
TEMEL İSLAM BİLİMLERİNDE İLERİ ARAŞTIRMALAR

Editör: Dr.Öğr.Üyesi Zahit KAPLANGÖZ

İÇİNDEKİLER

Taha Hüseyin’in “El-Va’dü’l-hak” Adlı Romanının Tahlili.....	1
<i>Zahit KAPLANGÖZ</i>	
Kader Kavramının Tanımlanmasına Dair Bilimsel Bir Deneme.....	23
<i>Yusuf OKŞAR</i>	
Kötülük Probleminin Anlaşılmasına Dair Değerlendirmeler.....	38
<i>Yusuf OKŞAR</i>	

Temel İslam Bilimlerinde İleri Araştırmalar

Editör: Dr. Öğr. Üyesi Zahit KAPLANGÖZ

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-6171-49-7

Aralık 2024 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

Temel İslam Bilimlerinde İleri Araştırmalar

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Zahit KAPLANGÖZ

yaz
yayınları

2024

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

TAHA HÜSEYİN'İN “EL-VA‘DÜ’L-HAK” ADLI ROMANININ TAHLİLİ

Zahit KAPLANGÖZ¹

1. GİRİŞ

Taha Hüseyin Mısır'ın Mina bölgesinde 1889 yılında dünyaya gelmiştir. Beş yaşında geçirdiği hastalıktan ötürü gözlerini kaybetmiştir. Küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberlemiştir. 1902 yılından 1906 yılına kadar Ezher'de kalmış daha sonra Mısır Üniversitesine devam etmiş ve orada Fransız ve İtalyan müsteşriklerden dersler almıştır. Böylece hem doğu hem de batı dünyası hakkında geniş bir bilgi birikimine sahip olmuştur (Enver el-Cündî, 1977: 21). Osmanlı Devleti'nin yıldığı bir ortamda fikri gelişimini tamamlayan Taha Hüseyin'in etkilendiği hocaları arasında Muhammed Abduh ve Ahmed Lutfi es-Seyyîd bulunmaktadır. Onun dine bakış açısı zamana göre değişiklik arz eder. Öncelikle Abduh'un etkisinde kalan Taha Hüseyin sonrasında İslamsız bir Mısır hayaline bağlanır. Ancak zamanla bu görüşünden de uzaklaşan Taha Hüseyin dinin kişinin duygularını yönlendiren ama siyaset ve ekonomi alanında yönlendirmemesi gereken bir olgu olması gerektiği fikrini öne sürer (Fazlıoğlu, 2010: 377, 388). Sahip olduğu düşünceler döneminde büyük tartışmalara sebep olmuştur. Ancak son dönemde yazdığı Alâ hâmişi's-sîre ve el-Va'dü'l-Hak adlı eserler incelendiğinde İslam'ın sadece birey için değil aynı zamanda ekonomik ve siyaset içinde kaçınılmaz bir unsur

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3789-0951

olduğu fikrine dönüş yaptığı görülmektedir. 1973 yılında seksen dört yaşında vefat etmiştir.

“*el-Va’dü’l-Hak*” adlı romanı Taha Hüseyin 1949 yılında kaleme almıştır. Bu durumda sözü edilen roman onun son dönemlerinde yazmış olduğu eserler arasındadır ki, Taha Hüseyin gibi fikri planda pek çok gelgitler yaşayan bir kimsenin sahip olduğu son düşüncelerini ifade etmesi açısından oldukça önemlidir. Bu roman iki defa tercüme edilmiştir. İlki Osman Tunç tarafından Vadedilen Günler adıyla ikincisi ise Erdoğan Albayrak ve Yunus Kaldırım tarafından Hak Söz adıyla tercüme edilmiştir. Taha Hüseyin gibi önemli bir edebiyatçının yazmış olduğu bu roman hakkında yeterince çalışma yapılmadığı görülmektedir. Tespit ettiğimiz tek çalışmada doğrudan bu roman üzerinde olmayıp Albayrak ve Kaldırım’ın tercümesi olan Hak Söz adlı tercümenin Ömer Faruk Akpınar tarafından yapılan kitap değerlendirmesidir. Bu değerlendirme edebi bir değerlendirme olmayıp daha çok Taha Hüseyin’in Hz. Osman ile ilgili kitabın son bölümlerinde yer alan bazı düşünceleri üzerinedir (Akpınar, 2018). Bu çalışmada romanın edebî tahlili yapılmaktadır.

2. ROMANIN KONUSU

el-Va’dü’l-Hak, İslam’ın hemen öncesini, Hz. Peygamber (s.a.v) ve ilk halifeler dönemini, tarihi gerçekliği bulunan olaylarla hayali olayları ustaca harmanlayarak okuyucuya sunan, tarihi bir romandır. Burada zikredilen olaylar daha çok Cahiliyye devrinde toplumun alt tabakalarını oluşturan, onların önemsemedikleri işler ile meşgul olan Sümeyye, Bilal gibi köle ve Yasir, Süheyb gibi mevâli/anlaşmalılardan oluşan mustazaf bir grup kimse üzerinden değerlendirilmektedir. Özellikle bu kimselerin tarih içerisindeki kişisel gelişilmelerini, İslam’ın bu kimselerin hayatlarına nasıl etki ettiğini anlatmaktadır. Ayrıca bu kimselerle

etkileşimde bulunan toplumun üst kesiminden kimselerin düşüncelerine de temas eder. Böylece sadece bu kimselerin değil Arap olan ve olmayan unsurlarıyla İslam'ın ilk dönem toplumunun hayata ve birbirlerine bakış açılarına ışık tutar.

Roman yirmi dokuz bölümden meydana gelmiştir. İlk yedi bölümde Yasir ve ailesinden bahsedilen romanda sırasıyla Yasir'in Mekke'ye gelişi ve kardeşlerinden ayrılışı, Ebû Huzeyfe ile nasıl anlaşmalı oldukları, Sümeyye ile olan evliliği, ailenin nasıl İslam'a girdiği ve bu sebepten ötürü nasıl işkence ve eziyetlere maruz kaldıkları anlatılmıştır. Sekizinci bölümde başka bir köle Suheyb er-Rûmî'nin İslam öncesi hayatına özet bir bakış ve ardından İslam'ı kabul edilişi anlatılmaktadır. Dokuzuncu bölümde ise Bilâl'in annesi köle Emîre ve babası önceleri köle olup sonradan efendisiyle anlaşıp hürriyetine kavuşan Rabah'ın hayatlarına ve birbirlerine karşı hissetleri saf sevgiye işaret edilmiş, alt tabaka olmanın ezikliğinin ve sosyal tabaklar üstü sevginin iki kimsenin hayatına etkilerinden bahsedilmiştir.

Onuncu bölümde diğer bir köle Habab b. Eret'in kısaca çocukluğu ve Ümmü Emmar'ın onu satın alışı anlatılmış. Daha sonra İslam'a girişinden bahsedilmiştir. On birinci bölümde yine ilk Müslümanlardan Abdullah b. Mesud'un dedelerinden bahsedilmiş sonrasında ise gençliğinde Hz. Peygamber (s.a.v) ile karşılaşp müslüman olması anlatılmıştır. Ardından İslam davası uğruna çektiği sıkıntılara özellikle de Ebû Cehil'in önderliğinde uğradığı işkencelere değinilmiştir. On ikinci ve on üçüncü Ebû Huzeyfe'nin, azatlısı Salim ile nasıl tanıştıkları sonrasında İslam beldesi olan Medine'ye hicretleri ele alınmıştır. Buraya kadar ana karakterlerin İslam öncesi durumları ve İslam'a girdikten sonraki durumları anlatılırken on beşinci bölüme kadar Mekke'de uğradıkları işkencelere daha ayrıntılı yer verilmiştir. Yirminci bölüme kadar Hz.

Peygamber'in ve etrafındakilerin hicreti ve bu yolda karşılaştıkları zorluklara temas edilmiştir. Yirmi birinci bölümden romanın sonuna kadar ise İslam'ı ilk defa kabul eden bu mustazaf grubun Hz. Peygamber (s.a.v) sonrası neler yaşadıkları ve İslam'ın ilk neferleri olan bu kimselerin Hz. Peygamber (s.a.v) sonrasında da bu kutsal dinin ölçülerini nasıl korumaya çalıştıkları ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

3. ŞAHİS KADROSU

3.1. Yasir

Yemen'in Tihame bölgesinden Ans kabilesine mensup (Taha Hüseyin, ts.: 4) Yasir romanın ana karakterlerinden olup romanda hem gençliğinden hem de yaşlılığından bahsedilmektedir. İlk sayfalarda onun nasıl bir ruh haline sahip olduğu incelikle işlenmiştir. Özellikle sevdiği kız uğruna bütün ailesini ve vatanını bırakması onun duygusallığına işaret ederken (Taha Hüseyin, ts.: 6) putlara karşı ilgisizliği ve ulaşamadığı bir hakikati araması ise dine dair düşüncelerini ortaya koymaktadır (Taha Hüseyin, ts.: 11). Genç Yasir'i bu şekilde tasvir eden roman onun yıllar sonrakini halinden bahseder artık o yaşlanmıştır (Taha Hüseyin, ts., p. 20). Oğlu Ammar'ın kendisini İslam'a davet etmesiyle yıllar önce arayıp da bulamadığı hakikatin artık karşısına çıktığını anlamış ve ona tam manasıyla teslim olmuştur (Taha Hüseyin, ts.: 30).

3.2. Sümeyye

Sümeyye'de Yasir gibi hem gençliğinden hem de yaşlılığından bahsedilen bir karakterdir. İlk başta gençliğinin baharında, koyu tenli, hareketli ve hayat dolu kişiliğinden bahsedilir (Taha Hüseyin, ts.: 5). Sonrasında yaşlılığından bahsedilen Sümeyye, gençliğindeki gibi neşeli tavırları ile dikkat çekmektedir. Ancak zamanın getirmiş olduğu zorluklar

neticesinde eski hareketliğinden eser kalmayan bir görüntü arz etmektedir (Taha Hüseyin, ts.: 20). Bütün bunların yanında oğlu Ammar'ın İslam'a girmesini Yasir'den önce öğrenen ve bu durumu hemen içselleştiren Sümeyye, Yasir'e göre Cahiliye toplumuyla daha sorunlu görünmektedir. Yasir ise içinde yaşadığı topluma ayak uydurmuş hatta oğluna ilk başta yeni bir dine girdiği için sitem dahi etmiştir (Taha Hüseyin, ts.: 28).

3.3. Ammar

Romanda genç Ammar ilk defa Hz. Peygamber'i dinlemek için gizli bir şekilde Erkâm b. Erkâm'ın evine gelmesiyle ve kapıda kendisi gibi toplumun alt tabakasından olan Süheyl b. Sinan ile karşılaşmasıyla zikredilir (Taha Hüseyin, ts.: 20). Daha sonra Ammar'ı Medine'ye hicret etmiş Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mescidin inşasında yardım ederken görürüz (Taha Hüseyin, ts.: 136). Burada önemli olan husus onun mescidin inşasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in emrini yerine getirmekteki iştiağını ikişer tuğla taşımasında şahit olmaktayız. Yine Mekke'nin önderlerinde sonradan İslam'a giren Halid b. Velid ile Ammar arasında ortaya çıkan problemten ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in onu desteklemesinden Ammar'a olan sevgisini anlıyoruz (Taha Hüseyin, ts.: 138). Hz. Peygamber (s.a.v) sonrasında Ammar'a Kûfe'nin valiliği görevi verilmiştir. Böylece İslam'a hizmetine bu şekilde devam etmiştir. Önceleri toplumun en alt tabakasından olan bir kimsenin İslam'ın getirmiş olduğu adalet ve insan anlayışı sayesinde en üst makamlara görev yapabilmesi önemli bir ayrıntıdır (Taha Hüseyin, ts.: 148). Ammar'ı Hz. Osman devrinde yönetimle alakalı yanlış gördüğü bazı uygulamaların düzeltilmesi uğrunda çaba sarfederken görürüz. Onun bütün isteğinin İslam'ın en doğru şekilde yaşanılması olduğunu anlamaktayız (Taha Hüseyin, ts., p. 150). Romanın sonunda Ammar'ın Sıffin savaşına katıldığı ve burada şehit edildiğinden bahsedilmektedir. Dikkat çeken husus ise

İslam'a pek çok hizmetlerde bulunmuş böyle bir kimsenin şehit edilmesindeki sorumluluğun hiçbir taraf tarafından alınmak istenmemesidir.

3.4. Ebû Cehîl

Roman Ebû Cehîl'den ilk olarak artık gerçek isminin ve İslam öncesi lakabının pek çok kimse tarafından unutulduğu Ebu'l-Hakem Amr b. Hişâm olarak bahsedilmiştir (Taha Hüseyin, ts.: 27). Kavminde hikmetli bir kimse olarak kabul edilen bu karakterin cehaletin babasına dönüşmesini gözler önüne sermektedir. Öyle ki kendisi gibi İslam'a düşman olan Ümeyye b. Halef, Utbe b. Rebia gibi kişiler bile düşmanlıkta onun gölgesinde kalmışlardır. Yasir'i oğlu Ammar için azarladığı kısım onun ne kadar düşüncesiz ve aceleci yapasını ortaya çıkartmaktadır. Roman onun başta Yasir ailesi olmak üzere Süheybe, Habbab b. Eret, Abdullah b. Mesud'a yapmış olduğu zulümlere temas etmektedir. Böylece o sanki küfrün kalesi olarak resmedilmişti. Hatta Bedir savaşında pek çok kereler zulmettiği Abdullah b. Mesud tarafından öldürülmesi ayrıntılı bir şekilde anlatılarak (Taha Hüseyin, ts.: 132) küfrün en önemli kalesinin yıkılışı gözler önüne serilmiştir.

3.5. Süheyb er-Rûmi

Genç yaşlarında bir kaçırılma sonucu Arapların eline esir düşen sonrasında ise köle olarak efendisi Abdullah b. Cüdan'a satılan Süheyb, efendisinin ticaret işleriyle ilgilenmekte ve ona çokça kazanç getirmektedir. Bunun sonucu Abdullah onu azat etmiş ve mali işleriyle sorum kılmıştır. Süheyb Arap olamamasına rağmen Arabistan yarımadasını evi olarak benimsemiş bunda kendisinin Arapların iki harem bölgesinde yaşayıp öleceğini bildiren bir papazın dedikleri etkili olmuştur. Karakter olarak açık sözlü, kararlı ve hayata dair hep bir arayış içindedir (Taha Hüseyin, ts.: 40, 41, 43). İslam'ı kabulünden

sonra pek çok eziyet çekmiş, bu eziyetlerden kurtulmak için diğer Müslümanların yaptığı gibi o da Mekke'den Medine'ye hicret etmiştir. Ancak o hicreti esnasında şiddetli sıkıntılara uğramış ve en sonunda inandığı din uğruna bütün malını vererek kafirlerden kurtulabilmiştir (Taha Hüseyin, ts.: 124, 125).

3.6. Rabah

Rabah, Halef'in önceleri kölesi sonrasında ise anlaşmalısı olarak hürriyetine kavuşmuş bir kişidir. Yemen asıllıdır. Hayatına Halef'in Mekke'nin dışındaki çiftliğinde kahyası olarak devam etmektedir. Sert mizaçlı, disiplinli bir yapısı vardır. Halef Mekke'deki Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe'nin akrabası, genç bir kızı yani Emîre'yi cezalandırmak için onunla evlendirmiştir. Aslında Rabah'ın niyeti kendi halkının asillerinden olan ve efendisi tarafından pek çok kötülüğe maruz kalması muhtemel olan bu zavallı kızı korumaktır. Emîre'yi kendi efendisi olarak kabul eden Rabah, ilk zamanlarda bir kölenin efendisine hizmet etmesi dışında Emîre ile başka bir alakası bulunmamaktadır Daha sonraları bu ikili arasında köle efendi ilişkisi önce iki dosta daha sonra birbirlerini seven iki eşe evrilecektir. (Taha Hüseyin, ts.: 55–67)

3.7. Emîre

Romanda asıl adından bahsedilmez. Halkının önderi olan Ebrehe'nin yeğeni olduğu için toplumun önde gelenlerindendir. Bu sebepten ötürü ona “Emîre” denilmektedir. Kâbe'yi yıkmak için gelen orduya katılmış, ordu Mekke'de perişan bir şekilde harap olmuş o ise düşmanlarının eline düşmüştür. Kureyş'in önde gelen ailelerinden birisine mensup Halef'e köle olarak hediye edilmiştir. Halef ise Ebrehe'nin bütün günahını bu kızdan çıkarmaya çalışmış ve onu cezalandırmak için toplumun en alt kesimlerinden olan önceleri kölesi sonrasında anlaşmalısı olan Rabah ile evlendirir. Bu ikilinin hayatı toplumun statüsel

kabullerinin ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. (Taha Hüseyin, ts.: 50–67).

3.8. Bilal

Bilal, Rabah ve Emîre'nin çocuğudur. İslam'ı ilk kabul edenlerdendir. Hz. Peygamber'in en gözde arkadaşlarından. İslam'ın ilk müezzindir. Daha hayattayken cennete gireceği müjdelenmiştir. Müslümanların Mekke'yi fethettikleri gün Kâbe'nin tepesine çıkarak ezan okumuştur. Onun bu hareketi öncelikle Kureyş'e sonrasında ise diğer tüm insanlara İslam'ın insanlara bakışını öğretmesi açısından oldukça önemlidir (Taha Hüseyin, ts.: 132–135).

3.9. Abdullah b. Mesud

Çocukluk döneminde babasını kaybettiği için babasının memleketi olan Necid bölgesinde yaşamı zorlaşmış bunun üzerine annesinin memleketi olan Mekke'ye gelmiştir. Burada orta halli gençler gibi rızkını aramaya koyulmuş ve çobanlığa başlamıştır. Bir gün karşılaştığı iki kişi onun hayatını tamamen değiştirmiştir. Bunlar Hz. Peygamber (s.a.v) ve arkadaşı Hz. Ebubekir'dir. Müslüman olan Abdullah, İslam'ı Mekke toplumunda duyurmak için gücünü en çok sarf eden kişilerdendir. Bu sebepten ötürü pek çok kere Ebû Cehil'in hışmına uğramıştır (Taha Hüseyin, ts.: 75–85). O Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hizmetçisidir. Dolayısıyla onu en iyi tanıyan kimselerdendir. Ayrıca güçlü hafızasıyla Kur'an'ı ezberlemiştir. Bu sebepten ötürü ona ilk halifeler devrinde Kûfe'de ilim ve hazine işlerinin sorumluluğu verilmiştir (Taha Hüseyin, ts.: 165-168, 147-149).

4. ROMANIN YAPISAL UNSURLARI

4.1. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Bir romanda var olan bakış açısı onun cümlelerinde var olan anlamsal yeknesaklığı yani metin halkasını (Öcal, 2007: 102), olayların birbiri ile olan alakasını ve eserin dilini etkiler. Buna göre kişinin çerisinde bulunduğu ortam ve ruh halinden ortaya çıkan bakış açısı, yaşanan olayları, hariçteki varlıkları değerlendirmede temel rol oynamaktadır (Aktaş, 1991: 81, 82). Bir esere hakim olan bakış açısı ile anlatıcı romanda geçen bütün olaylara hakim durumda olur (Çelik, Meryem & Demir, 2023: 60). Romanda başından itibaren kahraman-anlatıcı tekniği kullanılmıştır. Böylece yazar romana bizzat dahil olup olayları kendi gözünden görmemizi sağlamaktadır. Buraya romandaki şu ifadeler örnek olarak verilebilir:

“Yasir o gün dalgın, düşünceli, kafası karışık bir halde sabahlamıştı. Kendisindeki bu durumu hem kendisi hem de eşi Sümeyye garipsemişti. Oysa o güneşin ışıkları Mekke'nin ve onun dağlarının üzerine gelmeden önce uyanmayı kendisine adet haline getirmişti. Ne rahat eder ne de etrafa huzur verirdi. Evin içinde durmadan bir oraya bir buraya gidip gelir, kendisiyle yüksek sesle konuşurdu. Böylece uyuyan eşi ve oğlu uyanır, onun konuşmasından ve hareketlerinden rahatsız olurlardı” (Taha Hüseyin, ts.: 20).

Burada yazar Yasir'in bir sabah uyandığında hangi ruh haline sahip olduğunu ifade etmekte, onun normal rutininin bu durumdan çok farklı olduğunu sahip olduğu neşeli hatta kimi zaman artık etrafındakileri bunaltan hareketliliğini hakim bakış açısıyla anlatmaktadır.

“Bir gün küçük sürüsüyle birlikteyken, bir anda yanı başında iki adam belirdi. Yüzlerinde azar azar

kaybolan bir endişe bulunmaktaydı. Karşılaştıkları zorluklardan bir an olsun rahatlayan bu iki adam sanki kendilerini takip eden bir topluluktan kaçmaya zorlanmışlardı” (Taha Hüseyin, ts.: 77).

Görüleceği üzere yazar yaşanan olayları yukarıdan takip eden bir izleyicinin hakimiyetiyle anlatmakta, iki kişinin yavaş yavaş kaybolan endişelerine, bir yerden kaçmaya zorlanmalarına dikkat çekmektedir.

“Ebû Cehil bu sesi işitti ve kalbi çarpmaya başladı. Ruhu ise derin bir haşyete büründü. Şayet tabiatını olduğu hal üzere serbest bıraksaydı, Abdullah b. Mesud’un gönlünün derinliklerinden gelen sesini işiten bir grup kimse gibi şunları söylerdi: Allah’a yemin olsun ki ben de bu kimselerden olacağım” (Taha Hüseyin, ts.: 83).

Yazar burada Ebû Cehil’in Abdullah b. Mesud’un Kur’an okurken hissettiği duygulara tercüman olmakta ve onun yaşamış olduğu bu içsel yolculuğu gözler önüne sermektedir. Yazar Ebû Cehil’i öyle bir tahlil etmektedir ki onun vicdanının sesini dinlemediğini ve hak yola girme hususunda inat ettiğini anlatmaktadır.

4.2. Dil ve Üslup

Üslup, dilin anlatım gücünü geliştiren, mecâzî unsurları kullanarak etkisini arttıran ve ona bir nevi hayat verip benzerlerinden farklı kılan bir kabiliyettir. Böylece eser sanatsal bir görünüm kazanır (Tekin, 2020: 178-180). Taha Hüseyin, genel itibarıyla ağıdalı bir üslup kullanmasına rağmen (Fazlıoğlu, 2010, p. 378) bu romanında daha sade ve anlaşılır bir üsluba sahip olduğu görülmektedir. Eserlerinde genel olarak konuşma dilini kullanmayan Taha Hüseyin (Fazlıoğlu, 2010: 378), bu

eserinde de konuşma dilinden uzak durmuş, klasik yazı dilini tercih etmiştir. O, bu romanında pek çok anlatım tekniğine yer vermiş, edebî sanatları kullanmıştır.

Tıbâk, birbirine zıt iki lafzı, zıtlıkları farklı şekillerde olsa da bir araya getirmektir (Çelik & Yaşar, 2021: 71). Bu sanat genelde cümlelerdeki ifadelerin daha dikkat çekici olmasını sağlar. Romanda geçen " ولن أجزي أبا حذيفة عن الحسنة بالسيئة ولا عن المعروف بالمنكر " *“Asla Ebû Huzeyfe’nin yapmış olduğu iyiliklerine kötülükle, güzelliklerine ise çirkinlikle mukabelede bulunmayacağım”* ifadesinde iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik lafızları bir arada bulunmuş ve tıbâk sanatı meydana gelmiştir.

Bir ilgi ve karinenin yardımıyla gerçek anlamının dışında kullanılan lafız olarak tanımlanan mecâzın (Durmuş, 2003: 217), bu romanda da kullanıldığı görülmektedir. " ولو لم يثن عليك حرب بن أمية " *“Seni Harb b. Ümeyye övmediyse de bana dönerken getirdiğin mal seni övmüştür”* (Taha Hüseyin, ts.: 39), ifadelerine dikkatle bakıldığında övme işinin akılsız bir varlık olan mala isnad edildiği görülmektedir. Bu durumda mal, insana benzetilmekte ve mecâz olmaktadır. Buraya kadar verilen örnekler Taha Hüseyin’in bu romanda mecâz, tıbâk ve iktibas gibi çeşitli edebî sanatları kullandığı anlaşılmaktadır.

4.3. Zaman ve Mekân

Zaman insanın bütün fiillerini kuşatan bir olgudur. Dolayısıyla insanın geçmişinde yaşadığı, şu anda yaşıyor olduğu ve geleceğinde yaşayacağı bütün olaylar ancak bir zaman dilimiyle ifade edilmelidir. Romanda farklı zamansal anlatılar olabilir. Bunlar “art zaman” (artsürümsel öyküleme), “eş zaman” (eşsürümsel öyküleme), “ön zaman” (önsürümsel öyküleme) şeklindedir. Art zamanlı anlatım, romanda yazarın zamansal

tasarrufla bulunduğu ve gelmiş, geçmiş ve şimdiki zaman arasında geçişlerin olduğu anlatı biçimidir. Eş zamanlı anlatım ise yazarın romanda kronolojik sıraya uyarak yaptığı anlatı şeklidir. Ön zamanlı anlatım ise yazarın gelecekte olacak olan olayların önceden anlatılmasıdır (Narlı, 2002: 93).

Bu romanda ise yazarın art zaman olarak anlatı yaptığı görülmektedir. Çünkü yirmi dokuz bölümden meydana gelen romanda çoğu bölümün zamansal olarak birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin ilk bölümlerde Yasir'in gençliğinden ve Mekke'ye ilk geliş zamanından bahsedilmekte sonraki bölümlerde ise yaşlılığından oğlu Ammar'dan ve aile olarak İslam'a girmelerinden bahsedilmektedir. Dokuzuncu bölümde ise İslam öncesi bir olaya yani Ebrehe'nin Mekke'ye Kabe'yi yıkmaya çalışması anlatılmıştır. Dolayısıyla romanın belli bir zaman akışı içinde gitmediği görülmektedir.

Zaman gibi bir mekânda eylemler için kaçınılmaz bir unsurdur. Bir romanda mekânın birden fazla görevi olur. Bunlardan ilki olayın içerisinde gerçekleştiği, şahıs kadrosunun kendi oluşlarını fark ettikleri bir dekor, alandır. Bazı mekanların olayların gerçekleşmesinde veya gerçekleşmemesinde aktif rol oynadıkları da görülmektedir. Örneğin hapishane gibi bazı mekânlar bir karakterin amacını bizatihi engelleyene alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Narlı, 2002: 98, 99).

Bu romanda öne çıkan iki mekândan ilki kutsiyetle öne çıkan Mekke'dir. Romanın çeşitli yerlerinde Kabe'nin işlevinden, insanların orayı ibadet yeri olarak kullanılmasından ve bu mekandaki putlardan bahsedilmektedir (Taha Hüseyin, ts.: 8, 10, 11). Yine Mekkelilerin sırf buralı oldukları için diğer insanlar tarafından hürmet ve saygıyla karşılandıkları, hatta onlar için en güzel en önemli durumlarda Mekke'li olan kimseleri kendilerine tercih ettiklerinden bile bahsedilmiştir

(Taha Hüseyin, ts., 48, 49). Romanda öne çıkan bir diğer yer ise Müslümanların, Mekke'deki zulümden kaçıp hayatlarını normal bir şekilde yaşamalarını sağlayan onlar için güvenli olan Medine'dir. Oraya ulaşabilmek için Süheyb'in yolda karşılaştığı zorluklar, bütün malını oraya gidebilmek için Mekkelilere bırakması, sanki sadece Müslümanlar için değil aynı zamanda bir din olarak İslam'ın gelişmesi için güvenli bir yer imajına sahip olduğunu göstermektedir (Taha Hüseyin, ts.: 126, 128).

5. ROMANIN TEKNİK UNSURLARI

5.1. Anlatma ve Gösterme (Sahneleme) Teknikleri

Anlatma tekniğinde yazarın anlattığı olaya bir hakimiyeti söz konusudur. Bu teknikte olaylardan ziyade anlatıcının ifadeleri daha fazla dikkat çekmektedir. Özellikle olaylar esnasında yaşanan duygu ve düşünceler ön plana çıkar (Karadağ, 2003: 79). Gösterme tekniği ise roman içerisinde meydana gelen olayın veya durumun okuyanın gözünde canlandırılmasına dayanır (Gezer & Çelik, 2017: 24).

Anlatma ve gösterme tekniklerini bir arada Ebû Cehil ve etrafındakilerin Yasir ve ailesine yapmış olduğu işkencede kendini göstermektedir:

“Kureyş dağıldı ve Ebû Cehil hariç kavmin önde gelenleri evlerine döndüler. O bir grup genç ve köle grubuyla gidip, geceyi tutsak olarak geçirdikleri yerden tutsakları çıkardılar. Onları, adımlarını hızlandırmak için itip kalkmaya başladılar. Oysa bağlanmış kimseler nasıl hızlı gidebilirdi ki. Ama Ebû Cehil ve arkadaşları, onlara türlü eziyetler vermek için bıçak ve mızraklarla yaralar açıyorlardı. Ancak bu işkenceler mazlumların ruhlarına zarar veremiyordu. Belki kırbaçlarla vurup vücutlarını

dağlıyorlar, belki Yasir ve Ammar'ın sakallarını, Sümeyye'nin ise saçlarını çekiyorlar onlara işkence edenler ise gültüp bağıryorlardı. Her evden insanlar ise buraya gelip onlara katılıyordu. Bununla birlikte esirlerin dilleri susuyor ve nefisleri konuşuyordu. Acı ve ızdıraplarını göstermemek, çığlıklarını etrafa duyurmamak için anlaşımlardı sanki.” (Taha Hüseyin, ts.: 38)

Bu pasajda Ebû Cehil'in ve etrafındaki genç ve ayak takımından olan kimselerin Müslüman esirlere nasıl işkence yaptıkları anlatılmıştır. Özellikle esirlerin bağlı olmaları buna rağmen onları mızrak ve bıçaklarla ittirerek yaralanmalarına sebep olmaları, kırbaçlamaları, saç ve sakallarının çekilmesi okuyucunun zikredilen durumu sanki gözüyle görmesine sebep olmaktadır. Bu ise sahneleme yani gösterme tekniğinin burada kullanıldığına işaret eder. Diğer yandan yazarın yapılan bunca işkenceye rağmen esirlerin ağızlarını açmamasını düşmanlarına karşı acı ve ızdıraplarını göstermeme istek ve düşünceleri olduğunu belirtmesi anlatma tekniği olarak kabul edilebilir.

5.2. Tasvir Tekniği

Romanda tasvir tekniği duygu ve düşünce gibi soyut veya zihinde tam olarak netleşmeyen mekân, şahıs gibi varlıkları daha net hale getirip somutlaştırmak için kullanılmaktadır. Bir şey somutlaştırıldığına rengi, çizgisi ve ruhu ortaya çıkar. Somutlaştırmak için en etkili yöntem ise tasvir tekniğidir (Çelik Meryem & Demir, 2023, p. 65). Taha Hüseyin, bu romanında mekân ve yaşanan olayları, soyut kavramları güçlü tasvir yeteneğiyle okuyucunun gözleri önüne sermiştir.

“Mekke o gün gökyüzü gülümsüyorken sabahladı. Öyle ki sema güneş ışıklarını onun düzlüklerine, dağlarına ve tepelerine dolduruyordu. Ancak semanın kalbinde gizli

bir öfke vardı. Mekke'nin çocuklarına karşı mazlumlara zulmetmesi, insanların yapabilecekleri en uç kötülükleri bu mazlumlara reva görmeleri sebebiyle kalbi nefretle dolmuştu” (Taha Hüseyin, ts.: 101).

Burada açık bir şekilde görüleceği üzere sabah vakti güneş ışıklarının Mekke'nin her bölgesine ulaştığı açık bir gökyüzünün ince çizgilerle tasviri yapılmakla birlikte gizli bir kasvet, aynı anda hem haksızlık, eziyet hem de karanlık anlamlarına gelen “zulüm” kelimesi kullanarak işaret edilmekte bunun sebebinin ise İslam'a girmek dışında başka bir suçu olmayan kişilere yapılanlar olarak işaret edilmektedir.

5.3. Montaj Tekniği

Bir yazarın, sahip olduğu kültüre bağlamında kıymeti olan ilahi veya edebi değeri olan şiir ve anonim sözleri eserinde “kalıp halinde” kullanmasıdır (Tekin, 2020: 254). Bu teknik önceden de ifade edildiği üzere “iktibas” sanatı olarak kabul edilmektedir. Bu teknikle yazar topluma mal olmuş kelimeleri kullanarak eserinin etki alanını arttırdığı gibi pek çok kelimeyle ifade edilebilecek durumları kısa ve öz cümlelerle ifade etmiş olmaktadır. el-Va'dü'l-Hak romanında bu teknikten sıklıkla faydalandığı görülmektedir.

الأحوال الأتعل المشؤم طائره أبو حذيفة شر الناس في الدين

”أما شكرت أبا رثاك من صغر حتى شببت شبابا غير محبوبون

“Şaşlı, çarpık dişli, uğursuz kişi, Ebû Huzeyfe dinde insanların en kötüsü

Seni küçükken büyütüp tam bir delikanlı yapan babana şükretmen gerekmez miydi” (Taha Hüseyin, ts.: 131)

Bu ifadeleri Hind, Bedir savaşında kendi babasını öldürmek isteyen kardeşi Ebû Huzeyfe için söylemiştir. Böylece bir kardeşin diğer kardeşe karşı gönlünde meydana gelen duygulara tercüman olunmuştur.

5.4. İç Çözümleme Tekniği

Bu teknik yazarın gelişen olayların arasında kahramanın duygularını ve düşüncelerini dile getirmesidir (Soysal, 2022: 87). Bu tekniğin romanlarda kullanılması olay bütünlüğünü sağlaması sebebiyle kaçınılmaz bir durumdur. Bu romanda da iç çözümleme tekniğinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

“Genç: ‘Sana gelebilecek kötülöklere engel olabilmek için seninle evlendim.’

Kız: ‘Evet gerçekten bunu yaptın, bende bunun için müteşekkirim. Ama sen beni kendine eş olarak aldın, öyleyse aramızdaki durum eşler arasındaki durum gibi olmalıdır.

İşte o anda gencin gözlerinden yaşlar akmaya başlamıştı. Bunların hüüzün mü sevinç mi gözyaşları olduğunu bilmiyordu. Kızın yüzünde de yaşlar akmaya başladı. Yüzü ise al al olmuştu. Bu kıızıllık utanç kıızıllığı mı yoksa eşi ve hayat arkadaşı olan bu kimseyle aralarındaki engeli yıktığı için oluşan mutluluk kıızıllığı mıydı, bilmiyordu” (Taha Hüseyin, ts.: 62)

İki eş arasında var olan diyalogdan sonra her ikisinin yaşamış olduğu duygu yoğunluğu, ağlamaları ve genç kızın yüzünün al al olması, meydana gelen olayın bütün yönlerini okuyucuya ulaştırmaktadır.

5.5. İç Monolog Tekniği

İç monolog tekniği roman veya hikâyelerde yer alan psikolojik bir tahlil tekniğidir (Şimşek, 2019: 310). Bu şekilde karakterin zihin dünyası ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Böylece yazar kahramanın başından geçen olayı oluşum aşamasındayken gösterir. Bu romanda söz konusu teknik kullanılmıştır.

“O gün kendi kendine söylendi: ‘Vay sana Ey Ümmü Enmâr! Tek bir çocukla kendi rızkını ararken şimdi iki çocukla rızkını arar oldun.’ Sonra şöyle devam etti: ‘Boş ver Ümmü Enmâr! Bu çocuk ne zaman büyür ve güçlenirse, sana faydası dokunur, sana ihtiyacını karşılayacak mal verir ve kötü günlerde sana yardımcı olur’” (Taha Hüseyin, ts.: 71).

Burada küçük bir köleyi satın alan Ümmü Enmâr’ın içerisinde bulunduğu duruma, zaten hayatın zorluklarıyla güçlkle başa çıkmasına yer verilip ardından kendisini nasıl teselli ettiği anlatılmıştır.

“İnsanların birbirine merhamet etmediği, güçlünün zayıfa acımadığı, çocuğunu kaybeden anneye, kendisine sığındığı bir ailenin, annenin veya babanın olmadan büyüyen çocuğa şefkat göstermeyen hayat uzak olsun! Çocukla eve dönerken yine kendi kendine söylenmeye başladı. Bu çocuk gibi bir çocuğum olsaydı ve düşmanlar ona saldırıp uzak diyarlara onu götürseydi, buna nasıl dayanabilirdim. Buna nasıl tahammül eder sabrederdim. Onu ebediyen unutabilir miydim? Heyhat! Eğer onun gibi bir çocuğum olsaydı ve düşmanlar onu saldırıp uzak diyarlara götürseydi, elbette onu sabah akşam hatırlardım. Uyurken ve uyanırken, başına

gelenleri düşünür, gönlüm onu arardı” (Taha Hüseyin, ts.: 88, 89).

Bu pasajda ise başka bir bayan olan Subâte’nin kendisiyle yapmış olduğu konuşmaya yer verilir. Subâte önce kaçırılan ve sonradan köle olarak satılan bir çocuğu satın almış ve bu olayda çocuğu kaçırılan annenin yerine kendisini koyarak empati yapmıştır.

6. ROMANIN TEMATİK UNSURLARI

6.1. Toplumsal Tabakalar

Taha Hüseyin’in bu çok yönlü tarihi romanında ele aldığı konular hem tarih olaylara hem de Câhiliyye toplumu Arapların sosyal hayatına ışık tutmaktadır. Bu dönemde var olan toplumsal tabakalara romanda işaret edilmiş ve okuyucuya köleliğin, mevâlî/anlaşmalı kimselerin toplumdaki statüsü açık bir şekilde gösterilmiştir. Örneğin Yasir’in kardeşi Haris, anlaşmalı kimselerin toplumun içerisinde horlandıklarını, hoşlanmadıkları işleri yapmaya mecbur edildiklerini, kendilerine yardım edilmediğini ve toplumdaki dışlandıklarını ifade eden sözleri (Taha Hüseyin, ts.: 4) bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ayrıca Yasir’in, onu himayesine alan Ebû Huzeyfe’den cariyesi olan Sümeyye’yi evlenmek için istemesi ama bunu yaparken onun malını eksiltmek istemediğini beyan etmesi (Taha Hüseyin, ts.: 13) ve ondan doğacak çocuklarının hür kalmasını talep etmesi (Taha Hüseyin, ts.: 13, 14) kölelerin bir mal olduğu hatta doğan çocuklarının da efendilerinin kölesi olduğu hakikatini ortaya koymaktadır. İlerleyen sayfalarda söz konusu bu topluluğun İslam’ın gelmesiyle doğuştan sahip oldukları hakları fark etmesi ve bu hakları elde etmek için verdikleri mücadele anlatılır. Bütün bunların yanında zenginler ve toplumun önde gelen asilzadeleri toplumun zenginliklerini sömürmekte birer asalak

gibi yaşamaktadırlar (Taha Hüseyin, ts.: 77). Cahiliyedeki tabakalar arasındaki bu keskin ayrılığa karşın İslam, insan olması bakımından bütün insanların eşit olduğu kabul edilmekte (Taha Hüseyin, ts.: 33) hatta kölelerin azat edilmesi bizzat İslam tarafından emredilmektedir (Taha Hüseyin, ts.: 93). Bununla da yetinmeyen İslam müntesipleri kabiliyetleri doğrultusunda önceleri köle olsalar bile imam, vali, muallim gibi toplumun saygı duyduğu konumlara dahi gelebileceğini göstermişlerdir (Taha Hüseyin, ts.: 121, 147).

6.2. Put/İlahlar

Romanda işlenen bir diğer konu ise Cahiliye döneminin önemli figürlerinden olan putların dönem insanının hayatındaki yeridir. Daha ilk sayfalarda yoğun bir şekilde üzerinde durulan konu Ans'lı üç kardeşin uzun bir yolculuktan sonra Mekte'ye gidip oradaki putlara/ilahlara dua etme arzusu (Taha Hüseyin, ts.: 5), Ebû Huzeyfe'nin Yasir ile yaptığı anlaşmaya putları şahit tutmaya çalışması (Taha Hüseyin, ts.: 10) putların Cahiliye dönemindeki önemine işaret etmektedir.

6.3. Cahiliye Dönemi İyi Kötü Mücadelesi

Roman Kureş'in sahip olduğu iyi ve kötü yönleri ve bu iki hal arasındaki mücadeleye de değinmektedir. Cömert, misafirperver bir topluluğun (Taha Hüseyin, ts.: 5) ilahları uğruna dönüştüğü canavardan aslında bizzat Kureşlilerin kendisi de rahatsızdır. Nitekim Ebû Cehil'in Yasir ve ailesine reva gördüğü zulüm bizzat Velid b. Mugire tarafından kınanması, Utbe b. Rebia'nın ise Müslümanlarla şiddet olmadan mücadele edilmesi talepleri bu duruma işaret etmektedir (Taha Hüseyin, ts.: 31, 35).

7. SONUÇ

Taha Hüseyin, *el-Va'dü'l-Hak* isimli romanında İslam öncesi, Hz. Peygamber (s.a.v) ve ilk halifeler dönemini özellikle

toplumun alt tabakalarından olan köle ve mevâlîler gözüyle değerlendirmektedir. Cahiliye döneminde hiçbir kimsenin önemsemediği, hor görülen kişilerin bizzat insan olmalarından kaynaklanan değerleri yok olmuş ve adi bir mala dönüşmüşlerdir. İslam, toplumun umursamadığı bu topluluğa hak ettikleri değeri vermiş ve onları toplumun öncüleri haline dönüştürmüştür.

Genel olarak ağdalı bir dil kullanmayı tercih eden Taha Hüseyin, bu romanında nispeten daha hafif ve anlaşılır bir dili kullandığı görülmektedir. Roman tekniklerinden pek çoğunu ustalıkla kullanan Taha Hüseyin, edebî sanatlardan da istifade etmiştir.

Romanda toplumsal tabakaların yanı sıra putlar, Cahiliye dönemindeki iyi kötü mücadelesine de yer verilmektedir. Ayrıca romanın ilk kısımlarında tarih gibi bir yapının aristokrat yapısı vurgulanmakta, insanlığın statülerine göre değerlendirilmesinin aslında tarihin genel bir yaklaşımı olduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu eser Taha Hüseyin'in yazdığı son dönem eserlerinden olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü onun yaşamı boyunca birbirinden farklı görüşlerinden hangisinde karar kıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Buna göre bir dönem İslamsız bir Mısır düşünen, sonrasında bireysel olarak İslam'ın olabileceğini ileri süren Taha Hüseyin'in bu romanıyla İslam'ı sosyal ve siyasi yaşamında bir parçası olarak kabul ettiğini ileri sürmek zor olamayacaktır.

8. KAYNAKÇA

- Akpınar, Ö. F. (2018). Hak Söz, Taha Hüseyin, çev. Erdoğan Albayrak-Yunus Kaldırım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009, 224 s. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(38).
- Aktaş, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve İncelemesine Giriş*. Akçay Yayınları.
- Çelik, Ş. & Yaşar, H. (2021). Belâgat İlminde Tıbâk (Tezat) Sanatı: Mâide Sûresi Örneği. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 6(1), 66–97.
<https://doi.org/10.20486/imad.902869>
- Çelik M. & Demir, R. (2023). Necib el-Kilânî'nin "Ardu'l-Enbiyâ" Adlı Romanının Tahlili. *Kilitbahir*, 23, 51–76.
- Durmuş, İ. (2000). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Vol. 22. *İktibas*. TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2003). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Vol. 28. *Mecâz*. TDV Yayınları.
- Enver el-Cündî. (1397/1977). *Taha Hüseyin Hayâtuhu ve Fikruhu*. Dâru'l-İtisam.
- Fazlıoğlu, Ş. (2010). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Vol. 39. *Tâhâ Hüseyin*. TDV Yayınları.
- Gecikli, K. (2012). J. M. Cotzee ve Fikir Romanı Geleneği. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 49, 29–50.
- Gezer, A., & Çelik, Y. (2017). Ayşe Kilimci'nin Hikayeciliği ve Hikayelerinde Anlatım Teknikleri. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/2.

- Karadağ, Ö. (2003). Türkçe Eğitimde Anlatım Tarzları. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 8.
- Narlı, M. (2002). Romanda Zaman ve Mekan Kavramları. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, 91–106.
- Öcal, O. (2007). "Dönemeçte" Romanında Yapı ve Tema. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 22, 101–117.
- Soysal, E. E. (2022). Modern İran Öykü Yazarı Golî Terakkî'nin "Bir Başka Yer" Adlı öyküsünde Anlatım Teknikleri. *Nüşa*, 55.
- Şimşek, Y. (2019). "İç Monolog" ve "Bilinç Akışı" Tekniği Açısından Oğuz Atay'ın "Unutulan" Hikayesi. *Söylem*, 4/2.
- Taha Hüseyin. (ts.). *el-Va'dü'l-Hak*.
- Tekin, M. (2020). *Roman Sanatı: Roman Unsurları*. Ötüken Neşriyat

KADER KAVRAMININ TANIMLANMASINA DAİR BİLİMSEL BİR DENEME¹

Yusuf OKŞAR²

1. GİRİŞ

İnsan, ruh ve bedenden oluşmuş bir varlıktır. Sahip olduğu fizyolojik özellikleri yanında psikolojik bir yönü de vardır. Ancak bu iki yapının birbirinden ayrılması söz konusu değildir. Bu iki yapı bireyin yaşamsal bütün fonksiyonlarına ortak olarak iştirak etmektedir. Bu itibarla bireyin biyolojik yönünün davranışlarına ve tutumlarına etki etmesi de bu doğal sürecin bir parçasıdır. Bu itibarla bedensel ve fizyolojik her türlü değişimin bireyin yaşamına dair etkisi önemli bir inceleme alanıdır. Özellikle fenotipik veya genotipik değişimlerin bireyin yaşamına dair direkt etkisi bu değerlendirmeleri gerekli kılmaktadır. Daha bütüncül bir insan tasavvuru ve buna bağlı olarak kader kavramına yapılacak atıflar bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Nükleik asitlerden biri olan DNA (deoxy ribonucleic acid) adı verilen bu yapı *“canlılardaki hücrelerde meydana gelen metabolik olayların gerçekleştirilmesinde, kontrolünde rol alan ve kalıtımı sağlayan temel unsurdur.”* (Kızmaz ve diğerleri, 2017: 47). Son yıllarda moleküler biyoloji alanında

¹ Bu çalışma 5-6 Ekim 2023 yılında Bakü’de gerçekleştirilmiş olan “International Interdisciplinary Scientific Congress On Social sciences "Personality, Society and the State in the XXI century: Global Challenges and Development Prospects” adlı sempozyumda sunulan özet bildirinin genişletilerek kaleme alınan metnidir.

² Doç. Dr., (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü), yusufoksar@mku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9060-3272.

meydana gelen gelişmelerin hızlanmasıyla DNA'ya ait bilgilerde de ciddi bir ilerleme kaydedilmiştir. Özellikle DNA'nın insanın biyolojik serüvenine dair sahip olduğu etkilerin en ince ayrıntısına kadar bilinmesinin önü açılmıştır. Örneğin kalıtsal hastalıkların tespiti ve tedavisi bu yolla mümkün hale gelmiş ve bireyin yaşam kodu diyebileceğimiz bu sarmallara ait şifrelerin günden güne çözülmesi bunu mümkün kılabiliriz boyutlara ulaşmış görünmektedir. Bu ilerleme genetik ilminin bazı alt dallara ayrılmasına imkân sağlamıştır ki bunlardan biri olan epigenetik bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Bu mekanizma DNA diziliminde bir değişikliğe neden olmadan ortaya çıkan genomik aktivitedeki değişimleri ifade etmektedir (Güngör, 2015: 73). Bu fenotipe dair değişiklikler birden çok sebebi içerisinde barındırabilmektedir. Yaşanılan travmatik tecrübelerin veya bazı olumsuz durumlara aşırı ve tekrarlanan şekilde maruz kalmaların ortaya çıkardığı tahribatın gelecek nesillere genetik olarak aktarıldığı varsayımına dayanmaktadır. Bu çevresel etkilerin bazı dezavantajlı durumlarla birlikte bireyin ahlaki tutum ve davranışlarına etki etmesi de olası görünmektedir. Dolayısıyla herhangi bir tercih durumunda bireyin biyolojik yollarla edindiği bazı istenmeyen özelliklerin etkisi tartışmaya açıktır. Ancak bu tartışma etkinin hiç olmadığı yönünde midir yoksa bu olası etkinin derecesiyle mi ilgilidir? Çok az bile olsa davranışın veya olası eğilimin meydana gelmesinde zorlayıcı bir durumun varlığı değerlendirilmelidir. Bu minvalde çevresel etkilere bağlı olarak meydana gelen değişimin insanın yaratılışı dolayısıyla kaderi ile ilgisi nedir? Sorusuna cevap bulmak bu çalışmanın amacını teşkil etmektedir. Her ne kadar yeni bir alan olmasına rağmen epigenetik ile ilgili sahip olunan genel bilgiler insanın yaşam sürecini yani kaderini belirleyen bir anlama ve etkiye sahip olduğuna dair izlenimlere yol açmıştır.

2. EPIGENETİK NEDİR?

“*Epigenetik*” terimi ilk olarak 1950’lerde Conrad Waddington tarafından önerilmiştir (Waddington, 1968: 242; ss. 238–253). Ayrıca bkz. Waddington, 1968: 1-32). Eski Yunancada “epi” ön eki, “üstünde”, “üzerinde”, “ötesinde” anlamına gelmektedir. Böylece epigenetik “genler üstü genetik” anlamını taşımaktadır.” (Güngör, 2015, 73). “*Epigenetik modifikasyonlar, DNA dizisinin kendisindeki değişikliklerden kaynaklanmayan gen ekspresyonundaki değişiklikleri ifade eder. Bu modifikasyonlar, DNA’nın erişilebilirliğini ve çekirdekteki DNA ve proteinlerin kompleksi olan kromatinin yapısını değiştirebilen DNA metilasyonu ve histon modifikasyonu gibi kimyasal etiketleri içerir.*” (Handy Etc., 2011: 2145). Ayrıca epigenetik, genetik bilgisinin nasıl kullanıldığını ve hangi genlerin hangi zamanlarda aktif hale geldiğini belirler. Bu, hücrelerin farklılaşması, gelişimi ve işlevi için önemlidir. Epigenetik değişiklikler, çevresel faktörler, yaşam tarzı, beslenme, stres ve diğer etkenler tarafından etkilenebilir. Bu nedenle, epigenetik araştırmalar, hastalıkların gelişimi, yaşlanma süreci ve çevresel etkilerin genetik üzerindeki etkilerini anlamak için önemlidir (Moore, 2017: 1-2).

İnsan biyolojisi alanında meydana gelen gelişmeler ışığında epigenetik açısından bazı değerlendirmelere ulaşılabileceği görülmüştür. Zira “kök hücre teknolojisi, kanser ve bazı kalıtsal hastalıklar” gibi mevzularda yeni bulguların ortaya çıkması gen ötesinin anlamına yönelik daha iddialı söylemlerin geliştirilebileceği fikrini vermektedir. Bu düşüncelerin dillendirilmesini sağlayan “*kanser vakaları ile ilgili yalnızca klasik genetik metotları ile değil aynı zamanda DNA metilasyonu, histon modifikasyonları, nükleozom konumlandırma, kodlama yapmayan RNA’lar ve mikroRNA ekspresyonundaki değişiklikleri kapsayan epigenetik mekanizmalarla birlikte değerlendirilmesi gerektiği*” önerileridir (Can ve Aslan, 2016: 445-446).

Epigenetik kavramı her ne kadar DNA fazında bir değişime -özellikle nesilden nesile aktarılmasındaki benzerlikler açısından- benzemese de “genomik damgalama, paramutasyon gibi bir dizi fenomeni” ihtiva etmesi bakımından değerlendirildiğinde bazı sonuçlara ulaşmanın mümkün olduğu söylenebilir. Can ve Aslan bununla ilgili çalışmalarında şu ifadelerle yer vermek suretiyle aktarıma dair bazı ipuçları sunmuşlardır. *“Örneğin, ilk olarak bitkilerde tanımlanan paramutasyon, bir genin bir allelinde (örneğin, tohum rengini belirten bir gen alleli) meydana gelen genetik değişikliğin normal alleli kalıtsal olarak etkilemesidir. Burada önemli olan ise, paramutant allel ve ilişkili fenotipin, kuşaklararası epigenetik kalıtım olarak adlandırılan sonraki jenerasyonlara geçebilmesidir.”* (Can ve Aslan, 2016: 445-446).

Genetik aktarımın epigenetik ile ilgisinin kurulması benzer şekilde Skinner vd. araştırmalarında da dile getirilmiştir. Burada söz konusu olgu çevresel faktörlerin baskılanmış genetik kodları üzerindeki değiştirici veya ortaya çıkarıcı etkisine yönelik açıklamalardır ki bu ebeveynlerden alınan olumsuz genetik eğilimlerimizin uygun şartlar altında belirebileceği gerçeğidir. Skinner vd.’ne göre *“Epigenetik bir bakış açısından, baskılanmış genler özel bir gen sınıfıdır çünkü nesiller boyunca nispeten değişmeyen DNA metilasyon desenlerine sahiptirler ve gelişimin erken dönemlerinde meydana gelen metilasyon desenlerindeki genel sıfırlamadan etkilenmezler. Baskılanmış genler, germ hattında erken edinilen köken ebeveyn alelinin moleküler bir hafızasını taşır. Bu moleküler hafıza, monoallelik gen ekspresyonunu etkileyen iki alel arasındaki farklı metilasyon desenleriyle ilişkilidir. Metilasyondaki bu alel farklılıkları, germ hattı gelişiminin kurulması sırasında gelişen embriyoda tanımlanır. Germ hattı gelişimi sırasında başlatılan basılı genlerin metilasyonu döllenmeden sonra tamamlanabilir. Bazı*

basılı genler organizmanın yaşamı boyunca basılı kalır; ancak, bir grup gen belirli dokulara zamansal olarak belirli bir şekilde basılır. İlginç bir şekilde, eğer dış etkenler bu basılı genlerdeki DNA metilasyonunu değiştirirse veya bunların kurulmasının kritik dönemlerinde yeni metilasyon bölgeleri oluştursa, bu tür değişiklikler nesiller arası olarak devam edebilir. Çevresel olarak oluşturulan fenotiplerin bu kalıtsal aktarımı nesiller arası kalıtım olarak adlandırılır (Skinner Etc., 2010: 214-22).

Ahlaki bir sorumluluk olması bakımından madde bağımlılığının epigenetik değişimlerle ilgisinin olup olmadığı sorusuna verilecek cevap bu itibarla önemlidir. Zira genetik yatkınlık dini ve ahlaki anlamdaki sorumluluğun tekrar tanımlanmasında bir değişken olarak ele alınmalı mıdır? Sorusunun tartışılmasına imkân sağlayacaktır. Mezkûr soruya verilecek direkt bir bulguya sahip olmasak da buradaki eğilimi yordayabileceğimiz alternatif çalışmalara ve görüşlere değinebiliriz. Örneğin bağımlılığın epigenetik süreçlerle ilgisine dair Feng ve Nestler bazı sonuçlara ulaşabilmişlerdir. Onlara göre “*Genom evrimsel ve kimyasal olarak kararlı olduğundan, çevrenin hastalığı etkileme veya teşvik etme yeteneği genellikle DNA mutasyonlarını içermez. Bu nedenle, çevresel faktörler genellikle DNA dizisi manipülasyonundan bağımsız olarak genom aktivitesini düzenlemelidir (örneğin epigenetik). Hastalık etiyolojisi üzerindeki çevresel etkiler için ek bir husus, maruziyetin gelişim aşamasıdır. Gelişimin kritik bir zamanında maruziyetler, hücrelerin veya organ sistemlerinin farklılaşma programlamasıyla ilişkili genom aktivitesini değiştirebilir. Bu değiştirilmiş program ve gen ifadesi profili daha sonra gelişimin daha sonraki yetişkin aşamasında anormal bir fizyoloji ve hastalığı teşvik edebilir.*” (Feng, J. And Nestler, 2013: 523).

Sonuç olarak Epigenetik değişimler, direkt olarak DNA diziliminin mutasyona uğraması demek değildir. Daha ziyade

DNA'nın hücre içindeki öteki protein veya moleküllerle etkileşiminin farklılaşması olarak okunmalıdır. Olası değişimler direkt DNA'ya veya DNA'yı sarmalayan histon proteinlerine hariçten moleküllerin ziyadesiyle olur. Bu değişimler tam burada DNA'dan RNA üretimini farklılaştırmak suretiyle protein üretiminin değişmesine yol açar. Bu da bize nesiller arası aktarıma dair yorumlar yapabilme olasılığını sunabilir. Dolayısıyla biyolojik bir yasa veya daha yaygın halk inanışları bağlamında bir yazgı olarak okunan kader olgusunun özgürlük ve sorumluluk açısından epigenetik süreçler de dahil edilerek tanımlanmasının imkanını sağlayabilir. Örneğin "Açlık Kışı" olarak adlandırılan ve 1944-1945 arasında Hollanda'nın batısında meydana gelen uzun bir açlık durumunun ortaya çıkardığı beslenme bozukluklarının bu halkın çocukları ve gelecek nesilleri üzerindeki olumsuz etkilerinin ne olduğuna dair tespitler epigenetik'in inceleme alanına girmektedir (Mutlutürk veditçerleri, 2021: 368-374). Dolayısıyla ortaya çıkan diyabet, obezite ve kalple ilgili kronik sorunların bireyin yaşam kalitesi üzerindeki etkilerinin özgür irade ile bağlantısı kurulabilmektedir. Çünkü birey bu dezavantajlarla yaşamına devam etmek durumundadır ki hayata dair tutumları ve davranışları da bundan ciddi şekilde etkilenecektir. Aslında burada özgür iradenin bir bakıma kısıtlanmasından söz edilebilir. O halde itikadi açıdan kader olgusuna dair nasıl bir çıkarımda bulunmak veya nasıl bir tanım yapmak mümkündür? (Ardoğan, 2012: 4-5).

3. EPİGENETİK VE ÖZGÜR İRADE ARASINDA BİR İLGİ KURULABİLİR Mİ?

Epigenetik olgusunun insanın bedeni ve kalıtım ile ilişkisinin kader kavramının tanımlanması açısından nasıl bir işlev görebileceği sorusunun cevabı Kur'an'ın insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna dair ayetlerinin anlaşılmasına bağlıdır. Burada

karşımıza şöyle bir zorluk çıkacaktır. Bilimsel dil ile dinin söylemi arasında ciddi bir uçurum olduğu gerçeğini teslim etmeliyiz. Bilimin nesnel ve gözleme dayalı kanıtlanabilirlik esasına göre oluşturulmuş paradigması karşısında dinin iknaya ve nasihate bağlı teosentrik üslubu arasında bir geçiş yapmak oldukça ihtimalli ifadelere yer vermeyi gerektirmektedir. Kader olgusu da bu endişelerimize açıkçası birebir örnek olabilecek bir kavram.

Kuran söz konusu olduğunda kederin iki farklı tanımını yapabilmekteyiz. Bu iki tanımın birbirine çelişik gibi görüldüğü de açıktır. Ancak son tahlilde tanrı merkezli bir dile sahip kutsal metinlerin genel üslubuna bağlı olarak değerlendirmeler yapmak daha isabetli sonuçlara ulaşabilmemizi sağlayacaktır. Ayrıca kader olgusunun Tanrıya bakan yönü ile insanı ilgilendiren tarafı arasında da farklı durumlar söz konusudur. Kader tanrı açısından her şeyi yani hayır ve şerri, iyiyi ve kötüyü ve hikmeti ve sefahi yaratmak ve evrensel kaideleri planlamak/vücuda getirmek/dizayn etmek anlamlarına geldiği gibi olacak her şeyi zamanını ve mekanını, başlangıcını ve sonucunu belirlemek olarak da anlaşılabilir (Namlı, 2018: 66). Yani Kader kavramına dair yasa ve ölçü tanımlamalarının aksine onun belirlenmiş bir yazgı olduğunu iddia edenler de mevcuttur.

Kur'an'da yasa ve ölçü kavramlarını karşılayacak şekilde var olan ayetler vardır. Bu minvalde;

“Gerçekten Biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık” (Kamer 54/49).

“O, bütün işleri gökten yere doğru düzenleyip yönetir.” (Secde 32/5).

“Önceden gelip geçen peygamberler hakkında da Allah'ın takdir (yasa/ölçü) ve icraatı böyle câri olmuştur.” (Ahzâb 33/3).

“Onu hiç ummadığı yerden rızıklandırır. Kim Allah’a güvenip dayanırsa Allah ona yeter. Allah buyruğunu mutlaka gerçekleştirir. Allah, her şey için belli bir ölçü koymuştur.” (Talâk 65/3).

Allah’ın inayet ve rahmetinin belli bir ölçüye/kadere bağlandığının açık göstergesi olan bu ayetler Kur’an’ın anlam bütünlüğü söz konusu edilerek okunmalıdır. Teosentrik söylem keyfiliğe değil Kur’an’ın belîğ üslubuna ait bir durumdur. Buradaki incelik Tanrı-alem ilişkisinin -ki alem insandır- genel hatlarıyla yasaya bağlı olan diyalektik bir süreç olduğunun vurgusudur.

Yazgı olarak çevrilen ancak Allah’ın sonsuz bilgisine dair yasalılık ve ölçü vurgusu yapan ayetlerin bu minvalde değerlendirilmesi ve kaderin özgürlük ve sorumluluk ile ilgili olan veçhesinin Allah’ın adaletine ve hikmetine tabi olduğu anlaşılmalıdır. Kitabın bütünlüğü açısından bu elzemdir. Böylece kulun “rüzgârın önündeki bir yaprak” misali fiillerinde hem söz sahibi olmaması hem de ona sorumluluk olgusu arasındaki çelişik durum izah edilebilir. Ayrıca epigenetik faktörlerin zorlayıcı ve mecbur bırakıcı bir biyolojik olgudan ziyade yasalılık çerçevesinde Allah’ın sonsuz ilmi ve hikmeti gereği vücuda getirilmiş birer olgu olduğu anlaşılabacaktır. Sahip olduğunuz biyolojik avantajlar/dezavantajlar yasa ve ölçünün bir sonucu olarak okunmalıdır. Bunların varlığı genel özgürlük ve sorumluluk diyalektiğine zorlayıcı bir etkiden ziyade bireyin evrendeki tutarlılık ve yasalılık olgusunun bilincinde olarak tercihlerini belirleyebileceğinin imkanını vermektedir. Bütün bilimsel gelişmeler de evrendeki bu ölçü ve düzenin varlığına bağlı olarak ortaya konabilmektedir. Epigenetik bulgular Tanrının keyfiliğinden ziyade yasanın ve ölçünün varlığına işaret olarak değerlendirilmelidir. Hal böyle olunca birey yaşadığı evrendeki değişkenlerin farkında olarak davranışlarını

dizayn etmek suretiyle çevresiyle ve bedeniyle uyumlu bir hayat sürebilir.

“De ki: “Allah bizim için ne buyurduysa (bir ölçü olarak belirlediyse), başımıza gelecek ancak odur. O bizim Mevlâmız’dır. Mü’minler, yalnızca Allah’a güvenip dayansınlar.” (Tevbe 9/51). Ayetinin giriş kısmının bir yasaya ve ölçüye işaret olduğu devamındaki Allah’a güvenme tavsiyesiyle beraber değerlendirildiğinde anlam kazanacaktır. Bu güven ve dayanma ancak muhatabın adil ve merhametli olmasına bağlı olarak gerçekleşebilecek bir durumdur. Zaten mecburiyet içeren bir belirlenim söz konusu ise kula güvenme ve dayanmaya dair bir emir verilmesi adaletli olmasa gerektir. Kulun Allah’a güvenmesini sağlayan olgu da tanrısallığın ihtiva ettiği adalet ve hikmet olgusuna mebnidir.

“İster kıtlık, kuraklık, deprem gibi yeryüzünde meydana gelen bir musibet olsun, ister hastalık, açlık, ölüm gibi kendi canlarınızda, onu daha biz yaratmadan önce o bir kitapta yazılıdır (yasa olarak belirlenmiştir). Şüphesiz bu, Allah’a göre pek kolaydır.” (Hadid 57/22).

“Önceden belirlenmiş bir yasaya göre Allah izin vermedikçe hiç kimsenin ölmesi mümkün değildir.” (Âl-i İmrân 3/145).

“O, sizi çamurdan yarattı, sonra ömrünüze belirli bir süre tâyin etti. O’nun katında belirlenmiş bir ecel daha vardır. Siz ise hâlâ şüphe edip duruyorsunuz.” (En’âm 6/135; Ayrıca bkz. A’râf 7/34; Yûnus 10/49; Hûd 11/6).

“Andolsun ki biz Mûsâ’ya kitabı verdik; fakat onun hakkında da anlaşmazlığa düşüldü. Eğer Rabbin tarafından azabın ertelenmesine dair önce verilmiş bir karar olmasaydı, elbette aralarında hüküm çoktan verilmiş ve iş bitirilmiş olurdu.

Gerçekten onlar, Kur'an'dan yana ciddi bir şüphe ve tereddüt içindedirler.” (Hûd 11/110).

“Geçmiş ümmetler ancak kendilerine ilim geldikten sonra sırf aralarındaki kıskançlık ve ihtiras yüzünden ayrılığa düştüler. Eğer Rabbinden belirli bir vakte kadar azabın ertelenmesine dâir önceden verilmiş bir karar olmasaydı” (Şûrâ 42/14). Örneğin buradaki erteleme cezanın ahiret hayatında verileceğine dair bir hatırlatmadır (Esed, 2002: 449). Yani ayetlerde görece olarak ilk bakışta belirlenmiş bir yazgı ve plan anlamı var gibi görünse de bunlardaki vurgu belirlenmiş bir zorunluluktan ziyade dünya hayatına dair adalet ve rahmet içeren hikmete tabi söylemlerdir. Diğer taraftan dileme/dilemedikçe şeklindeki ifadeler de adalet ve insanın olası fiillerinden ve tercihlerinden bağımsız olarak okunmamalıdır. Dileme adaletle mebni Allah-alem ilişkisinin ahlakiliğine açık bir göndermedir. İnsan planlı ve tutarlı bir evrende yaşadığının farkında olmadıkça kendisini ilahi bir planın tahakkümünde görebilir. Ancak akıl ve irade özgürlük ve sorumluluk kavramlarını doğal olarak gerektiren bir sürecin yaşandığının temel göstergeleridir.

“Her bir insanın önünde ve arkasında Allah'ın emriyle onu kayıt ve koruma altına alan takipçi melekler vardır. Bir toplum, içinde bulundukları iyi hâli değiştirmedikçe, Allah, onlara olan nimetini değiştirmez. Fakat Allah, bir topluma kendi günahları yüzünden bir kötülük dilediği zaman, artık onun geri çevrilmesi mümkün değildir. Onları, Allah'tan başka koruyacak kimse de bulunmaz.” (Râ'd 13/11). Ayetinde olduğu üzere Allah'ın dilemesi kulun çabasının da içinde bulunduğu bir yaratmaya tabidir. En geniş anlamıyla sünnetullah diyebileceğimiz bu olgu bireyin kendisindeki olumsuzlukları değiştirmeden Allah'ın inayet ve rahmetine mazhar olamayacağı anlayışıyla açıklanabilir (Bkz. Hicr 15/4; Nahl 16/61; İsrâ

17/58). Burada var olan ilahi manadaki sebep-sonuç ilişkisi bireysel ve toplumsal düzlemde meydana gelecek terakkinin ancak bireyin çabasına bağlı bir durum olduğunun vurgulanmasıdır. Bir bakıma yasanın kendisi evrensel ve tutarlı bir karakterde gerçekleştiği için bireyin de buradaki yasalılık ve ölçü çerçevesinde hayatına yön vermesini salık vermektedir (Neml 27/75; Ankebût 29/53; Lokman 31/34).

“Hiçbir ümmet ecelini ne öne alabilir ne de erteleyebilir.” (Mü’minûn 23/43; Bkz. Sebe’ 34/30).

“Allah sizi önce topraktan sonra bir damla sudan yarattı, sonra da sizi erkek-dişi şeklinde çiftler hâline getirdi. O’nun bilgisi olmadan bir dişi ne gebe kalır ne de doğurur.” (Fâtır 35/11).

“Kıyâmetin ne zaman kopacağına bilgisi sadece Allah’a aittir. O’nun bilgisi ve izni olmadan ne bir meyve tomurcuğundan çıkabilir ne bir dişi hâmile kalabilir ne de hâmile olan biri doğum yapabilir.” (Fussilet 41/47).

Bu ayetlerde sözü edilen ifadeler açıkça insanın biyolojik yasalara tabi olduğu ve bu evrensel karakterli yapıyı istese de değiştiremeyeceğine vurgu vardır. Allah’ın bilgisi meselesi özellikle bu tarz ayetlerde belirlenim/zorlama/mecburiyet şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira bu adaletle aykırı bir durumdur ve özgürlük ve sorumluluk açısından insanın fiillerinin sahibi olmadığı tartışmasına neden olmaktadır. Ancak Allah’ın ilmi de yasalılık çerçevesinde izah edilmelidir. Bilgi Allah söz konusu ise yaratmanın olmazsa olmaz şartıdır. Bu bilginin tasarlanmış bir evren modelinin yaratılmasına imkân sağlayan bir nitelik olduğu açıktır (Ayдын, 1998: 79-80).

Dış görünüşümüz veya doğuştan gelen bazı yeteneklerimiz kaderin bir parçasıdır. Kader derken bir yazgıdan veya davranışlarımızın tümünün mutlak bir irade tarafından

programlanmış olmasından bahsetmiyoruz. Zaten dini literatürde kadere verilen anlamda bir plan ve yasaya yani evrensel ölçülere/düzene vurgu yapılmaktadır (İbn Kuteybe, trs., 441; Ateş, 2003: 393-394). Yani anne ve babamızdan edindiğimiz kromozomlara ait bütün özellikler bir bakıma biyolojik yasa ile ele alınmalıdır. Bu itibarla özgür irade ile DNA yapımızdan kaynaklanan niteliklerimiz arasında nasıl bir bağ kurulabilir sorusu bu çalışmanın ana konusudur. Tam burada kalıtsal yapımıza ek olarak bu yapı üzerinde bazı etkilerin olduğunu öne süren epigenetik bulguların anlaşılması özgür irademiz yani dini ve ahlaki tercihlerimiz üzerinde nasıl bir etkiye sahip olabileceği tartışma konusudur.

4. SONUÇ

İslam kelamı açısından kader-adalet diyalektiği ciddi öneme sahiptir. Zira tanrının evren ile ilişkisi adalet üzerine kuruludur. Buna bağlı olarak da davranışlarımızın sorumluluğu ancak özgür irademizin sınırları kadardır. Çevresel faktörlerin ortaya çıkardığı ve atalarımızdan bize aktarılan bu anomalilerin yaşamsal döngümüz üzerindeki her bir etkisi dikkatle incelenmelidir. Kaderin bireysel farklılıklar bağlamında ele alınması kelami çalışmalar için önemli bir noktadır. Her ne kadar epistemik açıdan bir tanımlamaya sahip olsak da bu kavramın ontolojik olarak bireysel etkileri epigenetik-kader çalışmalarının geleceğini belirleyebilecektir.

Çevresel faktörlerin fenotip üzerindeki etkilerin nesiller arası aktarımdaki rolü ile ilgili bir olumlama durumu ortaya çıktığına göre buna dair atalarımızdan aldığımız -çoğunlukla- olumsuz niteliklerin özgürlük ve sorumluluk açısından nasıl yorumlanması gerektiği üzerine değerlendirmeler yapılabilir. Bu aynı zamanda kader kavramına ne anlam yükleyeceğimizle de

yakından ilişkilidir. Ahlaki anlamda olumsuz eğilimlerin aktarılmış olması birey açısından dezavantajlı bir durumdur. İlk bakışta bunun kader olduğunu ve olumsuz hazır paket karakter aktarımların ahlaki tercihlerimizle ilgili boyutuna yorabiliriz. Ancak birey yalnızca aileden kendisine aktarılan olumlu/olumsuz karakterlerin oluşturduğu bir bütün değildir. Aksine akıl ve iradesiyle sahip olduğu özgür seçimleriyle olumsuz ahlaki eğilimlerini ve alışkanlıklarını telafi edebilir. Bunun en iyi yollarından biri de özellikle karakter ve huy eğitimidir.

“Kaderimde bu varmış” söylemi kadere/yazgıya teslimiyetle açıklanabilecek fatalist bir eğilim olmakla Allah’ın yasasından habersiz olmayı veya onu hesaba katmamayı ifade eder. Aslında kadere iman kaderci bir pasifizme işaret etmekten daha ziyade evrendeki ölçüye ve tutarlılığa dair Allah’a duyulan güveni ifade etmelidir. O halde takdir yazgı/belirlenim değil yasalılık ve ölçülülük olarak tanımlanmalıdır.

5. KAYNAKÇA

- Ardoğan, R. (2012). Kelamî Açıdan Birey-Siyasî Güç İkiliminde Bireysel Özgürlük. *KSÜİFD* 10/20, 1-39.
- Ateş, A. (2003). Tefsir Geleneğinde Levh-İ Mahfuz Düşüncesi. *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/3, 393-394.
- Aydın, Ö. (1998). Kur'an'da Kader ve Özgürlük. *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/4, 76-80.
- Can, M. İ. ve Aslan, A. (2016). Epigenetik Mekanizmalar ve Bazı Güncel Çalışmalar. *Karaelmas Fen ve Müh. Derg.* 6/2, 445-452.
- Esed, M. (2002). Kur'an Mesajı. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İşaret Yayınları.
- Feng, J. And Nestler, E. J. (2013). Epigenetic Mechanisms Of Drug Addiction. *Current Opinion In Neurobiology* 23/4, 521-528.
- Güngör, Ö. F. ve Ünal, N. (2015). “Epigenetik ve Genomik Baskılanma”, *Lalahan Hayvan Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55/2, 73-81.
- Handy, Diane E. Etc. (2011). Rita Castro, Joseph Loscalzo, Epigenetic Modifications Basic Mechanisms and Role in Cardiovascular Disease. *Circulation* 123/19, 2145-2156.
- İbn Kuteybe, (trs). *el-Mearif*. tah. Servet Ukkâş. Darü'l-Mearif.
- Kızmaz, M. Z. vd. (2017). “DNA Dizilemenin Tarihsel Gelişimi”. *Gaziosmanpaşa Bilimsel Araştırma Dergisi* 6/2, 47-53.
- Moore, David S. (2017). Behavioral Epigenetics. *WIREs Systems Biology and Medicine* 9/1, 1-8.

- Mutlutürk, Ü. K. ve diğerleri (2021). Erken Yaşamda Yetersiz Beslenmenin Tip 2 Diyabetes Mellitus Gelişim Riskine Etkisi. *Türkiye Diyabet ve Obezite Dergisi* 5/3, 368-374 .
- Namlı, A. (2018). Kur'an'ın Işığında Kader Konusuna Bakış. *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 1/1, 65-87.
- Skinner, M. K. Etc. (2010). Epigenetic Transgenerational Actions Of Environmental Factors İn Disease Etiology. *Trends Endocrinol Metab.* 21/4, 214-216.
- Waddington, C. H. (2008). The Basic Ideas of Biology. *Biological Theory* 3/3, 238–253.
- Waddington, C.H. (1968). Towards a Theoretical Biology, Vol. 1: Prolegomena, 1-32. Edinburgh University Press.

KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN ANLAŞILMASINA DAİR DEĞERLENDİRMELER

Yusuf OKŞAR¹

1. GİRİŞ

Kötülük problemi evrenin Tanrının bir eseri olmasıyla ilgilidir. Zira bu yaratılış içerisinde iyilik olduğu kadar kötülük de bir gerçeklik olarak bulunmaktadır. Bu noktada âlemi şüphesiz olarak Allah'ın yarattığına inanan bir mü'min/teist için sorun şudur; bütün kemâl ve üstün sıfatlara sahip olan bir varlığın âlemdeki kötü ve çirkin fillerin yaratıcısı olarak da kabul edilmesindeki çelişik durumdur. Zira tanrı olarak nitelenen varlığın mutlak iyi, merhametlilerin en yücesi, her şeye kadir ve her şeyi bilen olması ile kötülüğün varlığı arasındaki derin çelişkinin hep gündemde olması bu çalışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Zaten her şeyi yine âlemin kendisiyle açıklayan bir ateistin, Tanrı fikri çerçevesinde teodise problemini tartışması beklenmemektedir. Ancak *“Tanrı vardır ve iyiliğin kaynağıdır”* diyen bir inanan için evrende var olan kötülüğü Tanrıyı denklemin dışında tutarak açıklayabilmesi mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte genel olarak teistlerin bir cevap kabilinden verdikleri *“her şey zıddı ile kaimdir”* sözü ile iyiliğin takdir edilmesinin ancak kötülüğün bilinmesi ile mümkün olabileceği yaklaşımı da sorunludur. Zira bir ateistin basit bir şekilde *“o halde Tanrı iyiliği olduğu gibi değerli bulacak bir*

¹ Doç. Dr., (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü), yusufoksar@mku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9060-3272.

insan zihni yaratsaydı” itirazına verecek makul bir karşılık bulmanın güçlüğü ortadadır. Başka bir zorluk da ateistlerin belki de evrim teorisi ile birlikte Tanrının varlığına karşı en ciddi argümanları kötülük olgusudur. Çünkü gözlemlenen tabiatta acı ve keder oldukça fazla yer kaplamaktadır. Çünkü var olan şerrin yaratıcısı Allah ise bununla neyi murad etmektedir? Daha da ileriye giderek Yahudiler’in antropomorfik Tanrı algıları çerçevesinde şekillendirdikleri gibi Tanrı intikam almaktan haşa zevk alıp daha sonra da pişman mı olmaktadır? Ayrıca Kur’an’da Allah’ın intikam kavramı ile birlikte anılmasının izahı nedir? dolayısıyla kutsal metinler genel olarak kötülük olgusunu da Allah’ın yaratıcılığının bir parçası olarak görmektedirler.

Tanrı-âlem ilişkisini izah etme hususunda kabul ettiğimiz ve vahiyde de bildiğimiz Allah’ın sıfatları ile gerçek hayattaki izdüşümelerini ve birbiri ile uyumunu fonksiyonel tarzda izah etmenin güçlüğü kabul etmek durumundayız. Akıllı olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz ki içlerinde bilim insanlarının da olduğu birçok kişinin ateist, septik ve agnostik olabildiğine şahit olabilmekteyiz. Çoğu zaman bu kişilerin şu soruları ile muhatap olabilmekteyiz: *“Tanrının gücü kötülükleri ortadan kaldırmaya yetmiyor mu?”*, *“Kötülükleri hem reddediyor hem yasaklıyor hem de gücü yettiği halde neden ortadan kaldırmıyor?”*, *“Özellikle açlık, savaşta masum oldukları halde öldürülen kadın ve çocuklar, haksız yere zulme uğrayan milyonlarca insan varken sizin bütün hayrın ve iyiliklerin kaynağı olarak tanımladığınız Tanrı nerede?”* aslında bu tarz iç hesaplaşmalar bazen büyük travmalar yaşayan teist bireyler tarafından da dile getirilebilmektedir. Bu durumda inanan bir varlık olarak bizler ciddi bir paradoksla baş başa kalmaktayız. En azından bu soruların cevaplarını verebilecek bir Tanrı algımızın olup olmadığı başlı başına bir sorun olarak durmaktadır. Bazen bu tablo inanan için imanını güçlendirmesi için bir fırsat iken ateist

için de inkârcılığını ve inatçılığını beslemesi için ciddi bir yaklaşım da olabilmektedir.

Acaba bugün bunların cevabı *imtihan* olgusu çerçevesinde verilebilir mi? Zira insanın alemdeki varoluşuna dair sorabileceği her sorunun karşısına *“denenme ve sınanma ve bunun sonucu olarak da uhrevi aleme intikalinden sonra bunun karşılığını görme”* şeklinde amaç ve sonuç dizgesi içeren bir önerme ile çıkılabilir. Yine de bu önermeye *“bu imtihan süreci daha az acı verici olabilir”* karşılığı verilebilir. Aslında esas direnç kötülük ve bunun sonucu olarak karşımızda beliren acı ve keder görelî bir olgu mudur? Tarzında sorularla her şeyi olasılık düzleminde değerlendirebileceğimiz bir sarmal içerisine dahil etme durumunda kalıp tam burada bu kısır döngüye çözüm üretmek mecburiyetine düşebiliriz. Diğer taraftan zıtlıkların varlığı veya iyiliğin büyük resimdeki önemine dair açıklamalar, kötülüklerin doğadaki yasalarla ilgili olduğu ve bizim yararımıza olan olmazsa olmazlardır tarzındaki yaklaşımlar veya son tahlilde erdemli olmanın anlamlı olması için kötülüğün gerekliliğine yapılan vurgular birer çözüm müdür?

Bu çalışmada teodise çerçevesinde yapılan açıklamaların kötülüğe bir çözüm olup olmadığına cevaplar aramaya çalışacağız. Öncelikle kötülük söz konusu olduğunda Tanrı kavramına yüklenen önsel niteliklere temas etmek yerinde olacaktır. Bu bir bakıma Tanrının özüne dair ön kabulleri içeren önermeler bütünüdür. Daha sonra Tanrı-insan ilişkisinin nirengi noktalarından biri olarak ifade edebileceğimiz varoluşumuzun nedenlerini tartışmak suretiyle ortaya konulan çözüm önerilerinin bu çerçevede nasıl bir rol oynadığını çözümlemeye gayret edeceğiz.

2. DİNLERİN KÖTÜLÜK ALGISI

İnsanlık var oldu olalı tartışılan en kadim problemlerden birinin kötülük olgusu çerçevesinde geliştiğini söyleyebiliriz. Evrensel bir kavram olması hasebiyle bütün kültürlerde ve o kültürlerle ait dini veya felsefi cereyanlar içerisinde var olagelmıştır. Kötülüğün varlığı özellikle Allah-insan ilişkisi bağlamında güçlü bir görünüm kazanmaktadır. Diğer taraftan Allah-alem, insan-insan ve insan-alem ilişkilerinde de kötülük olgusu yer almaktadır.

Monoteist karakterli dinler dışında birçok mitolojik unsuru içerisinde barındıran bazı dinlerde de evrende mevcut olan kötülük problemleri ele alındığını görebilmekteyiz. Burada öne çıkan olgu insanın tanrıya yüklediği ilahi niteliklerin farklılığına uygun olarak tanrı-evren arasındaki ilişkide kötülük kavramına yön verildiğidir. Zira tanrı, tek tanrılı dinler söz konusu olduğunda mutlak iyi, mükemmel ve yaratışındaki üstünlükle birlikte yüksek merhamet sahibidir. Monoteist dinlerde kötülüğün tanrı-insan ilişkisinde genelde insanın tanrının buyruklarına uymamasından kaynaklanan eylemleriyle ve onun yaratılışına uygun davranmamasından/ davranamamasından kaynaklanan asi ve dizginlenemez nefsinin eğilimleri sonucunda ortaya çıktığı fikri baskındır. Diğer taraftan Babil, İran ve Yunan mitlerinde kötülüğün kaynağı ya semavi kozmik yaratıklar veya tanrının bizzat kendisi üzerinden dramatize edilmektedir.

Babil mitinde kötülük aşkın olandan yarattıklarına sirayet etmiş bir olgu olduğundan insanın tek yapabileceği bu durumla uyumlu bir yaşam sürmeyi denemesi ve elinden geldiğince sürekli tapma ve adaklarla kozmik varlıklardan veya tanrıdan gelebilecek kötülüğe engel olmaya çalışmasıdır. Yani *“Marduk, evreni yaratırken düşmanı Tiamat'ın generali*

Kingu'nun kanını insanlığın yapımında kullanmıştı. Haliyle, aşkın kötülük içimize girmiş, bizi biz yapan önemli bir unsur haline gelmişti."² Bu yorumların ayrıntılarına *Enûma Eliş*'te şu şekilde yer verilmiştir:

"Han dinlendi, (Ti'amat'ın) ölü gövdesini inceleyerek. Ucubeyi kesip biçerek (parçalarla) ilginç şeyler yaratmak için, ayırdı onu bir midye(?) gibi iki (parçaya); yarısını yerleştirip yukarı, göğü yaptı (onunla) yere dam olsun diye. Kol demirini vurdu, nöbetçiler dikti; buyurdu onlara ki, suları kaçırmalarını aşıyağı..." (Heidel, 2000: 65-66).

Yunan mitolojisinde de kötülük olgusu tanrısal bağlama dayanılarak izah edilir. Ancak burada kadın figürünün oluşu kayda değerdir. Zira monoteist karakterli dinler olmak üzere Altay ve Yakut yaratılış anlatılarında da kötülüğün kadının iradesine engel olamamasından kaynaklandığını görmekteyiz (Sayar, 2022: 183).

"Gerçekten Zeus usta bir tanrı olan ve elinden hiçbir şey kurtulmayan oğlu Hephaistos'u çağırdı. Ona ilk kadını yaratmasını emretti. Hephaistos babasının emri üzerine balçığı su ile yoğurdu ve görenleri şaşırtacak güzellikte bir bakirenin vücudunu yaptı... Heykel bitince onun kalbine ruh yerine bir kıvılcım koydu. O zaman heykelin gözleri açıldı. Kolları, bacakları kimildamaya ve dudakları konuşmaya başladı... Ona Rumca "bütün armağan" anlamına gelen Pandora adını taktılar. Gerçekten elâ gözlü Athena ona güzel bir kemer, süslü elbiseler verdi... Hermes, Pandora'nun kalbine, hıyanet ve aldatici sözler yerleştirdi. Zeus da ona esrarlı bir kutu armağan etti ve ona dedi ki: '- Sakın sana verdiğim kutuyu açma, onun içindeki iyi şeyler uzaklara kaçarlara ve

² Bkz. <https://www.karamaji.com/post/kotulugun-tarihi-5> erişim: 15 Kasım 2024.

onların yerine fenalıklar gelir... Çünkü yalnız senin değil, bütün insanların saadeti ve felâketi bu kutunun açılıp açılmamasına bağlıdır.' Böyle söyledikten sonra Baş-Tanrı ilk kadını yeryüzüne indirdi ve Prometheus'un kardeşi Epimetheus'a gönderdi. Prometheus, kardeşine Zeus'tan bir armağan kabul etmemesini tembih ettiği halde Pandora'nın güzelliğine hayran olan Epimetheus öğüdü tutmadı. Onu insanlar arasına kabul etti. Ne bilecekti ki, kadın, bütün fenalıkların kaynağıdır!... Kadın, mütecessis bir mahlûk olduğundan dünyaya gelir gelmez 'Acaba kutunun içinde ne var?' diye düşündü ve Zeus'un emrini unuttu. Kutuyu açtı. Meğer kutunun içinde hastalık, keder, ıstırap, yalan, riya, şehvet, hulâsa insanları rahatsız eden ve onların felâketini hazırlayan ne varsa hepsi açılan kutudan kuşlar gibi uçtular... " (Can, 2011: 32-33).

İran mitlerinde ise kötülük mevzusu yaratıcı iki tanrı varsayımı üzerinden bir bakıma vuzuha kavuşturulmuş gibi görünüyor. Monoteist dinlerde tanrının tekliği hayır ve şerrin de yaratıcısı konumunda olması karşısında bu düalist yaklaşım kötülük olgusunu diğer tanrıya yüklemek suretiyle görece olarak sorun olmaktan çıkarıyor. Ehrimen ve Ahuramazda arasındaki bu çekişme bir bakıma Ahuramazda lehine sonuçlanacak kozmik süreci de başlatmış oluyor. Bu durumda Ahuramazda mutlak iyi ve otoriter olarak konumlandırılmış oluyor (Yıldırım, 2012: 93,102). Düalist karakterli diğer bir dini sistem olan Maniheizm'de kozmik sistem Işık/Nur ve Karanlık/Zulmet güçleri arasındaki mücadele ile betimlenmektedir. Karanlık, Işık tanrısına galebe çaldığı için evrene acı ve ıstırap hâkim olmuştur. Bu itibarla kötülük olgusu insani bir durum olmaktan çok kozmik güçler arasındaki üstünlük durumuna göre belirip kaybolmaktadır. İnsana düşen görev ruhunu arındırması ve yükseltmesidir (Paul, Mirecki and BeDuhn, 2001: 11, 44 vd.).

Monoteist dinlerde kötülük olgusu hayır ve şerrin mutlak yaratıcı tanrı olmasına rağmen insani eylemlerin bir sonucu

olarak değerlendirilmiştir. Çelişik gibi görünen bu anlayış açıkçası birçok açıklamayı da gerekli kılmıştır. Bu itibarla teodise tartışmaları bu paradoksal olguyu anlamaya/anlatmaya yönelik ortaya atılmıştır. Zira adaletli ve özünde/yaratışında kemal sahibi bir varlığın mutlak otoritesine rağmen kötülüğe izin vermesi veya müdahale etmemesi/edememesi tanrısallık nitelikleri açısından ciddi bir kafa karışıklığına neden olmuştur. Açıkçası koşulsuz/şüphesiz inanan bir mü'min için bu bir tartışma konusu değildir. Ona göre tanrı kendi mülkünde sonsuz tasarruf sahibi olduğu için yaptıklarına bir amaç/erek/hikmet yüklemek de zorunda değildir. Zaten kötülük ya iyiliğin yokluğu ya da insanın yaradılışına aykırı eylemlerinin dolaylı bir sonucu olarak tezahür etmektedir. Ancak ateist çevrelerce ve bazen de o dinin mensupları tarafından bazı sorular ortaya atılmış ve evrendeki acı ve ıstırap veren şeylerin esas nedenleri/failleri sorgulanmıştır.

Yahudi teolojisinde kötülüğün menşei Âdem ve Havva kıssasına dayandırılır. Yasak elma metaforu üzerinden şekillenen bu anlatılarda kendilerine yasaklanmış olmasına rağmen Âdem ve Havva'nın ağacın meyvesinden yemesi ve ulvi cennet hayatının son bulup süfli bir alem olan dünya yaşamının başlamasına neden olmuştur (Tekvîn, 1-3). Aynı şekilde apokrif literatürde kötülük bir ayartıcı rolündeki yılan figürü üzerinden şeytana ve onun işbirlikçisi insana yüklenmiş ve düşmüş melekler metaforu ile hikâye tasvir edilerek kötülüğün nedeni ortaya konulmuştur (ayrıca ilgili ayetler için bkz. Tekvîn, 6; I. Enoch, 65/6; II. Enoch, 18/3-4; 31/3-5; bkz. Gürkan, 2010: 547). Yahudilik bir bakıma İsrailoğulları'nın yaşam hikayesinden yansıyan fikirlerle bezenmiştir. Örneğin başlarına gelen birçok kötülüğün (586 yılındaki Babil Sürgünü, II./IV. Yüzyıllardaki Roma dönemi sürgünleri ve son olarak 2. Dünya Savaşı'ndaki Holokost) ilahi adalet çerçevesinde değerlendirilmesi ve bir kader öğretisi haline

gelmesi onların kötülük problemine yaklaşımını özetler niteliktedir (Gürkan, 2010: 545; Kurt, 2006: 64-65). Ayrıca kötülüğün fakirlik ve cehalet gibi insana özgü nitelikleri ifade ettiği. Buna karşın tanrının eylemlerinin iyi olduğu belirtilmiştir (Yasa, 2014: 12-13). Dolayısıyla kötülüğün tanrısal varlığın ve tercihlerin önünde bir probleme devşirilmesi bertaraf edilmeye çalışılmıştır.

Hristiyanlıkta kötülük problemi yaratılışın ilk aşamasında meydana gelen aslî günah (Geach, 1977: 84 vd.) fikriyle yakından ilişkilidir. Hür bir iradeye sahip olması yanında insan kötülüğü aslî günah aracılığıyla bir bakıma miras olarak edinmiştir. Ancak bu durum onun kötülüğün ortaya çıkmasının bir sebebi/faili olmaktan kurtarmaz. Saint Augustinus'un kötülük problemine dair yaklaşımları aslî günah doktrini sistemize etmiş olsa da insanın iradesinin tanrının yaratışına muhalif olarak kullanmasından kaynaklanan kötülüğe işaret etmiştir. Yani insan tabiatı gereği iyidir ancak iradesinden kaynaklanan tercihlerinin ortaya çıkardığı sonuçlar bakımından kötüdür. Her ne kadar irade Allah tarafından insana bahşedilmiş olsa da sonuçta uhrevî kurtuluşun varlığı büyük planda Allah'ın muradına uygun bir şekilde sonuçlanacaktır. Augustinus, bu itibarla insanı ontik, epistemik ve ahlaki yönden tanımlamak suretiyle kötülük ile olan ilişkisini temellendirir. Öncelikle insan ontik bakımdan hiçlikten yaratılmıştır ve bu sonradanlık eksikliği de barındırması bakımından değerlidir. Ancak bu fitri bir olgu olduğu için kötülükle direkt bağlantılı bir husus değildir. İnsanın akıllı bir varlık olması üstünlük olsa da tanrının bilgisi ve planı söz konusu olduğunda bu niteliği yetersiz kalabilmektedir. Her ne kadar bu bilgi sınırlılığı kötülük açısından değerlendirildiğinde bir savunma gibi görünse de evrendeki mükemmel düzen ve ayrıca tanrının ilahi mesajını bir şekilde insanlara ulaştırmış olması düşünüldüğünde nihai iyilik olgusunun kavranabileceği

söylenebilir. Birçok yasak ve uyarıya rağmen insanın bunları göz ardı etmesi onun kötülük söz konusu edildiğinde doğrudan onun faili olabileceği gerçeğini değiştirmez (Ketenci ve Topuz, 2017: 293).

Augustinus, insanın ahlaki bakımdan tanımlanması durumunda ortaya çıkan kötülük probleminin daha sıhhatli değerlendirilebileceğini savunmuştur. Buna göre tanrı, akıl ve irade vererek iyilik yapmıştır. Esas mesele ahlaki manada bireyin bu yaratılıştaki iyiliğe riayet edip etmemesinde yatmaktadır. Yani kötülük bizatihi tanrının bir eserinden ziyade iyiliğin eksikliği ve bireyin bu noktadaki ahlaki tercihlerinin sonucudur. Son tahlilde ödül ve ceza da onun adaleti ve rahmetiyle yakından ilgilidir. Hristiyan teolojide tanrının mutlak iyi olduğu fikri ağır basmaktadır. Her ne kadar olumsuz bazı niteliklerimiz miras ve yaratım yoluyla bize geçse de daha büyük bir inayet olan akıl ve irade ile bunun üstesinden gelebilmek mümkündür. Dahası uhrevî kurtuluş tanrının genel planının da zaten iyiliğe ve rahmete temelden bağlı olduğunun bir göstergesidir (Aktı, 2018: 445-446). Böylelikle Leibniz'in tanrının yaratımı söz konusu ise bu evren yaratılabilecek olası evrenlerin en mükemmeldir³ olgusu anlam kazanmaktadır. Ona göre iyi bir gözlem ile evrenin mükemmellik ve uyum içerisinde görüleceği açıktır. Dolayısıyla kötülük mefhumu ilahi planın sonsuz iyiliğe açılan görece acı ve ıstırap veren geçici bir durumu ve son tahlilde de ahlaki gelişimin önemli bir parçasıdır. Çünkü tanrının sonsuz/mutlak güç ve iyi bir varlık olduğu

³ *“beste aller möglichen Welten”* (Mümkün evrenlerin en iyisi). “Bu aynı savı, daha 12.yüzyılda, Aquino’lu St.Thomas öne sürmüştür. Evet, ona göre evren, mümkün evrenlerin zorunlu olarak, en iyisidir. Çünkü Tanrı sonsuz hikmetiyle evrenlerin en iyisini düşündüğünden, bu hikmete karşı gelmeden, daha az mükemmel bir evren yaratamazdı. Mükemmelliği düşünmek ve mükemmel olmayan bir evren yaratmak, Tanrı’da bilmekle istemek arasında, eşyanın ideal prensibi ile gerçek prensibi arasında bir uygunsuzluk, inanca olduğu kadar düşünceye de aykırı gelen bir uygunsuzluk içerir.” (Weber, 2020: 171).

bilindiğine göre kötülük kavramının tanrının bu özelliğiyle çelişki oluşturmaması gerekmektedir. Bu itibarla kötülüklerin sebepleri ya da büyük planda bir anlamı söz konusu olmalıdır (Jantscher, 2019: 62). Leibniz, neredeyse bütün ömrünce bunu kanıtlamaya uğraşmıştır. Ancak Hume *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde bu yaklaşımı eleştirmek suretiyle teistik bir yaklaşım olan tanrının mutlak iyi, alim ve kudret sahibi olduğu fikri ile kötülük olgusu arasındaki paradoksa dikkat çekmiştir (Hume, 1779: 192).

İslam dini açısından kötülük mevzusu Yahudi ve Hristiyan teolojisindeki birçok açıklamayla uyudur. Tekvin’de yer alan yaratılış anlatısı Kur’an’da büyük ölçüde tekrarlanmıştır. Bu itibarla kötülük olgusu bir bakıma insanın emre itaatsizliği sonucunda ortaya çıkan bir sonuçtur. Her ne kadar hayır ve şerrin mutlak yaratıcısı Allah olarak ifade edilse de⁴ buradaki insanın tutum ve davranışlarının etkisi önemlidir. Diğer monoteist karakterli dinlerde olduğu gibi İslam dininde de kötülük olgusu “*ilahi inayet, ilahi hikmet, ihsan, lütuf, nizam*” gibi kavramlar öne çıkarılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca imtihan olgusu diğer dinlerden farklı olarak kötülük söz konusu olduğunda öne çıkan bir kavramdır. Yani insanın başına gelenler hem kendi eliyle yaptıklarının bir sonucu⁵ hem de büyük ilahi planın bir parçası⁶ olan imtihanla ilgili kompleks bir olgudur.

⁴ Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile! Kendilerine bir iyilik dokunsa “Bu Allah’tan” derler, başlarına bir kötülük gelince de “Bu senden” derler. “Hepsi Allah’tandır” de. Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar! “Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi koruyup yöneten de O’dur.” (Nisa 4/78); ayrıca bkz. Zümer 39/62; Mü’min 40/62.

⁵ “Sana iyilikten her ne gelirse Allah’tandır, kötülükten de sana ne gelirse o da kendindendir. Biz seni insanlara bir elçi olarak gönderdik; şahid olarak Allah yeter. Sana gelen her iyilik Allah’ın lütfudur ve sana gelen her fenalık da kendinden (yaptığının cezası)dır.” (Nisa 4/79).

⁶ “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır...” (Mülk 67/2).

İslam düşünce tarihinde genel olarak tanrı-kötülük olgusu tartışılırken Tanrı yaratıcı anlamında mutlak iyi/adil ve merhamet sahibi olarak konumlandırılmakta Augustinus'un yaklaşımında olduğu gibi insanı yaratmakla inayetini fazlasıyla göstermiş olmaktadır. Yine benzer bir yaklaşımla kötülük insanın heva ve hevesinin bir nedeni ve ahlaki anlamda yaratılışa aykırı seçimlerinin nihai sonucudur. Akıl ve irade sahibi bir varlığın kendisine birçok uyarı/uyarıcı geldikten sonra halen aklını kullanmayıp kötülüğe hizmet etmesi ve deyim yerindeyse şeytanı dost edinmesi onun kötülük ile ilişkisini açıklamak için kullanılan ana argümanlar olarak öne çıkmıştır.

3. TANRISAL NİTELİKLER VE KÖTÜLÜK İLE İLİŞKİSİ

Tanrisal özelliklere ait bazı kabullerin tartışılması tanrının varlığı ile kötülük arasında bir çelişkinin olup olmadığına dair değerlendirmeler açısından önemlidir. Bazen herhangi bir fikrin ve inanışın düşünce tarihinde mutlak doğru bir olgu gibi kabul edilmesi onunla ilgili söylenebilecek karşı bütün savları anlamsız hale getirebilmektedir. Bu bakımdan eleştirilmesi dahi teklif edilemez birçok konunun ve retorikğin tekrar gözden geçirilmesi çözülemeyen kadim sorunlarla ilgili bazı çözüm önerilerine ulaşabilme imkanını tanıyabilmektedir. Teodise olgusu da bu çerçevede ele alınabilecek bir tartışma olarak görülmektedir. Zira bu görelî paradoksal mefhumun tanrı söz konusu edildiğinde belli kalıp inanış ve fikirler üzerinden değerlendirildiği açıktır. Dolayısıyla “Epikür paradoksu” olarak bilinen ve Antik Yuna düşünürü Epikür tarafından ortaya atılan önermeler bütününe ulaştığı sonuca itiraz edebilme ihtimalimiz olabilecektir. Buna göre paradoksal önerme şu şekildedir;

1. Tanrı her şeyi bilir (omniscient).

2. Tanrı her şeye gücü yeter (omnipotent).
3. Tanrı merhametlidir (omnibenevolent).
4. Ancak dünya üzerinde kötülükler vardır.

Bu şu çelişkiyi ortaya koyar: “Eğer Tanrı her şeyi biliyorsa, kötülüklerin varlığını görmeli; her şeye gücü yetiyorsa, bu kötülükleri ortadan kaldıracak ve merhametliyse, bu kötülükleri kaldırmak istemeli. O halde, bu koşulların hepsi sağlanıyorsa, dünyada kötülük neden var?” (Betty, 2009: 315)

O halde;

Tanrı mutlak iyi midir/merhametli midir?

Bu soruya verilecek en bariz ve basit cevap “evet, tanrı mutlak iyidir/merhametlidir” olacaktır. Zira bunun nedeni basit bir gözlemlerle evrendeki olgu ve olayların detaylarındaki harikulade hususların bizde yarattığı hayranlık hissidir. Ancak bu gözlem muhtemelen bu “tanrı mutlak iyidir/merhametlidir” ön kabulüne dayalı olan bir inanın psikolojik bir sonucu olabilmektedir. Buna dair ortaya koyduğumuz karşıt açıklamalar doğa olayları ve bazı kutsal metinlerdeki olay ve olguların durumunun sanıldığı kadar net bir fikri barındırmadığı savına dayanmaktadır. Bunu doğadan iki basit örnek üzerinden izah etmek mümkündür. Zira bunun için Doğa temalı bir belgeselde; “sahipsiz, çelimsiz ve bazen de yaralı bir ceylan yavrusunun beslenmek zorunda olan bir aslan veya kaplandan kaçma görüntülerini” izlerken yaşadığınız duygu durumunu hatırlamanız yetecektir. Muhtemelen büyük çoğunluğumuz bu sahneleri doğal süreçlerin basit bir örneği olarak kabul edip rahat bir şekilde izleyememekteyiz. Aksine tarafımız yaralı ceylandır ve içten içe onun zarar görmemesi yani yem olmamasını isteriz ve hatta bunun için zaman zaman dua bile etmekteyiz. Şahit olduğumuz trajik her doğa olayında benzer tepkileri vermemiz olasıdır. Bununla ilgili aslında gerçek

düşüncemiz acı ve kötülük kavramlarıyla örülüdür. Bu doğal sürecin avlama ve parçalama döngüsü dışında gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair sorularımız tanrının mutlak iyi olup olmadığı kabulünü tekrar gözden geçirmemize neden olabilecektir.

Diğer bir örnek ise rutin doğa olaylarının ortaya çıkardığı olası tahribatlar üzerindendir. Deprem bu durumun tipik doğa olayıdır. Her ne kadar bilimsel birçok araştırma ve elde edilen bulgular depremin varlığını onaylama ve pozitif bir değer atfetme tarafında olacaktır. Deprem olgusunun yarar ve zarar açısından neleri içerdiğine ilişkin birçok araştırma özellikle ekosistemin varlığını depreme borçlu olduğunu göstermektedir (Wang and Xu, 2012: 954-966) buna karşı ortaya çıkan devasa yıkımlar ve ölümler depremin insan zihninde dehşet ve kötülük barındıran bir durum olduğunu göstermektedir. Bu durumda tanrı deprem olmadan da ekosistemi inşa edemez mi? Sorusu önem kazanacaktır. Zira buna vereceğiniz olumlu ve olumsuz izahların toplamı basit bir kuşku bile olsa tanrı ve iyilik ilişkisini tekrar değerlendirmenize neden olabilecektir.

Allah adalet ve hayrın yapılması konusunda çaba sahibi olmasaydı insanlara bir elçi(peygamber) neden göndersin ki? Mutlak iyiliğin ve hayrın yaratıcısı Allah'tır. Şer evrende var olan bir olgudur. Özgür iradenin de insanda var olduğunu bildiğimize göre dünyada ki kötülüklerin varlığı, tanrının varlığıyla asla çelişmeyecektir. Yaratıcı olarak Allah merkezde olsa bile bu eylemleri ortaya çıkaran insandır. Yaptığımız iyilikleri kendimize yontup, kötülüklerin faturasını Allah'a kesmenin mantıklı bir tarafı yoktur. Bu durum insanın heva ve hevesini tanrı edindiğini ve nankör olduğunu göstermektedir.

Öncelikle Tanrının varlığı ve kötülüğün varlığı arasında bir çelişki var mıdır? Sorusunun cevabını vermek gerekmektedir.

Mutlak kudret ve irade sahibi olan Tanrıya izafe edilebilecek herhangi bir noksanlık inancımıza göre yanlıştır. Tanrının kudretini sorgulayabilecek veya bir çelişki ortaya çıkarabilecek her önerme aslında insan aklının sınırlılığı ile ilgilidir ki yine insanoğlu aklıyla karşıt bir önerme koyarak Tanrının kudretini her olay için de olumlayabilir. Bu nedenle kötülük konusunda “mutlak önermeler” yaptığını iddia eden bir ateistin mukayyed yani zaman ve mekânla sınırlı olan bir âlemde yaşadığını kabul etmesi de şarttır. Bu itibarla tam/mutlak/eksiksiz bir sebep-sonuç zinciri ortaya koyabilmek fiziki âlemde zaten mümkün değildir. Çünkü sınırlı insan aklı en basit olayların dahi karmaşık neden-sonuç zincirini çözmekte zorlanabilmektedir. Olayın çıkış noktasına gitmeye çalışırsak; çoğu zaman olayın kendisinde kötülük var gibi görünse de bu kötülük insanların eylemlerinde kötülük bulundurması ile ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Evrene baktığımızda hayra/iyiliğe doğru hareket eden bir düzen rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Hatta Yüce Allah bütün bunların içerisinde insanlar için büyük iyilikler ve ibretler olduğunu da Kur'an'da belirtmektedir (Düzen ile ilgili olarak; Yunus 10/5; Ra'd 13/4; Nahl 16/5-6. Ayrıca iyilik ile ilgili Al-i İmran 3/172; Nisa 4/79; Maide 5/93 gibi birçok ayet vardır). Kötülük hâlihazırda evrende var olan bir olgu değildir. Örnek verecek olursak ateş kötülük barındıran bir olgu değildir. Ateş kötülük barındırmazken ateşteki kötüyü açığa çıkaran yine insanın kendisidir. Potansiyel olarak ateş için de kötülük barındırsa da insan bunu kullanmak zorunda değildir. Yani ateşi yemek pişirip açları doyurmak için de kullanabilecekken birilerine zarar verecek şekilde kullanmak ateşle ilgili yaratılıştan ziyade insanın tercihi ile ilgili bir sonuçtan kaynaklanmaktadır.

Allah her şeyi bilir mi?

Bilgi meselesi söz konusu olduğunda Allah'ın sınırsız ve mutlak manada bir ilme sahip olduğu birçok kutsal metinde

ifade edilmektedir. Tersî durumun cehalet olacağı kabulü üzerinden yapılan bu izaha göre tanrının bilgisinin kapsam dışı olduğu herhangi bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu kabule karşı özellikle İslam filozofları “Allah’ın cüziyyatı bilmediği”ne dair söylemleri İslam düşünce tarihinin temel tartışmalarından birini başlatmıştır. Özellikle Allah’ın sıfatları ile ilgili izahlarda ilim, irade ve kudret sıfatının müstakil değil de birbirini kapsayacak şekilde olabileceği fikri üzerinden yapılan değerlendirmeler güncelliğini korumaktadır. Allah-alem ilişkisinin bu şekilde izahına karşı “Tehafüt Geleneği” adındaki ilmi tartışma süreci başlamıştır. Buna karşın İmam-ı Gazzali’nin yaptığı reddiyesinde filozofları tekfir edecek kadar net iddialarda bulunmuştur. Sünnî gelenek bilmenin ortaya çıkarabileceği adalet/kader diyalektiği arasındaki çelişkiyi de bilme ile müdahale yani irade ve kudret olgularının aynı olmadığını ifade etmişlerdir. Sonuç olarak bir şekilde Allah’ın ilminin kapsamı meselesi tartışmalara konu olmuştur. Yani Allah her şeyi bilir olgusunun tartışmasız bir kabulün olduğunu söylemek güçtür. Zira özgürlük ve sorumluluk dengesinin adalet üzere tesisi Allah’ın ilmine dair genel kabulü tekrar yorumlamayı gerekli kılmıştır. Bilmek/karar vermek yani cennetlik veya cehennemlik olmaklık ile ilgili sorunsala neden olduğu tartışmalarına cevap vermek meselesinde vücut bulmaktadır. Bunu tanrının bilgisinin zaman dışılığı olgusundan cevap vermek mümkün olsa da Allah’ın cüziyyatı bilmeyi tercih etmediği şeklinde bir tevil üzerinden de cevap vermek mümkün olabilmektedir. Bu mutlak varlığın kendi mülkündeki sınırsız tasarrufunun bir parçası olarak izah edilebilir.

Allah her şeye kadir midir?

Allah’ın kudretinin kapsamının sınırsız ve mutlak olarak ortaya konması bazı soruları da gündeme getirebilmektedir. Örneğin madem kudreti sınırsız neden kötülüğe engel olmuyor

veya herkesin iman etmesini sağlamıyor? Eğer edemiyorsa kudreti noksan değil midir? Hayır etmeyi tercih etmiyorsa yani kudretini o yönde çalıştırmıyorsa kötülüğün bizzat sebebi olmakta mıdır? İşte bu ve buna benzer tartışmalara konu olması bakımından Allah'ın kudretine dair bazı soruların varlığı buradaki sınırsızlık olgusuna yüklenen anlamı yorumlamamız ve bazı kayıtlar çerçevesinde hikmete uygun olarak değerlendirmelere tabi tutmamız gerekecektir. Özellikle Tevrat'ta yer alan Hz. Yakup ile ilgili güreş hadisesi⁷ bu konuyla ilgili veciz bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ama her durumda buradaki metaforik unsurları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Dahası metne dışarıdan bazı müdahalelerin olduğuna dair eleştiriler de önemli bir detaydır. Zira tanrı Yehova'nın ilahi nitelikler açısından böyle bir zaafiyete düşmeyeceği hususu konuya yaklaşımı belirleyecektir. Dolayısıyla metinde bize intikal etmiş bu husus her durumda tanrının kudretiyle ilgili bazı tercihlerde bulunabileceğini göstermektedir.

4. PARADOKSA DAİR ÇÖZÜM ÖNERİLERİ VE DEĞERLENDİRMESİ

“Kötülük problemi ile ilgili dört temel yaklaşım hususunun Haklı, şunları maddeleştirmiştir;

- a) Tanrı'yla varlık arasındaki ilişkiyi kesmek.
- b) Kötülük sorununu, Tanrı'nın yokluğu lehinde kullanmak.

⁷ Yakup o gece kalktı; iki karısını, iki cariyesini, on bir oğlunu yanına alıp Yabbuk Irmağı'nın sığ yerinden karşıya geçti. Böylece Yakup arkada yalnız kaldı. Bir adam gün ağarınca kadar onunla güreşti. Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına çarptı. Öyle ki, güreşirken Yakup'un uyluk kemiği çıktı. Adam, “Artık sana Yakup değil, İsrail denecek” dedi, “Çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin.” (Yaratılış 32/22-28).

- c) Alemde görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içerisinde çözmek.
- d) Tanrı'ya atfedilen söz konusu yetkinlik sıfatlarında (mutlak kudretinin sınırlandırılması gibi) dolayısıyla Tanrı tasavvurunda birtakım değişiklikler yapmak” (Bkz. Haklı, 2002, 197).

Kötülük olgusunun girift yapısı buna dair çözümlerin de çoklu olmasına gerektirmektedir. Duruma ve olguya göre kötülüğe dair bir açıklama yeterli olabilmektedir. Bunun aksine çoklu değişkenlerin olduğu bir hususu da farklı şekillerde ele almak mümkündür. Buna göre bazı çözüm önerileri hususunda ilgili başlıklar üzerinden değerlendirmeler yapılabilir. Buna göre;

4.1. Tanrı-Alem İlişkisini Özgürlük ve Sorumluluk Üzerinden Okumak

Bir dayatmadan ziyade özgürlük haline sahip olduğumuzu söylemek mümkündür. Her ne kadar sahip olduğumuz irade ve kudret bazı açılardan sınırlanmışsa da eylemlerimizi genel olarak kendi inisiyatifimiz çerçevesinde gerçekleştirdiğimizi ifade edebiliriz. Zira Mutlak tedbir söz konusu değildir. Ancak kötülüğü önleyici idealize edilmiş tedbirler ve bunların uygulamaları olduğu açıktır. Bu itibarla Tanrı alem ilişkisini yaratan-yaratıcı bağlamında karşılıklı ahlaki sorumluluğu içeren bir olgu olarak ele almak mümkündür. Konuyla ilgili Karabekiroğlu şu tespitlere değinir;

“John Hick, ‘Acının varlığını Tanrı’yla bağdaşamaz gören, Tanrı’nın insanın yaratımı ile ilgili niyetini yanlış anlamaktadır. Tanrı’nın amacı, gerçekten özgür kararlar verebileceğimiz bir tarzda bizi yaratmak ve böylece gerçekten anlamlı ve değerli özgür kararlar alarak, ahlaki bakımdan heyecan verici bir şekilde

kendimizi gerçekleştirme olanağına sahip olmamız olabilir' der. İlhami Güler de benzer şekilde İslam'daki ahlak anlayışını ortaya koyar. Ona göre, adeta Tanrı insanı yaratarak kısmi bir risk almıştır. Ona bir sınır (kader/sığa/kapasite) verip, bu sınırlar dahilinde seçenekler sunmuştur. Yine de bu yaklaşımı ikna edici bulmayan Sartre ve Nietzsche'nin söyledikleri, insanın özgür olabilmesi için Tanrı'nın olmaması gerektiğini ifade ederken, Hick, böyle bir zorunluluğunun olmadığını savunur.” (<https://www.akademikakil.com/kotuluk-ve-vecdan/koraykarabekiroglu/>, 17 Aralık 2024)

4.2. İmtihan ve Hikmet Üzerinden Okumak

- Dünya hayatının Allah'ın insanlara sunduğu hayatın bir bakıma karşılığı olarak beklenen ahlaki tercihlerin bir bütünü olduğunu idrak etmek.
- Bu hususta yaşanan azap/elemin geçici dünya hayatında sabır göstermemiz gereken bir imtihanın parçası olarak düşünmek.
- Bununla birlikte yaşadığımız olayların bazen lehte/aleyhte olup olmadığına dair bilgisizliğimizi hikmet üzerinden yorumlamak.

Mezkûr maddelerde ifadesi geçen her bir yaklaşım tarzı kötülüğün yorumlanmasında ve ona yüklenen anlamda yol gösterici olabilmektedir. Bu konudaki Kehf Sûresi'nde yer verilen Hızır-Musa kıssası, bazen olayların arkasındaki gerçek hikmetlere vakıf olamayacağımıza dair bir değerlendirme üzerinden okunabilir.

4.3. Zıtların Kaim Olması Meselesi

Kötülüğün varlığının iyiliğin yokluğu üzerinden okunması gerektiğine dair bu yaklaşımda kötülük bir gerçeklikten ziyade izafî bir olgudur. Sistemsel açıdan hayatın anlamına dair yapabileceğimiz her yorum bir şekilde bizi zıtlıklar arasında korelasyon kurmaya götüren bir sürece itebilmektedir. *“Bu böyle olmayabilirdi, zıtlıklara gerek duyulmadan iyilik mefhumu yaratılışa hâkim kılınabilirdi”* ifadelerini tanrısal gücün ortaya çıkardığı yegâne gerçeklik budur şeklinde bir cevap verilebilir. Hali hazırda tanrı ve kötülük olguları da birbirine zıt iki öge olarak da tabi ki okunabilir. Sistemsel olarak acının varlığının hazza karşı bir zıtlık olarak belirlenmesi de hikmete mebnî bir olgu olarak yorumlanabilir.

4.4. Daha Büyük Bir Planın Parçası Olmak

Makro düzeyde bir kozmos olarak sakin ve dingin bir yapıya sahip olsa da evrenin parçacık düzeyinde maksimal anlamda bir düzensizlik ve kaos barındırdığı bir gerçektir. Bu noktadan yorumlanmak kaydıyla başımıza gelen kötülüklerin temelinde iyiye doğru bir amacın olduğu söylenebilir. Bazen durum içerisinde tespitini yapmakta zorlandığımız nice olayların arkasında lehimize bazı durumların olduğuna şahit olabilmekteyiz. Aşı olduğu için canı yanan çocuğun aşının kendisine sunduğu avantajlardan bihaber olması, deprem olgusunun ekosisteme olumlu etkilerinin olması veya yağmurun yağmasının bazen sele dönüşse de hayatın devamı için son derece gerekli bir husus oluşu bu yaklaşıma örnek olarak gösterilebilir.

Besin zincirinin içerisinde meydana gelen trajik görüntüleri de bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Her ne kadar teslimiyetçi bir duruş olarak eleştirilebilse de bu hususun benzer örneklerle çoğu zaman başımıza geldiğini itiraf etmek durumundayız.

5. SONUÇ

Kötülük problemi Allah'ın varlığı aleyhinde kullanılan bir argüman olarak tartışılmaz. Daha ziyade Allah-alem-insan ilişkisinin keyfiyetine dair değerlendirmeler yapmak ve detaylarda yer alan içeriği anlamaya çalışmaya yöneliktir. Bu ontik ve epistemik ilişki ağının paradigmalarını anlama çabası marifetullahla yakından ilgilidir. Yani geçmiş kültürlerde ve bunlara ait dini ve felsefî metinlerde amaç tanıma ve anlama ameliyesi iken ateist akıl tanrı ve kötülük arasındaki diyalektiği tanrının yokluğuna bir delil olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla ateizmin kötülüğe yüklediği güdümlü/ideolojik anlam kendileri açısından tutarlı olarak kabul edilse de teist düşünürler kötülük olgusunun ontolojik bir tanrı kanıtlanması olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira kötülüğün varlığı ile tanrının varlığı arasında görece olarak bir çelişki olduğunu iddia etmenin temel gerekçesi öncelikle tanrısal bir oluşuma dair olumlu bir yanıtın zihinlerimizde olmasına bağlıdır. Bu tartışmanın ateist çevrelerden yükselen bazı itirazlar neticesinde ortaya çıkmış olması da başlı başına bir tartışma konusudur. Ancak varlığa dair olumlama sahibinin cevap vermesi gereken bir konu olması da tasdikini ispata ihtiyaç duyan doğal bir ilişkiyi içerisinde barındırmasından kaynaklanmaktadır.

Teist düşünce açısından tanrının varlığı ile kötülük arasında paradoksal bir ilişkinin olması bir problem alanı oluşturmamaktadır. Zira tasdiki konu olan tanrı kavramı içerisinde varlık üzerinden sınırsız bir irade ve kudret yetkisine haiz bir varlığa vurgu yapılmaktadır. Hayır ve şerrin O'ndan olduğuna dair kesin kanaat bütün paradoksal görüngüleri bertaraf etmektedir. Her ne kadar sübjektif dini tecrübe açısından bu böyle olsa da felsefî düşünüş ve aklın bazı meselelere cevap bulma ihtiyacı konunun bir şekilde tartışma düzlemine çekildiğini göstermektedir.

O halde Kötülüğün tanrı ile nasıl bir ilgisi kurulabilir? Her şeyin yaratıcısı tanrı ise kötülük tanrının bir fiili olarak mı okunmalıdır? Kötülüğü eşyanın içerisinde bir potansiyel yaratılış olgusu üzerinden okusak dahi kötülük tanrının endirekt bir eylemi değil midir? Çalışmada bu soruya verilecek iki cevap tespit edilmiştir. İlki bu diyalektik arasındaki ilişkiyi kabul etme yönündedir ki bu tanrının varlık sahasına tekabül edip etmediğine dair soruya olumlu cevap vermemizi sağlayacaktır. Ancak konu yalnızca tanrının varlığı değil aynı zamanda kötülüğe neden izin verdiğidir? Dolayısıyla ikinci olarak bunlara nasıl cevaplar verilebileceği şıkkı karşımıza çıkmaktadır. Buna göre bu durum özgürlüğün bir sonucudur. Yani tanrısal yaratmadaki ihtişama rağmen mikro ya da makro düzeydeki kötülüğün varlığı bireyin tercihlerinin bir sonucudur. Kötülük potansiyel olarak tanrısal yaratmaya atfedilse de ortaya çıkışı bakımından beşer kaynaklıdır. Doğal kötülük isimlendirilen durumlar da dahi insanın tercihleri söz konusu olabilmektedir. İkinci şıkka dair diğer bir savunu imtihan ve hikmet üzerinden yapılabilir. Yani daha büyük bir planın küçük problemleri olarak değerlendirebileceğimiz bu durumlar insanın anlam arayışına da bazı katkılarda bulunabilmektedir. Sonucu sonsuz mükafat olan bir imtihanın eleştirilmesi ilginçtir. Zira sınırsız ödülü elde edebileceği bütün kazanımlar insana fitri olarak yüklenmiş durumdadır. Aksi durum yine birinci şıkka dönmemizi gerektirecek özgürlük olgusuna atıfla çözülebilir. Bu döngü her durumda tanrı kavramı ile kötülük olgusu arasındaki olası birçok paradoksun bertaraf edilmesi adına kullanılabilir. Son tahlilde tanrının merhametli olmasıyla evrendeki kötülük paradoksal mıdır? Monoteist dinler kötülük ile tanrının varlığı arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını kabul etmektedir. Diğer taraftan beşerî/batıl dinler olarak kategorize edilen vahiy dışı oluşumlar ise tanrısal çelişkiyi düalist yaklaşım ile çözmüşlerdir. İyiliğin tanrısı ile kötülüğün tanrısını bir mücadele içerisinde

resmeden bu yapılara göre dünyadaki kaos veya huzur hali bu mücadelede üstün gelene göre değişebilmektedir. Monoteist dinlerde ise kötülüğün varlığı irade bakımından özgür olan insanın nefesine yenik düşmesinden kaynaklanmaktadır. İnsana göre ise bu sebebe onu sürükleyen şeytanın ayartmasıdır. Esas sorumluyu bulmak bu tabloda güçleşmekte ise de cevap eylemin gerçek sahibini tanımlamakta yatmaktadır.

Bu evren mümkün evrenlerin en iyisi midir? Tanrı yaratmışsa evet demek doğru bir yaklaşım mıdır? Yoksa mümkün evrenler hakkında yorum yapmak bir zihni vehim midir? Faydası nedir? Bu evrenin mümkün evrenlerin en iyisi olup olmadığı sorusuna karşılık verilecek menfi ya da müspet bir cevap aslında hep zıttıyla itiraza uğrayacaktır. İnsanın evren hakkında bilgisi artsa da hali hazırda bilmediklerinin daha çok olduğu gerçeği üzerinden düşünersek buna olumlu cevap vermek teist zihnin anlam arayışına dair pragmatist bir kabuldür. Aksi ateist zihnin kötülüğün varlığının ortadan kaldırılmasının mümkün oluşu ancak kaldırılmayışının temel nedeninin tanrının yok olduğu kabulü ile ilişkiyi kurmakla ilgilidir. Her iki durumda konuyu faydacılık açısından epistemik düzlemde temellendirmiş olmaktadır ki bu durumda mezkûr soruya verilecek mutlak cevap da bu epistemik kayıp ihtimalleri göz önüne alındığında bundan ibaret görünmektedir.

Kur'an'a göre kötülüğün kaynağı nedir? başımıza gelen felaketlerin gerçek sorumlusu kimdir? Doğal olaylar/ölüm/hastalık.... Buna karşın cinayet/hırsızlık gibi insani eylemler bu iki alan içerisinde kötülük tam olarak hangisidir? Kur'an'ı Kerim dahil kutsal metinlerin tamamına yakını kötülüğün yaratılışını tanrının bir eylemi olarak görse de bunu potansiyel bir olguya yorup gerçek anlamda ortaya çıkışını insanın davranışlarına yüklemektedirler. Var olan düzende ortaya çıkan defoların tamamına yakını insanın davranışlarında

negatif tercihlerin sonucu olarak okunmaktadır. Bu itibarla doğal olayların kısmen buna karşın ahlaki tercihlere bağlı olarak ortaya çıkan cinayet ve hırsızlık gibi olumsuz durumların sonuçları ise tamamen insana yüklenmiştir.

Yaşanılan mutluluk veya acı/elem halinin iyilik ve kötülük algısına etkisi nedir? Yani büyük afetler ve savaşlardan sonra düşünürlerin kötülüğe yükledikleri anlam derinleşmekte midir? İnsan psikolojik olarak olumsuz durumlardan bir şekilde kurtulma eğilimi içerisindedir. Bazen bu durumları yadsıyarak bazen de yansıtarak çözmeye çalışır. Yani başına büyük bir felaket geldiğinde bunun sorumlusu genel olarak tanrıdır. Zira o istese bu elim hadise onun başına gelmeyecektir. Başka bir sorumlu ise daha çok kendi dışındaki herhangi biridir. Başarı ve mutluluk olgusunun nedenini kendisi olarak görme konusuna daha hazırdır. Diğer yönden insan kötülüğü yadsıyarak çözmeye çalışır. Yaşadığı elem durumunu reddeder. Hali hazırda yaşanmamış bir olay olarak tanımlamaya çalışır ve görmezden gelmeye yatkındır. Bu iki psikolojik problem çözme eğilim kötülük olgusu ile muhatap olan insanın evrenin tümünün kötülükle kaplı olduğunu düşünmesine yol açmaktadır. Aslında iyilik yaratılış açısından daha baskındır. Detaylar evrenin hep kaostan kaçındığını göstermektedir. Mikro düzeyde bir kaos hali bulunsa da makro düzeyde bir kozmos ve dinginlik hali hakimdir.

6. KAYNAKÇA

- Aktı, S. (2018). Kötülük Problemi Karşısında Tanrı'nın Adaletini Savunmada Augustinus ve İrenaeus Örneği. *Ibaness Conference Series-*. 445-446.
- Betty, S. (2009). Aurobindo's Concept of Lila and the Problem of Evil. *International Philosophical Quarterly*, 315-329.
- Can, Ş. (2011). *Klasik Yunan Mitolojisi*. Ötüken Yayınları.
- Geach, P. (1977). *Providence and Evil*. Cambridge University Press.
- Gürkan, S. L. (2010). Şer (Diğer Dinlerde). *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 38/545-547.
- Haklı, Ş. (2002). Kötülük Problemi, Eleştiriler ve Yaklaşımlar. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 195-211.
- Heidel, A. (2000). *Enûma Eliş (Babil Yaratılış Destanı)*. Çev. İsmet Birkan. Ayraç Yayınevi.
- Hume, D. (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Second Edition. Yy.
- Jantscher, A. (2019). *Das Theodizeeproblem bei Leibniz und Hume* (Yüksek Lisans Tezi). Karl-Franzens-Universität Graz.
- Ketenci, T. ve Topuz, M. (2017). Augustinus, Leibniz ve Kant: Kötülük Üzerine Bir Rapsodi, *Sobider* 4/18, 290-304.
- Kurt, A. O. (2006). Yahudilik'te Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün. *Dini Araştırmalar* 9/25, 61-78
- Mirecki, P. and BeDuhn, J. (Eds.) (2001). *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism*. Brill.

- Sayar, S. (2022). Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, 178-202.
- Weber, A. (2020). *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. Kabalcı Yayınları.
- Wang, Y. K. And Xu, B. Fu P. (2012). Evaluation the Impact of Earthquake on Ecosystem Services. *Procedia Environmental Sciences* 13, 954-966.
- Yıldırım, N. (2012). *İran Mitolojisi*. Pinhan Yayıncılık.
- <https://www.akademikakil.com/kotuluk-ve-vicdan/koraykarabekiroglu/> erişim tarihi: 17 Aralık 2024.
- <https://www.karamaji.com/post/kotulugun-tarihi-5> erişim: 15 Kasım 2024.

TEMEL İSLAM BİLİMLERİNDE İLERİ ARAŞTIRMALAR

yaz
yayınları

YAZ Yayınları

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3

İscehisar / AFYONKARAHİSAR

Tel : (0 531) 880 92 99

yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com