebiyat eserlerinde yerini almıştır. Öte yandan Tanrı'nın inanç temelinde anlaşılması konusunda daha Hıristiyanlığın ilk asırlarından itibaren bir sorun yaşanmış, bugün de aynı sorun şu ya da bu şekilde kendini sürdürmektedir. Burada insanca bir empatiden söz etmek de mümkündür; zira Kierkegaard'un deyişi ile Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın şahsında Tanrı ve insan arsındaki mesafeyi kapatmış ya da aza indirgemiştir.[11] Bu nedenle Tanrı üzerine düşünmek, kimi durumda bir insan üzerine, onun çektiği acılar üzerine, onun insana karşı duyduğu sevgi ve şefkat üzerine de düşünmek anlamına gelir. Teslis (*trinite*) daha Hıristiyanlığın ilk düşünürlerinde, ilk kilise babalarında ortaya çıkmıştır. Belki bu yüzden Augustinus, *Teslis*'te (*De Trinitate*), üç üzerinde düşünmenin aslında bir ve tek şey üzerinde düşünmek olduğunu söyler. Burada bir ve üç, seven ve sevilen birdir.[12] Üçteki bir ve birdeki üç, Hıristiyan teolojisinin, doğal olarak Batı düşünce ve sanatının kendisiyle her zaman organik bir bağ içinde bulunduğu bir sorun alanı olmuştur. Bu sorunsalda, Antik Yunan'ın "insan benzerci" (*anthropomorphist*) Tanrı

[11] Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, tr. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989, s. 150-151.
[12] Bkz. Augustinus, *On the Trinity*, *The Works of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods, vol. VII, Edinburgh, 1873, s. 224-225.

anlayışının da bir ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Bu nedenle, bu zihinsel algılayış biçimi, eserlerinde, öteden beri Tanrı hakkında konuşmayı sevmiştir. Ancak bu algılayış biçimi, kendi içinde, bu konuşmanın sınırları üzerine de konuşmuştur: Augustinus, "İnsan, senin hakkında ne söyleyebilir? Yazık ki, hiçbir şey; çünkü suskudur en güzel konuşan" derken[13], Kant'tan asırlarca önce, insan zihninin bu konudaki yetersizliğine işaret etmiş, bu şekilde bir bakıma Wittgenstein'ın "susku"sunu öncelemiştir.

İslamiyet'te, Tanrı, gündelik hayattaki temel ve belirleyici konumuna karşın üzerinde konuşulmaya, tartışılmaya, spekülasyon yapılmaya uygun bir konumda bulunmaz. Akıl onun üzerine konuşarak bir sonuca varamaz; konuşmak olsa olsa bilincin çözümsüzlük ve suskunluğunu biraz daha artırır. İslam'da Tanrı'nın kendinden söz etmesi, Tanrı hakkındaki tasavvurun temelini oluşturur. İsim ve sıfatlar, ayetlerde geçen ifadeler, Tanrı'nın bilinmesinde en önemli verilerdir. O, bir insan örneğine göre anlaşılabilecek bir varlık değildir. Ayetlerde O'nun birliği, doğmadığı ve doğurmadığı, eşinin benzerinin olmadığı, ezeli ve ebedi olduğu hususu üzerinde vurgu yapılır.[14] Bunlar da, genellikle "değildir" şeklinde insan zihninin alışkanlıklarını olumsuzlayan ifadelerdir. Hakkında söylenen hiçbir söz, hiçbir isim ve sıfat, tam olarak O'nu kapsamaz. O, ne söylenendir, ne de söylenenin dışındadır. O'nun insanlarla ortak sıfatları vardır, ancak yine de bu sıfatlar gündelik dilin ifade imkânları içinde insanların sıfatlarıyla aynı niteliği sunmaz. Sözgelimi insanın bilmesi, öğrenmeye dayanır. Tanrı'nın "ilm"i, bir öğrenme neticesinde ortaya çıkmaz. Dünyasal bir dille aşkın bir varlığı tanımaya çalışmak, her zaman ve her durumda önemli anlama sorunları ortaya çıkarır. "O, isim ve sıfatlarının ne aynısı ne de gayrısıdır" ifadesi, bu dil ve anlama sorunlarına işaret eden, daha ilk adımda anlama sorunlarının önüne geçmek isteyen bir ifadedir. Mevlâna, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi salt akıl temeline dayandırmak isteyen kişiler için, "Filozof kendisini düşünceyle öldürdü" derken Tanrı'nın insanın algı ve kavrama sınırlarına olan uzaklığına işaret eder.[15] İnsana fizik ötesini bilgi nesnesi haline getirebilme yetisi verilmemiştir. İslam dini, esasta, "gâib"i bir bilgi konusu olarak değil, iman konusu olarak ortaya koyar. "O mü'minler ki gâibe inanırlar" diye başlayan ayet bunun açık ifadesidir.[16]

İslam kültüründe Tanrı, kavranan, bilinen bir nesne değil, kendisine inanılarak yaşanan, her an kendisi ile birlikte olunan Mutlak Varlık'tır. Süleyman Çelebi'nin *Mevlit*'te belirttiği üzere, Allah adını her işten, her sözden evvel zikretmek, sözün, işin ve yaşantının hayırlı ve "âsân" olması açısından önemli görülür;[17] Tanrısal istenç ile bu şekilde iletişime geçilir. Allah'ı zikretmek, onun adını anmak, ona ibadet etmek, kendisini onun nazarı ve huzurunda var kılmak, birey ve Tanrı ilişkisinin temel yönünü oluşturur. Öte yandan Tanrı'yı bir zaman, mekân ve şekil içinde tasavvur etmek, imgelem dünyasında da olsa O'na bir cisim, bir form vermek, hoş karşılanmaz; zira Tanrı, bütün zanların, tüm şekillerin, bütün tasavvurların üstünde ve ötesindedir; böyle düşünülmüştür. Tanrı'yı, zâti ve subûti sıfatları ve ayetlerde geçen isimleri çerçevesinde anlamak esastır. Tanrı konusu, İslam teolojisinin önemli konuları arasında bulunsa da bu konunun ele alınışında önemli ihtilaflar ortaya çıkmamıştır. Tanrı'yı bilmeye ve kavramaya çalışmak değil, daha çok O'na bir gönül bağı ile bağlanmak, sevgi duymak ve buyruklarına iyi bir eylemle cevap vermek öncelikli görülmüştür. Bu şekilde bilme, anlama ve yorumlamanın pratik bir anlamı da ortaya çıkmış; anlamak, daha çok, gereğini yerine getirmek şeklinde algılanmıştır.

Görüleceği üzere, Tanrı'nın insanın varoluş düzeni içinde soyut ve somut karşılıkları vardır. O, felsefi, teolojik, epistemolojik bir sorun olarak ortaya çıkmaz; öncelikle bir yaşama

---

[13] Augustine, *The Confessiones of Saint Augustine*, Whitaker Hause, New Kensington, 1996, s. 14.
[14] Bkz. İhlâs: 1-3.
[15] Mevlâna, *Mesnevi I*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 187.
[16] Bakara, 3.
[17] Süleyman Çelebi, *Mevlid*, haz. İskender Pala, Kapı Yayınaları, İstanbul, 2010.

sorunu olarak ortaya çıkar. İnsan, Tanrı konusuna ilgi duyarken aslında kendi varoluş sorununa ilgi duyar. Zira Tanrı konusu, bir fizik, kimya, biyoloji konusu gibi insanın "dışında" kalan bir sorun değildir; insanın içinde, doğasında bulunan bir sorundur. Bunu başlangıcından bu güne, insanın Tanrı varlığı ile ilgisini göz önünde bulundurduğumuzda daha iyi anlayabiliriz. İnsan hep bu temel konu ile birlikte olmuş, Tanrı'yı şu ya da bu şekilde düşünmüş, O'na şu ya da bu şekilde inanmış, inanmadığı durumlarda bile yine de O'ndan uzaklaşamamıştır. İnsan, Tanrı konusu ile yüzleşmeden hayata yol bulamaz, varoluş karşısında bir tutum sergileyemez. Sartre, Tanrı'nın yokluğundan hareket ederken bile, aslında Tanrı'dan hareket eder, görüşlerini geliştirmek için bu sorunla yüzleşmeye ihtiyaç duyar.[18] Camus'nün *Yabancı* adlı eserinde, Hâkim, "Tanrı'ya inanıyor musun?" sorusuna "hayır" diye cevap veren Meursault'a "Böyle şey olmaz! Herkes, hatta ondan yüz çevirenler bile inanırlar ona" derken,[19] aslında hayatın bir şekilde, inkâr edilmesi durumunda bile bu "metafizik gerçek"ten beslendiğine işaret eder.

Tanrı konusunun metafizik sorundan metafizik gerçeğe dönüşümüne en açık şekilde Dostoyevski'nin eserlerinde tanık oluruz; Descartes'in, Hume'un, Kant'ın inanma konusundaki teorik yaklaşımları, onun eserlerinde yaşanan gerçekliğe dönüşür. Tanrı sorunu onun için yalnız entelektüel bir konu değil, kendisine çözüm getirilmeden bir adım bile atılamayacak olan bir varoluş sorunudur. Tanrı'nın yokluğunu kanıtlama çabasıyla Kirilov, Büyük Engizisyoncu söylemiyle İvan tanrıtanımazlığınbelirgin tipleridir; Zosima ve Alyoşa ise içtenlikli inanma tutumlarıyla Dostoyevski'nin geniş dünyasında öne çıkarlar. Bu iki karşıt tip ve inanma tutumu ile Dostoyevski, Tanrı sorununun her iki yanında da yer alır. Bu çifte karakterli tutumu, "Tanrı sorunu bana bütün hayatım boyunca acı çektirdi" diye açıklar ve bu şekilde sorunun kendi varoluşundaki temel konumuna işaret eder: "Size kendimden bahsedecek olursam, bu yaşta hala bir çocuğum ben: inançsız, kuşkucu ve galiba hayatının sonuna kadar da böyle kalacak bir çocuk. Ne korkunç acılar vermiştir bu bana; hala da vermekte. Bütün bunlara karşı elimde kuvvetli deliller olduğu halde imanı özlemek!... Oysaki Tanrı bana arada sırada gerçek huzuru veriyor. Böyle anlarda sevip sevildiğimin farkına varıyorum. Her kim ki bana İsa'nın gerçeğin dışında olduğunu ve gerçeğin onu dışarıda bıraktığını kanıtlarsa, o zaman ben gerçeğin yanında değil, İsa'nın yanında olmayı tercih ederim."[20]

Dostoyevski'nin eserlerinin temelini Tanrı'nın varlığı sorunu oluşturur. Diğer sorunlar bir şekilde bu soruna oranla konum kazanır. Tanrı'nın varlığı sorunu, insanın bir cevap vermeden hayata yol bulamayacağı sorulardır. "Ben Tanrı'yla bozmuşum; bana azap veren yalnız bu… İnsanların bu konularla ilgilenmeden nasıl yaşayabildiklerine şaşırıyorum. Ya gerçekten Tanrı yoksa!... Ya bu düşünceyi insanların yarattığını söyleyen Rakitin haklıysa?... Tanrı yoksa yeryüzünün de, kâinatın da başı insandır. Mükemmel!... Yalnız Tanrısız erdemli olabilir mi insan? Mesele.. hep onu düşünüyorum.. böyle olunca kimi sever insan.. kime şükredip övgülerini yollar?"[21]

Dostoyevski, "Tanrı nedir?" ya da "nasıldır?" diye sormaz. Tanrı sorunu onun için epistemolojik bir sorun değil, bir varoluş sorunudur. Ortaçağ filozoflarının başlıca tartışma konusu olan "anlayayım diye inanıyorum" (*credo ut intelligam*) ya da "inanayım diye anlıyorum" (*intelligam ut credam*) sorunu onu ilgilendirmez. Onun eserlerinde inanan ya da

---

[18] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1985, s. 63, 75.

[19] Albert Camus, *Yabancı*, çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 65.

[20] Dostoyevski, Mektuplar, çev. Zeyyad Özalpsan, Ararat Yayınları, İstanbul, 1973, s. 71-72. *Ecinniler*'de de aynı ifadeler geçer: "Gerçeğin İsa'nın dışında olduğunu matematik olarak kanıtlasalar bile, gerçeğin yanında olmaktansa, İsa'nın yanında olmayı tercih ederim…" (Bkz. *Ecinniler I*, çev. İsmail Yergüz, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 285).

[21] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler IV*, çev. Nihal Yazla Taluy, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 141.

inanmayan tipler vardır. İnanan neye inandığını, inanmayan neye inanmadığı tam olarak bilmez. Onun bir kahramanı şöyle der: "İnanırım (*credo*), fakat neye olduğunu ben de bilmiyorum."[22] Bilinmeyen Tanrı'dır, inanılan varlıktır. Onun bilinememesi, aklın kavrayış gücünün üstünde olmasındandır. Dostoyevski inanma konusunda Pascal'la birleşir: "Nasıl bir insanım? Nelere inanır, umudumu nelere bağlarım? Ben Tanrı'yı olduğu gibi bütün sadeliği ile kabul ediyorum. Şuna dikkat etmeliyiz: Tanrı varsa ve yeryüzünü gerçekten yaratmışsa onu Euclide geometrisi üzerine kurmuş. İnsan zekâsına ancak üç boyutlu kavrama gücü vermiştir. Bununla beraber, bütün kâinatın yalnız Euclide ilkelerine dayandığını şüphe ile karşılayanlar, hatta Euclide'de göre yeryüzünde kesişmesi imkânsız iki doğrunun belki sonsuzluğun bir yerinde birleşeceğini düşünenler çıkıyor. Azizim, akılım bunlara ermedikten sonra Tanrı'yı nasıl anlayabilirim? Açık söylüyorum bu çapta davaları çözebilecek güçte değilim ben. Zekâm Euclide çerçevesi içinde dünyasaldır. Bu çeşit meseleler, ancak üç boyuta akıl erdirebilenler için değil."[23] Buna göre dünyasal boyutlar içinde düşünmeye alışık aklımız ve zihinsel kategorilerimizle Tanrı'yı kavramamız imkânsızdır. İman, olsa olsa bir içtenlik, samimiyet ve sevgi yönelimidir.

Dostoyevski için inancın kaynağı rasyonel ya da zihinsel değil, sezgiseldir. İnanma duygusu sevgiye dayanır ve sevgiden kaynaklanır. Onun kaynağı bilme ve anlama değildir. İnsan anladığı için değil sevdiği için inanır. Augustinus, Yunus, Mevlana, Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski, Chestov, Jaspers, Marcel, Buber ve diğerlerinin birleştiği nokta budur. Sözü geçen bu filozoflarda Tanrı kanıtlanamaz ve kavranamaz. Tanrı'ya ancak bir aşk ve sevgi duymak söz konusu olabilir. Pascal da düşünmek aklın, inanmak da gönlün işidir. "Aklın aldığına inanmak pek doğal bir şeydir, bunun övünülecek bir yanı yoktur. Asıl iş insanın aklının almadığına inanması ve bunun için kendisini yenmesidir."[24] Kierkegaard, Tanrı aşk, Jaspers'te insanın kendisine özgürlük yoluyla erişebileceği Kapsayıcı Varlık, Marcel'de ise en yüce Sen'dir. İnanmanın temelinde olan duygu, sevgidir. Dostoyevski hiçbir baskıyı, otoriteyi, aracıyı, mucizeyi imana aracı kılmak istemez; böyle bir koşul gözetmeden salt sevgi, özgürlük ve içtenlik temelinden kaynaklanan bir inanma biçimi benimser.[25]

2.2. Ruhun Ölümsüzlüğü Sorunu: Metafizik yönelimler, insan varlığını ruh ve beden olarak bölümlemek, bu çerçevede ele almak isterler. Beden, bir organizma olarak doğaya aittir, doğanın bir parçasıdır. Ruh ise insandaki manevi soluğu, Tanrısal özü temsil eder. Pascal, metafizik gerçeği şu şekilde dile getirir: "Kopernikus'un görüşünün derinleştirilmesini hiç de uygun bulmuyorum. Ya bu!... Ruhun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olduğunu bilmem tüm hayatım için önem taşır."[26] Bu şekilde bu sorunun her şeyden önce bir yaşama ve varolma sorunu olduğuna, şu ya da bu şekilde bu soruna bir çözüm bulmadan hayatın sahih dokusuna nüfuz edilemeyeceğine işaret eder.

Dostoyevski'nin son eseri olan ve "inanmanın gerekliliğini" vurgulamak için yazdığını belirttiği *Karamazov Kardeşler* şu şekilde biter: Alyoşa, Staretz Zosima'nın tavsiyesi doğrultusunda halkın içine karışmak için yola çıktığında çocuklar kendisine sorarlar: "Karamazov, dinin söylediği doğru mudur: Ölüler arasında yeniden dirilecek miyiz?" Alyoşa çocukların bu sorusuna şöyle cevap verir: "Elbette yeniden göreceğiz birbirimizi, bütün bu olup bitenleri sevinçle anlatacağız birbirimize."[27] Camus, Dostoyevski'nin büyük çalkantılar, kuşkular ve sarsıntılar içinde geçen sanatsal yaşamını bu cümlelerle noktalanması karşısında

[22] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, çev. Nihal Yazla Taluy, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 207.
[23] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, s. 124.
[24] Macik Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, 207.
[25] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, s. 158-167.
[26] Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınları, İstanbul, 1966, s. 13.
[27] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler IV*, s. 460.

şunları söyler: "Böylece Krilov, Stavrogin ve İvan yenilmiştir. *Karamazov Kardeşler*, *Ecinniler'*i yanıtlar. Alyoşa açıkça 'birbirimizi yeniden bulacağız' der. İntihar ve delilik söz konusu değildir artık. Ölümsüzlük ve sevinçlerinden kuşkusu bulunmayan insanlar için bunların ne gereği vardır."[28] Freud, Dostoyevski'nin ömrünün belirli bir döneminde kesin bir çözüme kavuşturduğu inama olgusu karşısındaki tutumunu onun nevrotik kişiliğine bağlar.[29] Ne var ki, Dostoyevski için inanma sorunu, özde insan olma, varolma sorunudur; ama bunun yanında bir devlet, toplum, adalet ve uygarlık sorunudur da. Sözgelimi *Ecinniler*'de materyalist Şatov bir devletin ancak inandığı Tanrı kadar güçlü olabileceğini söyler. Bu nedenle "güçlü tanrı imajı", devletler ve toplumlar tarafından önemsenmiş; devlet ve toplumlar kendi tanrılarını yüceltmek için görkemli tapınaklar yaptırmışlardır. "Bütün uluslar tarihlerinin her döneminde tanrılarını, kendi biricik tanrılarını aramışlardır. Ulus, Tanrı'nın bedenidir. Eğer kendi tanrısı varsa, bir ulus kendi tanrısıyla dünyayı yeneceğine ve bütün öteki tanrıları kovacağına inandığı sürece gerçek bir ulustur. Bütün büyük ulusların inancı bu olmuştur. Hiç değilse tarihte belli bir rol oynamış ve insanlığa yol göstermiş olan ulusların."[30]

Kimi edebiyat eserlerinde, ruhun ölümsüzlüğü vasıtasıyla yeniden hayata kavuşma, sonsuz yaşama erme düşüncesi yer alır. Bu konuda bir tercih yapmak, var ya da yok olmayı tercih yapmaktır. Yok olmanın ezici baskısı karşısında, insanın sonsuz azap içinde de olsa varlığı tercih edeceğini söyleyen yazarlar vardır. Yok olma fikri, sürekli azapta olma fikrinden daha acı vericidir onlar için. Camus, bu düşünme biçimini "varlıkçı düşünce" olarak niteler. Varlıkçı düşünce, varlık ve varoluş karşısında, varlığı, anlamı, yaşamın değerini, ruhun ölümsüzlüğünü, adaleti, düzeni, ahlaki değerleri önceleyen bir bilinç tutumudur. Saçmayı, anlamsızı, uyumsuzu, değersizi, ölümlülüğü öne çıkaran hiççi tutumla karşıtlık içindedir.

Sonsuz yaşam fikri, bu dünyadaki adalet idesinin kaynaklarından birini oluşturur. *Sisyphos Söyleni*'nde "Tanrı'yı yadsımıyorum, fakat onun için hiçbir şey de yapmıyorum" diyen Camus, *Yabancı*'da, bunun kendi kendisine sormaya değer bir şey olmadığını, zira oldukça önemsiz bir sorun olduğunu söyletir kahramanına. Böylece, "Yeryüzündeki insan hayatını değerli ve anlamlı kılabilecek ne vardır?" sorusuna bir cevap üretebilme imkânını da yadsımış olur. "Şu halde hiçbir umudunuz yok mu? Tümüyle ölüp gideceğimiz düşüncesini mi taşıyorsunuz?" sorusuna, Meursault şu cevabı verir: "Evet!" Roman kahramanı böylece "İnsanların adaleti hiçtir, Tanrı'nın adaleti ise her şeydir" sözüne karşılık, "beni insanların adaleti mahkûm etti" diye cevap verir. İşin kötüsü, onun için bu adaletsizliği anlatabileceği, açıklayabileceği mutlak adaleti elinde bulunduran insanüstü bir merci de yoktur. Oysa insanın kaderi bir başka insanın elinde olmamalıdır. "Herkes gibi çamaşır değiştiren insanlar" diğer insanların geleceği hakkında hüküm vermemelidirler.[31]

Tanrı yoksa insan bir yazgı tarafından belirlenmemişse, elbette ki hayatın bir nedeni, amacı ve anlamı da olamayacaktır. Ölümsüzlük yoksa umut da yoktur; Kierkegaard bunu *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk*'ta inceler. Gerçek ölümcül hastalık, bedenin hastalığı değil, ruhun ölümsüzlüğü inancının yitirilmesidir. Kierkegaard şöyle der: "Eğer yaşamın yalnızca umutsuzluğu taşıyorsa gerisinin hiçbir önemi yoktur! İster zaferler, isterse yenilgiler söz konusu olsun, senin için her şey kaybedilmiştir, sonsuzluk artık seni hiç içine almaz, seni hiç tanımamıştır."[32] Camus'nün uyumsuz felsefesinde bu aşkın umuda yer yoktur. Umut gelecekten beklenti içinde olmaktır. Uyumsuzun geleceği yoktur. O, geleceğin ölüm yüklü olduğunu bilir ve ona kendisinden kaçınılması gereken bir şey olarak bakar. Ne varsa bu dünyada vardır, ne olacaksa bu dünyada olacaktır; ötesi yoktur. Uyumsuz kişilik, umut etmeyi

[28] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 122.
[29] Sigmund Freud, *Dostoyevski ve Baba Katilliği*, çev. Selahattin Hilav, Ataç Yayınevi, İstanbul, 1960.
[30] Dostoyevski, *Ecinniler I*, s. 286-287.
[31] Bkz. Albert Camus, *Yabancı*, s.110-112
[32] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 41.

bırakmıştır. Umut ona yabancı bir duygudur. Umudun yokluğu, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü inancının yoksunluğundan kaynaklanır. Uyumsuzun türeme noktasında Tanrı ve buna bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğü inancının yadsınışı vardır. Uyumsuz bilinç, ölümlü olmak düşüncesinden türeyen umutsuzluğu, ölümsüzlük inancının insana sunduğu mutluluğa tercih eder. Gerçi umudu ve mutluluğu arayanlar da yok değildir. Camus'ye göre onlar, "tanrılığı, mutluluğa değişen" kişilerdir.[33] Uyumsuzun evreni, tüm varlığı ile bu dünya içinde olacaktır. Uyumsuzun evreni, "ötesi olmayan" bir evrendir.

2.3. Değerler Sorunu: Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan bir insan erdemli olabilir mi? Sevebilir mi? İyi ya da kötü bir değer yargısı ortaya koyabilir mi? Dostoyevski bu sorunu şu şekilde ifade eder: "Tanrısız insan erdemli olabilir mi? Hep onu düşünüyorum. Böyle olunca kimi sever insan, kime şükredip övgülerini kime yollar?"[34] Alyoşa "Tanrı yoktur ve her şey mübahtır" diyen "Büyük Engizisyoncu"nun yazarı İvan'a sorar: "Peki, dedi kederli bir sesle: Ya taze bahar yaprakları, aziz mezarlar, mavi gök, sevdiğin kadın… nasıl yaşayacak, neyle seveceksin onları?"[35] *Karamazov Kardeşler'*deki, "Ölmezlik düşüncesi kalkınca erdem aramayın" cümlesi bu soruyu cevaplıyor gibidir. Bu durumda şöyle bir soru çıkar ortaya: "Ruh ölmezliği olunca erdem ortadan kalkar, bu durumda her şey mübah sayılır mı?" [36] Camus de, şu ifadesiyle sanki bu soruyu yanıtlamak ister gibidir: "Hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, hiçbir değere 'evet' demiyorsak, her şey olanaklıdır, her şey önemsizdir. Ne evet kalır, ne hayır; katil ne haklıdır, ne haksız. Kendini cüzzamlılara adayabileceği gibi, içinde insanlar yakılacak ateşleri de tutuşturabilir insan. Kötülük ve erdem de birer rastlantı ya da gelip geçici birer istektir."[37] Böylece bu eylemlerden biri karşısında bir diğerini haklılaştıracak temel bir ölçüte ulaşmanın zorluğuna işarete der.

Bu anlayışa göre Tanrı inancı sevginin, sevincin, tüm erdemlerin ve yaşama gücünün kaynağıdır. Dostoyevski'ye göre Tanrı inancının ortadan kaldırılması halinde, bir davranışı iyi ya da kötü sayacak temel ölçüt de ortadan kalkacaktır. Böyle bir durumda her şey iyi, her şey mubah olacaktır. Bir sınır, bir yasak olmayacak; insan, kötü olduğu varsayılan bir eylemden de yüce bir değer uğruna yapılan eylem kadar zevk alabilecektir. İyi ve kötü gibi değer yargıları Tanrı inancına bağlı olarak içerik kazanmıştır. Tanrı inancının kaldırılması ile tüm bu değerler geçersiz kalacaktır. "Akıl hiçbir zaman, iyilik ile kötülük arasındaki farkı görebilecek, hatta yaklaşık olarak iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırabilecek güce ulaşamamıştır. Tersine utanılacak derecede birbirine karıştırmıştır onları."[38] Dostoyevski, İvan Karamazov'a, Tanrısal değerlerin inkârı anlamına gelen "Her şey iyidir" sözünü söyletir. *Yabancı*'nın kahramanlarından biri aynı duyguyu dile getirmek için "Hiçbir şeyden nefret edemedim" der. Camus, *Sisyphos Söyleni*'nde "her şey iyidir" sözünü şöyle yorumlar: Her şeyin iyi olduğu yargısı, her tür değerin dışında tutulmuştur. Bu, ölümlü olma bilincinden kaynaklanır. "Her şeyin tükenmediğini, tüketilmediğini öğreten 'her şey iyidir' prensibi bu dünyaya doyumsuzluğumuz ve yararsız acılardan hoşlanmamız yüzünden gelmiş bir Tanrıyı kovar bu dünyadan. Yazgıyı insan işi yapar."[39]

Dostoyevski'ye göre, iyi ve kötü ortadan kalktığında insan Tanrısal bir gurur ve sınırsızlığa ulaşacak, yaptığı hiçbir eylemden ötürü yargılanmayacaktır. Böylece "Tanrı'ya kanun yoktur" ilkesi ile insan kendi kendinin kanunu ve sınırı haline gelecektir. Bu özellik toplumsal hayatta bir kıyıcılığa ve kaosa neden olacak; eylemleri için bir değer, bir ölçüt ve

[33] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 122.
[34] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, s. 141.
[35] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, s. 173.
[36] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler I,* s. 101, 121.
[37] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Verso Y., Ankara, 1990, s.3.
[38] Dostoyevski, *Ecinniler*, s. 286-287.
[39] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 134.

sınır bulamayan insan, kendi hayatı ve çıkarları için başkalarının hayatını ve çıkarlarını hiçe sayacaktır. Böylece "sürüngenler birbirini yiyecek" ve "insan insanın kurdu" olacaktır. İnsanlar kendi çıkarları için, koydukları bir takım kurallar çerçevesinde birleşseler bile bundan olumlu bir sonuç alamayacak, "kanunlara dayanarak dünyayı nizama sokacaklarını sananlar, İsa'yı reddettikleri için sonunda ortalığı kana bulayacaklardır; zira kan kanı çeker. Kılıcı kınından çeken, kendisi de kılıç altında can verir. İsa'nın verdiği söz olmasaydı, insanlar yeryüzünde iki kişi kalana kadar birbirlerini temizlerlerdi. Ama son kalan bu iki kişi bile kibrine gem vuramayarak kapışacaklar, birinden biri vurulacak, tek bir kişi kalacaktı; o da sonunda kendi kendine kıyacaktı."[40] Bu yaklaşıma göre Tanrı inancı olmadan erdem ve adalet olamayacağı gibi toplumsal hayat ve kişiler arası barış, hoşgörü ve tahammül de olmayacaktır.

Kötülük sorunu, tarihin en köklü ve en eski değer sorunudur. Bu sorunun türevi olan, "Tanrı kötülüğü niçin yaratmaktadır?", "Mutlak iyi olan bir Tanrı varsa kötülük niçin vardır?", "Tanrı, insanlığın kötülüğünü mü istemektedir?" soruları, bir şekilde edebiyat eserlerinde karşılık bulur. Gündelik hayatta sık sık duyduğumuz "Neylersin, kader", "alındaki karayazı", "felek işi" ifadeleri bile üstü örtük bir şekilde kötülük sorununa bir imadır. Her edebiyat eseri, bir bakıma "kötülüğün kaynağı nedir?" sorusuna cevap arar. Bu sorunu tek Tanrı ile açıklayamadığı için, tarih boyunca kötülüğün kaynağını kötü bir ruha, insanlığın kötülüğünü isteyen bir tanrıya indirgeyen inanışlar da söz konusu olmuştur. Platon, kötülüğün mutlak olmadığını, iyilik ideasına vurgu yaparak söyler. O, *Devlet*'te "kötünün ideası olmaz" derken, *Parmenides* diyaloğunda çok temel bir tutum ortaya koyar: Efendilik ve kölelik insanların işleridir. Efendilik ve kölelik, idealara göre değil insanların kendi doğalarına göre oluşturdukları sistemden kaynaklanır. Efendi köleye göre efendi, köle efendiye göre köledir.[41] Augustinus da, *İtiraflar*'da, Platon'un izini sürer: Tanrı mutlak iyidir. Onun karşısında mutlak kötülük yoktur. İyilik asıl olan, töz olandır. Kötülük ise insanların ilahi iradeden yüz çevirip dünyanın ve kendi bedenlerinin karanlıkları içinde hiçliğe doğru yönelmeleri durumunda ortaya çıkar.[42]

Edebiyat eserlerinden bazıları cezalandırıcı bazıları bağışlayıcı, bazıları öfkeli bazıları müşfik bir Tanrı tasavvuru ortaya koyar. Çağımızın Tanrı tasavvuru, O'nun bağışlayıcılık, rahmet ve merhametini öne çıkaran bir nitelik gösterir. Bu yaklaşımda Tanrı'nın hayat olduğu, gerçek sevinç ve mutluluk olduğu teması üzerinde durulur. Tanrı ruhun ışığıdır, kendisine inanılarak yaşanandır, sevinç ve huzurdur. Bunu Augustinus'un *İtiraflar*'ında da bulabiliriz, Dostoyevski'nin, Tolstoy'un, Rilke'nin eserlerinde de. Dostoyevski, tanrısal bağışlayıcılığı, tanrısal inayeti yine en iyi dile getiren yazarlardandır: "Bize gelince, bize ancak o acıyabilir. O, hâkimi mutlaktır. O gün karşımıza çıkıp 'Veremli ve huysuz analığına, bir başkasının küçük çocuklarına kendisini feda eden o kız nerede? Canavarca davranışlarından iğrenmeden o murdar sarhoşa, babasına acıyan o kız nerede?' diye soracak, sonra da 'Gel' diyecek, 'Ben seni zaten affetmiştim… Affetmiştim ben seni… Şimdi de, pek çok sevdiğim için günahlarını bağışlıyorum."[43]

Metafizik gerçeğin edebiyat eserine yansıma biçimlerinden biri de kader ve rastlantı kavramları bağlamında gerçekleşir. Tanrı inancıyla, Tanrı'nın varoluş üzerindeki etkisi kader, bu inancın yadsınması durumunda varlığın ve varoluşun etrafında dönüp dolaştığı ana eksen olarak rastlantı kavramı öne çıkar. Kader, kişiyi tanrısal irade ile bağlantı içine sokup bir noktadan sonra olup biteni bu aşkın güce havale ederken, kişiyi Tanrısal istenç karşısında, bir başka deyişle elinde olmayanlar karşısında teslimiyete davet eder. Rastlantı durumunda ise bir

[40] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, s. 264.
[41] Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ara Yayınları, İstanbul, 1989, s. 36.
[42] Saint Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, çev. E.B. Pusey, The Modern Library, New York, 1999, s. 175.
[43] Dostoyevski, *Suç ve Ceza I*, çev. Hasan Ali Ediz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1982, s. 59.

"şans" faktörü, kişinin kendi dışındaki içkin etkenlerin belirleyiciliğine işaret vardır. Ama "öyle değil de böyle de olabilirdi, evden bir dakika önce çıkmış olsaydı kaza olmayacaktı" şeklindeki ifadeyi şansa, tesadüfe, rastlantıya havale eder. İster kader, ister rastlantı olsun, her iki durumda da, insanın kendi irade ve tercihini aşan bir etkenle ilişki içine girmesi söz konusudur. Dostoyevski, eserlerinde betimlediği bazı karakterlerin şahsında şans, talih ve rastlantı kavramlarını öne çıkarır. *Suç ve Ceza*'da şu ifadeler geçer: "Onu felaketten kurtaran şeyin sadece bir rastlantı olduğunu görürüz. Oysa rastlantılar neler yapmaz… yakalanmayışını ustalığından çok rastlantıya borçludur."[44] "Delikanlı, bütün bu işlerde, sonraları, daima esrarlı bir hâl, tuhaflığa benzer bir şey, özel bir takım etki ve rastlantılar görmek eğilimini taşıdı."[45] "Yarın akşam tam saat yedide, tefeci kocakarının kız kardeşi ve biricik can yoldaşı Lizavett'nın evde olmayacağını bu hesapça kocakarının akşamın yedisinde evde bir başına bulunacağını, ansızın, hiç beklenmedik bir biçimde, hem de tamamıyla bir rastlantı olarak öğrenmiş oldu."[46]

İnsanın a priori değerlerden yoksun oluşu, hayatının anlamını Tanrı'ya inanmamak suretiyle kaybedişi, kendine ve giderek tüm evrene yabancılaşması, bilimden kendini ve içinde yaşadığı evreni aydınlatmada yeterince yararlanamayışı, hayatı ve varlığı akla-aykırı olarak görüşü; bütün bunlar, onu bir kesinlik ihtiyacı içine sokar. Böyle bir durumda, neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmeden yaşaması, uyumsuz bilincin başlıca trajedisini oluşturur. O, değersiz ve kendi haline kalmıştır. Böyle bir durumda, "her şey iyidir" der. Bu söz bile ona bazen doğru bazen yanlış gelebilir.[47] Her şeyin doğru ya da hiçbir şeyin doğru olmadığı bu bulanık değerler sistemi içinde *Yabancı*'nın kahramanı, annesinin cenazesi başında "uyuduğu, sigara ve sütlü kahve içtiği", "annesinin ölümünün ertesi günü utanç verici şekilde sefahate daldığı" için idama mahkûm edilir. Yargıç şöyle der: "Evet, bu adamı, bir anayı bir cani kalbiyle gömmüş olduğu için suçluyorum."[48] Mahkûm, bu durum karşısında söyle der: "Kaderim, bana fikir sorulmadan tayin olunmaktaydı." Bu söz, insanın yeryüzündeki durumunu da açıklamak isteyen bir sözdür. Tayin eden kimdir? Camus'ye göre, hiç kimse değil; yalnızca "rastlantı." İşte her şeyin böyle baştan sona bir rastlantı oluşu fikri, absürt felsefenin çıkış noktasını oluşturur. Olup biten hiçbir şeyin böyle olup bitmesini gerektirecek bir şey yoktur. Çünkü rastlantının bir mantığı ve amacı yoktur; o bir nedenle ve amaçla açıklanamaz. Öyleyse, her şey saçmadır.

Camus'nün deyişi ile uyumsuz bilinç, Tanrısız bir evren ve yaşam dünyasını, rastlantı ve belirsizliklerle açıklar, daha doğrusu açıklayamaz. Çünkü açıklanabilir bir evren ve varoluş, kendi içinde bir nefesi, bir ideyi, bir mantığı, bir tasarıyı, bir nedeni, bir anlamı barındırır. Varlık ve varoluş, böyle açıklanabilir bir temele oturtulamıyorsa, o zaman hiçbir şey açık ve anlaşılır değildir. Camus bunu, "Bir kez olsun bu açık diyebilsek her şey kurtulmuş olur" diye ifade eder.[49] İçinde yaşadığımız evren kapalı ve insanla sınırlı bir evrendir. Kierkegaard, Chestov, Jaspers, Marcel gibi kimi düşünürler, açıklanamayan evreni açıkladıkları, bulunamayan hayatın anlamını buldukları için "varlıkçı sıçrama" içine girmişlerdir. Camus'ye göre, "Bu zorlama umudun özü hepsinde de dinseldir"; Chestov, "aşkınlığı gerçekleştirmede güçsüz, deneyin derinliklerine inmekte yetersiz, başarısızlıkla altüst olmuş bu evrenin bilincine varmış bir durumdadır. Deneyde güçsüzlüğün kanıtından başka hiçbir şey bulamamıştır. Doyurucu bir ilkeye varmak için de hiçbir dayanağı yoktur. Bununla birlikte

[44] Dostoyevski, *Suç ve Ceza I*, s. 225.
[45] Dostoyevski, *Suç ve Ceza I*, 112.
[46] Dostoyevski, *Suç ve Ceza I*, 111.
[47] Albert Camus, *Yabancı*, s. 86.
[48] Albert Camus, *Yabancı*, s. 85-91.
[49] Albert Camus, *Yabancı*, s. 36.

kendisinin de söylediği gibi, doğrulamasız olarak hem 'aşkın olanı', hem deneysel varlığı bir çırpıda kesinleyiverir." Tanrıya ulaşmak ancak bir "sıçrama" ile mümkün olabilir.[50]

Tanrı inancının yer almadığı bir algılayış biçiminde, rastlantı hayatın temeline oturur. Niçin şimdi buradayız ve olup bitenler neden başka türlü değil de bu şekildedir?" sorusunun tek cevabı, "hiç, öylesine, bunun bir nedeni yok" şeklinde olacaktır. Rastlantı, özgürlüğün yanında, hayatın niçin öyle olduğunu açıklayan en güçlü kavramdır. Hayattan yazgı kovulduğu zaman geriye, kişisel irade ve tercih kalacak, onlar da rastlantı tarafından kuşatılacaktır. Dünyaya gelişim, dünyada olma durumunun zamansallığı, şu anda bir başka yerde değil de burada oluşum, kendi elimde olmayan bir hususu göz önünde bulundurmamı gerektirir. Eğer bunu yazgıya bağlayamazsam, rastlantıyı tam da hayatımın merkezine koymam gerekir. Camus, olayların gelişimini "rastlantı" sözcüğü ile açıklar. Sanık kumlukta sırf bir rastlantı sonucu bulunmuştur. Öyleyse cinayet de rastlantı sonucu işlenmiş, olup bitende rastlantı büyük rol oynamıştır." "Talih ve rastlantı"nın rüzgârı içinde bulunan insan koşup giderken bir sokağın köşesinde, bir rastlantı kurşunu ile vurulup ölebilir."[51]

2.4. Hayatın Anlamı Sorunu: Pascal, yukarıda da değindiğimiz üzere, "ruhun ölümlü olup olmadığını bilmem bütün hayatım için önem taşır" demişti. Camus de, Pascal'da gördüğümüz bu varoluş öncelikli tutumu şu şekilde yineler: "Önemli bir bilim gerçeğine varmış olan Galilee, bu gerçek hayatını tehlikeye sokar sokmaz büyük bir rahatlıkla dönüverdi ondan. Bir bakıma iyi de etti. Uğrunda yakılıp ölmeye değmezdi bu gerçek. Dünya mı güneşin etrafında döner, güneş mi dünyanın çevresinde; hiç mi hiç önemi yok bunun. Kısacası değersiz bir sorun. Buna karşılık, hayatın yaşanmaya değmediği düşüncesine vardıkları için ölen nice insanlar görüyorum."[52]

Hayatın anlamı sorunu bir değerler sistemini gerektirir. Değersiz bir yaşamın anlamlı olabileceğini düşünmemek gerekir. Zira anlam demek değer demektir. Hayatın anlamlı olduğunu düşünmek, onun değerli olduğunu düşünmektir. Hayatın anlamının ölçütü, ona atfettiğimiz değerlerdir. Bu değerlerin yokluğu, onun anlamını ölçmemizi de engeller. Camus, hayatın anlam ve değeri sorununun önemini kendi kişisel çabası açısından şu şekilde ortaya koyar: "Hiçbir şeye sığınmadan yaşanabilir mi yaşanamaz mı, beni ilgilendiren tek şey bu. Bu alandan hiç dışarı çıkmak istemiyorum."[53] Bu sorgulama, Dostoyevski'nin Tanrı inancı ve değerler sorunu önünde gösterdiği duyarlığı anımsatır. Bu duyarlılık *Karamazov Kardeşler*'de, hapishaneye gitmekte olan kahramanın ifadesinde, "bunu anlamadan nasıl yaşarım, insanlar nasıl yaşar" diye dile gelir.

Görüleceği üzere, hayatın anlamı sorunu metafizik gerçek bağlamında en çok üzerinde durulan sorunlardan biridir. Tanrı sorununu çözümleyemeyen kişi, hayatını anlamlı kılmakta da zorluk çeker. Bu öyle bir temel ölçüt oluşturur ki, bütün varoluşa bir değer katar. *Ecinniler*'de "Tanrı yoksa yüzbaşı üniformamın ne anlamı var?" diyen kahraman, Tanrı sorununu varoluşun anlamı ve değeri ile ilişkilendirir. *Yabancı*'da, hâkim, Tanrı'ya inanmadığını söyleyen Meursault'a 'Herkes, hatta ondan yüz çevirenler bile inanırlar ona. Bu böyledir ve bunun böyle olmadığından bir an şüphe etsem benim için de hayatın bir anlamı kalmaz" der ve "hayatımın anlamı kalmasın mı istiyorsunuz yani?" diye sorar.[54] *Suç ve Ceza*'da, Raskolnikov, "Demek ki sen Allah'a çok dua ediyorsun, Sonya?" diye sorar. O da "Allah olmasaydı benim halim ne olurdu?" diye cevap verir.[55]

---

[50] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 40-43.
[51] Albert Camus, *Yabancı*, s. 90-91.
[52] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, 1988, İstanbul, s. 14.
[53] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 67.
[54] Albert Camus, *Yabancı*, s. 65.
[55] Dostoyevski, *Suç ve Ceza II,* çev. Hasan Ali Ediz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1982, s. 71.

Metafizik gerçek erdemin, sevgi, hoşgörü ve dayanışmanın, toplumsal düzen ve adaletin kaynağıdır. Yunus Emre'nin, yaratılanı, yaratandan ötürü sevme ve hoş görme anlayışında benzer bir yaklaşım vardır. O, Tanrı sevgisinin insanı bütün korku ve endişelerden uzaklaştıracağını söylerken de aynı duyguyu dile getirir.[56] Dostoyevski'nin çeşitli eserlerinde defalarca belirttiği üzere, sevgi, şefkat, merhamet ve yaşama sevincinin kaynağı, Tanrı inancıdır. "Yeraltında kazma sallayan pek çok insan var. Evet, biz prangalı, özgürlükten yoksun olacağız. Ama büyük kaderimiz içinde sevinç için doğacağız; yokluğunda insanın yaşayamayacağı sevinç için… Tanrı var ve var olacak; zira insanlara sevinç bağışlayan Tanrı'dır; bu ona özgü bir ayrıcalıktır. Orada, yeraltında Tanrısız ne yaparım ben? Yalan söylüyor Raktin; onlar Tanrı'yı yeryüzünde kaldırırlarsa, yeraltında bizler ona kavuşacağız. Biz yeraltı insanları toprağın derinliğinden sevinç tanrısına kasideler sunacağız. Yaşasın Tanrı ve O'nun sevinci."[57] Kemal Tahir de aynı duyguyu, *Notlar*'da şu şekilde dile getirir: "Nietzsche yetmişbeş yıl önce 'Allah öldü" demişti. Bu haykırış, 'insan dünya yüzünde yalnız kaldı" anlamındadır. Aynı zamanda, artık yaşanmaz demeye de gelir. Çünkü artık "Ben" bir uydurmadır."[58]

Tanrı inancı içinde yaşadığımız evreni anlamlı, anlaşılır ve açıklanabilir bir evren haline getirir. İnsan Tanrı'nın egemen olduğu bir dünyada ne olursa olsun kendini kendi evindeymiş gibi güvende hisseder. Aksi halde, rastlantı kavramına dayalı olarak açıklanabilecek bir varlık ve varoluşun, olsa olsa iğreti bir anlamı olacak, varlık ve varoluş kendini anlamlı kılan temelden yoksun kalacaktır. Tanrı'nın yadsınması, onun açıklanabilir oluşu imkânını da elden alır. Ne akıl, ne bilim, uyumsuza bu konuda yardımcı olabilir. Oysa içinde yaşadığı evrenin açıklanabilir bir evren oluşu, varoluşun anlamı açısından da önem taşır; "kötü nedenlerle de olsa, açıklanabilen bir dünya dost bir dünyadır." Ölümle birlikte bilincin ve tinsel varlığın dağılışı, geriye açıklanamaz, izah edilemez bir toprak yığını bırakır. Bu uyumsuz evrende bilme olanaksızlığı giderek kesinlik kazanır. Hiçlik tek gerçek, umutsuzluk biricik tutum haline gelir. Böylece, bir "açıklanamazlık", "kavranamazlık" durumu ortaya çıkar. Bu kapalılığın ve kavranamazlığın dayandığı temel, varlığın amaç ve tasarımdan yoksun oluşudur. Amacı olmayanın anlamı da yoktur. Evren, kendi gizleri içinde, akla-aykırılıklarla doludur.[59]

Sonuç

Metafizik, yalnız kuramsal bir konu değildir; onun yaşantı alanına giren boyutları da vardır. Sözgelimi, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü, Kant'ın "antinomiler" olarak adlandırdığı bu konular, metafiziğin inanç, yani yaşantı boyutunu yansıtır. Metafizik, inanç alanına giren yanıyla varoluşa, oradan da edebiyata yansır. Metafiziğin kuramsal yönü, kesinlik taşıyan bir bilim olup olmadığı felsefe alanında tartışılmış, hatta giderek felsefenin başlıca uğraş alanı olarak görülmüştür. Ne var ki, insanı bu kavramlar üzerine düşünmeye sevk eden, metafiziği kesin bir bilim olarak temellendirme ihtiyacı değil, kendi varoluşuna bir zemin bulma ihtiyacıdır. Edebiyat eserlerinde Tanrı hakkında bir kavrayış, bir teori, kavramsal düzeyde bir bilgi ortaya koyma hedefi güdülmez; bunun yerine daha çok bir duyarlılık ortaya konulmaya çalışılır.

Edebiyat, insanı anlama ve anlatma çabasında en güçlü ifade aracıdır. İnsan varoluşunda yer alan her şey edebiyatta da yer alır. Metafizik en geniş anlamıyla insan varoluşunda karşılık bulur. Edebiyat da gündelik hayattan beslenir. Onun toprağı ve besin alanı, varoluş dünyasıdır. Metafizik her zaman "gündelik dilin" doğasında olan bir şeydir. Zira o

[56] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, haz. Faruk K. Timurtaş, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1972, s. 46, 69.
[57] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, s. 143.
[58] Kemal Tahir, *Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, haz. Cengiz Yazoğlu, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992, s. 107.
[59] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 28-29.

filozofların, ilahiyatçıların, kitaplarına girmeden önce gündelik dilde karşılık bulur. Bu nedenle edebiyatın ve metafiziğin yüz yüze geldiği alan, varoluş alanıdır. Metafizik algılar, edebiyat eserine bu somut zeminden sıçrar.

Yukarıdaki çözümlemelerden pek çok sonuca ulaşabiliriz; ancak konumuz açısından şunu söylemek önemli görünüyor: Tanrı sorunu başta olmak üzere metafizik gerçek bir bilgi sorunu olarak değil, ondan önce bir yaşama ve varolma sorunu olarak çıkar karşımıza. Tanrı ve ruh gibi idelerin aklın sınırları içinde bilinip bilinemeyeceği konusu, düşünce tarihi boyunca hem filozofların, hem de din adamlarının merak konusu olmuştur. "Tanrısız nasıl yaşanır?" sorusu ise yalnız filozof ve din adamlarının değil, edebiyatçıların ve sıradan insanların da ilgi konusudur. Tabii ki, Tanrı'yla nasıl iletişim kurabilirim, Tanrı'ya nasıl yaklaşabilirim, Tanrı'nın benim ve yaşadığım dünya üzerindeki etkisi ve anlamı nedir, Tanrı'yı nasıl sevebilirim, O'na nasıl inanabilirim, Tanrı'yı nasıl bilebilirim, Tanrı karşısında ne kadar özgürüm, Tanrısız erdemli olabilir miyim, Tanrı inancı ile hayatın anlamı arasında nasıl bir ilişki vardır, Tanrısız sonsuz hayat olanaklı mıdır, öldükten sonra ne olacağım; bu ve benzeri sorular da metafizik içerimli sorular olarak gündelik hayatta ve edebiyat eserlerinde sık sık karşımıza çıkan sorulardır.

İnsan hayal kurarken geleceğe özlem duyar. Geleceğe özlem duymak, gelecekte varolmaya özlem duymaktır. İnsan gelecekte ancak Tanrı'yla ve Tanrı'da varolabilir. Zira o geçmişte olduğu gibi gelecekte de kendini yokluk içinde hisseder. Bu duygu ancak Tanrı ile aşılabilir. Tanrı en açık şekilde kişinin kendisiyle kendini var etiği, yokluktan alıkoyduğu, varoluş daralmasını aştığı temel varlıktır. Bu ilgi Rilke'nin *Dualar Kitabı* ve *Duino Ağıtları*'nda açık bir şekilde kurulur. Valery de, "Tanrı, yoksul yüreğimde biriken hüzünle kendine çekiyor beni" derken aynı duyarlılık içinde çılgın ve dağınık bir yaşam biçiminden sonra, güneşli ve dingin bir sahile kavuşmuş gibidir. Kierkegaard, bir eserinde, inanmanın "en zor olan" olduğunu belirtmiş, imanı birey ve Tanrı arasında, ifade edilemeyen, başkasına anlatılamayan ve aktarılamayan iki varoluş arasındaki bir sevgi bağı olarak görmüştü. Baudelaire ise Tanrı'yı sevmenin ona inanmaktan daha zor olduğunu söylerken birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin içsel boyutuna bir nakış daha atmış, böylece metafizik sorundan metafizik gerçeğe geçişte görkemli bir im oluşturmuştu. Gerçeği söylemek gerekirse, metafizik gerçek, bugün de edebiyatın ve sanatın en verimli sorunu olamaya devam etmektedir.