

TANZİMAT DEVRİ TÜRK ROMANINDA TANRI VE KÖTÜLÜK*

Gökşen YILDIRIM¹

Özet

Toplumsal değişmelerin yön verdiği Tanzimat Devri Türk romanında önemli değişikliklerden biri de Tanrı tasavvurunda olmuştur. Bir yandan İslamiyet'in mutlak manada iyi, şefkatli ve kudretli Tanrı'sına uygunluk gösteren Tanrı anlayışı hakimken diğer yandan bu iyi, şefkatli ve kudretli Tanrı'nın yerini sarsacak kurgulamalara yer verilmiştir. Tanrı tasavvuru değişirken kötülük de etkin güç olarak varlığını ortaya koymaktadır. Tanzimat romancısının teodise girişimi olarak yorumlayabileceğimiz yaklaşımları bile yer yer çıkmaza düşmekte, kötülük ile Tanrı'nın varlığını uzlaştırmak bir soruna dönüşmektedir. Bu açıdan denilebilir ki Tanzimat Devri Türk romanında kötülük, derin felsefik bir arka plana sahip olmasa da, bir problem olarak karşımıza çıkmakta, romanlarda önemli sayılabilecek oranda "delilci" ve "varoluşsal" kötülük problemlerine yer verilmektedir. Bu durum üzerinde, takip edilen akımların (romantizm, realizm, natüralizm ve bunların üçlü karması), düşünür ya da yazarların (Voltaire ve Jean Jack Rousseau gibi) ve yapılan çevirilerin etkileri şüphesiz ki önemlidir.

Anahtar Kavramlar: Tanzimat romanı, Tanrı, kötülük, kusursuzluk, kusurluluk.

GOD AND EVIL IN THE TANZİMAT PERIOD TURKISH NOVEL

Abstract

Tanzimat period of social change direction given by one of the major changes in the Turkish novel was conceived in God. On the one hand Islam means absolute good, compassionate and powerful conforming to God on the other hand was characterized by an understanding of God is good, God will shake the earth compassionate and powerful fictions are included. God reveals the existence of evil conceived as active power also varies. As theodicy attempts of the Tanzimat novelist falling even approach the places we can review stalemate, it becomes a problem to reconcile the existence of God and evil. In this respect, it can be said from the Tanzimat Period evil in the Turkish novel, if not a deep philosophical background, in appears to be a problem, to the extent that is considered important in the novel "evidentiary" and "existential" emphasis was given to the problem of evil. They were followed in doubt currents (romanticism, realism, naturalism, and their triple mix), thinkers or writers (like Voltaire and Jean Jack Rousseau) and is important for the effect of the translation.

Keywords: Tanzimat novel, God, evil, perfection, imperfection.

* Bu çalışma "Kötülük Olgusu ve Tanzimat Devri Türk Romanında Kötülük" başlıklı doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.

¹ Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, gyildirim@firat.edu.tr.

Giriş

Bir yanda geleneksel ve dinsel değerlere tutunma isteği diğer yanda Batılılaşmanın gereği arasına sıkışmış Tanzimat yazarlarının Tanrı ve kötülük konusundaki tutumları, tam bir netlik göstermemektedir. Yazardan yazara değişen tutumlar bulunmakla birlikte aynı yazarın bir romandan diğer romana farklılaşan tutumları da bulunmaktadır. Çelişki gibi görünen bu durum, Tanzimat romanının karakteristiğini oluştururken “Tanrı ve kötülük” konusunun çetrefilliliği de bu tutarsızlıkta pay sahibidir. Çünkü felsefeciler, ilahiyatçılar, edebiyatçılar, yazarlar ve sıradan insanlar tarafından çokça tartışılan bu konu, üzerinde mutabakata varılamayan, önemli düşünsel birikimler ve derin tecrübeler gerektiren bir konudur. Özellikle bir problem olarak kötülüğün ne olduğu, mevcudiyeti, kaynağı ve Tanrı ile ilişkisinin mahiyeti, bu tartışmaların yoğunlaştığı noktalardır. Konu ile ilgili olarak neredeyse her düşünürün ve düşünce sisteminin kendine göre bir tanımı ve açıklaması mevcuttur. Bedia Akarsu, “Felsefe Terimleri Sözlüğü”nde kötülüğü “1. Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey; istencin yasaya uygun bir biçimde karşı gelmeye ve elinden geldiğince değiştirmeye hakkı olduğu her şey. 2. Ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey” (Akarsu 1994: 120) olarak açıklarken Ahmet Cevizci ise “doğadan gelen ya da bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şey” (Cevizci 2000: 574) olarak tanımlamaktadır. Bedia Akarsu, tanımlamasında konuya ahlaki (moral) açıdan yaklaşırken Ahmet Cevizci ise kötülüğün fiziksel yönüne de dikkat çeker. Kötülüğün fiziksel yönü, Türkçedeki kötülük kelimesinin ilk anda akla gelen anlamları içerisinde bulunmamakta ve bu olgular daha çok “bela” ve “musibet” kavramlarıyla ifade edilmektedir (Yaran 1997: 24). Kötülük kavramının Arapça karşılığı “sû” ve “şer” kelimeleri (Sâmi 2005: 1190) iken bu kavram için Almancada “schlecht”, “ubel”, “böse”; Fransızcada “mal”, “malveillance”; İngilizcede ise “evil”, “badly/badness” kelimeleri kullanılmakta (Hançerlioğlu 1979: 330) ve fiziksel kötülüklere de işaret edilmektedir. Scott Peck “Kötülüğün Psikolojisi”nde kötülüğü, kendimizden saklanma sürecimizin bir parçası olarak suçluluk duygusundan kaçmak şeklinde tanımlamakta ve kişinin, kendisinden saklanmaya çalıştıkça kötü olacağını belirtmektedir (Peck 2003: 69). Selçuk Budak ise “Psikoloji Sözlüğü”nde “kötü”nün klinik psikanalizde, psikodinamik açıdan önemli olan bir nesnenin korkulan, hoş olmayan özelliklerini tanımlamak için kullanıldığını ve bu bağlamda “engelleme”, “nefret uyandırıcı”, “korkulan”, “cezalandırıcı” ve “sevgisiz” gibi anlamlara geldiğini ifade etmektedir (Budak 2000: 474). Jeffrey Burton Russell da genel bir tanımlama ile kötülüğü, acı çekebilen/hissedebilen bir varlığın incitilmesi (Russell 1999: 11) olarak tanımlamakta ve bu incitmeye dayalı acıyı da edilgen ve etken kötülük olarak ikiye ayırmaktadır (Russell 2001: 12). Kötülük ile ilgili olarak yapılan her tanımın bir amacının bulunduğu da muhakkaktır.

“Sözgelimi insan davranışlarının son amacı nedir?” sorusuna karşılık ‘mutluluktur’ cevabının verilmesi, karşımıza bir ‘eudaimanizm’ çıkarır. Artık bu öğretiye göre, iyilik ‘mutluluk’, kötülük ise ‘mutsuzluk’ ya da ‘insanı mutsuz kılan şey’ olarak belirlenmiş olur. Benzer şekilde ‘utilitarizm’in etkisinde kalarak iyiliğe ‘yarar’ ya da ‘davranışın pratik başarısı’ dediğimizde, kötülüğe ‘yararsız olan her şey’ dememiz kaçınılmaz olur” (Yasa 2003: 16).



Mutluluk etiğinin kurucusu olan Sokrat, kötülüğü iyiliğin karşıtı olarak tanımlarken insanların bilerek kötülük işlemediğini belirtir ve kötülüğü bilginin eksikliğine bağlar (Gökberk 1985: 50). Erdemi iyi, erdemsizliği de kötü olarak tanımlayan Platon'a göre de kötülük bilgisizliktir (Eflatun 1990: 90). İyiliği mutluluk olarak tanımlayan bir başka düşünür olan Farabi'ye göre de herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey, salt kötülüktür (Aydın 2010: 126). İbn Sina da iyiliği, varlığın kemali (yetkinliği); kötülüğü ise bu kemalin yokluğu olarak tanımlamaktadır (Özden 2010: 273).

Terry Eagleton ise konuya farklı bir boyut kazandırarak "kötü" kelimesinin anlayışımızın ötesinde olan hususları tanımlamak için kullandığımız bir kelime olduğunu belirtir. Ona göre kötü, anlaşılmazdır ve kendisi için bir eylemdir (Eagleton 2012: 8). Kötülüğün tanımlanmasında ve kötü olanla olmayan şeyin/kimselerin ya da kötülük tonlarının ayırt edilmesinde kesin kıstaslara ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eden Michael Shermer'a göre ise iyi ve kötü, bilimsel açıdan tanımlanamaz terimlerdir (Shermer 2004: 83). Erol Güngör de iyilik ve kötülük gibi değer hükümlerinin operasyonel tariflerinin yapılmasının mümkün olmadığını, bütün filozofların "iyi ve kötü nedir" sorusuna karşın iyinin ve kötünün tarifini bulmaya kalkıştıkları için hataya düştüklerini çünkü "iyi" ve "kötü" gibi değer yargılarının tarife gelen şeyler olmadığını, yani kendinden başka bir şeyle tarif edilemeyip sadece sezgi ile kavranabildiklerini ifade eder (Güngör 2000: 11). Metin Özdemir ise varlıkların çift kutupluluğuna dikkat çekerek evrende bizzat iyinin ya da bizzat kötünün kendisi olan herhangi bir şey olmadığını İyinin ve kötünün varlığın bizzat kendisi ve özü değil içerisinde bulunduğu şartlara uygun olarak kazandığı ârızî niteliklerden ibaret olduğunu belirtir (Özdemir 2001: 323). Bu konuda İslam düşünürlerinden Mâturidi de değerlerin rölatifliğine dikkat çekmekte, varlığa hayır ve şer ile isim vermenin bile hata ve batıl olduğunu ifade etmektedir (Yasa 1994: 52,).

Kötülüğün tanımı ne şekilde yapılırsa yapılsın şu bir gerçektir ki kötülüğün varlığı, insanı, doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı'nın varlığı üzerinde düşünmeye sevk etmiştir çünkü kötülük, inkâr (ateizm) için rasyonel bir delil oluşturduğu kadar iman (teizm) için de ahlaki gereklilik arz etmektedir (Manafov 2007: 159).

Bir problem olarak kötülük ise genel olarak şu önermelere dayanmaktadır: 1. Tanrı mutlak iyidir. 2. Tanrı mutlak kudret sahibidir (gücü sınırsızdır) ve her şeyin yaratıcısıdır. 3. Kötülük vardır. Görüldüğü üzere kötülük problemi, mutlak manada iyi ve kudretli bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığını uzlaştıramama problemidir ve esasında Tanrı'nın varlığından çok Tanrı'nın mutlak güç sahibi (her şeye güç yeterlik sıfatı-omnipotence) ve mutlak iyi oluşu ile bağlantılı bir problemdir. Genel olarak kötülük problemi; Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülüğün, O'nun ya iyiliği ya gücü, ya da hem iyiliği hem de kudreti ile mantıksal olarak çeliştiği iddialarının oluşturduğu *mantıksal kötülük problemi*; Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülüklerin fazlalığının ya da gereksizliğinin, O'nun varlığını gayri muhtemel kıldığı iddialarından oluşan *delilci kötülük problemi* ve dünyada var olan kötülüklerden hareketle Tanrı'ya karşı başkaldırı ve O'nun ahlaki gerekçelerle reddolunması gerektiğini ileri süren *varoluşsal kötülük problemi* (Manafov 2007: 48) olarak üç başlık altında ele alınmaktadır.



Kötülüğün çeşitlendirilmesinde ve çeşitlerin isimlendirilmelerinde de farklı uygulamalar söz konusudur. Kötülük, genel olarak “fiziksel kötülük” ve “ahlaki kötülük” olarak ikiye ayrılırken bazı düşünürler bu sınıflandırmaya “metafizik kötülük” olarak üçüncü bir kötülük çeşidi daha eklerler. Bazı düşünürler “metafizik kötülük”ü “fiziksel kötülük” içerisinde ele alırken bazı düşünürler de “fiziksel kötülük” yerine “doğal (natural) kötülük” ifadesini tercih ederler. Tüm bu yaklaşımlarla birlikte doğal kötülüğü, ahlaki kötülüğe indirgeyerek açıklamaya çalışanlar olduğu gibi buna bağlı olarak hangisinin daha önce gerçekleştiği konusunda farklı fikir öne süren düşünürler de mevcuttur. Genel bir tanımlama yapmak gerekirse insan davranışlarından bağımsız olarak meydana gelen deprem, sel, fırtına ve kuraklık gibi doğa olayları ile körlük, sağırlık ve dilsizlik gibi bazı bedensel engeller “fiziksel kötülük” olarak ele alınırken insanın iradesini kötüye kullanmasına bağlı olarak gelişen dolandırıcılık, hırsızlık ve cinayet gibi kötülükler de “ahlaki kötülük” olarak değerlendirilir. Fiziksel kötülükler, çoğu zaman Tanrı’nın kullarını cezalandırması veya evrenin kozmik uyumuna zarar vermeden gerçekleşen doğal olaylar olarak değerlendirilirken (Kiriş 2008: 84) ahlaki kötülükler ise “başka insanlar tarafından işlenen veya bir kişinin ahlaki yanlışının doğrudan sonucu olan fenalıklardan oluşur” (Hasker 2012: 184) ve ahlaki kötülük kavramıyla kastedilen şeyler “ayıp ve kusurlar (rezilet), hata, yalan ve düşmanlık, bencillik, kıskançlık, hırs, zulüm, merhametsizlik, korkaklık ve daha geniş anlamda savaşlar ve onlarda yaşanan gaddarlıklar gibi kötülüklerdir” (Özdemir 2001: 29). “Metafizik kötülük” ise evrenin ya da maddenin sınırlı ve sonlu olmasından kaynaklanan kötülüklerdir ve aslında onun yaratılışının bir parçası olarak kaçınılmazdır. Metafizik kötülük ifadesini ilk kez kullanan Leibniz, metafizik kötülüğü “yaratılardaki asli kusurluluk” (Yaran 1997: 27) olarak tanımlar. Ona göre Tanrı, mükemmel ve iyidir, dolayısıyla onun yarattıkları da mükemmeldir; Tanrı’dan onun iyilik, adalet ve kutsallığına uygun olmayan hiçbir şey çıkmaz (Gottfried 1986: 16). Yani maddenin kusurluluğu, yaratıcısı ile değil yaratılmış olması ile ilgilidir. Bu açıdan çoğu kez fiziksel ve ahlaki kötülükler maddenin sınırlılığın yani “metafizik kötülük”e bağlanarak açıklanmıştır. Kötülüğün Tanrı ile ilişkilendirilmesi noktasında üzerinde en çok durulan kötülük çeşidi de “metafizik kötülük”tür. Gazali ve Leibniz gibi düşünürler bu dünyanın, olası dünyalar içerisindeki en mükemmel olduğunu savunurken Voltaire ve Schopenhauer gibi düşünürler de bu dünyanın olası dünyalar içerisindeki en kötü dünya olduğu görüşünü geliştirir ve bu konu hakkındaki iyimser yaklaşımları hicvederler.

Tanzimat romanında genel olarak fiziksel kötülüklerle fazla yer verilmemiş ve bu türden kötülükler, doğrudan konu edilmemişken genel olarak kötülük açısından da bir probleme sebep olmamıştır. 1755 yılında Azizler Günü’nden meydana gelen Lizbon Depremi, Batı düşüncesinin kırılma noktasını oluştururken Tanzimat yazarı gibi yazmayı doğrudan görev edinen ve bu konuda geniş bir yelpaze sunan Tanzimat yazarının fiziksel kötülüklerle (depremler, fırtınalar, kasırgalar, yangınlar, seller, kuraklıklar ve kıtlık gibi doğal afetler ile bunlara bağlı olarak gelişen yoksulluk, açlık gibi felaketler; zararlı hayvanlar; sağırlık, dilsizlik, körlük, sakatlık gibi bedensel -ruhsal da olabilir- kusurlar/engeller ve hastalıklar) değinmemiş olması, bu durumun özellikli bir kaçınma girişimi olduğu hissini uyandırmaktadır. Çünkü çoğu düşünürün fiziksel kötülük olarak değerlendirdiği



deprem ve salgın hastalıklar (kolera, veba, frengi, çiçek, kızamık vb.) gibi felaketlere Osmanlı'nın son döneminde de rastlanmakta ve özellikle bahsi geçen salgın hastalıkların XIX. yüzyılı da etkisi altına aldığı bilinmektedir.

Lizbon Depremi, fay hattında görülen basit bir kırılmadan ibaret değildir, sanatta, edebiyatta ve hatta Tanrı ile insan ilişkisindeki önemli bir kırılmadır. Bu depremin akabinde Batı düşüncesi bir karmaşanın eşiğine gelirken, kötülüğün varlığına yönelik ateistik argümanlar da güç kazanmıştır. Tanzimat romancısı, muhtemeldir ki bu tür sıkıntılardan uzak durmak ve yeni yeni okuma alışkanlığı kazandırılmaya çalışılan bir toplumu ağır felsefi konularla yormamak açısından bu tür konulardan özellikle kaçınmıştır.

Tüm bunlarla birlikte bu tür olaylara yer veren romanlar az da olsa vardır ancak bunlar, felsefi bir derinliğe sahip değildir. Özellikle bedensel kusurlar (sakatlık) ya da yetersizlikler, Tanzimat romanında çoğu kez “maruz kalma” açısından değerlendirilmemiş, kötülüğe sebep olma noktasından ele alınmışlardır. Bu ele alış biçimi ile de bu tür sıkıntılar, kötülük açısından bir probleme dönüşmekten uzak tutularak, ahlaki bir seçişe dayandırılmıştır. Fiziksel kötülükler, insandan bağımsız olarak meydana gelen kötülükler olarak tanımlanmasına rağmen Tanzimat romanı, özellikle bedensel kusur noktasında, bu tür kötülükleri, ahlaki kötülüklerle ilişkilendirerek insana bağlamıştır. Ahmet Midhat'ın “Dünyaya İkinci Geliş yahut İstanbul'da Neler Olmuş” ve “Vah” romanları ile Samipaşazade Sezai'nin “Sergüzeşt”i gibi birkaç roman, bu noktada diğer Tanzimat romanlarından ayrılmaktadır. Kötü bir karakter olan ve siyahiliği (ve dolaylı olarak hadımlığı) ile kötülüğü arasında doğrudan ilgi kurulan Mesut Ağa (Dünyaya İkinci Geliş), attığı her adımda siyahiliğinin ve hadımlığının intikamını almaktadır. Deşifre olmasının akabinde yüzünü bir bıçak yardımıyla parçalayan Mesut Ağa, bu eylemden sadomazoşist bir zevk alır çünkü o, bu eylemi ile Tanrı'dan ve evrenin iyicil anlam örgüsünden intikam alarak Tanrı'yı ve düzenini protesto eder. “Sergüzeşt”teki Cevher Ağa ise siyahiliğinin ve hadımlığının maruz kalınan kötülükler olduğunu sözel olarak da ifade eder. Cevher Ağa “siyah olduğu için tabiata, hadım olduğu için Sudanlılara lânet” (Sergüzeşt, 93) ederek fiziksel kötülüklerin ahlaki kötülükle ilişkilendirilmesine karşı çıkar: “Yüzüm siyah ise, ruhumun da karanlık olması mı lâzım gelir? Ben vücutça noksan isem de, bir kalbe de sahip değil miyim? Kimseye acımaz, kimseyi sevemez miyim?” (Sergüzeşt, 94)

Bazı romanlarda da veba, kolera ve çiçek gibi hastalıklara yer verilir ve bu hastalıklar hem özleri hem de sonuçları itibari ile kötü olarak ele alınır. Oysa Ahmet Midhat, “Yeryüzünde Bir Melek” romanında hastalık gibi kötülüklerin oluşumunun insan kaynaklı olmadığını belirtirken sonuçlarının kötülüğünün de yine insandan bağımsız olamayacağını ifade ederek konuya farklı bir açıdan yaklaşır.

“[D]errişin birisi Mısır'ın kenarında otururken korkunç bir şeyin Mısır'a doğru gittiğini görerek yanına varıp kim olduğunu sorar. ‘Ben vebayım! On beş bin adamın canını almak için Mısır'a musallat oldum’ der. Derviş bundan ziyade kıyaklık etmemesini rica ederek ayrılır. Bir müddet sonra filvaki Mısır'da veba zuhur eder fakat on beş bin değil otuz bin adam vefat eder. Derviş yine mahut vebayı görüp ‘Niçin otuz bin öldürdün?’ diye sorunca ‘Hayır! Ben memuriyetim veçhiyle on beş bin adamın canını aldım. Diğer on beş bini dahi kendi doktorlarından vefat ettirer’ cevabını verir” (Yeryüzünde Bir Melek, 60).



Romanlarda bedensel yetersizliklerin yanında fırtına ve sel gibi çeşitli doğa olaylarına da yer verildiği görülür. “Hüseyin Fellah”ta özü itibari ile kötü olarak değerlendirilen fırtına, Ahmet Midhat’ın diğer bir romanı “Cinli Han”da sonuçları itibari ile kötü olarak değerlendirilir. Bu da bu türden olayların kötülük açısından yorumlarının kullanım yerine göre değiştiğini göstermektedir.

Maddenin sınırlılığından ve geçiciliğinden kaynaklanan kusurlar, genel olarak “metafizik kötülük” olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan yaratılmış her şey, yaratılmış olması sebebiyle kötüdür ve yaratmanın özünde de yine bu bağlamda kötülük bulunmaktadır. Tanzimat yazarının ise pek çok konuda olduğu gibi metafizik kötülük konusundaki düşünceleri de net değildir. Ahmet Midhat, “Demir Bey yahut İnkişâf-ı Esrâr”, “Çengi”, “Hüseyin Fellah” ve “Esrâr-ı Cinâyât” gibi bazı romanlarında açıkça evrenin mükemmellik üzerine yaratıldığını hatta bu dünyanın “*bahtiyarâne bir zaman geçirilebilecek yer*” (Demir Bey yahut İnkişâf-ı Esrâr, 152) olduğunu belirterek bu evrende hiçbir iyilik ve kötülüğün sebepsiz olamayacağını (Esrâr-ı Cinâyât, 232) ifade eder. Ancak Tanzimat yazarları, bir yandan evrenin mükemmel olarak yaratıldığını ve onda kusur bulmanın yaratma eylemine iftira etmek olacağını ifade ederken diğer yandan -önemli sayılabilecek bir oranla- evrenin kusurluluğundan şikâyet ederek birçok kötülüğü bu kusurluluğa bağlarlar. Dünyanın kusursuzluk üzerine yaratıldığına ve bu kusursuzluğu insanların bozduğuna dair genel kanının yanında gerek Ahmet Midhat’a gerekse diğer Tanzimat yazarlarına ait pek çok romanda evrenin kusurluluğu konu edilmekte ve bu kusurluluk bir şikâyete dönüşmektedir. Hatta “Taaşuk-ı Talat ve Fitnat”, “İntibah”, “Sergüzeşt”, “Udi” ve “Dünyaya İkinci Geliş yahut İstanbul’da Neler Olmuş” gibi bazı romanlarda evren, oldukça olumsuz bir tasarımla kurgulanırken insan da bu olumsuz kurgunun basit bir oyuncuğuna dönüşür.

Bu bağlamda Tanzimat romanını eskiden ayıran en büyük değişim evren algısında olmuştur. Tanzimat romanı, yitik cennet imgesini yeryüzünde yeniden inşa etmek maksadıyla estetik bir değere dönüştüren ve tabiatı olabildiğine mükemmelleştiren (kusursuz kopya) Klasik Edebiyatın aksine kusurlu kopyaları konu edinmekte ve bu nokta da İslam estetiğinden ayrılmaktadır. Bu değişim sürecinde güzellik ve iyiliğin yerini gitgide çirkinlik ve kötülük almıştır. Çamur, kir, çirkin ve kötü -klasik edebiyata kıyasla- Tanzimat ile birlikte estetik bir değere dönüşmüştür. Bu bakış açısına göre de denilebilir ki Tanzimatçılar için evren, kusursuz bir kopya değil çirkinliğin ve kötülüğün de sebebidir. Tanzimat romanının evren tasavvurunun “kötülük” merkezli bu değişiminin makrokozmetik modelini mekân düzeyinde gözlemlemek mümkündür. Tanzimat romanında kötülük, yoğun şekilde mekân tasarımlarında dikkati çekmektedir ve mekânın kötülüğü motive eden (Haydut Montari, Süleyman Muslî, Arnavutlar Solyotlar, Hüseyin Fellah, İntibah) güçlü yönleri bulunmaktadır. Ahmet Midhat, bu durumu “*insanlığı yine insanlık hâlinde tasvir yani kabahat ve hasenatı içinde göstermek cihetini iltizam*” (Yeryüzünde Bir Melek, 345) eylemek şeklinde ifade eder.

Romanlarda, genel eğilim olarak, dünyanın yaratılmasındaki mükemmelliğe dikkat çekilmesine ve bu mükemmel organizasyonda insanın mutlu olması için tüm gerekli hususların sağlandığının belirtilmesine rağmen romanların çok büyük bir kısmında kurgusal olarak kusurluluk hâkimdir, kusursuzluk vurgusu yoğun



gözükmesine rağmen çoğu kez zorlama olduğu da ortadadır. Bu kusurluluk, özellikle Namık Kemal'in "İntibah", Samipaşazade Sezai'nin "Sergüzeşt", Recaizade Mahmet Ekrem'in "Araba Sevdası" isimli romanı ile birkaç Ahmet Midhat romanında en üst seviyeye ulaşmıştır.

Tanrı ve kötülük konusundaki açmazlarda "felek" kavramı, Tanzimat romancısının bu açmazdan çıkış noktasını oluşturur. Tanzimat romancısının iyicil ve şefkatli bir Tanrı ile kötülüğün varlığını uzlaştırmadığı noktalara devreye "felek" girer ve tüm olumsuzluk feleğe yüklenir. Klasik edebiyat geleneği içerisinde de evrenin kötülüğü noktasında "kader" kelimesinden özellikle kaçınılmakta ve bu olumsuz organizasyon için "felek" kelimesi tercih edilmektedir. Ancak Tanzimat romanı bu noktada da yer yer farklılaşmaktadır. Kötülüğü çoğu kez "felek"e bağlayan Tanzimat romanı, eldeki mevcut metinlere bağlı olarak, denilebilir ki Klasik Edebiyat geleneğinden farklı olarak belki de ilk kez kötülüğü doğrudan "kader"e de bağlamıştır. Örneğin "Eski Mektuplar" (Ahmet Midhat Efendi) romanında evrendeki acı ve kötülükler, doğrudan "kader" kelimesi ile ilişkilendirilmiştir: "*Lâkin kader buraya da yetiştirdi. Bu kadarlık bir lütfu bile bize çok gördü*" (Eski Mektuplar, 195).

Bunlarla birlikte yine birçok Tanzimat romanında insan ömrünün kısalığından, evrendeki acının fazlalığından ve rastgeleliliğinden bahsedilmekte, bu bahisler de "delilci kötülük problemi"ne örnek teşkil etmektedir. Ahmet Midhat Efendi, "Felatun Bey ile Rakım Efendi"de insan ömrünün, insanın ihtiyaç duyacağı tecrübeyi (gelişmeyi) elde etmeye ve ondan istifade etmeye yetmeyecek kadar kısa olduğundan bahseder: "*Ömrümüz o kadar azdır ki, bu âlemde eşedd-i ihtiyâçla muhtaç olduğumuz tecaribi bizzat ifa ile onlardan edilecek istifadeyi etmeğe vüs'ati mütehammil değildir*" (Felatun Bey Rakım Efendi, 101).

Ahmet Midhat, ömrün azlığı ile birlikte insanın acı çekmek için yaratıldığını da şu cümlelerle ifade eder ve ilginç bir şekilde mutluluğu probleme dönüştürür: "*İnsanoğlu saadet-i kâmile tadını tatmak için yaratılmamıştır. Biri geçtikçe diğeri katmer kaldıran mihen ve meşâk içinde ezilmek için yaratılmıştır*" (Hüseyn Fellah, 59).

Tanzimat romancısının Tanrı tasavvuru ise İslamiyet'in Tanrı anlayışına uygun olarak mutlak manada iyi, şefkatli ve güç sahibidir; Tanrı'nın evrendeki her şeyin sebebi olmasına bağlı olarak kötülüğün nihai kaynağı da yine Tanrı'dır. Ancak bunlarla birlikte romanların çok büyük bir kısmında iyi ve güçlü bir Tanrı'nın varlığına rağmen kötülük, başına buyruktur, serbesttir, etkindir ve hiçbir engele takılmaksızın ilerlemektedir; iyilik ise pasif ve uyuşuktur. Bunda yoğun bir şekilde romantizmin ve özellikle J.J. Rousseau'nun etkisi söz konusudur. Konu üzerinde Tanzimat Devrinde yapılan çevirilerin de önemli etkileri vardır. Çünkü Arap ve Fars'ın öyküleriyle kemikleşmiş olan ve hiçbir yaratıcı özgünlük taşımayan model tekrarlamacılığı, bu sefer Avrupa anlatılarına yönelmekteydi (Korkmaz 2006: 26). Konu ile ilgili olarak yine romancının entelektüel ve artistik karakteri de dinin tasviri ve onun kendi karakterleri üzerine etkisinde rol oynamaktadır (Davies 2004: 228).

Böylesi bir kurgu (kötülüğün aktif, iyiliğin pasif oluşu) ise iyi ve güç sahibi Tanrı'nın yerini de güçlü bir şekilde sarsmaktadır. Hatta bu kurgu, yer yer kötülük ile Tanrı'nın varlığının uzlaştırılmamasına/isyana sebep olmuştur. Bu tür romanlarda (Taaşuk-ı Talat ve Fitnat, İntibah, Sergüzeşt, Yeryüzünde Bir Melek, Hasan Mellah/Zeyl-i



Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr gibi) kötülük, varlığını etkin bir şekilde ortaya koyarken Tanrı ortada yoktur ve kötülüğe karşı kayıtsızdır. Bu da İslamiyet'in iyi ve güçlü Tanrı'sından çok deizmin evrene ilgisiz/kayıtsız Tanrı'sını (Aydınlanma düşüncesinin etkisi olarak) hatırlatmakta ve güçlü bir şekilde "varoluşsal kötülük problemi"ne örnek teşkil etmektedir. Edebi eserlerde çokça karşılaşılan varoluşsal kötülük problemi "insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada eli kolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın başkaldırması[dır]" (Gündoğan 1995: 122). "İntibah" romanı, bahsi geçen romanlar içerisinde önemli bir yere sahiptir. Dilaşub'un kendisini aldattığını düşünerek onu evden kovan Ali Bey, Tanrı'yı protesto eder ve onun iyicil anlamlarını tersine çevirmeye başlar:

"Dilaşub'un ettiğini düşündüğü hıyanet, bayağı yüce yaratıcının kudretine hâşâ zulüm isnat edecek kadar inançlarına zarar verdiği gibi, sevginin sürüklemesine ve üzüntüsünün yok olmasına da bir türlü karşı duramadığından her türlü emelinden kendi isteği ile kendini mahrum ede ede çıldırılmış bir sevdalı gibi ne yapacağına bilememeye ve her aklına gelen yoldan zevk alma çareleri aramaya başladı. Az zamanda içki gibi, kumar gibi, kadın düşkünlüğü gibi vakit öldürecek ve zihni uyuşturacak kötülöklere düşkün olmanın ötesinde kendini verdi. Sürekli cihandan şikâyet etmekle beraber cihanı terk etmeyi de bir türlü göze alamayan zayıf kalpli insanlar gibi alışmış olduğu yasak zevklerin hiçbirinden memnun değildi. Fakat gene hiçbirinden uzak kalmak istemezdi. Gitgide günlerce kumarhanelerde, haftalarca meyhanelerde, aylarca kerhanelerde kalmaya başladı" (İntibah, 113).

"Sergüzeşt"te ise esir Dilber'in acılarına kayıtsız bir Tanrı vardır. Hacı Mustafa'nın evinden kaçarak arkadaşı Latife'nin evine sığınan Dilber, yaşadıklarını anlatınca Latife'nin ninesi, "Yeryüzündeki kelebeklere uçmak için çiçekten kanat veren Cenab-ı Hak, seni daima onların elinde bırakır mı?" (Sergüzeşt, 21) der ve ona Tanrı'dan ümidini kesmemesini tavsiye eder. Ancak Tanrı'nın varlığı, roman boyunca bu temenniden öteye gitmez ve intihar etmek üzereyken "ilk def'a olarak, başını kaldırıp kendisini kurtaracak bir ses, bir sada işitmek" (Sergüzeşt, 105) isteyen Dilber, bu kurtarıcı sesi de duyamaz ve kendini Nil'in soğuk sularına bırakır. Tanrı'nın bu kayıtsızlığı, Celal Bey'in şahsında dine kayıtsızlığa sebep olur. Dilber'i bulmak için evinden çıkan Celal Bey'e, tarlada çalışan bir amele "Bir derdin varsa Allah'a havale et. O ne yaparsa iyi yapar." (Sergüzeşt, 79) şeklinde nasihatte bulunur; ancak Celal Bey bu tavsiyeyi işitmez bile. Bu bağlamda Tanrı'ya kayıtsızlığın Tanrı'nın kayıtsızlığına bağlandığını açıkça ifade edebiliriz.

Yine "Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat", "İntibah" ve "Sergüzeşt" gibi romanların sonunda iyilerin ölmesi de böylesi kötü bir düzende iyilere yer olmadığı şeklinde yorumlanabilir ki bu da Tanrı'nın kudreti ve iyiliği noktasında bazı sorunlara sebep olabilir.

"Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr"da (ve zeylinde) romanın kötü kişisi Badia da kılıktan kılığa girerek ve neredeyse hiçbir engelle karşılaşmadan kötülüğünü yaymaktadır. Bu durum karşısında ne Tanrı'nın ne de Tanrı'nın düzenini korumak ideali ile yola çıkmış iyilerin bir tasarrufu söz konusudur. Hem birinci kitapta hem de zeyilde kötülük, baskın güç olarak ortadadır ve ona karşı alınmış her tedbir boşa çıkmaktadır. Hatta bu durum, yer yer Hasan Mellah'ı isyana sürükleyecek güçtedir:

"Aman yarabbi! Düşmanın karşımda dururken de istediğim intikama muvaffak olamazsam, ya ne zaman muvaffak olacağım? Ne zaman senin adlin yerini bulacak? Yoksa sen zalimleri mi iltizam ve



himaye ediyorsun?’ diye hüngür hüngür ağlamaya başladı” (Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr, 379).

Bununla birlikte romanda (özellikle birinci kitapta) “varoluşsal kötülük problemi” ile ilgili olarak oldukça dikkat çekici bölümler de vardır. Özellikle Hasan Mellah ile korsan Pietro’nun kötülüğün varlığı ve Tanrı’nın tutumu üzerine yaptıkları tartışma, bunun en farklı örneğidir. Tanrı’nın, insanı nimetler karşısında eşit yaratmadığını belirten Pietro, Tanrı’yı iyi niyetli olmamakla suçlarken kendi kötülüğünden yola çıkarak Tanrı’nın kudretini de sorgular: “*Cenabıhak dediğiniz zat beni kendisi ıslah etmeyip de, size mi havale etti.*” (Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr, 272). Bu tartışmada açıkça ifade edilmese de Hasan Mellah’ın yenildiği, hatta yer yer Pietro’ya hak verdiği ve onun da Tanrı’yı sorguladığı görülmektedir. Bunlara ek olarak “Paris’te Bir Türk” ve “Yeryüzünde Bir Melek” gibi Ahmet Midhat’ın bazı romanlarında da benzer yaklaşımların ve çelişkilerin bulunduğu dikkat çekmektedir. “Yeryüzünde Bir Melek” ve “Paris’te Bir Türk” romanlarında kötülüğün varlığı, Tanrı’nın yaratma kudretinin büyüklüğünü ortaya koymak maksatlı değerlendirilir. Tanrı’nın azametini göstermek için kötülüğü yaratması ise iyicil bir Tanrı anlayışını riske ederek kişiyi isyana ve yer yer de doğrudan Tanrı’nın varlığından şüphe duymaya sevk eder:

“Bunca felaketler içinde aralıkta bir kere Cenab-ı Hakk’ın adlini, zulmünü, merhametini, şiddetini de muhakemeye vakit bulabilirdim. Derdim ki ‘Ey Allah! Şu zavallı Lehistan sana ne fenalık etti ki o güzel memleketi bunca belâlara uğrattın. Bahusus bizler sana ne fenalık ettik ki böyle rüyamda bile görmediğim yaban yerlerde beni zelil ve ser-gerdân süründürüyorsun? Azamet-i ilâhiyyeni bu suretle mi tecrübe ediyorsun? Sen kavisin, azimsin, ezeli ve ebedisin! Bunu bî-din addelediğimiz vahşiler bile teslim etmektedirler. Artık senin tecrübe-i azamete ne ihtiyacın olabilir? Yoksa bu icraatın abes midir? Halbuki sen âlimsin, hakîmsin! Abesle iştiğâl sana gerekmez. Yoksa sen bizim hulyamızdan ibaret bir mânâsın da seni biz mi tahayyül ediyoruz?

Aman! Acaba seni inkâr eden felasife-i bî-din şimdi benim nazarımda isbat-ı müddeâ mı edeceklerdir?” (Paris’te Bir Türk, 98)

“Paris’te Bir Türk”te Gardiyanski, yaptığı muhakeme sonunda kötülük ile Tanrı’nın varlığının birlikteliğini gayri muhtemel bulmaya başlarken “Yeryüzünde Bir Melek”te Şefik, Gardiyanski ile benzer hususları düşünmesine rağmen yaptığı muhakemenin sonunda kendisini yine Tanrı’nın kudretine bırakır:

“Of ya Rap! Bu cilvelerin hepsi senden değil mi? Bu âciz kullarını böyle çıldırtmaktaki hikmeti de mi sormak yasak? Yoksa cem-i azdâda dahi muktedir olduğunu göstermek için mi beni bu hâle koydun? Muktedirsin ya Rap muktedirsin! Beni öldürüp şu belâdan kurtarmağa da muktedirsin!...” (Yeryüzünde Bir Melek, 100)

Ancak bu durum, tam bir teslimiyet olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü bu teslimiyet, bilişsel olmaktan uzak zorakidir ve bu teslimiyetin Şefik’i tatmin etmediği de ortadadır.

Evrendeki kötülüğü, çoğu kez “*inâyet-i ilâhiyye*” (Taaffüf, 119) olarak değerlendiren Tanzimat romanı için “ilahi adalet” konusu ise biraz karmaşıktır. İlahi adalet, genel olarak kötülük probleminin çözümü noktasında başvurulan son çare olarak devreye girmekte ve romanlar genellikle ilahi adalet vurgusu ile bitirilmektedir. Ancak “Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat”, “İntibah”, “Cezmi”, “Sergüzeşt”, “Zehra”, “Udi”, “Arnavutlar Solyotlar”, “Cinli Han”, “Bahtiyarlık”, “Altın Âşıkları” gibi bazı romanların tam olarak ilahi adalet fikri ile bitirildiğini söylemek ise oldukça zordur.



İlahi adalet vurgusu, çoğu kez iyilerin ödüllendirilmesi kötülerin cezalandırılması şeklinde tezahür etmektedir. Bazı romanlarda “amele göre ceza” ifadesi ile bu vurgunun etkinliği güçlendirilmeye çalışılmakta ve bu kurgusal düzenleniş, en çok Ahmet Midhat’ın romanlarında görülmektedir. Ahmet Midhat, romanlarını -mümkün olduğunca- ilahi adalet fikri ile bitirmeye gayret etmiştir ki bu, yer yer zorlama bir uygulama olarak dikkati çekmektedir. Özellikle “Esrâr-ı Cinâyât” isimli romanında bu konu ile ilgili olarak doğrudan bilgi vermekten de geri durmayan Ahmet Midhat, kaza türünden gerçekleşen olaylar için “*kısâs-ı rabbânî*” (Esrâr-ı Cinâyât, 230) ifadesini kullanarak bu tür olayları kesin bir kurala bağlar: “*Herkesin cezâ-yı amelini bulması kaide-i umumiye gibi bir şey[dir]*” (Kafkas, 204). Böylelikle iyi ve adil bir Tanrı’nın varlığı, sadece inanma açısından değil yaşamda güven bulma (kendini güvende hissetme) açısından da önemlidir.

İlahi adalet fikri, bir yandan iyi ve adil bir Tanrı’nın varlığına işaret etmek için kullanılırken diğer yandan güçlü bir şekilde yaşamı kontrol altına alma, yaşamda güven bulma ihtiyacının öne sürümü olarak vurgulanmaktadır. Aydınlanma düşüncesi, inançlarda derin sarsıntılara sebep olurken yaşadıkları sarsıntıları gizlemeye, yaşama ve Tanrı’ya olan inançlarını güvende tutmaya çalışan Tanzimat yazarları, iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandırmayı genel bir kurala bağlamaya çalışırlar. Bu ödül ceza sisteminde, sistemin korunması adına, öncelik şüphesiz ki cezaya aittir: Buna göre kötülerini cezalandırmak, iyileri ödüllendirmekten önemlidir. Ancak, iyilik ve kötülük konusunda Tanrı’nın varlığının sürekli olarak “kısas” açısından vurgulanması, bazı problemlere sebep olmaktadır. Öncelikle bu düşüncenin aşırılaştırılması, “ilahi adalet” düşüncesinin kendisine zarar vermekte ve tutarsız düşüncelerin öne sürülmesine sebep olmaktadır. Örneğin “Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr” romanında başa gelen her kötülüğün (maruz kalınan) önceden sebep olunmuş bir kötülükle ilgi olduğu, dolayısıyla hak edildiği ya da haksız gibi görünen bir cezanın önceden işlenmiş bir suçun cezası olarak hak edildiği şeklinde oldukça ilkel ve kabul edilemez bir görüş ileri sürülür:

“Şu zindanda bulunan kırk, elli kişinin elbette nisfından ziyadesi kayıtlarında mukayyet olan kabahatleri irtikâp etmemişlerdir. Lâkin, biliniz, emin olunuz ki, bunlar sair cinayetlerinin cezası olarak buraya gelmişlerdir. Allah’ın adaleti muhayyirü’l- ukuldur. Bu babda misal işte Trillo’dur. Onu burada müebbeden hapseden, bîçare Madame İlia’nın kanıdır. Marsilya’da Trillo’nun otelinde suikastle idam olunan herif dahi, mutlaka bir büyük kabahatin cezasını görmüştür. Onu öldüren herif başka bir cinayet sahibi değilse, asla yakayı ele vermez. O herif olsa olsa, yed-i manevi-i adaletin yazdığı ilâm-ı kaza-yı cereyânın hükmünü icraya alet bir cellât olabilir” (Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr, 414).

Romanlarda genel olarak Tanrı, iyicil ve müşfik olarak öne çıkmasına rağmen bazı romanlarda (özellikle Ahmet Midhat’ın romanlarında) yine yaşamda güven bulma isteği ile Tanrı’nın adaletinin aşırılaştırıldığı, bunun da ilahi adaleti, iyicil ve müşfik Tanrı’nın adaleti pay edişinden çıkardığı, despot ve özsever bir Tanrı’nın sadistik eylemine dönüştürdüğü görülür. Tanrı, kötüye yönelen şiddeti ile “kahhar” olandır ve yine Bakara Suresi 179. ayette “Kısasta sizin için hayat vardır.” ifadesi geçmektedir. Ancak bazı romanlarda Tanrı’nın “kahhar” oluşuna yapılan vurgunun güçlülüğü ve “*intikam-ı ilahi*” (Zeyl-i Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr, 101), “*pençe-i intikam-ı Rabbânî*” (Esrâr-ı Cinâyât, 186) gibi ifadelerin oldukça sık kullanımı, Tanrı’yı İslamiyet’in “rahman” ve “rahim” olan Tanrı’sından çok ilkel dinlerin kurban isteyen despot/sadist Tanrı’sına yaklaştırmıştır. Birçok yerde



bu ifadeyi kullanan ve yine romanlarında birçok kez Tanrı'nın intikam alıcı olduğunu belirten Ahmet Midhat'ın, "Süleyman Muslî" isimli romanında ise tam da bahsettiğimiz yönde bir itiraz bulunmaktadır. Romanda Süleyman tarafından bıçaklanan üç eşkiyadan biri olan Selman, emire "Bizi Allah'ın yed-i intikamı vurdu." (Süleyman Muslî, 55) dediğinde emir, "Hazret-i Allah kimsenin celladı değildir." (Süleyman Muslî, 60) diyerek bu düşünceye karşı çıkar ve Selman'ın Tanrı'ya kötülük atfetmekle kusur işlediğini belirtir. Bu iki ayrı yaklaşım, konunun Tanzimat yazarı nezdinde yine tam bir netliğe ulaşmadığını göstermektedir.

Tanzimat romanında Tanrı, her şeyin olduğu gibi kötülüğün de nihai kaynağıdır; ancak kötülük ile Tanrı'nın varlığının çelişik görüldüğü her noktada insan ve "ahlaki kötülük"ler problemin çözümü açısından öne sürülmüştür. Kötülüğün nihai kaynağı Tanrı olmasına rağmen kötülüğün sorumluluğu insana, onun özgürce seçme kapasitesine bağlıdır. Ancak birçok romanda kötülüğün evrendeki varlığı, insana bağlanmış olsa bile yine birçok kez bu insanın zayıflıkları ve eksiklikleri, yaratılışına bağlanmıştır. Örneğin asli günah inancı ile genetik ahlaki miras düşüncesini Tanrı'nın yaratma eylemine iftira etmek olacağı yönünde eleştiren ve kabul edilemez bulan Ahmet Midhat, bu yönden Hristiyanlığı eleştirirken alternatif olarak İslam'ın bakışını öne sürer:

"[M]ukaddes İncillerde evlât, pederin ve validenin günahlarından mes'ul olacağı yazılmış ise de, ben Hristiyan değilim Madam Müslümanım! Benim kabul eylediğim kitapta hiçbir nefsin, nefsi-âhir için mes'ul olmayacağı yazılmıştır. Hakikat dahi bundan ibarettir zannederim. Binaenaleyh gerek sizin gerek Catherine'in valideniz veya pederiniz bir hata etmişler ise ben ondan dolayı sizi ta'yibe asla mahal bulmam" (Paris'te Bir Türk, 168).

"Andre'ye pederinden hiçbir sıfat intikal etmez. Bunlar Katolikliğin zünûn-ı bâtilasıdır" (Cellat, 172).

Ancak bu yaklaşımına rağmen Hristiyanlıkla ilgili unsurlara en fazla yer veren yazar (Timur 2006: 397) olarak Ahmet Midhat'ın kendisi, birçok kez asli günah inancına bağlı olarak kötülüğü (ve iyiliği) yaratılışa bağlamış, aile ile çocuk arasında ilişkilendirmiş ve fikirlerini "temiz kan" ile "kirli kan" (Gürcü Kızı yahut İntikam, 142) (Haydut Montari, 66) meseleleri üzerinden yürütmüştür. Örneğin "Gürcü Kızı yahut İntikam"da Kalatosof'un günahlarının cezasını oğlu ödemekte ve bu, açıkça ifade edilmektedir:

"İşte bu tembel herif o dediğiniz Kalatosof'un oğlu olup Hazret-i İsa efendimizin demiş olduğu veçhile babasının cezâ-yı tamamını görememiş olduğu seyyiâtından dolayı oğlunun hissesine isabet eyleyen cezayı bu çekiyor. Felek kendisini bir zengin asilzadelikten kaldırıp şu amelenin menziline atmış olduğuna göre bari biraz da kuvvetli, hamarat, cesur bir işçi olsaydı şu mesleğin insana temin edebileceği refaha nail olarak binnisbe yine bahtiyar olurdu. Bakınız koca Felâhat'a! O da benim kadar nâil-i refâh bir adamdır. Kalatosof'a gelince her gün tekdir görmek, hakaret görmek tecellisi muktezasındandır. Hak Teâlâ onu böyle miskin ve kuvvetsiz yaratmıştır ki pederinin bakiyye-i cezâsını çekmek üzere her gün hırpalansın diye!" (Gürcü Kızı yahut İntikam, 101-102)

Bu durum, natüralizmin determinist etkisi olarak açıklanabilir; çünkü natüralizm de insan kişiliğini ve davranışını soya çekim yasalarından ve toplumbilimden faydalanarak açıklamaktadır (Coşkun 2006: 121). Bu etkide insanın kendisi etkisiz elemandır ve her şey bir "nedensellik" açılımı içerisinde değerlendirilmektedir, sapmalar bulunmamaktadır. Çünkü "Natüralist-determinist evren anlayışı içinde, evrende takip edilen süreçte alternatif bir yolun gerçekleşmesinin ontolojik statüsü imkansızlığa eşittir" (Taslaman 2006: 164). Bu eğilim, Ahmet Midhat'a özgü de değildir. "Namık Kemal İntibah"ta "kitabın en canlı tipi" (Tanpınar 1997: 401) olan Mehpeyker'in kötülüğünü "yaratılışındaki şeytanlık" (İntibah, 51) ile açıklamaktadır ki bu ifade birçok Tanzimat



yazarı tarafından da kullanılmaktadır. Nabizade Nazım Zehra'yı "yaradılış olarak kıskanç ve hırçın bir şey" (Zehra, 17) olarak tanımlar ve tüm kötülüğünü "korkunç tabiat" (Zehra, 19)'ına bağlar. Kötülüğün yaratılışa bağlı olarak açıklanması ise kişinin kendini belirlemede özgür seçimlerinin değil doğuştan tanımlanmasının etkili olduğunu göstermekte, insani gelişim de ötelenmektedir.

SONUÇ

Tanzimat Devri Türk romanı bir değişimin eşliğinde bir yandan Batılılaşmayı amaçlarken diğer yandan geleneksel değerlere tutunmaya çalışır. Devrin Batısının gerisine düşme bilinci, hızla Batılılaşmanın gerekliliğini güçlendirirken aceleye gelmiş bir tür olarak roman, bahsi geçen ikilem arasında romantizm, realizm ve natüralizmin sancılı etkileriyle şekillenir. Bu etkide Tanzimat romanı, Klasik Edebiyattan ve İslam estetiğinden önemli oranda ayrılır. Bu ayrılık, en çok Tanrı ve evren tasavvurunda görülmekle birlikte kişi, zaman ve mekân kurgulamalarında da dikkati çeker. İlgili hususlarda bir yandan geleneksel kabulleri sürdürmek isteyen Tanzimat yazarı, özellikle Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle önemli oranda gelenekten ayrılır. Mutlak manada iyi, şefkatli ve kudretli olan Tanrı inancı muhafaza edilmesine rağmen bununla örtüşmeyen tasavvurlar da oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Aydınlanma ile birlikte etkinlik alanını genişleten deizm -biraz farklı bir şekilde olsa da- Tanzimat romanı ile birlikte edebiyatımızı da etkisine alır. Özellikle kötülük karşısında Tanrı'nın kayıtsızlığı birçok romanda işlenir ve yer yer şikâyete ya da Tanrı'ya karşı kayıtsızlığa dönüşür. Tanrı algısındaki bu değişime bağlı olarak evren tasavvurunda da önemli değişiklikler gerçekleşir. Evren, klasik edebiyatın aksine, kusursuz olmaktan çıkar ve bu tasavvurda kötülük etkinleşir. Evrene bağlı olarak insan tasavvuru da değişir. İnsan ve ona bağlı olarak gelişen "ahlaki kötülükler" İslami inancın aksine yaratılışa ve daha da önemlisi aileye ya da kanın kirliliğine (Bunda romanın bizde çevirilerle başlamasının da etkisi vardır.) bağlanır. Bu açıdan Tanzimat romanının önemli bir kısmında Tanrı anlayışının şekillenmesinde İslamiyet'in olduğu kadar deizmin, Hristiyanlığın ve hatta Antik Yunan düşüncesinin etkisi de söz konusudur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedi (1994). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Aydın, Hasan (2010). "Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası". *Kelam Araştırmaları*. C. 8, S.1, s.123-150.

Budak, Selçuk (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Cevizci, Ahmet (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay.

Coşkun, Kemal (2006). *Ahmet Mithat Efendi'nin Eserlerinde Din ve Toplumsal Temalar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.



- Davies, Robertson (2004). *Seküler Edebiyat Olarak Roman*. Çev. Adem Çalışkan. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. C. 4, S. 4, s. 223-234.
- Eagleton, Terry (2012). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*. Çev. Şenol Bezci. İstanbul: İletişim Yay.
- Eflatun/Platon (1990). *Theaitetos*. Çev. Macit Gökberk, İstanbul: MEB Yay.
- Gottfried, Wilhelm Leibniz (1986). İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri. Çev. Hüseyin Batu. İstanbul: MEB Yay.
- Gökberk, Macit (1985). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gündoğan, Ali Osman (1995). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık.
- Güngör, Erol (2000). *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar Ahlâk Psikolojisi, Ahlâkî Değerler ve Ahlâkî Gelişme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hançerlioğlu, Orhan (1979). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Yay.
- Hasker, William (2012). "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi". Çev. Fehrullah Terkan. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. C. 53, S.1, s. 183-198.
- Kemal, Namık (2004). *İntibah*. Haz. Arife Can. İstanbul: Armoni Yay.
- Kiriş, Nurten (2008). "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi. S.5, 81-96.,
- Korkmaz, Ramazan (2006). "Yeni Türk Edebiyatına Giriş". *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ed. Ramazan Korkmaz. Ankara: Grafiker Yay.
- Manafov, Rafiz (2007). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mithat, Ahmet (2000). *Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr*. Haz. Ali Şükrü Çoruk. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Zeyl-i Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrâr*. Haz. Ali Şükrü Çoruk. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Felâtn Bey ile Rakım Efendi*. Haz. Nejat Birinci. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Yeryüzünde Bir Melek*. Haz. Nuri Sağlam. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Paris'te Bir Türk*. Haz. Erol Ülgen. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Süleyman Muslî*. Haz. Erol Ülgen. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Cellât*. Haz. Nuri Sağlam. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Esrâr-ı Cinâyât*. Haz. Ali Şükrü Çoruk. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Taaffüf*. Haz. Ali Şükrü Çoruk. Ankara: TDK Yay.



- _____ (2000). *Kafkas*. Haz. Erol Ülgen. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000). *Hüseyin Fellah*. Haz. M. Fatih Andı. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2002). *Demir Bey yahut İnkişâf-ı Esrâr*. Haz. M. Fatih Andı. Akara: TDK Yay.
- _____ (2003). *Haydut Montari*. Haz. Erol Ülgen. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2003). *Gürcü Kızı yahut İntikam*. Haz. Kazım Yetiş. Ankara: TDK Yay.
- _____ (2003). *Eski Mektuplar*. Haz. Ali Şükrü Çoruk. Ankara: TDK Yay.
- Nazım, Nabizade (2012). *Zehra*. Haz. Zana Hocaoglu. İstanbul: Sis Yay.
- Özdemir, Metin (2001). *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı.
- Özden, H. Ömer (2010). "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S. 13, Erzurum: s. 269-286.
- Peck, M. Scott (2003). *Kötülüğün Psikolojisi*. Çev. Göker Talay. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- Russell, Jeffrey Burton (1999), *Şeytan, Antikiteden İkel Hıristiyanlığa Kötülük*. Çev. Nuri Plümer, İstanbul: Kabalcı Yay.
- _____ (2001). *Mephistopheles, Modern Dünyada Şeytan*. Çev. Nuri Plümer, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Sâmi, Semseddin (2005). *Kâmûs-ı Türki*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Sezai, Samipaşazade (1998). *Sergüzeşt*. Haz. Zeynep Kerman. İstanbul: MEB Yay.
- Shermer, Michael (2007). *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*. Çev. Sinem Gül. İstanbul: Varlık Yay.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1997). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Taslaman, Caner (2006). "Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi". Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi. S.31, İstanbul: s. 163-186.
- Timur, Kemal (2006). *Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1872-1896)*. Ankara: Elips Yay.
- Yaran, Cafer Sadık (1997). *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yay.
- Yasa, Metin (1994). *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Kötülük Problemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi.
- _____ (2003). *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yay.

