



**MUHAMMED İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA
ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ**

Mehmet ÇAKMAZ

Yüksek Lisans Tezi

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Danışman: Doç. Dr. Hasan OCAK

IĞDIR/2022

Her hakkı saklıdır

T. C.
İĞDIR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

MUHAMMED İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA
ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Hazırlayan
Mehmet ÇAKMAZ

Danışman
Doç. Dr. Hasan OCAK

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İĞDIR/2022

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada orijinal olan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

Mehmet ÇAKMAZ



ÖZET

MUHAMMED İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

ÇAKMAZ, Mehmet

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Din Felsefesi Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hasan OCAK

Haziran 2022, 74 Sayfa

Bu araştırmada din felsefesinin önemli problemlerinden kabul edilen kötülük problemine yer verilmiştir. İslam düşünürlerinden olan Muhammed İktbal'de kötülük problemi bağlamında Allah-âlem ilişkisi anlayışının ne olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmanın amacına ulaşmada doğru ve sağlam kaynaklara ulaşmak için zengin bir literatür taraması yapılmıştır. Tarihte gerek Batılı gerekse İslam filozoflarının kötülük problemine eğildikleri ve bu kavrama farklı anlamlar yükledikleri bilinmektedir. Ayrıca bu problem Allah, mademki iyi o zaman neden kötülük var? Allah kötülüğe engel olamıyor mu? gibi sorularla kötülüğün, Allah-âlem ilişkisi bağlamında tartışıldığı ve bununla ilgili farklı görüşlerin ortaya atıldığını söylemek mümkündür. Kötülük problemi bağlamında Allah-âlem ilişkisi ile ilgili görüşler ortaya koyan İslam düşünürlerinden birisi de Muhammed İktbal'dir. Nitekim Muhammed İktbal, kötülük problemini inançsal zeminde tartışan filozoflardan birisidir. Özellikle kötülük problemini, Allah-âlem ilişkisi bağlamında yeni bir teodise ile ortaya koymuştur. İktbal, kötülük problemi teizmin kamburu diye ifade eder. Bu tezde İktbal'e göre iyi ve kötünün mahiyeti. Kötülük probleminin Allah ile nasıl bir ilişki içinde olduğu ve bu âlemde meydana gelen kötülükler ile bireyin nasıl birbirini etkilediği ele alınmıştır. Allah-âlem ilişkisini ortaya koyarken insanın tamamen edilgen olmadığı; insana verilmiş olan özgür irade, düşünme, araştırma, sorgulama becerisi ile iyi ya da kötüyü seçme iradesi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âlem, Kötülük Problemi, İlahi Bilgi, İlahi İrade

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN MUHAMMED IKBAL IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF EVIL

ÇAKMAZ, Mehmet

Master Thesis

Department of Philosophy and Religious Sciences

Department of Philosophy of Religion

Advisor: Assoc. Dr. Hasan OCAK

June 2022, 74 Pages

In this study, the problem of evil, which is accepted as one of the important problems of the philosophy of religion, is included. In the context of the problem of evil in Muhammad Iqbal, one of the Islamic thinkers, it has been tried to reveal what the understanding of the relationship between God and the world is. A rich literature was searched in order to reach the right reliable sources in order to reach the aim of the research. It is known that both Western and Islamic philosophers in history have dealt with the problem of evil and attributed different meanings to this concept. Also this problem is, God, if it's good then why is there evil? Can't God prevent evil? It is possible to say that evil discussed in the context of the relationship between God and the universe and different opinions are put about it. One of the Islamic thinkers who put forward views on the relationship between God and the universe in the context of the problem of evil is Muhammad Iqbal. As a matter of fact, Muhammad Iqbal is one of the philosophers who discussed the problem of evil on a religious basis. In particular he presented the problem of evil with a new theodicy in the context of the relationship between God and the universe. Iqbal expresses the problem of evil as the hump of theism. According to Iqbal in this thesis, the nature of good and evil. It has been discussed how the problem of evil is an a relationship with God and how the evils that occur in this. World and the individual affect each other. While revealing the relationship between God and the universe, the human being is not a puppet, the free will given to man, the ability to think, research question and the will to choose good or evil are discussed.

Key Words: Realm, Divine Knowledge, Divine Will, The Problem of Evil

ÖNSÖZ

Muhammed İkbâl'de kötülük problemi bağlamında Allah-âlem ilişkisini ele aldığımızda, konunun çok köklü bir geçmişinin olduğu, sadece yakın tarihle açıklanamayacak olan bir yapısının olduğu anlaşılıyor. Birçok filozof kötülük problemini ele alıp kendilerince çözümler üretmişlerdir. Bazı filozoflar önceki çözüm önerilerinin gerçek ile çeliştiğini iddia etmişlerdir. Yapılan bu çalışmalar sonucunda kötülük problemi ile ilgili birçok terim kullanılmıştır. Bu terimler teizm, deizm, ateizm, panteizm ve pan-enteizm gibi kavramlar ile kötülük problemi hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kötülük probleminin uzun bir geçmişe sahip olması, kesin bilgiye ulaşmanın kolay olmamasından dolayı bugün hala güncelliğini korumaktadır. Muhammed İkbâl de kendince kötülük problemini bir zemine oturtmaya çalışmıştır. İkbâl kötülüğün Allah ile olan ilişkisinden ziyade, insan ile olan ilişkisine odaklanır. İkbâl'e göre evren dinamik bir yapıya sahip olduğu için değişim ve gelişim önemlidir. Dinamik bir oluş içinde olan evreni açıklarken Kuran ayetlerinden faydalanmış İslami bir bakış açısı oluşturmaya çalışmıştır. Burada amacımız İkbâl'in bu âlemde meydana gelen kötülöklere getirdiğı çözüm önerileri olan özgür irade, Allah'ın olayları bizimle birlikte öğrenmesi ve rol oynayan kukla değil de sorumluluk sahibi ve kendi yolunu kendi çizen bir varlık gibi ifadelerini, kötülük problemi bağlamında değerlendirdik.

Birinci bölümde daha çok kötülük probleminin tarihsel geçmişini yani nasıl ortaya çıktığını ortaya koyduk. Kötülük problemi diyebiliriz ki insanlık tarihinin başlaması ile başlamıştır. Bizim gündelik hayatımızda bize zarar veren olaylar yaşadığımızda kendimizi kötü, kendimizi iyi hissedecek olaylar yaşadığımızda ise iyi diye tanımlarız. Bu nedenle kötülük problemi insanlığın doğuşu ile başlamıştır. Kötülük probleminin Allah ile olan ilişkisini ele alan birçok düşünürün olduğunu ve birçoğunun kötülük problemini tanımlarken farklı görüşler ortaya attığını ele almaktayız. Böylece kötülük problemi ile ilgili hem birçok felsefi akım ortaya çıktığını hem de bir o kadarda ortak bir noktada uzlaşmanın zorlaştığı anlaşılmaktadır. İkbâl, Allah-Âlem ilişkisini değerlendirirken Allah'ın varlığını, meydana gelen kötülöklere rağmen kötülüğü inkâr etmeden bu âlemin bir yaratıcı tarafından var edildiğini ve aynı zamanda bu yaratıcının kötülüğü istemediğini belirtmektedir. Çünkü bireyin bu âlemde seçme özgürlüğünün

olabilmesi için iyiliğin zıddı olan kötülükte olmalı ki birey iyi ve kötü olan durumlardan birini kendi iradesiyle seçebilsin.

İkbal'in kötülük problemini nasıl tanımladığı ve kötülük türleri olan ahlaki, fiziki ve metafiziksel kötülük türlerini açıkladık. Bunun yanında İkbal'in kötülük problemini nasıl ortaya koyduğunu, varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük olarak açıkladık. İkbal'e göre kötülük-teodise ilişkisi ve kötülüğün reel varlığını inkâr etmeden meydana gelen kötülüklerin haksızlık ve acı getirdiğini, haksızlığın bireyle alakalı olduğunu acının evrensel olduğunu belirtmektedir. İkbal'in en önemli teodisesi kendini sınırlandıran bir tanrı ile bireyin özgür iradesinin bir zemine oturtulmasıdır.

Üçüncü bölümde Allah-Âlem ilişkisi bağlamında İkbal'in Allah'ın varlığına nasıl ulaşıldığını özellikle hudûs ve imkân delilleri bağlamında inceledik. İkbal, bu âlemin “ilk neden”e ihtiyacı olduğunu ve bunun da ancak Allah tarafından olacağını söylemektedir. Ancak İkbal aynı zamanda hudûs ve imkân delillerini eksik bularak eleştirmektedir. İkbal bunun yanında gaye ve nizam delinin de bu âlemdeki nizam ve intizamdan hareketle Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışmasını eleştirerek delilin Allah'ın varlığını sınırlandıracağını belirtmektedir. İkbal'e göre yaratma açısından âlem, Allah'a organik olarak bağlıdır. Yani Allah bu âlemin yaratıcısıdır. Çünkü İkbal bu âlemi ilahi yaratmanın sürekli olduğu bir yer olarak görmektedir.

Mahiyet açısından âlemin birçok düşünüre göre meydana gelen her şeyin bir kaynağı olmalıdır. O öyle bir şey olmalı ki hiçbir şeye muhtaç olmamalı. Buda ancak Tanrı'dır. O zaman tanrı “bir” dır. Tanrı'nın dışındaki her şey “çokluk”tur. İkbal'e göre de “bir” olan “Mutlak Ego”dur. Mutlak Ego dışındaki her şey birer “ben”dir. İkbal ilahi bilginin de daha önceki düşünürler tarafından yanlış izah edildiğini yani Tanrı her şeyi biliyor demek her şey önceden yazılmış çizilmiş anlamında değildir. Yoksa “orijinallik” ve “yenilik” bu âlemde nasıl açıklanacak. İkbal her şey organik bir bütünlük içinde olduğu için gelecek ancak açık bir imkân olarak bilinir. İlahi irade kendi varlığı için hiçbir şeye muhtaç olmayandır. İkbal Tanrı'yı “Nihai Ego” diye tanımlar. Onda sadece iyilik mevcuttur. Ancak birey seçimleriyle kötülüğü seçebilmektedir.

Bu çalışmada desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ve her zaman yardım ve yönlendirmeleriyle bu güne gelmemde büyük emeği olan danışman hocam Doç. Dr. Hasan OCAK'a, ders döneminde bilgi birikimlerinden faydalandığım Doç. Dr. Mirpenç

AKŐIT ve Doç. Dr. Emel SUNTER'e, tecrübelerinden faydalandığım doktora öğrencisi Çetin DOĞRU'ya bu süreçte kendilerini ihmal ettiğim ve bunu anlayışla karşılayan eşim ve kızıma teşekkürü bir borç biliyorum.

Mehmet ÇAKMAZ

Iğdır 2022



İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR DİZİNİ	viii

I. GİRİŞ.....	1
I.a. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı	1
I.b. Çalışmanın Amacı ve Önemi	2
I.c. Çalışmanın Metodu ve Kaynakları.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK, TEODİSE VE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

1.1. Kötülüğün Tanımı	4
1.2. Kötülük Türleri.....	5
1.2.1. Ahlaki Kötülük	5
1.2.2. Fiziki Kötülük.....	6
1.2.3. Metafizik Kötülük.....	7
1.3. Kötülük Problemi	8
1.3.1. Kötülük Probleminin Ortaya Konuluşu	9
1.3.2. Varoluşsal Kötülük Problemi	11
1.3.3. Mantıksal Kötülük Problemi	12
1.3.4. Delilci Kötülük Problemi.....	14
1.4. Teodise	15
1.5. Allah-Âlem İlişkisi Ve Temel Yaklaşımlar.....	17
1.5.1. Teizm	22
1.5.2. Deizm.....	23
1.5.3. Panteizm	24
1.5.4. Pan-enteizm	26

İKİNCİ BÖLÜM

İKBAL’DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1. Kötülüğün Tanımı	29
2.2. Kötülük Türleri.....	31
2.2.1. Ahlaki Kötülük	31
2.2.2. Fiziki Kötülük.....	33
2.2.3. Metafizik Kötülük.....	35
2.3. İktbal’de Kötülük Probleminin Ortaya Konuluşu	36
2.3.1. Varoluşsal Kötülük Problemi	36
2.3.2. Mantıksal Kötülük Problemi	37
2.3.3. Delilci Kötülük Problemi.....	39
2.4. Kötülük-Teodise İlişkisi	40
2.5. Kötülüğün Reel-İdeal Varlığı	41
2.6. İlahi İneyet ve Kötülük.....	42
2.7. Gaye ve Kötülük.....	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKBAL’DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

3.1. Allah’ın Varlığı (İspat-I Vacip).....	45
3.1.1. Hudûs ve İmkân Delilleri Bağlamında Kötülük	47
3.1.2. Gâye ve Nizâm Delilleri Bağlamında Kötülük.....	50
3.2. Âlem Kavramı ve Kullanılışı	54
3.2.1. Yaratılma Açısından Âlem (Yaratma/Sudur)	54
3.2.2. Mahiyet Açısından Âlem (Birlik/Çokluk)	57
3.3. Allah’ın Sıfatları ve Kötülük	59
3.3.1. Yaratma ve Kötülük.....	61
3.3.2. İlahi Bilgi ve Kötülük	63
3.3.3. İlahi İrade ve Kötülük.....	65
SONUÇ.....	67
KAYNAKLAR	71
ÖZGEÇMİŞ.....	75

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
S.	Sayfa
Trs.	Tarihsiz
Ü.	Üniversite
Vb.	Ve benzerleri
Yy.	Yüzyıl

I. GİRİŞ

I.a. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Muhammed İkbâl'e olan ilginin artması, düşüncelerini ifade ettiği konferanslar sayesinde olmuştur. Hem Batı felsefesine hem de Doğu felsefesine hâkim olan İkbâl, felsefenin temel problemlerinden biri sayılan kötülük problemini Allah- âlem ilişkisi bağlamında ele almaktadır. İkbâl, yaşadığı dönemin de etkisiyle İslam'daki mistik anlayışı ile Batı'nın pozitivist anlayışı çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'i anlamaya ve buna göre düşüncelerini ortaya koymaya çalışmaktadır. İkbâl'in "benlik" kavramıyla ilgili düşünceleri buna örnek verilebilir. İkbâl, tasavvufun mistik anlayışındaki "Vahdet-i Vücûd" düşüncesinde olduğu gibi "Mutlak Ben" de yok olma yerine "Mutlak Ben" karşısında birey olabilmeyi esas almaktadır. Ona göre, Allah da mutlak benliğe sahiptir. İnsanlardaki benlik sonlu benliktir. Allah'taki benlik ise sonsuz benliktir. İnsan benliği Mutlak benliğe ne kadar yaklaşırsa, o kadar birey, yani kendimiz oluruz. Allah(Mutlak Benlik) sürekli faal halde olduğu için, sonlu (benlik) de sürekli gelişim ve değişime uyum sağlamalıdır. Birey bu âlemi, Kur'an-ı Kerim ışığında aklını kullanarak araştırmalıdır. Sonlu benlik, ne kadar mutlak benliğe yaklaşırsa, o kadar kendini gerçekleştirmiş olur.¹

İkbâl, kötülük problemini açıklarken Hz. Âdem'in cennetten kovulması kıssasından hareket ederek açıklamaktadır. Çünkü insan özgür irade sahibi olduğu için seçim yaparak yasak meyveyi yemiştir. Böylece insan kendi iradesi ile iyi ve kötü olan arasında seçimini yapmıştır. Aslında insanın yeryüzüne indirilmesi hikmeti, insanın kendi benliğini oluşturup birey(ben) olabilmesi ve olaylardan tat alması önemlidir. Bu âlemde meydana gelen acı ve sıkıntılar bizi daha iyiye ulaşmamıza katkı sağlayacaktır.²

İkbâl'de kötülük problemi bağlamında, Allah-âlem ilişkisini ele alırken öncelikle kötü, kötülük, kötülük problemi, benlik ve teodise kavramları ile Tanrı-âlem ilişkisini farklı ifade eden teizm, deizm, panteizm ve pan-enteizm kavramlarını açıklayacağız. Bu kavramları felsefi literatürde genel olarak incelemek ve filozofların bu kavramlar

¹ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş yayınları, 2017, s. 97.

² İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 118-119.

hakkındaki görüşlerine değineceğiz. Ayrıca İkbâl'in kötülük problemi bağlamında Allah-âlem ilişkisini açıklarken nasıl bir yol izlediğini ele alacağız.

I.b. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Muhammed İkbâl'in, İslam âleminin içinde olduğu dönemin etkisiyle kötülük problemini ele alırken kendi döneminin siyasi olaylarından etkilendiği görülmektedir. Çünkü bu dönemde İslam âleminin her tarafı işgal edilmiş, Müslümanlar kendi iç âlemlerine çekilmişler, İkbâl, bu durumu kabul etmeyerek, yeniden dini düşüncenin inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır. İkbâl'e göre, Yunan felsefesinin etkisiyle Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yorumlanması sonucu ulaşılan dini düşünceler, İslam toplumunu pasifleştirmiş, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yanlış yorumlanmasına ya da anlaşılmasına neden olmuştur. İkbâl, böyle bir ortamda İslam'da dini düşüncenin yeniden inşası için konferanslar vermiştir. Bu konferanslarında, kötülük problemini de ele alan İkbâl, buna kendince yeni bir çözüm üretmektedir. Allah-âlem ilişkisi bağlamında birey özgür irade ile kendi benliğini olgunlaştırıp "Mutlak Ben"e daha fazla yaklaşabildiğini yani diğer "ben"lere göre kâmil bir varlık olabilmektedir. Bu âlemde başımıza gelen kötülüklerin "acı" ve "haksızlıklara" neden olduğunu belirtmektedir. Haksızlık bireyle alakalı iken, acı bütün varlıklar için evrenseldir.³

Muhammed İkbâl, İslam toplumunun içinde bulunduğu mistizm ile Batı'nın sahip olduğu bilimi bir araya getirerek İslam medeniyetinin yeniden şahlanmasını sağlamaya çalışmıştır. Bilimsel bilgiyi ve dini öğretiyi birlikte kullanarak meydana gelen kötülöklere yeni bir teodiseyle çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bu teodiseye göre, Tanrı, başımıza gelecek olayları açık bir imkân olarak bilir.

Bu çalışmada İkbâl'e göre, meydana gelen doğal, fiziksel ve metafiziksel kötölüklerin Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde, Kur'an-ı Kerim öğretilerine ters düşmeden nasıl ortaya çıkmıştır? Meydana gelen kötölükleri ilahi yaratma, ilahi bilgiyle ve ilahi iradeyle nasıl bağdaştığını ele alacağız. İkbâl'in bireyi nasıl konumlandığı," Mutlak Ben" ile "Ben" in nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, meydana gelen kötölükler ile nasıl uzlaştırıldığı ele alınacaktır.

³ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 122.

I.c. Çalışmanın Metodu ve Kaynakları

Bu çalışmayı bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşturmayı planlıyoruz. Bu çalışmada Muhammed İkbal'de kötülük problemi bağlamında Allah-Âlem ilişkisini literatür taraması yöntemi ile analiz edilecektir. Giriş kısmında çalışmanın konusu, kapsamı, amacı, önemi, metodu kaynakları ile ilgili bilgi vermeye çalışacağız. Birinci bölümde kötülük problemini ve Allah-âlem ilişkisinin literatür geçmişini konumuzla alakalı olan bazı kısımlarından bahsedeceğiz. Özellikle kullanılan bazı kavramlar ve bu kavramların birbiriyle olan ilişkisini ele alacağız. İkinci bölümde Muhammed İkbal'in, kötülük tanımı ve kötülük probleminin türlerini ve kötülük problemini ortaya nasıl koyduğunu ele alacağız. Üçüncü bölümde ise İkbal'in kötülük problemini Allah'ın varlığı, âlem kavramının kullanışı ve Allah'ın sıfatları bağlamında nasıl ele aldığını açıklayacağız.

Birincil kaynak olarak kullandığımız Muhammed İkbal'in *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eserinin birkaç tane çevirisi bulunmakta. Bunlardan Rahim Acar,⁴ N. Ahmet Asrar tarafından çevirisi yapılan⁵ ve Araf Yayıncılık tarafından çevirisi yapıp basılan nüshalar⁶incelenip Rahim Acar'ın çevirisini yaptığı eseri tezimizde ana kaynak olarak kullanmayı uygun gördük. Faydalanmayı düşündüğümüz kaynakların bazıları da şunlardır; Cafer Sadık Yaren “*Kötülük ve Teodise*”, Mehmet Sait Aydın'ın *Din Felsefesi*, Muhammed İkbal'in “*Cavidname, Benliğin Sırları, İslam Toplumun Yapısı, Şark'tan Haber, Kulluk Kitabı, Benlik Kitabı, Esrar ve Rumuz*”, adlı eserlerdir.

⁴ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 2.

⁵ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul: Birleşik Yayınları, trsz.

⁶ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Çev. Araf Yayıncılık, İstanbul: Araf Yayınları, 2013.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK, TEODİSE VE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

1.1. Kötülüğün Tanımı

Kötülük probleminin geçmişi insanlıkla birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Biz bazı olaylara baktığımızda o olayla ilgili bazen düşüncelerimiz karamsar olur. Çünkü normal yaşantımıza baktığımızda iyi ya da kötü diyebileceğimiz durumların olduğunu görmekteyiz. Mesela hemen hemen herkesin başına kötü bir olay gelmiştir. Hatta başkasının yaşadığı olaylardan bizim kötü etkilendiğimiz de olmuştur. Bazen ani bir ölüm bazen de bir istismar vakası hepimizi çok derinden üzmektedir. Bunun yanında bazen de bir toplumu derinden etkileyen acı verici olaylar meydana gelmektedir. Örneğin, Suriye savaşında birçok insan derin acılar yaşamıştır. Yakın tarihe baktığımızda Van, İzmir ve Elâzığ illerimizde meydana gelen depremler kötü diyebileceğimiz acılara sebep olmuştur. Meydana gelen bu olaylar hem birey hem toplum için kötü ve acı verici olunca, insanlar bu acı ya da kötü durumların neden onların başına geldiğini sorgulama gereği duymuşlardır. Bu olaylara, Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde bir çözüm bulmaya çalışmışlar, meydana gelen acı, ıstırap dolu olayların, yani kötülüklerin meydana gelmesi gerçeği ile teizm düşüncesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Ateizmin yönelttiği eleştiriler karşısında, teizm tarih boyunca karşı fikirler ya da teodiseler ile savunulmuştur. Bu nedenle din felsefesi ile teoloji tarihinde ‘kötülük problemi’ ve ‘teodise’ ortaya çıkmıştır.⁷ Kötülük problemi ilgili kavramlara bakacak olursak:

Kötü: Rahatsız eden, amaç edilene uyumlu olmayan, zarar veren ya da acı hissettiren şey. Ahlaken iyi olmayan, uygun görülmeyen şeydir. Hayalleri hüsrana uğratan durumdur.⁸ İyi olmayan, toplumca çirkin görülen her şey ile yasa, ahlak kuralları ve töreye uygun olmayan her şeydir. Bu anlamda: a. Var olan düzen yıkılmalı. b. Karamsarlık ilkesi benimsenmektedir.⁹

⁷ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, ss. 10-11.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s.524.

⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, 1998, s.120.

Kötülük: Doğa olaylarının etkisi ya da insanın bilinçli eylemleri ile insan yaşamına olumsuz etkide bulunması, acı çektirmesi gibi genelleme ile kötülük ifade edilebilir.¹⁰ Kötü ya da kötülük kendisinin, başkasının faydasına olmayan bireyi veya toplumu zarara uğratan eylemlerdir. İslam filozofları kötülüğü ifade etmek için “şer” kelimesini kullanmışlardır. Şer kötülük ya da kötülük yapan kişinin hali demektir. Yani kısacası iyinin karşısı, zıddı olan bir anlam ifade etmek için kullanılmıştır.¹¹

1.2. Kötülük Türleri

Kötülük felsefe tarihi boyunca bir takım alt başlıklar adı altından incelenmiştir. Kötülük özellikle Leibniz’e kadar iki kısımdan oluşurken daha sonra Leibniz ve birçok filozof kötülüğü üç ayrı kategoriye ayırarak açıklamaya çalışmaktadır. Bunlar ahlaki kötülük bağlamında fiziki kötülük bağlamında ve metafizik kötülük bağlamında ele alınmaktadır.¹² Metafiziksel kötülüğü kimi yazar işleme gereği duymamıştır. Çünkü diğer iki kötülük çeşidi metafiziksel kötülüğe göre daha somuttur.¹³ Asıl mesele kötülük türlerini kaç ayırdığımız olmasa gerek. Çünkü kötülüğü açıklama gereği duymamızın bir nedeni var: Başımıza gelen kötülüklerin sorumlusu biz miyiz Tanrı mı ya da bir başkası mı? Kötülüğün olmadığı bir âlem mümkün mü? gibi soruların cevabını bulmaya çalışacağız.

1.2.1. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük aslında ahlaksızlık diye ele anılmıştır.¹⁴ Ahlaksızlık ise “*ahlak yasalarına aykırı olan; ahlak bakımından kötü olan*”¹⁵ Bencillik, kıskançlık, kindarlık, acımasız gibi insan huyları ve filleri. Bu kötülükler insanın özgür iradesiyle seçmiş olduğu günahlar ya da kötü fillerdir.¹⁶ Ahlaki kötülük toplumda var olan gerek din kaynaklı gerekse toplum kaynaklı ahlaki ilkelere ters davranması sonucu ortaya çıkan kötülük türüne denir.¹⁷ Aristo’ya göre bireyin bir şeyin ahlaklı yani iyi ya da kötü olup olmadığını aklını kullanarak karar vermesi gerektiğini belirtir.¹⁸ İbn Sînâ da açıkça

¹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.524.

¹¹ Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001, s. 17.

¹² Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 5. Baskı s.334.

¹³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.26.

¹⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 30

¹⁵ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 19.

¹⁶ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Aquinas’ta Kötülük Problemi*, İstanbul: Elis Yayınları, 2012, s. 88.

¹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 524.

¹⁸ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 91.

çağdaş teist düşünürler gibi söylemese de onun eserlerinden anlaşılıyor ki özgür iradeyi savunmaktadır. Dolayısıyla ahlaki kötülükleri ontolojik olarak Allah var eder. Ancak birey iyi veya kötüyü kendi özgür iradesi ile seçmektedir. Ahlaki kötülüğün sorumlusu bireyin kendisidir.¹⁹

Ahlaki kötülük ya da ahlaksızlık bireyin karakter bozukluğu ya da zihinsel problemlerinden kaynaklanan davranış bozukluğudur. Sonuçta insanlık değerlerinden uzaklaşan birey kendisine ya da topluma zarar verebilmektedir. Bunun sorumlusu akli dengesi yerindeyse ve yaptığı şeylerin ne kadar yanlış olduğunu bilebilecek yaşta ise bireyin kendisi sorumludur. Çünkü insan bilerek yaptığı her şeyi kendi özgür iradesiyle yapmaktadır. Bu âlemde yapılan toplu katliamlar ve özellikle son zamanlarda Arakan'daki toplu Müslüman katliamları ya da her gün şahit olduğumuz tacizler, cinayetler, soygunlar, intiharlar da yine bireylerin özgür iradesiyle yapılmaktadır.²⁰ Birey sınırlı bir varlık olduğu için mutlak anlamda onu bir amaç için yaratan bir yaratıcısı olmalıdır. Bu yaratıcı yarattığı her şeyde bir hikmet yaratmış olabilir ancak biz onu sınırlı bilgimizle bilemiyoruzdur. Bu nedenle bazen meydana kötülüklerin farklı bir boyutları olabilir. Kendi eksikliğimiz ya da sınırlı oluşumuzdan dolayı Tanrı'nın yarattığı şeyler kötü gözükse de aslında kötü olmayabilir.²¹

Bireyin bu âlemde başına gelen iyi ya da kötü şeylerin bir nedeni vardır ancak kendi özgür iradesiyle iyi şeyler yapan, kötülükten kaçan ve bazen de başına gelene Tanrı tarafından bir sınanma olduğunu düşünerek sabır etmesi daha iyi şeylerin ortaya çıkmasına katkı sağlayabilir.

1.2.2. Fiziki Kötülük

Fiziki kötülük; insanın etkisinden bağımsız meydana gelen depremler, kasırgalar, salgın hastalıkları, volkanik patlamalar gibi olaylara fiziki kötülük denilmektedir. Fiziki kötülükler iki farklı guruba ayrılmaktadır: Birincisi meydana gelen doğal olaylar. Örneğin; seller, yangınlar, depremlerden kaynaklanan insanın sonradan başına gelen kötülüklerdir. İkincisi insan doğmadan ya da doğarken doğuştan gelen sakatlıklar, zihinsel problemler gibi kötülüklerdir. Bu iki fiziki kötülük türü de acılara,

¹⁹ İbn Sînâ, **Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Avrasya Yayınları, 2004, s.s. 119-120, ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Türkben, *Sina ve Aquinas'ta Kötülük Problemi*, s. 104.

²⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 31.

²¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2012, ss. 274-275.

zorlu yaşamlara, huzursuzluğa ve acı bir ölüme neden olmaktadır.²² “*Volkan patlaması gibi, ölüme, hata kitlesel ölüme yol açan, ... doğadan kaynaklanan, doğal oluşumların sonucu olan kötülük olarak ortaya çıkar.*”²³

Fiziksel kötülöklere önemli bir örnek verecek olursak, Lizbon depremi önemli ve anlamlı bir örnektir. Deprem herkesin kilisede dua ettiğı bir saatte meydana gelmiştir. Dahası depremden kurtulanların birçoğı da çıkan yangında ölmüştür. Bazıları ise gelen tsunamide ölmüştür. Bu deprem özellikle Batılı entelektüel kesimde iyimserlik felsefesinin daha fazla eleştirilmesine sebep olmuştur. Buna duruma benzer bir deprem de Erzincan depremidir. Deprem Ramazan ayında insanların camilerde olduğı bir zamanda meydana gelmiştir.²⁴

Allah âlemi yaratırken kötülük olsun diye değil, iyilik üzerine yaratmıştır. Ancak her şey zıddı ile ortaya çıktığı için kötülükleri de yaratmıştır. Fiziki kötülükleri Allah yarattı demek doğru ama Allah yeryüzünde kötülük istiyor, demek doğru değildir.²⁵

Meydana gelen bu doğal olaylardan bireyin en az etkilenmesi için Japonya örnek olarak gösterilebilir. Çünkü bu âlemde meydana gelen olayların zamanlamasından ziyade bireyin özgür iradesi ile nasıl önlemler aldığı göz ardı edilmemelidir. Dere yatağında ev yaparsak, sağlam bina yapmazsak, yangını önlemek için gerekli tedbirleri almazsak sonucun iyi ya da kötü olacağını tahmin edebiliriz. Bu nedenle fiziki kötülük dediğimiz durumlardan daha az etkilenmek istiyorsak aklımızı ve irademizi doğru şekilde kullanmalı, önleyici tedbirler almalıyız.

1.2.3. Metafizik Kötülük

“Metafizik açılarından kötülük, basitçe yetkin olmayışla ilgilidir.”²⁶ Bu âlem sonradan yaratıldığı için sınırlı ve sonlu oluşunu ele alan Augustinus’cu teodise savunucuları bütün kötülükleri metafiziksel kötülüğe bağlarlar. Ancak bu teodise savunucuların büyük kısmı, yaratılmış şeylerin yetkin olmayışına kötülük olarak değerlendirmiyorlar. Çünkü sonluluk aynı zamanda sınırlılık ve eksiklik anlamına gelir

²² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, ss. 28-29.

²³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 524.

²⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 29.

²⁵ Türkben, *İbn Sina ve Aquinas’ta Kötülük Problemi*, s. 88.

²⁶ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s.335.

ve bu sonlu varlıklar için kaçınılmazdır.²⁷ İlk defa metafiziksel kötülüğü ortaya atan Leibniz'dir. Leibniz Metafiziksel kötülüğü şu şekilde ifade eder; “*iyi veya kötü, genel olarak, her ne olursa olsun varlıkların mükemmellik derecesinden oluşur.*”²⁸ Yani metafiziksel kötülük, Tanrı'nın yarattığı varlıklardaki asli kusurluluktur.²⁹ Leibniz'e göre fiziki kötülük daha çok ahlaksal kötülüğe, ahlaksal kötülükte metafiziksel kötülüğe bağlıdır. Leibniz özellikle kötülük türlerinin bir biriyle olan bağı üzerinde durmaktadır.³⁰ Bu âlemin içinde kötülük meydana gelebilir. Ancak âlem mutlak anlamda iyi bir Tanrı'nın yönetimindedir. Bu âlemdeki kötülükler yüzünden insanların Allah'a inançları zayıflasaydı eğer Hz. Eyüp, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in inancı da zayıflardı. Çünkü yetkin olmamak bize kötü olanı seçme hakkı vermemektedir.³¹ Leibniz'e göre, bu âlem yaratılmış olan en iyi âlemdir. Tanrı zorunlu olarak sonlu yani mükemmel olmayan varlıklar yaratmıştır. İşte sonlu bir âlem ve içinde yetkin olmayan varlıkların oluşuna “metafiziksel kötülük” denilmektedir.

Bireyin sonlu bir âlem içerisinde yetkin olmayışı, onun özgür irade sahibi olmadığı anlamına gelmez. İyi ve kötüyü ayırt edememe becerisinin kaybolduğu artık hiçbir şeyi akıl edemediği söylenemez. Onun için birey yaptıklarının sorumluluğunu kendi iradesinin dışında bir iradeye bağlaması ancak bireyin kendi iradesini hiçe sayması ya da yaptıklarının sorumluluğundan kendini kurtarma çabasıdır.

Kötülük türlerine baktığımızda aslında Tanrı, kötülükleri bireyin başına gelsin diye yaratmadığı; kötülüğü, bu âlemin yaratılışının bir parçası olduğu için yarattığı söylenebilir. Bireyin mükemmel bir varlık olmayışından kaynaklanan kötülüklerin bu âlemin yaratılış gayesi olan sınanma ve kulluğunun derecesini belirlemek için gerekli olduğu söylenebilir. Bunun yanında aklını ve iradesini doğru şekilde kullanmayışından kaynaklanan kötülüklerin sorumlusu bireyin kendisinin olması kaçınılmazdır.

1.3. Kötülük Problemi

Teolojik veya felsefi olsun Tanrı kanıtlamalarına baktığımızda sonsuz-sınırsız, ilim, kudret, irade, inayet, iyilik ve hayır sahibi aşkın aynı zamanda içkin bir varlığın

²⁷ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, ss. 26-27.

²⁸ Martine de Gaudemar, *Leibniz Süzlüğü*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Say Yayınları, 1994, s.77.

²⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27.

³⁰ Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 3.Baskı, 2018, s.195.

³¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, s. 217.

yani Tanrı'nın var olduğunu söyleyip O'nu kanıtlama iddiasında bulunurlar. Yine bu ispatlar bütün varlığın varoluş sebebini ve neden bu şekilde olduğunu da Tanrı'nın bahsedilen kemal sıfatlarıyla ifade etmeye çalışırlar. Bu demek oluyor ki iyi-kötü, hayır-şer, bu âlemde var olan her şey ve her olayın Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde Tanrı'nın birer eseridir.³²

Bu anlamda âlemdeki iyilik, güzellik ve nizamı anlamlandırmak mümkündür fakat orada çeşitli biçimlerde şahit olduğumuz ve bizzat tecrübe ettiğimiz kötülüklerin anlamı ve yeri nedir? Bu nedenle böyle bir problem Tanrı'ya inananların olduğu gibi inanmayanlarında önünde ciddi bir mesele olmuştur. Kötülük problemi ile ilgili düşünceler bireyin kendisi kadar geriye gittiğini söyleyebiliriz. Ancak onun sistematik bir şekilde tartışmasını felsefe ve teoloji tarihiyle sınırlandırmak herhalde daha iyi olacaktır.³³

1.3.1. Kötülük Probleminin Ortaya Konuluşu

Kötülük probleminin geçmişi Epicurus'a kadar gider. Problemi mantıksal bir kanıt olarak ilk defa formülleştirenini Epicurus (ö. M.Ö. 270) olduğu söylenir. MS. II. yüzyılda bir kilise babası olan Lactantius'un (ö. M.S. 340) aktarımına göre Epicurus kötülük problemini bir ikilem biçiminde şu şekilde ifade etmiştir: *"Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz, eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa O kışkırtıcıdır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmak istiyor ne de kaldırabiliyorsa hem kışkırtıcı hem de güçsüzdür, bu durumda da Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa –ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur- o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?"*³⁴

³² Necip Taylan, *Din Felsefesinde Kötülük Problemi*, Sayı 11-12, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi dergisi, 1997, ss. 47-74.

³³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 26. Baskı, Ankara: BB101 Yayınları, 2018, ss. 295-303.

³⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, ss.11-12. Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993, s.330.

Augustinus’a göre, kötülüğün sebebi Tanrı değil de insanlardır. Çünkü Tanrı bu âlemi yaratırken her şeyi adaletli, hakkını vererek yaratmış ve bir düzen içinde işlemiştir. Fakat insan özgür iradesini kullanarak adil olan düzeni bozmuştur. Kötülük, bireyin yani “Yaratılmış İradenin” Tanrı’dan uzaklaşmasının bir bedelidir.³⁵ Sahte-Dinonisos’a göre, Tanrı’nın yaratmış olduğu ve kendi özünde olan hiçbir yaratık kötü değildir. Hem ahlaki hem de fiziki kötülük için geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre her şeyi Tanrı, yarattığı için hiçbir şeyin kötü olduğu söylenemez. Fiziksel kötülük, doğal şeylerin kendi döngülerindeki sıkıntılardan dolayı ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan kötülüklere daha geniş bir zamanda bakıldığında aslında genel anlamıyla iyi olduğu anlaşılmaktadır. Yani mutlak bir kötülüğün olduğu söylenemez.³⁶

Tanrı, bu âlemi yaratmış ve gücü her şeye yetiyorsa bu âlemdeki kötülüklerin, Tanrı’nın gücüne zarar verdiği ile ilgili problem ortaya çıkmaktadır.³⁷ Âlem Tanrı’nın yarattığı “en yüksek iyi” ideası âlemde meydana gelen kötülükler nasıl izah edilir? Platon “pragmatist-rasyonalist” bir yaklaşım sergileyerek yararlı gördüğüne iyi zararlı gördüklerine kötü demektedir. Onu bu duruma sevk eden şey hastalıklar, depremler gibi kötü sayılan olaylar ve bu olayların sebep olduğu acılardır.³⁸ Tanrı’nın ilim, kudret ve irade sıfatlarını aynı seviyede savunan bir teist çelişkiye düşebilir. Mesela gücü her şeye yeten bir tanrı neden kötülüklere izin vermektedir.³⁹ Cevizci, diyor ki “*her şeyi bilen, gücü her şeye yeten ve mutlak olarak iyi olan bir Tanrı’nın var oluşuyla bu dünyadaki kötülükler hiçbir şekilde bağdaştırılamaz*”⁴⁰ Bu âlemde kötülük diyebileceğimiz durumların meydana gelmesi dış müdahale sonucu mu oluştuğu yoksa kendiliğinden mi geliştiği önemlidir.

Epicurus’tan yüzyıllar sonra David Hume “*Doğal Din Üstüne Diyaloglar*” adlı eserinde Philo’ya söylediği şu sorularla problemi ele alır:

“Tanrı kötülüğü önlemek istiyor ama önleyemiyor mu?

O halde güçsüzdür.

³⁵ Ahmet Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi*, İstanbul: Asa Yayınları, 2001, s.63.

³⁶ Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi*, s.79.

³⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.525.

³⁸ Yaşar Türkbek, *İbn Sina ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Ankara: Elis Yayınları, 2012, ss.21-22.

³⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 153.

⁴⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.525.

Gücü yettiği halde engellemiyor mu?

O zaman iyi değildir.

Güçlü ve iyi ise var olan kötülükler kimden geliyor? ”⁴¹

Hume, bu şekilde akıl yürüterek kötülüğün kaynağını bulmaya çalışmıştır. Ancak bu soruları sorarak kötülük problemini çözüme kavuşturmak yerine kötülük problemini daha da çıkmaza sokmaktadır. Çünkü Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün bir arada bulunması bir çelişki değildir. Kötülük Problemi birçok filozof tarafından dile getirilmiş, kendince herkes çözümler üretmiştir fakat ortak bir çözüme varılamamıştır. İnanan ve inanmayan herkesin önüne bu problem çıkmıştır ve çıkacaktır.⁴²

Kısacası kötülük problemi nasıl tarih boyunca ortak bir çözüme kavuşmamışsa bugünde aynı problem yerinde durmaktadır. İlerde de göreceğimiz gibi ortak bir çözümün olmasını engelleyen filozoflar tarafından dile getirilen birçok sebep vardır. Şimdiye kadar kötü, kötülük ve kötülük problemi terimlerine filozofların nasıl anlamlar yüklediklerini aktarmaya çalıştık. Aynı zamanda bu terimlerin tarihçesi hakkında kısa bir açıklama yaptık. Bundan sonra kötülük problemi üç başlık adı altında ele alınacaktır. Bunlar: mantıksal kötülük problemi, delilci kötülük problemi ve sonradan eklenen varoluşsal kötülük problemidir.

1.3.2. Varoluşsal Kötülük Problemi

Varoluşsal kötülük problemi, genel olarak Tanrı'nın yarattığı âlemin kusurlu oluşu ile ilgili teorik düşüncelerdir. Bu nedenle bu âlemin yaratılmış en iyi âlem olup olmadığı sonucuna varmak imkânsız, diyebiliriz. Çünkü ortada somut bir delil bulunmamaktadır.⁴³ Bireyin aklını kullanarak bu âlemde yararına olan şeyleri seçmesi, bireyin var oluşunu korur, yok olmasını önlemeye çalışır.⁴⁴

18. yüzyıldan itibaren teknolojinin hızlı gelişmesi ve sanayileşme ile birlikte birey daha iyi bir yaşam beklemiştir. Ancak yeni savaşlar, göçler, toplu katliamlar gibi olaylar bireyi daha karmaşık bir durumun içine sürüklemiştir. Varoluş felsefesi de bireyin içinde bulunduğu bu durumdan kurtarmaya çalışmaktadır. Buna en iyi örnek de

⁴¹ David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitapevi 4. Baskı, 2017, s.209.

⁴² Necip Taylan. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları,2000, s.208.

⁴³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.37.

⁴⁴ Spinoza, *Kötülüğün Hiçliği*, çev. Türker Armaner, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı 86, 2017, s.49

Albert Camus'da görmekteyiz. Camus Tanrı'yı reddedişini kötülüklerin varlığına ve bireyler tarafından çok fazla ve acı bir şekilde tecrübe edişine bağlamaktadır. O bireye bir çıkış yolu aramıştır. Şu soruyu sorarak: Bu âlemde kötülük var mıdır? Eğer kötülük varsa asla Tanrı ile bağdaşamaz. Tanrısal bir düzende, Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir âlemde kötülüğün olması mantıklı değildir. Söz gelimi ölüm, bir kötülüktür ve kötü olan bize acı verir. Oysa "haklı olan asla öldürmeyendir."⁴⁵ Bu demek ki Tanrı olamaz. Camus böylece kötülük problemini basit bir ikileme ile ifade etmeye çalışmaktadır: "Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir."⁴⁶ Kötülük problemini böyle dile getiren Camus; bireyin bu durumdan kaçamayacağını, bireyin Tanrı ve intihara bağlı kalmadan yaşaması gerektiğini iddia eder. Çünkü ona göre kötülüklerin sebebi Tanrı'dır. Kural ve yasalardan arınarak bireyin kendi özünü bulup yaşaması gerektiğini söylemektedir.⁴⁷

Akarsu'ya göre, Tanrı'nın olmadığı bir dünya düşündüğümüzde insanın önceden uyarıldığı bir durum yok, demektir. İnsan yeryüzünde tek başına istediği her şeyi yapabilir anlamı çıkmaktadır. Adam öldürmek, yalan söylemek, hırsızlık yapmak gibi davranışların yanlış olduğu hiçbir yerde yazılı değil birey istediğini yapabilir mantığına karşı çıkmıştır. Çünkü bireyin bu âleme gelişinin bir sebebi olmalıdır. Çünkü Tanrı, bireyi yaratırken bu âleme bir gaye için geldiğini unutmaması gerektiğini ve özgür iradesi ile seçeceği her şeyin sorumluluğunun kendine ait olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

1.3.3. Mantıksal Kötülük Problemi

Bu âlemde var olan kötülüklerle Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki olduğunu iddia eden mantıksal kötülük problemi; mutlak anlamda iyi, bilgili ve güç sahibi bir Tanrı'nın yarattığı bu âlemde kötülük varsa Tanrı her zaman iyi olmayabilir. Başka bir önermede ise bu âlemi yaratan bir Tanrı varsa ve bu âlemin içinde Tanrı'nın varlığına rağmen halen kötülük varsa burada mutlak anlamda iyi, bilgili ve güç sahibi bir

⁴⁵ Albert Camus, *Düşüş*, Çev. Yalçın Turan, İstanbul: Varlık Yayınları, 1993, s. 94.

⁴⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 34. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995.

⁴⁷ Selim Beyazyüz, *Albert Camus'nün Varoluşçuluk, Yabancılaşma ve Absürd Kavramlarının Jean-Paul Sartre Özelinde Sinema Anlatıları Üzerinden Okunması*. Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2020, s.301.

⁴⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1979, s. 240.

Tanrı'nın varlığından söz etmek mümkün değildir. Bunun gibi önermeler ile ateistler, teist Tanrı tasavvurunu ve kötülük anlayışını eleştirirler.⁴⁹

Mantıksal kötülük problemini ile ilgili fikir söyleyen filozoflar, genel de Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkiyle ilgili mantık yürütürler. Söylenen teist fikirler ve genel kabuller ile ilgili çelişkilerin ve mantıksal tutarsızlıkların olduğunu iddia ederler. Yaran, bu tutarsızlığı şu şekilde açıklar: “*Bazı Fransız ansiklopedistleri, J. S. Mill, F. H. Bradley ve başka birçok filozof teistlerin yaptığı gibi bir yanda Tanrı'nın tamamen iyi, kudretli (her şeye gücü yeten) ve alîm (her şeyi bilen) olduğunu, öte yandan da kötülüğün var olduğunu önesürmekte bir çelişki olduğunu iddia etmişlerdir.*”⁵⁰

Teizmi savunan düşünürlere göre bu âlem sonsuz ilim sahibi, kudretli ve merhametli bir Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı'nın bu sıfatlarının yanında âlemde kötülük olabilir. Buna karşı Mackie ve mantıksal versiyonu savunan diğer filozoflar bu önermenin mümkün olmadığını savunurlar. Onlara göre Tanrı her şeye gücü yeten, her zaman iyi olansa âlemde kötülüğe de izin veriyorsa burada bir çelişki vardır. Tanrı, iyi ve güçlü ise kötülük yoktur ya da kötülük vardır ama Tanrı yoktur gibi bir çıkarımda bulunurlar.⁵¹

Augustinus'a göre iyilik ile birlikte kötülüğün olması bir çelişki ve düzensizlikten ziyade, bir düzenin göstergesidir. Kötülük de iyilik gibi bu âlemin bir parçasıdır. Kötülük olmasa evren anlamsızlaşır. Mesela ameliyat olacak bir insanı kesmek kötü, bu kötülük olmasa daha büyük iyilikler ortaya çıkamayacaktır. Bundan dolayı kötülük de iyilik gibi Tanrı'nın iyi olduğunu gösterir. Augustinus'a göre özgür irade sahibi bireyin olması çok önemlidir. Kötülük işleyen birey, kötülük seçme iradesi olmayan bireyden daha iyidir. Çünkü Tanrı, bireye vermiş olduğu kötülüğü seçme iradesi ile bu âlemi daha mükemmel hale getirmeyi istemektedir.⁵²

Âlemdeki kötülüğün Tanrı tarafından değil de bireylerin sebep olduğunu iddia eden kimi filozoflar da vardır. Bireyin özgür irade sahibi olduğundan yapılan kötülüklerin ya da meydana gelen kötülüklerin sorumlusu bireyin kendisidir. Arslan'ın aktardığına göre John Hick, bu konuda farklı düşünüyor. Çünkü John Hick'e göre Tanrı

⁴⁹ Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, s. 199.

⁵⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 37.

⁵¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, ss. 38-41.

⁵² Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 213.

bu âlemi yaratırken her şey çok güzel olsun, insanın rahatı yerinde olsun diye yaratmadı. Tanrı, insan özgür iradesini kullanarak bu âlemde acı çekerek kendi benliğini geliştirip olgunlaşsın, diye yaratmıştır.⁵³

1.3.4. Delilci Kötülük Problemi

Kötülük probleminin delilci modelini kısaca ifade edecek olursak: Bu âlemde meydana gelen kötülüklerin, Tanrı'nın varlığını yok saymak için yeterli olduğu söylenemez. Fakat buna rağmen dünyadaki kötülük azımsanamaz. Birtakım delilci olasılıklar, âlemde meydana gelen kötülükler ile Tanrı'nın varlığının bir tutarlılık içinde olmama durumunun olabileceğini göstermektedir.⁵⁴ Delilci kötülük problemi içerisinde önemli bir kavram olan “yararsız” kötülük kavramı da duruma dâhil edilirse delilci kötülük problemi akıl yürütülerek şu şekilde değerlendirilebilir:

- a) Âlemi Tanrı yarattıysa gereksiz kötülük olmamalıdır.
- b) Âlemde biraz yararsız kötülük olabilir.
- c) Böylelikle Tanrı'nın var olmadığı düşünülebilir.⁵⁵

Delilci kötülük problemi, mantıksal kötülük problemi gibi Tanrı inancının mantıksal tutarsızlık ya da imkânsız olmasından ziyade Tanrı inancının her şekilde muhtemel olmadığını vurgulamaktadır. Bunu da bu âlemdeki yararsız kötülüklerle bağlamaktadır. Yukarıda sıralanan a, b, c öncülleri kendi içerisinde tutarlı olmak zorunda, a öncülü doğru ise b ve c öncülü doğru olmamalıdır. Eğer a öncülü doğru olmazsa b öncülü doğru kabul edilse, c öncülü de doğru kabul edilmelidir.⁵⁶ Yukarıdaki öncüllere bakılınca Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün ters orantılı olduğu anlaşılmaktadır. Yani bir bakıma Tanrı'nın varlığı kötülüğün yokluğu, demektir. Çünkü Tanrı varsa kötülüğe izin vermemelidir veya kötülüğün var olması Tanrı'nın olmaması anlamına gelecektir. Böylelikle kötülüğün olduğu yerde Tanrı'nın varlığı söz konusu olamayacaktır.⁵⁷ Teist filozoflara göre bu çıkarım doğru değildir. Onlarda yeni bir önermeyi şu şekilde geliştirirler:

⁵³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 322-323.

⁵⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 56.

⁵⁵ Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, s. 200.

⁵⁶ Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, s. 201.

⁵⁷ Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 207.

- a) Kötülük vardır.
- b) Tanrı mutlak iyi ve güçlüdür.
- c) Tanrı haklı nedenlerden dolayı bazen kötülüğe izin vermektedir.

Delilci kötülük sorununu tartışan teist düşünürler yukarıda sıralanan a, b,c öncüllerinin kendi içerisinde tutarlı olduğunu söylemektedir. a ve b önermesinin birlikte ele alındığında c önermesinin doğru olacağını; a ve c önermesi birlikte ele alındığında b önermesinin doğru olacağını; a, b ve c önermesinin birlikte ele alındığında ise, a, b, c, önermelerinin arasında tam bir bütünlük içinde uyumun olacağını ileri sürerler. Böylece kötülük sorunun delilci modelini tartışan teistlere göre Tanrı'nın bu âlemde yarattığı kötülükler nedensiz ya da amaçsız değildir. Teist düşünürler kötülük problemi ile ilgili sürekli teodiseler üretmeye çalışırlar. Teistler hem Tanrı'nın varlığını kabul ederler hem de Tanrı'nın mutlak güç, iyilik, bilgi, hikmet, irade ve bilgi gibi niteliklere sahip olduğunu göstermeye çalışırlar.⁵⁸

1.4. Teodise

Teodise: Bu âlemde meydana gelen kötülüklerin karşısında Tanrı'yı savunmak, onun aslında gerçek manada kötü olmadığını ve onun mutlak iyi olduğunu iddia etmektir. Yunanca'da tanrı(*theo*) ve adalet(*dike*) kelimelerinin bir araya gelmesi 'Tanrı savunması' (*itheodicytheodicee*) kavramı ile ifade edilmektedir.⁵⁹ Felsefe tarihi dikkate alındığında Platon'un eserlerinde daha sonradan geliştirilen birçok teodise düşüncesi ile ilgili izler görmek pek mümkündür.⁶⁰ O, kötülüğü âlemdeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve kötülüğün sebebi olarak Tanrı'yı değil de kötü ruhları sorumlu görmektedir. O bu konuda özellikle düalist bir yaklaşım sergilemektedir. Platon'a göre Tanrı iyilik ve adaletin ta kendisidir. O'nda kötülük ve adaletsizliğin hiçbir şekli bulunmamaktadır.⁶¹

Augustinus'a göre Tanrı, bireyi kendisinde hiçbir günah olmayacak şekilde yaratmıştır. Ama birey Tanrı'nın vermiş olduğu özgür iradesini kötüye kullanarak günaha düşmüştür. Bazı bireyler Tanrı'nın lütfuyla affedilecek, bazıları ise cezaya tabi

⁵⁸ Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, s. 201.

⁵⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2009, ss.293-295.

⁶⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 14.

⁶¹ Platon, *Diyaloglar (Theaitetos)*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 176 b-c.

tutulacaktır. Kısaca bunu Hristiyanlığın düşünüş teorisiyle ifade etmeye çalışmıştır. Augustinus, Thomas Aquinas'ı daha sonraki yüzyıllarda da Luther ve Calvin'i etkilemiştir. Onlara göre birey kendi günahı yüzünden düşünüş yaşamış ve böylece kötülükle yüz yüze kalmıştır.⁶²

Kötülüğün varoluş amacıyla ilgili Kur'an-ı Kerim'in açıkça belirttiği iki husustan biri 'ceza' diğeri 'imtihan'dır. Kur'an-ı Kerim'e göre başımıza gelebilecek felaketler, ya şerle imtihanın bir unsuru veya yaptığımız kötülüklerin cezasıdır.⁶³ Farabi için ise asıl önemli olan "hayır ve nizamdır, kötülüğün şeylere girişi sadece arızidir." Farabi'nin bu şekilde düşünmesine neden olan onun sudûr nazariyesidir. Bu nazariye göre her şey 'Bir'den hiçbir güçlük olmadan tam bir nizamla ve nasıl meydana gelmeleri gerekiyorsa o şekilde sudûr etmiştir. Bu sudûr ilahi rızaya göre geliştiği için "iyi"dir, "adaletli"dir.⁶⁴

Gazali ise kötülük problemini şu şekilde açıklar: *"Belki Allah'ın merhametli (rahim) ve merhametlilerin en merhametlisi (errahmanürrahim) olmasının anlamı nedir? diye soracaksın. Merhametli bir kişi, felakete uğramış, belaya maruz kalmış, sıkıntıya düşmüş, hastalanmış birini görmez ki eğer onun bu durumu ortadan kaldırılabiliyorsa hemen kaldırmak için koşmasın. Şüphesiz Allah her belayı savuşturabilir ve her yoksulluğu ve kederi önleyebilir, her hastalığı ve zararı ortadan kaldırılabir. Fakat dünya; hastalıklar, meşakkatler ve felaketlerle dolup taşmaktadır. O bunların hepsini ortadan kaldırmaya muktedirdir. Ama yine de, kullarını felaketler ve belaların getirdiği sıkıntılar içerisinde terk etmiştir."*⁶⁵ Gazali, *"leyse fi'l-imbân ebde' min-mâkân"*: Yani "Olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir." diyerek bütün kötülüklere rağmen ilahi adaletin her yeri kuşattığı fikrini savunmuştur.⁶⁶

Bu görüş daha sonra, batılı filozoflar içerisinde "teodese" ifadesini ilk kullanan 17. yy. filozoflarından Leibniz'de karşımıza çıkmaktadır. Leibniz adeta Gazali gibi âlemin var olan âlemler arasında en iyisi olduğunu savunur. Leibniz'e göre, her türlü

⁶² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 90.

⁶³ Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara: Akçağ Yayınevi, 1985, ss. 308-309.

⁶⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 154-155

⁶⁵ Gazali, *İlahi Ahlak (el-Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmailah'ül-Husna)*, Çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1989, s. 131.

⁶⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

kötülük bizim göremediğimiz bir iyidir. Tanrı, mutlak anlamda adildir.⁶⁷ Kısacası teistik Tanrı inancını bu âlemde meydana gelen acılar ya da kötülüklere rağmen savunan teist filozoflar ile teologların hem kendi içlerindeki şüphelere karşı hem de dıştan gelen eleştirilere karşı teizmin rasyonelliğini ve tutarlılığını ortaya koymak için yaptıkları karşı savunmalarla teodise ortaya çıkmıştır.⁶⁸

Tanrı'nın iyi olduğu ile ilgili birçok gerekçe öne sürülmüştür. Kötülük olmadan iyiliğin ortaya çıkamayacağını, biraz kötülüğün olması gerektiği, kötülüğün ibretlik olsun diye gerektiğini ya da estetiklik olsun diyen birçok İslam düşünürü bu şekilde düşüncelerini dile getirir. Bu düşünceler tamamen yanlış olmayabilir ama gerçeği de tam anlamıyla yansıtmıyor.⁶⁹ Bazı düşünürler sınırlı Tanrı kavramını öne sürmektedirler. Onlara göre sınırı koyan Tanrı'nın kendisi olduğu için dini anlamda da bir problem teşkil etmemektedir. Düşünce tarihi boyunca kötülük tartışmaları süre gelmiş ve bu tartışmaların bir yerde sonlanması da pek mümkün gözükmemektedir⁷⁰

Sonuç olarak bu âlemde bireyin olaylar karşısında özgür irade sahibi olmadan bireyin yaptıklarından sorumlu tutulmayacağı sonucuna varılır. Aynı zamanda yapacaklarının da önceden belirlenmiş olmaması gerekir yoksa yaptıklarından sorumlu bireyin varlığından bahsetmek mümkün olmaz.

1.5. Allah-Âlem İlişkisi Ve Temel Yaklaşımlar

Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda birçok görüşün varlığına şahit olmak mümkündür. Sokrates, Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken farklı bir Tanrı anlayışı ile Atina, Tanrı'larının üstünde bir Tanrı'nın varlığı ile ilgili düşünceler hoşlarına gitmediği için onu idam etmişlerdir.⁷¹ Stoalar da Tanrı'nın varlığını daha farklı bir şekilde kabul etmişlerdir. Onlara göre evrende etken prensip ve edilgen madde vardır. Tanrı; maddeyi etkiler fakat evrenin dışında olan bir Tanrı değil, evrenle içkin olan bir Tanrı'dan bahsederler. Yani stoalar panteist bir Tanrı görüşünü savunmuşlardır. Onlar Tanrı diye kabul ettikleri *Logos* evrenin dış görünümünden ya da sezgi ile onun varlığını

⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s.156.

⁶⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.11.

⁶⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 160.

⁷⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 160.

⁷¹ Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, s.6.

kavrayabileceğimizi belirtirler. Stoalar ilerde İslam felsefesinde doğacak olan “vahdet-i vücut” nazariyesinin ilk tohumlarını atmışlardır.⁷²

Platon, Tanrı’nın varlığını ele alırken iki delile başvurur: Birinci hareket delili, ikincisi kozmolojik delildir. Birinci delilde evrenin hareketi düzenli bir dairevi harekettir. Bu hareket, evrenin dışında bir güç olabileceğini söyler. Bunu yapan ilmi olan bir varlıktır. Bu da Tanrı’dır. İkincisi kâinat bir düzen içinde akmaktadır. En ince ayrıntısına kadar hesaplanmış bir düzenin tesadüfi olamayacağını söyler. Bu hesabı yapan Tanrı’dır. En yüksek iyilik idesinin Tanrı ile aynı şey olduğunu ima etmektedir.⁷³

Aristoteles, evrende her şeyin nedeni olan bir Tanrı’nın olduğunu kabul eder. Aynı zamanda Aristo’ya göre madde de öncesizdir. Tanrı hareketsiz ve öncesizdir. O ilk ve son sebeptir. Maddeye hareket veren güç Tanrı olsa da bu hareket olması gerektiği için olmuştur. Tanrı’nın maddeye hareket vermesi, maddenin bir sebebe ihtiyaç duymasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁷⁴

Allah’ın varlığını ispatlamak için birçok İslam filozofu çeşitli teoriler sunmuşlardır. Örneğin Kindi, evrenin hadis olduğundan yola çıkarak Allah’ın varlığını ulaşılmaya çalışmıştır. Çünkü kadim olan bir şey bilfiil gerçekleşmez. Kadim olan bir şey aynı zamanda sonsuz da olmaktadır. Sonsuz olanda bil-kuvve (düşünce ve fikir olarak) mevcut olacaktır. Âlemin bilfiil gerçekleştiğini bu da âlemin hadis olduğunu gösterir.⁷⁵ Kindi âlemin hâdis olması ile âlemin sonradan yaratıldığı sonucuna ulaşılır. Sonradan meydana gelmek yokluktan varlığa ulaşmak ile olmaktadır. Bunun olması için de hareket olmalı, hareket olunca zaman da olacaktır. Bundan dolayı da zaman da sonradan meydana gelmiştir. Yani sonsuz zamanlardan bahsetsek zamandan önce hareket olmalıdır. Böyle bir şey olursa sonsuz sebepler döngüsüne gireriz bu da imkânsız olacaktır. Yani her şeyi yaratan bir ilk yaratıcıya ihtiyaç vardır. O da Allah’tır.⁷⁶ Kindi, birlik/çokluk meselesi ile Allah’ın varlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Kindi’nin bu konuda en fazla kullandığı delillerden bir tanesi de gaye ve nizam delilidir. Bu delilden

⁷² Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, s.8.

⁷³ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, ss.7-8.

⁷⁴ Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s.8.

⁷⁵ Bekir Topaloğlu, *İslam Filozoflarına göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i vâcib)*, Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, s. 52; Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, s.14.

⁷⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 1994, ss. 189-192.

hareketle Kindi, âlemde var olan düzenin varlığından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat noktasında kullanmaktadır.⁷⁷

İslam düşüncesinde daha çok akâid konularını araştıran ve bu şekilde gelişen dini- felsefi konularla ilgili görüşlerini ortaya koyan kelimcilerdir. Buradan kelimcilerin biraz Allah-âlem ilişkisi ile ilgili görüşlerine bakacak olursak: Mutezile, Allah'ın bilgisine ancak akıl ile ulaşılacağını söyler. Akıllı bir insanın şeriat olmadan önce bile Allah'ın varlığına ulaşabileceğini iddia etmektedir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bilgisi ancak akıl ile bilinebilir. Dini teklif ise şeriatla bilinebilir. Eş'arî ise bu konuda orta bir yol izlemiştir. Allah'ın bilgisi önce akıl ile ulaşılır. Daha sonra şeriat ile vacip olmaktadır.⁷⁸

Fârâbî'ye göre, bu âlemde bir zulüm ve adaletsizlikten söz etmenin yanlış olduğunu, adaletsizlik olduğuna inanan Sofistler gibi filozofların da boş konuştuğunu dile getirmektedir. Fârâbî'ye göre âlem, Tanrı'nın bir taşması olduğu için eksiklikten uzaktır.⁷⁹

Fârâbî, Allah'ın varlığı ile ilgili olarak Allah'ın zorunlu varlık olduğunu, Allah'ta varlık ve mahiyet farkının olmadığını belirten ilk filozoftur. Daha sonra Allah'ı en güzel isimlerle anlatmaya çalışan Fârâbî'ye göre Allah, ilk mevcuttur. Diğer mevcutları var edendir, aynı zamanda eksiklikten münezzehtir. Çünkü Allah ilk varlık ve varlığı için hiçbir şeye muhtaç olmayandır. Fârâbî'de Allah'ın tanımı ise yapılamaz. Çünkü her tanımlama Allah'a bir sınırlama getirmektedir.⁸⁰ Allah'ın insana ilk vacip kıldığı şey akıldır. Allah, ne zaruri olarak nede müşahade yoluyla bilinmez. Çünkü Allah'ı ancak akıl yoluyla bilebiliriz. Bunu da ancak akıl yürütme ve düşünme ile yapabiliriz.⁸¹

Gazali'ye göre insan; kendi zatından Allah'ın zatına ulaşır, insan kendi sıfatlarına bakarak Allah'ın sıfatlarının var olduğuna varmaktadır. Kendi bedeni üzerindeki özgürlüğünden Allah'ın âlem üzerindeki özgürlüğüne varabilir. Yani insan

⁷⁷ Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, ss.16-17.

⁷⁸ Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, ss.10-11.

⁷⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Bursa: Say Yayınları, 2009, s.175.

⁸⁰ Farabi, *Medinetu'l Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, Ankara:Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,2001, ss.15-16.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Cilt 1,1.Baskı, 2013, s.64.

biraz araştırsa insanın varlığını meydana getiren biri var mıydı? Elbette bir sahibi vardır. O, öyle biri olmalı ki zatı ezeli olmalı, bilgisi her şeyi kuşatmalıdır. Gazali, kendini bilen rabbinin bileceğini belirtir.⁸² Gazâlî, Allah'ın varlığı için evvel, bâtın, zâhir, ve âhirdir. Allah bir yön ile ifade edilemez çünkü münezzehtir. Cevher olarak ifade edilemez. Bir cisim de değildir. Allah, arzı kaplar ama bir cisim gibi kaplama yapan değildir. Allah'ın zatına uygun bir kaplama denilebilir. Allah birdir. Ona eşit hiçbir varlık yoktur. Her şeyi yoktan var etmiştir. Şekil ve ağırlık bakımından münezzehtir. Ahret'te Allah'ın gözle görülebileceğini ifade etmektedir.⁸³

İbn Tufeyl, âlemin yaratılışı ile ilgili çok net bir tutum sergilememiştir. Âlem ile ilgili âlemin hâdis ya da kadim olduğunu belirtmemiştir. Genel olarak ifadelerine bakıldığında sanki âlemin kadim olduğunu hissettirir. Zaman ile ilgili de Tanrı, âlem ile birlikte vardırıma âlemi yaratan da Tanrı'dır. O ilk sebeptir.⁸⁴

İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispat için iki delil ile açıklamaya çalışmıştır. Bu deliller inâyet ve ihtirâ delilleridir. Ona göre Kur'an-ı Kerim de bu delillere işaret etmektedir. İslam inancına uygun olan bu delillerdir. İnayet delili iki yolla açıklar: birincisi âlemde her şeyin insan ile uyumlu yaratılmış olması, ikincisi bu yaratma öyle bir yaratmadır ki mutlaka bir fâil'in eliyle olmuş olmasıdır. Bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmediğini ifade eder. Her şeyin bir nizam ve intizam içerisinde olması, ne bir saniye geri durmaları nede bir saniye ileri gitmeleri söz konusu olmadan yaratılan her şeyin görevini eksiz yerine getirmesi de Allah'ın varlığını ispatlar.

İhtirâ delili de iki bölümden oluşmaktadır. Evrendeki varlıkların, hayvanların, nebatların var olması da Allah'ın varlığına delildir. İkincisi her şeyin bir yaratıcısı varsa âlemin de bir yaratıcısı vardır. O da Allah'tır.⁸⁵ Tanrı'nın varlığı ile ilgili şu ana kadar birçok düşünürün görüşleri ele alınarak Tanrı'nın varlığı ele alındı. İnsanın düşünceleri ve sezgileri ile meşgul olduğu bu inanç biçimi farklı şekillerde Tanrı tasavvuru oluşmuştur. Kimine göre Tanrı; ontolojik bakımdan varlığın ana kaynağı, kimisi ahlak için Tanrı şart, der. Kimisi âlemdeki nizam ve intizam için bir tanrı varlığı olmalı; bir

⁸² Gazzali, *Kimyâ-yı Saâdet*, Çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, ss.38-40.

⁸³ Gazzali, *Kimyâ-yı Saâdet*, ss.22-23.

⁸⁴ İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, Çev. Babanzade Reşid, İstanbul: Palto Yayınları, 2014, s.100.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Kitâb al - Ke şf An Menahic al - Edille*, çeviren: Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara: AÜ İlahiyat Yayınları, 1955, ss. 45-52.

başkası sonsuz ilim, irade, kudret gibi vasıflara sahip insanın sığınabileceği bir yaratıcıya ihtiyaç olduğu için bir var edici vardır.⁸⁶

Yunan felsefesinde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de de Allah'ın varlığını ispatlayan delillere bakacak olursak: *“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca işinde, insanlara yarar şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten yağdırıp kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”*⁸⁷

Burada da görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim de bu âlemin içinde yaratılan her şeyin bir düzen içinde yaratılışını anlatıyor. Böylece düşünen bireyler için bu âlemin bir yaratıcı tarafından yaratıldığı vurgulanmaktadır. Başka bir ayette: *“De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı halkıyla bilendir.”*⁸⁸

Bu ayette ise insanın ölümden sonra nasıl tekrar diriltileceği ile ilgili yapılan eleştirilere cevap vermektedir. Tanrı, insanı ilk defa yatma gücüne nasıl sahipse tekrar yaratma gücüne de sahiptir. Cevizci, *Felsefe Tarihi* adlı eserinde bu âlemin nedenini şöyle açıklar: *“İbn Arabî evrenin varlık nedeni olarak Tanrı'nın bilinme isteğini gösterirken ‘Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim; âlemi yarattım ki onunla bilineyim’ anlamındaki kutsi hadisten yola çıkan İbn Arabî, şu hâlde bir şeyin kendisini doğrudan veya dolaylı olarak yani kendisiyle bilmesi veya ‘aynı gibi başka bir ortam veya yer’ aracılığıyla bilmesi arasında bir ayrım yapmaktaydı. Ona göre Tanrı, kendisini elbette bilmekteydi; bununla birlikte bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi anlamına geliyordu. Oysa evrenin varoluşu ikinci bilginin bir sonucudur. Bu ise Tanrının kendisini bir başka şeyde görmesi ve bilmesi anlamına gelir. Demek ki en genel anlamıyla evrenin varlık nedeni, Tanrının bilinme arzusudur.”*⁸⁹

Tanrı-âlem ilişkisini genel olarak ele alacak olursak; Teizm, Deizm, Panteizm ve Pan-enteizm terimleri ile ifade edebiliriz. Yani Tanrı-âlem ilişkisi problemini ele

⁸⁶ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, s.259.

⁸⁷ Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Kur'an-ı Kerim ve Meâli, Bakara Suresi, 2/164, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

⁸⁸ Altuntaş, Şahin, Kur'an-ı Kerim ve Meali, Yasin Suresi, 37/79.

⁸⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.175.

alabilmemiz için Tanrı'nın varlığını kabul etmemiz gerekir. Çünkü böyle kabul etmediğimiz zaman Tanrı-âlem ilişkisinden söz etmemiz mümkün olmayacaktır.

1.5.1. Teizm

Teizm, kökeni itibariyle Tanrı anlamında kullanılan *Theos*'dan türetilmiş bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Âlem ile ilişki içerisinde olan, aynı zamanda yarattıklarından bağımsız, her şeye gücü yeten, yarattığı varlıkları başıboş bırakmayan, her şeyi yöneten, yönlendiren bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini söyleyen anlayıştır.⁹⁰

Teistler Tanrı ile ilgili konuşurken Tanrı'yı iki şekilde ifade etmeye çalışmışlardır. Birincisi O'nu "olumlu yol"la kısaca pozitif terimlerle açıklamak ve ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu yöntemle Tanrı'ya bir takım nitelikler atfedilmiştir. O'nun iyilik sahibi olduğunu ve her şeyi bildiğini söylemek; ikincisi O'nu "olumsuz yol"la O'nun ne olmadığını söylemektir. Çünkü bir şeyin ne olmadığını bilmek aynı zamanda onun ne olduğunu da bilmektir. Tanrı'nın yaratılmış olmadığını söyleyerek ezeli oluşunu, güçsüz olmadığını söyleyerek kudret sahibi olduğunu, bu âlemde meydana gelen şeylerden habersiz olmadığını söyleyerek her şeyi bildiğini belirtmek gibi.⁹¹

Tanrı'nın pozitif veya negatif bir biçimde tanımlanması O'nun anlaşılması ve bilinmesi bakımından bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Birinci yolun antropomorfizme (İnsan biçimcilik), ikinci yol ise agnostisizme (bilinmezcilik) neden olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu durumun bilincinde olan bazı teistler, problemin çözümü olarak analogi (benzeşim) yolunu tercih etmişlerdir. Buna göre Tanrı hakkında kullanılan ifadeler, bireyler hakkında kullanılan ifadelerin ötesinde bir anlama sahip olmalı ve öylede yorumlanmalıdır. Tanrı için kullanılan ifadeler bireye kıyasla analogik olmalıdır. Böylece kullanılan bu terimler bireyin diline kıyasla ne tamamen aynı ne de tamamen farklı biçimlerde kullanılmalıdır.⁹²

Genel bir ifadeyle teizme göre Tanrı, her şeyin yaratıcısıdır. Tanrı mutlak güç ve bilgi sahibi olan yegâne inanç kaynağıdır. Varlığın ve değerın koruyucusu ve kaynağıdır. Tanrı'nın gücüne bir sınır yoktur ve o her şeyi bilir. Tanrı; güç, gerçeklik ve

⁹⁰ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 350.

⁹¹ Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s.124.

⁹² Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, s.63.

değer bakımından en üstün varlıktır. İnsan isterse kendi bilgisi ile Tanrı'yı bilebilir ve erişebilir.⁹³

Teizm de Tanrı'nın âlemde aşkın olması yani hiçbir şeye benzememesi, Tanrı'nın âlemde içkin olması ile her şeyin yaratıcısı olmasına ek olarak inayeti, devamını sağlaması, yaratmanın devam etmesi, insanları bir şekilde uyarması, kurallar koyması, başka hayatlar vaat etmesi gibi durumlar ile Tanrı'nın âlemi ve insanı başıboş bırakmadığını göstermektedir.⁹⁴

Teizmde Tanrı, hem aşkındır hem de içkindir. Şöyle ki Tanrı her yerde ve her şeyde bulunur. O yaratıcı, düzen verici ve hayat vericidir. Buna bakarak onun varlıklar âleminde bulunduğu ya da varlıklar âleminin bir şeyi olduğu asla anlaşılmamalıdır. O sonsuz kudret, ilim ve irade sahibi olan, Tanrı dışında her şey, ontolojik anlamda varlığını bir tek olan kendisine borçludur. Kısacası Tanrı bütün var olan her şeyin sahibi, yaratıcısı ve onlara benzemeyen tek varlıktır.⁹⁵

1.5.2. Deizm

Deizm, bir Tanrı varlığını kabul etmektedir. Deizm ateizmin, antitezi aynı zamanda teizmin eş anlamlısı olarak bilinen bir terimdir. Latince'de "*Deus*" (*Tanrı*) teriminden türemiştir. Deizm aklın kavradığı bir dini kabul etmektedir. Vahyi ya da vahyin bildirdiği emirleri kabul etmemektedir. Ona göre Tanrı; âlemi ilk yaratandır ancak bir sanatkar gibi artık âlemle bir ilişkisi kalmamıştır, âlemde aşkındır, bir müdahalede bulunmaz. Akıl ile vahiy uyum içinde olmalı, eğer uyum olmazsa vahiy akla uymak zorundadır. Kutsal kitap akla uygun olmalı yoksa uygun olmayan şeyler alınmamalıdır. Buradan da anlaşılabileceği gibi kısacası deizm bir peygamber ya da hesap gününü kabul etmemektedir. Akla uygun doğal bir din anlayışını benimsemektedir.⁹⁶

Deizm'de Tanrı, âlemin ilk yaratıcısıdır. Ona belli yasalar koyarak kendi haline bırakmıştır. Tanrı, âlem ve insandan uzaktadır. Hiçbir şeye müdahale etmemektedir. Bu inanç, felsefenin ilk zamanlarına kadar gitmektedir. Ama özellikle 17 ve 18. yüzyıllarda Batı felsefesinde iyice kendini göstermiştir. "Rasyonalist" ve "empirist" görüşler ile bir yandan doğa bilimlerinin elde ettiği bilimsel veriler, bilim-din çatışması iyice

⁹³ Aydın, *Din felsefesi*, ss.137-138.

⁹⁴ Arslan, *Felsefeye giriş*, s.305.

⁹⁵ Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s. 122.

⁹⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 209.

artırmıştır. Her şeyin akıl ve bilime terk edilmesi gerektiği savunulmuştur. Böylelikle âlem, kendi yasaları ile varlığına devam edecek; ilahi bilgi, mucize, kutsal kitap emirleri gibi şeyler ortadan kalkacak insanlar bunlara kafa yormayacaklardır.⁹⁷

Deizm, Tanrı için O'nun âlemde aşkın olduğunu O'nun âlemde içkin olmayacağını belirtir. Ama Hristiyanlıkta olan bir inanca göre Hz. İsa, ulûhiyetin bir cüzi olması dışında genel olarak bu durum Hristiyanlık ile uyum içinde olmuştur. Bundan dolayı deist Tanrı anlayışı, Hristiyanlık dininin yaygın olduğu ortamlarda ortaya çıkmıştır. İslam inancında ise genel olarak Tanrı'nın âlemden aşkın olmayacağını, özellikle Mutezili ve Sünni ekoller bu konuda Allah'ın sıfatlarını açıklarken titiz davranarak Allah'ın her yerde olabileceğini savunmuşlardır. Deizm, özellikle din ile bilim arasındaki çatışmanın yaşandığı Orta Çağ'dan günümüze süre gelen bir tartışmadır. Hatta Yeni Çağ'da "kartezyen ekolün" rasyonalizmi ve doğa bilimlerinin öneminin artması, deneyci yaklaşımın etkisi de yadsınamaz. Dolayısıyla sanki Tanrı, âlemi yaratıp insana bırakmış gibi bir algı gelişmiştir. Buda rasyonalizm ve deneyci araştırmalara uygundur. Böylece Hristiyanlık inancındaki mucize, keramet gibi engeller deizm ile ortadan kaldırılmaya ve bilimin önünü açılmaya çalışılmıştır⁹⁸

Tanrı-birey ilişkisi deist bakış açısı ile ele alınırsa ölçülebilen ya da algıladığımız şeyler dışındaki iman, melek, cennet gibi kavramlara yer kalmadığı bunun da "Doğal Din" anlayışı doğuracağı yani manevi vasfı olmayan akla hitap eden bir inanç sistemi oluşur. Böyle bir inanç sisteminin de herkese hitap etmesi zor olacağı için insanın karamsarlığa kapılıp insanlık değerlerinden uzaklaşmasına sebep olabilir.⁹⁹

1.5.3. Panteizm

Genel olarak Panteizm, Tanrı'nın âlem ile "olumlu ve organik" bir biçimde olduğu, deizmin tam tersi Tanrı'nın âlem ile içkin olduğunu savunur. Tanrı-âlem ile bir ve aynı olduğunu, sonradan var olan ve sınırlı âlemin sınırsız ve mutlak olan Tanrı'nın bir parçası ya da tezahürü olabileceğini savunmaktadır.¹⁰⁰ Tanrı her şeydir; her şeydedir, diyebiliriz. Çünkü O, âlemde içkindir. Tanrı cevheri bakımından âlemin aynısıdır. Yani teizm ve deizmin aksine tanrı evren ilişkisi ortadan kaldırılmış, tüm varlık Tanrı'nın

⁹⁷ Aydın, *Din felsefesi*, ss. 182-183.

⁹⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 306-307.

⁹⁹ Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, ss. 65-66.

¹⁰⁰ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 253.

farklı biçimdeki tezahürleri olarak anlaşılmaktadır. O, doğadan ayrı olarak âlemde aşkın bir varlık değil de kısacası âlemin kendisi yada gördüğümüz her hareket ve sürecin genel hali diyebiliriz.¹⁰¹

Felsefe tarihinde başta Plotinos'un savunduğu bu görüş İslam âleminde Farabi, İbni Sina Batı dünyasında ise Spinoza ve Hegel tarafından savunulan bir görüştür. Sözünü ettiğimiz bu filozoflar, âlemi Tanrı'dan taşma ya da Tanrı'nın kendini ortaya çıkarması olarak düşünürler. Bunların yanında İslam mistikleri veya tasavvufçularının da bu görüşü benimsediği söylenebilir. Böylece bu kuramın bazı estetik ve ahlakî sonuçlarının ortaya çıkması normal karşılanmaktadır. Çünkü eğer her şey Tanrı'nın kendini dışa vurma veya görüntüsü ise o zaman her şey iyi, güzel ve kutsaldır. Böylece ahlakî olarak doğru davranış, bütün diğer varlıklarda Tanrı'yı görür gibi onların yaşam hakkına saygı gösterip onları sevmektir. Bu kuramın öğretisi göz önüne alınınca dinsel bakımdan kurtuluş ancak bireyin kendi benliğini meydana getiren Tanrı'ya geri dönmesi ile yani onun içinde yok olması ile olacaktır. Buna karşın kişisel, aşkın, yaratıcı olan bir Tanrı'yı kabul edenlerin çoğu panteizmi kendilerince tanrıtanımazlık olarak algıladıklarını söylemek doğru olacaktır. Çünkü İslam âleminde en azından Gazali'nin etkili olduğu döneme kadar panteist olarak gösterilen düşünürler dışlanmış hatta saldırılara uğramışlardır. İslam âleminde Mansur el-Hallac linç edilmiş, Batı dünyasında ise Spinoza 19.yy. da çok ciddi bir saldırıya uğramıştır.¹⁰²

Felsefe tarihinde panteist ulûhiyet anlayışı denildiğinde daha çok Spinoza akla gelmektedir. 1705'te Toland tarafından kullanılan panteizm kavramı türetilmeden önce Spinoza'nın Tanrı-âlem özdeşliğinden oluşan sistemi ateizm kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu dönemden itibaren, Spinoza'nın doktrini, panteizm diye isimlendirilmiştir. Spinoza'nın, pan-enteist olduğunu düşünenlerin de olduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü onun Tanrı ve âlemi özdeş kabul edip etmemesine bağlıdır. Daha çok Spinoza'nın Tanrı ve âlemi özdeş kabul ettiğini düşünenlere bakılınca Spinoza'nın panteist olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Onun Tanrı ve âlemi bir birinden ayrı

¹⁰¹ Aydın, *Din felsefesi*, s. 186.

¹⁰² Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 307-308.

gördüğünü düşünenler ya da her şey Tanrı'da ayrıntısına dikkat çekenler ise onun panenteist olduğunu iddia etmektedirler.¹⁰³

Spinoza'nın, panteizm görüşü aynı zamanda birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Çünkü panteizm aşkınlık fikrini kabul etmediği için ateizme bir nevi yardımcı olduğu söylenmektedir. Panteizm "Tanrı her şeydedir" görüşünden dolayı varlıklar arasında bir ayırımın olmadığını yani birey ile cansız varlıkları bir tutmaktadır. Panteizm sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi iyice kurarak bir nevi birliğe ulaşmaya çalışmıştır. Ancak pek de başarılı oldukları söylenemez. Çünkü sonlu olan "ben" aynı zamanda sonsuz bütünün bir parçası nasıl olur? Benim iradem, Tanrı'nın iradesi mi sayılacak? Bu da birçok sorunun nedeni olacağı için mümkün gözükmemektedir. Panteizmde aşkın Tanrı anlayışı olmadığı için "yaratma" da söz konusu değildir. Her şey Tanrı'da olup bittiği için, ondan ayrı bir âlem de olmayacağı için yaratma da yoktur. Panteizmde dini tecrübenin anlamı da problem olmaktadır. Çünkü Tanrı'yı bir zat olarak kabul etmediği için bireyin ibadet edeceği bir zata yönelmesi de bir çıkmazın içine girmektedir. Panteizmde kötülük problemi daha farklı açıklanmaktadır. Kötülük ya hiç yoktur ya da iyi ile kötülük arasında çok az bir fark vardır. Bu nedenle ahlaki sorumluluk ya da kötülükle mücadeleden bahsetmek de mümkün değildir.¹⁰⁴

1.5.4. Pan-enteizm

Pan-enteizm daha çok süreç felsefesiyle iç içe ele alınan bir felsefi akımdır. Pan-enteizm kavramı ilk defa Alman idealist geleneğine bağlı Kari Krause (1781-1832) tarafından deizm ile panteizme tepki olarak, ortak bir çizgi bulmak amacıyla kullanılmıştır. Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılan pan-enteizm kavramında "pan" her şey; "en" içinde; "teos" Tanrı anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁵ Panteizm her şeyin Tanrı olduğunu savunurken Pan-enteizm de ise her şey Tanrı'dadır. Âlem, Tanrı değildir. Pan-enteizm Tanrı'yı soyut, mutlak ve değişmez yönleri ile âlemin dışında tutarken somut, görelî ve değişen halleri ile âlemde içkin olduğunu savunur.¹⁰⁶

¹⁰³ Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, ss. 68-73.

¹⁰⁴ Aydın, *Din felsefesi*, ss. 196-198.

¹⁰⁵ Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, s. 73.

¹⁰⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss. 673-674.

Pan-enteizm, deizmin ve panteizmin görüşünden farklı görüş savunmakta çünkü onlar tek taraflı bir görüş savunurlar. Deizme göre Tanrı, “İlk Mutlak Sebep”tir ancak O, her türlü etkilenmeden uzaktır. Bu nedenle O’nun her türlü ilişki ve ilgiden uzak olduğu sonucuna ulaşılır. Bu görüş âlemi tamamen Tanrı’nın dışında bırakmak zorundadır. Panteizm ise tam tersi Tanrı’yı tamamıyla âlemin içine koymaktadır. Sıradan sebep ve sonuçlar dahi “ilahi mahiyetin” ayrılmaz birer parçası olmaktadır. Kısaca burada ise Tanrı, artık sebep değildir. Oysa pan-enteizm; Tanrı’yı mutlak, soyut vs. yönleriyle bu âlemin üstünde; somut izafi vs. yönleriyle de bu âlemin içinde görmektedir. Âleme bu iki yönle bakıldığında birine göre âlem, Tanrı da “içkin”dir; diğerine göre ise âlem, Tanrı’nın dışındadır.¹⁰⁷

Batı din felsefesi geleneğinde pan-enteizmin savunan birçok filozof olsa da özellikle bu ulûhiyet anlayışını daha çok Whitehead ile başlayıp Hartshorne ile geliştirildiği hususunda geniş bir fikir birliği mevcuttur.¹⁰⁸ Whitehead’in ulûhiyet anlayışı daha çok çift kutuplu bir Tanrı anlayışına benzemektedir. Ona göre bil-fil şey çift kutupludur. Bütün bil-fil şeylerde olduğu gibi Tanrı’nın mahiyeti de çift kutupludur. Tanrı’nın varlığı yine kendi iradesiyle meydana gelir. Tanrı, diğer bil-fil şeylere kendi varlığının gerekenleri için ihtiyaç duymaktadır. Bütün bil-fil şeyler gibi Tanrı, hem asli hem de oluşan bir mahiyete sahiptir.¹⁰⁹

Hartshorne, çift kutuplu ulûhiyet anlayışını izah etmek için pan-enteizm kavramını kullanır ve özlü olarak şöyle ifade eder: Soyut ve somut, varlık ve oluş, mutlak ve izafi, zorunlu ve mümkün, sürekli ve değişen, ezeli ve zamansal, bağımsız ve bağımlı, bir ve çok, sebep ve sonuç. Hartshorne’a göre bu durum çelişik değildir. Bu çift kavramların birbirine tamamen zıt kavramlar olduğu düşünülmemelidir. Çünkü bu kavramlar birbirini bir noktada tamamlamaktadır. Hartshorne’a göre pan-enteizm kavramını kullanmak deizm ve panteizmi esas alınarak Tanrı hem içkindir hem de aşkındır, demek değildir. Çünkü böyle bir açıklama beraberinde birçok problemin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Panenteizm kavramı daha çok Tanrı ve âlem arasında oluşan içten ve her şeyi kuşatan ilişkiye dikkat çekmek için kullanılmaktadır.

¹⁰⁷ Aydın, *Din felsefesi*, s. 203.

¹⁰⁸ Metin Yasa, *Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine*, Samsun: OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1-8/18-19, 2005, s. 145.

¹⁰⁹ Alfred North Whitehead, *Dinin Oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, Bursa: Alfa Yayınları, 2001, s. 110.

Panenteizm her şeyden Tanrı'yı ayırır, aynı zamanda O'nu her şeye dâhil eder. Kısacası Hartshorne, panenteizmi her şeyden bağımsız, aynı zamanda her şeyin nedensel faktörü ve bütün sonuçların toplamı olarak Tanrı'yı benimseyen anlayış olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰

Kısacası Tanrı ile âlemi bir yapmadan ikisinin özdeş olmadığını aynı zamanda içkinlik ve aşkınlığı kabul etmeyen görüş pan-enteizmdir. Ona göre Tanrı âlemi, yaratmış ve âlem Tanrı'da içkin ancak âlemin tümü, Tanrı değildir. Yani "Her şey Tanrı"dır.¹¹¹

Tanrı'nın evren ile ilişkisi ele alındığında teizm, deizm, panteizm ve pan-enteizm ile kısaca ifade etmeye çalıştık. Ancak Tanrı-âlem ilişkisi bu akımlar dışında da ele alan görüşler vardır.¹¹² Bizim konumuzla alakalı olanlar ile birazda Tanrı-âlem ilişkisini tarihsel sürecini izah etmeye çalıştık.

Bu bölümde kötülüğün tanımı, kötülük türleri, kötülük probleminin ortaya konuluşunu ve Tanrı-âlem ilişkisini açıkladık. Şimdi de İkbâl'in bu konuya nasıl baktığını açıklamaya çalışacağız? İkbâl, yaşadığı dönemden etkilenmiş mi? İkbâl, kötülük problemini nasıl ele almış ve İslam âlemine ne gibi katkıları olmuş? İkbâl'in kötülük problemi ile ilgili çözüm önerileri ne gibi eleştirilere tabi tutulmuştur? gibi sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

¹¹⁰ Kadir Özgül, *Charles Hartshorne'un Neo-klasik Teizmi*, Konya: Doktora Tezi, Necbetin Erbakan üniv., 2021, ss. 69-71.

¹¹¹ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 284.

¹¹² Kılıç, Reçber, *Din Felsefesi*, s. 59.

İKİNCİ BÖLÜM

İKBAL'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1. Kötülüğün Tanımı

İkbal, kötülük problemini ele alırken bu âlemde meydana gelen kötülüklerin varlığını kabul etmektedir. Bazı filozofların yaptığı gibi kötülüğün reel varlığını inkâr etmek ya da yok saymayı kabul etmemektedir. İkbal bu âlemdeki kötülüğün varlığını inkâr etmeyle hiçbir zaman problemin çözümüne katkı sunulamayacağını belirtmektedir. İkbal'e göre, özellikle modern bilimin ortaya koyduğu süreçte evrensel düzeyde, bu âlemde haksızlık ve acı çekmenin olduğunu söylemektedir. Burada haksızlık kavramının insan tabiatına ait olduğunu ama acı çekişin evrensel olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı İkbal, kötülüğün varlığını temel problem olarak kabul etmektedir. İkbal'e göre kötülük, iki türe ayrılmaktadır: bunlar ahlaki ve fiziksel kötülüktür. Fakat biz İkbal'in anlatımından yola çıkarak metafiziksel kötülüğü de İkbal'in kötülük türlerine ekledik. İkbal'e göre, bu âlemde bu kadar kötülük varken onu bastırmak ya da inkâr etmenin bir anlamı olmayacaktır. İkbal, kötülük problemi ilgili bazı sorular sorarak Tanrı ile kötülük arasında nasıl bir bağlantının olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Tanrı'nın iyi ve mutlak güç sahibi olması ile bu âlemde meydana gelen kötülüklerin Tanrı'nın varlığıyla nasıl bağdaştırıldığı sorusunun cevabını bulmaya çalışmış, kötülük problemi teizmin kamburu, diyerek teist düşünürleri eleştirmiştir. Ona göre teist düşünürler, kötülük problemine mantıklı bir açıklama ya da çözüm önerilerinde bulunmamaktadır.¹¹³

Daha önce de söylediğimiz gibi kötülük problemi, özünde teizme aittir. Teist filozoflara göre Tanrı; her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve her zaman iyi olandır. Buna rağmen âlemde kötülük var olabilir. Ateist filozoflar ise böyle bir durumda mantıksal bir tutarsızlığın olduğunu iddia etmektedirler. Bu nedenle ateist filozoflar Tanrı yoktur sonucuna varmışlardır. Bazı ateistler ise mantıksal bir tutarsızlık olmasa dahi Tanrı'nın varlığını inkâr etmektedirler. Teist düşünürler de karşı tezler üreterek Tanrı'nın yokluğunu savunanlara cevap vermeye çalışmışlardır. Teist düşünürlerden

¹¹³ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 11.

bazıları kötülün varlığını kabul etmekle birlikte, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kötülüğü bir çelişki olarak görmezler. Bazıları da kötülüğün varlığını inkâr ederek kötülük problemine bir çözüm bulmaya çalışırlar. İkbâl de bir bakıma Tanrı'nın teistik özelliklerinden tavizler verdirerek kötülük problemini açıklamaya çalışmaktadır¹¹⁴

İkbâl bu düşüncelerini farklı düşünürlerden örnekler vererek temellendirmeye çalışır. Modern yazarlar içerisinde hiç kimse meseleyi Naumann kadar doğru şekilde ortaya koymamıştır. O şöyle der: *Dünya hakkında bir bilgimiz vardır. Bu bilgi bize, kudret ve kuvvet sahibi olan, hayatı ve ölümü gölge ve ışık gibi eşzamanlı olarak gönderen bir Tanrı'yı öğretiyor. Bizim bir de vahyimiz, kurtuluş inancımız var, o da bize aynı Tanrı'nın baba olduğunu öğretiyor. Dünya-Tanrısını takip etmek, varolmak için mücadele ahlakını üretiyor, İsa Mesih'in Babasına hizmet etmek de merhamet ahlakını üretiyor. Yine de bular iki ayrı Tanrı değil, bir Tanrı'dır. Şu veya bu şekilde bunların kolları birbirine dolaşır. Ancak bunun nerde ve nasıl olduğunu hiçbir ölümlü söyleyemez.*¹¹⁵ İyimsen Browning'e göreyse dünyada bir nizam ve intizam mevcuttur. Bunu yapan biri mutlaka olmalı, O da Tanrı'dır. Kötümser Schopenhauer'e göreyse âlem acı dolu bir yerdir. Bu çelişkili görüşlere bakıldığında bireyin meydana gelen olaylar ile ilgili her şeyi bilmesi mümkün olmadığı için kesin bir sonuca varması da mümkün görünmemektedir. Ama Kur'an-ı Kerim'in öğretilerine göre mesele ne iyimsenlik nede kötümserliktir, onun öğretisi iyileşmedir. Gelişen bir âlemin olduğunu insanın nihayetinde kötülüğe karşı muzaffer olacağını vurgulamaktadır.¹¹⁶

İnsan, kendini eğitip donanımlı bir birey olursa hayal âlemi de güzelleşecek, ıstırap ve acı dolu dünya sanki cennetmiş gibi olacaktır. Başımıza gelen acı olaylar, aslında gelecek hayatımızın daha güzel olması için birer fırsattır. Yaptığımız yanlışları düzelterip daha güzel bir yaşantı sürdürebiliriz.¹¹⁷ Meydana gelen kötülükler Tanrı tarafından var edilir ama kötülükleri yapan sanki Tanrı değildir. Kavgayı kızıştırıp ortadan kaybolan bir düzenbaz, iblis rolünde olan bir güçtür. Yoksa Tanrı'nın elinde olsa bu kadar kötülük olmazdı. Aslında Tanrı, mutlak anlamda iyi ama bazen

¹¹⁴ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 113.

¹¹⁵ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 114.

¹¹⁶ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 114-115.

¹¹⁷ Muhammed İkbâl. *Yansımalar*, Çev. Halil Toker, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 53-54.

kötülüklerle de izin vermektedir.¹¹⁸ İktbal'e göre bireyin içinde bulunduğu bu âlemde, başına gelen kötülüklerin bir çözümü yoktur. Allah bireye müdahale etmiyor. O, bireye aklını kullanma ve yeteneklerini ortaya çıkaracağı bir ortam yaratarak bireyi serbest bırakmıştır. Belli bir zamana kadar bireye karışmayıp onu sadece seyrederek, kim ne yapıyor diye. En sonunda herkesin varacağı yer O'nun büyüklüğünün kabul edildiğı huzur-u ilahidir.¹¹⁹ Bu âlemde meydana kötülükleri şaraba benzeten İktbal, şarap ne kadar acı olursa o kadar güzel olurmuş; insanda ne kadar acı, üzüntü, keder yaşarsa o kadar birey olacaktır.¹²⁰ İktbal, Yansımalar adlı eserinde ise bireyin kendisini iyi, güçlü hissettiğı durumlar birey için "iyi" bireyin kendini zayıf, bilgisiz hissettiğı durumlar ise birey için "kötü" bir durum meydana gelmiştir.¹²¹

2.2. Kötülük Türleri

İktbal, genel olarak kötülük problemi ile ilgili bu âlemde kötülüğün varlığı inkâr edilerek hiçbir zaman problemin çözümüne katkı sunmayacağını ifade etmektedir. Ona göre ancak kötülüğün varlığı kabul edilerek problemin çözümüne katkı sunulabilir. İktbal kötülüğü birinci bölümde gördüğümüz şekliyle birtakım alt başlıklar altında incelemektedir. İktbal, söylediğimiz gibi klasik kötülük türleri olan ahlaki, fiziki ve metafiziksel kötülük türlerine bağlı kalarak konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. İktbal metafiziksel kötülüğü isim olarak ele almazsa da hakkında düşüncelerini söylemektedir. Şimdi İktbal'in kötülük türlerini nasıl açıkladığını inceleyeceğiz:

2.2.1. Ahlaki Kötülük

İktbal'e göre Allah, bu âlemi yaratmış ve insana akıl etme yani olaylar hakkında düşünme becerisini kullanarak kendi istediğini elde etme kabiliyeti vermiştir. Bireyi diğer canlı varlıklardan farklı kılan bir diğer önemli özellik de kendi fiillerini kendi iradesiyle bilinçli bir şekilde iyi-kötü, yararlı-zararlı olanı seçme kabiliyetinin olmasıdır.¹²²

¹¹⁸ İktbal, *Yansımalar*, Çev. Halil Toker, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 49-50.

¹¹⁹ Muhammed İktbal, *Şarktan Haber*, Çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018, s.126.

¹²⁰ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 191.

¹²¹ Muhammed İktbal, *Yansımalar*, Çev. Halil Toker, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 29.

¹²² İktbal, *Şarktan Haber*, s. 90.

İkbal, ahlaki kötülüğü ele alırken, Eski Ahit ve Kur'an-ı Kerim'deki kıssalardan faydalanarak konuyu ele almaktadır. Eski Ahitte, Âdem'in işlediği günah yüzünden insan yeryüzüne ceza çekmek için indirilmiştir. Yani bu âlem bir nevi yapılan hatanın cezasını çekme yeri olarak belirtilmektedir. Ancak buna karşılık Kur'an-ı Kerim'de yeryüzü birey için bir "yerleşim yeri" ve "kazanç kaynağı" olarak bahsedilmektedir. Bireyin yeryüzüne düştüğü cenneti ise İkbal, normalde duyuüstü anlatılan, Allah'ın salih kullarının gireceği farklı bir âlem olan cennet değildir.

İkbal'e göre bu cennet; bireyin ilkel olarak yaşadığı, çevresindeki her şeye karşı ilişkisiz olduğu yeryüzüdür. Dolayısıyla birey ilkel haldeyken isteklerinin acısını hissetmiyordur. Bu nedenle Kur'an-ı Kerimdeki düşüş kisası aslında bireyin bu dünyada ortaya çıkışı ile alakalı değildir. Buradaki amaç bireyin ilkel içgüdüsel iştah halinden şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli olan bilince ulaşması ve aynı zamanda özgür bir birey oluşunu vurgulamaktadır. Bu düşüş bireyde herhangi bir ahlaki bozulma olduğu anlamına gelmemeli, bu düşüş bireyin basit şuardan benlik şuuruna bir nevi geçişidir. Bireyin kendi varlığında şahsi bir nedensellik titremesiyle bu âlemdeki uykusundan bir nevi uyanmasıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim, bu âlemi kötü olan bireyin aslî günahı yüzünden atıldığı bir tür zindan olarak görmez. Bireyin ilk itaatsizlik davranışı, bireyin aynı zamanda ilk özgürce davrandığı zamandı. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim anlatımına göre, Âdem'in ilk günahı bağışlanmıştı. Çünkü iyilik, zorla olacak bir durum değildir. İyilik, ahlâkî olarak benliğin özgürce o işi yapmasıdır. Buda özgür bireylerin kendi istekleri sonucunda davranışlarının meydana geldiğini göstermektedir. Davranışları bir robot gibi sabit kılınmış olan bir varlıktan iyilik ya da kötülük olarak meydana gelmemektedir. Kısaca iyilik ya da kötülüktan bahsedebilmek için özgür iradenin olması gerekmektedir. Ama Tanrı'nın sonlu bir egonun önündeki birçok yolun görelî durumlarını inceledikten sonra seçme gücüne sahip o egonun ortaya çıkmasına izin vermesi, çok ciddi bir risk aldığını göstermektedir. Çünkü iyi olanı seçme özgürlüğü aynı zamanda iyinin zıddı olan kötüyü seçme özgürlüğünü gerektirir. Tanrı'nın bireye bu seçimi vermesi, onun insana olan engin inancını göstermektedir. Bu sayede birey var olan potansiyelini geliştirme imkânı elde edebilecektir. İyilik ve kötülük her ne kadar birbirine zıt olsa da aynı bütünün içinde olması gerekmektedir.¹²³

¹²³ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 118-119.

Tabi iyilik ya da kötülüğün ortaya çıkması için bazı sebeplerin olması gerekmektedir. Mesela Sokrates’e göre bireyin ihtiyaç duymadığı bir şey, onun için iyi sayılmaz. Bireyin ihtiyaçları, istekleri, arzuları olmasaydı bu âlemdeki hiçbir şey birey için iyi olmayacaktı. Bir şeyi istemenin eksiklik ya da yoksunluktan kaynaklanmadığını, bir şeyin arzu edilen, eksikliği duyulan şey olması gerekmektedir.¹²⁴ İktbal bize verilen iradeyi, şu şekilde ifade etmektedir: “*Sen geceyi yarattın, bense çerağ yarattım. Yarattığın topraktan ben de kadeh yarattım. Issız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın. Ben hiyabanlar, güllerle süslenmiş bağ bahçeler yarattım. Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım. Bana iyi bak zehirden bal yapan bir varlığım.*” Burada da görüldüğü gibi bireyin özgür iradesini kullanarak hem iyi hem de kötü şeyleri yapabileceği vurgulanmaktadır.

2.2.2. Fiziki Kötülük

İktbal’in yaşadığı dönemde, tabiat bilimlerinde yapılan araştırma ve incelemelere bakıldığında tabiatda bir değişimin gözlemlendiği görülmektedir. Bu değişim fikri âlem, toplum ve uluhiyet anlayışında da bir dinamiklik olduğu fikrini beslemeye başlamıştır. Dolayısıyla ilahiyatın temel kavramalarının da bu kapsamda anlaşılmaya başladığı görülmüştür. Dinamik bir âlem, dinamik bir toplum ve de dinamik bir ulûhiyet anlayışı kazandırmıştır. Bundan dolayı dinin, özellikle ilahiyatın temel kavramlarının yeniden anlamlandırılması ve yorumlanmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır. İktbal de bu değişimden dolayı kendi fikirlerini söyleyerek İslam âleminde dinamizme öncülük edenlerdendir. İktbal’i bu duruma sevk eden ise özelde kendi toplumu genelde İslam dünyasının içinde bulunduğu mistik dönemden kaynaklanmıştır. İktbal ayrıca Kur’an-ı Kerim’den deliller göstererek bu âlemin gelişim, değişim ve oluşum içinde olduğunu belirtmektedir.¹²⁵

İktbal’e göre meydana gelen doğal olayların ciddi bir gayesi vardır. Ondaki değişken bilfiil durumlar bizim hayatımızı yeni durumlara hazırlar. Onun çıkardığı engeli aşmak için bireyin sarf ettiği çaba, bizi geliştirmekte ve güçlendirmektedir.

¹²⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 479.

¹²⁵ İktbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 41.

Basiretimizi daha da keskinleştirmektedir. Böylece bu âlemde başımıza gelebilecek daha ince ayrıntılı durumlara karşı daha hazırlıklı olmamıza katkı sağlamaktadır.¹²⁶

İnsan, elinde olmayan güçler tarafından cezbedildiğinde insandaki güç, yetenek sayesinde insan onları şekillendirip yönlendirebilir. Onlar tarafından engellenen insan, kendi içinde daha geniş bir âlem kurma yeteneğine de sahiptir. İnsan bu âlemde sonsuz zevk ve ilham kaynağı keşfedebilir. Her ne olursa olsun hiçbir gerçek, insanın ruhu kadar güçlü, güzel ve ilham verici değildir. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle göklerin, yerin ve dağların taşımayı kabul etmediği, büyük bir emaneti taşıması nedeniyle insan bu âlemde üstün bir varlıktır. Dolayısıyla varlığının en derininde insan, Kur'an-ı Kerim'de belirttiği gibi yaratıcı bir faaliyettir, yükselen bir ruhtur, kısaca kendi içinde sürekli bir değişim halindedir. İnsanı kuşatan bu âlemin derindeki istekleriyle insanın paylaşacağı, dolayısıyla hem bu âlemin hem de kendi kaderini şekillendiren şey onun bu konumudur. Bunu da bazen onun gücüne kendini uydurarak bazen de bütün enerjisini onun güçlerini kendi çıkarları doğrultusunda biçimlendirmek için güç sarf etmektedir. Bu ilerleme durumunda insan girişimde bulunursa, Tanrı ona yardımcı olur.¹²⁷ *De ki: "Sizler, açıktan ve gizlice O'na 'Eğer bizi bundan kurtarırsa, elbette şükredenlerden olacağız' diye dua ederken, sizi karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) kim kurtarır?"*¹²⁸

Eğer insan girişimde bulunmayıp kendi varlığındaki derunî zenginliği geliştirmezse eğer o çağa ayak uydurmak için içinden gelen dürtüyü hissetmez hale gelirse bu insanın cansız bir varlıktan farkı kalmamaktadır. Fakat insanın bu âlemde başına gelebilecek durumlarla baş edebilmesi için insanın bilgi sahibi ve anlayışla geliştirilmiş duyu algısı olmalıdır. Fiziki kötülükler ile ancak donanımlı insanlar baş edebilmektedir.¹²⁹ Kısacası meydana gelen doğa olaylarına karşı dere yatağında ev yapılmayacağı, deprem bölgesinde özellikle dayanıklı evler yapılması gerektiği vb. bilgilere sahip bilinçli ve dürüst bireylerin oluşturduğu bir toplumun daha az kötü olaylar yaşaması mümkün olabilir.

¹²⁶ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 46.

¹²⁷ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, ss. 43-44.

¹²⁸ En'âm Suresi, 6/63.

¹²⁹ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 45.

2.2.3. Metafizik Kötülük

İkbal'e göre, bu âlemde meydana gelen olaylar karşısında bireyin "ben" olması ya da "ben" den uzaklaşması çok önemlidir. Çünkü kendini geliştiren, güçlü kılan bireyler gerçek "ben"e ulaşırken zayıf, içine kapanmış bireyler ise kendi "ben"lerinden uzaklaşmış olmaktadır. Birey sınırlı bir varlık ama kendi benliğini geliştirerek daha güçlü olabilmektedir.¹³⁰ Birbirine aykırı bireyselliklerin bu âlemde çatışma halinde olması aslında dünya acısıdır. Bu zor hayatın zamansal geçişini hem karartır hem de aydınlatır. Bireyselliğin şahsiyette derinleştiği insanın durumunda bir şeyleri yanlış yapmanın imkânlarını açan hayat acıları hissi daha keskin bir hal alır. Fakat benliğin sonluluğunda kaynaklanan bütün kusurları kabul etmeyi de gerektirir. Kur'an-ı Kerim de insanı hiçbir varlığın kabul etmediği şahsiyet sorumluluğunu kabul ettiğini belirtir.¹³¹

Bu nedenle beraberindeki bütün sıkıntılarla birlikte şahsiyete evet mi diyelim, hayır mı? Kur'an-ı Kerime göre, hakikî insanlık "dertlere ve sıkıntılara sabretmekten" ibarettir. Bu âlemdeki acıların benliğe nasıl katkı sağladığını tamamıyla anlayamayız. Belki çekilen bu sıkıntılar benliğin daha da güçlü kılmasına katkı sağlıyordur. Yukarıda sorulan soruyla saf düşüncenin sınırını geçmekteyiz. Bundan dolayı dini öğretiyeye göre iyiliğin mutlaka muzaffere ulaşacağına iman etmek bu noktada doğmaktadır. Kur'an-ı Kerime göre Allah, bu vadini yerine getirecektir; insanlar bilmeyebilir.¹³²

İkbal'e göre bu dünya hem iyiliklerin hem de kötülüklerin olduğu, Allah tarafından yaratıldığı, bu dünyadaki nimetleri en iyi hak edenin iman edenler olduğunu belirtir. Çünkü Kur'an-ı Kerim de gerçekten iman edenlerin bu âlemin üstün varlıkları olduğunu, bu âlemin onlar için yaratıldığını, insanın da Allah için yaratıldığını belirtir.¹³³ İkbal'e göre bu âlemde her ne başımıza gelirse gelsin, fakir olsak, aç kalsak, acı çeksek dahi yine Allah'a yönelmeli, ondan yardım istemeliyiz. Asla ondan başka birinden yardım istememeliyiz.¹³⁴ Görüldüğü gibi İkbal, bu dünyanın kötülüklerin çoğunlukta olduğunu düşünmemektedir. Çünkü bu âlem insan için yaratılmış, insanın hizmetine sunulmuştur. Meydana gelen acılar ise içerdikleri gizli anlamların yanında,

¹³⁰ İkbal, *Esrar ve Rumuz (Benliğin Sırları)*, s.65.

¹³¹ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 121.

¹³² İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 122.

¹³³ Ebu'l-Hasen en-Nedevî, *Büyük İslâm Şâiri Dr. Muhammed İkbâl*, Çev. Ali Ulvî Kurucu, İstanbul: Marifet Yayınları, 2014, s. 87.

¹³⁴ Muhammed İkbal, *Benliğin Sırları*, Çev. Beste Yılmazoğlu, İstanbul: Mutena Yayıncılık, 2014, s. 41.

bizim benliğimizi güçlendirir ve bu âlemin bir sınanma yeri olduğunu belirtir. Meydana gelen kötülükler aslında bu âlemdeki iyilerin ortaya çıkması için bazen gereklidir. Tabi sınırlı bir varlık olduğumuz için bazen olayları bir bütün olarak anlamada zorluk çekmekteyiz.

2.3. İkbal’de Kötülük Probleminin Ortaya Konuluşu

İkbal, kötülük probleminin daha çok Tanrı’nın ulûhiyetiyle alakalı olduğunu belirterek, Tanrı’nın kudret sıfatında oluşan sınırlamanın bizzat kendi zatı gereği olduğunu belirtir.¹³⁵ Bunu Kur’an-ı Kerim’in şu ayeti ile destekler “...hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetersin.”¹³⁶

İkbal, bireyin davranışının iyiye doğru gittiğine inanmanın ve bireyin tabiat kuvvetlerine hâkim olma durumuna inanmanın kötülüğün bir çözümü olmayacağını belirtir. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur’an-ı Kerim beyanını kötümserlik veya iyimserlik diye vasıflandırmanın doğru olmayacağını ifade etmektedir. İkbal’in görüşü daha çok gittikçe gelişen bir âlem anlayışı benimseyen ve bireyin nihayetinde kötüyü yeneceği ümidi besleyen bir “iyileştiricilik yolu” şeklinde açıklamaktadır.¹³⁷ İkbal’in kötülük problemini ortaya koyuş şekli: varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük problemi başlıkları altında incelenmelidir.

2.3.1. Varoluşsal Kötülük Problemi

İkbal, bu âlemin kötü oluşunu sorgulamaktan ziyade bu âlemin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve her şeyin bizim seçimlerimizle alakalı olduğunu şu şekilde belirtir; “*Kötü, iyi senin efendinin evhamından doğmuştur. İştten lezzet al, çalış muradını elde et! Kıymetsiz bir katresin, parlak inci ol.*”¹³⁸ İkbal’e göre, bu âlemin içinde meydana gelen olaylar iyi veya kötü olarak nitelenmelidir. Çünkü kötülük problemi için herkesin kabul edeceği ortak bir çözüm yolu bulunmamaktadır. Günümüzde kabul gören görüş bu âlemin içinde kötülük, haksızlık ve acı vardır.¹³⁹ Ancak Tanrı bu âlemi kötülük üzerine kurmuş mudur, iyilik çok az ya da hiç yok mudur, âlemin her tarafı

¹³⁵ Celal Türer, *William James’ten Muhammed İkbal’e*, Ankara: Felsefe Dünyası, SY.29, 1999, s. 64.

¹³⁶ Altuntaş, Şahin, *Kur’an-ı Kerîm ve Meali*, Ali-imran 3/26

¹³⁷ Aydın, *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem ilişkisi*, s. 83.

¹³⁸ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 73.

¹³⁹ İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 114.

düzensizlik ve kusurla dolu mudur, bu âlemin sahibi yoktur veya yaratıp bırakıp gitmiş mi? gibi soruların cevabına bakacak olursak:

İkbal, Tanrı'yı "Mutlak Ego" diye ifade etmektedir. Mutlak Ego, bu âlemin içinde ya da dışında olan bir varlık olarak düşünülmemelidir. O, kusurlu bir halden daha iyi bir hale geçen bir şey de değildir. O'nun hayatının safhaları içerden tayin edilecek şekilde oluşmaktadır. O'nun hayatında hareket anlamında değişim meydana gelmemektedir. Çünkü ardışık sürenin altında hakiki saf sürenin ortaya çıktığını görmekteyiz. Mutlak Ego saf sürede vardır. Orada değişim çeşitlilik arz eden tavırların arka arkaya gelmesi değildir. Mutlak Ego kendisini sürekli bir yaratma şeklinde ortaya koymaktadır. O'nun için değişim bir kusur değildir. O'da meydana gelen değişim mükemmelin içinde yine mükemmel olanı terci etmesidir. O kimseden değil sadece kendisinden emir alır.¹⁴⁰

Tabiat boşluğa yerleştirilmiş sabit bir kütle şeklinde algılanmamalıdır. O sistemli bir davranış tarzıdır. Nihai Benliğe nispetle tabiat organikdir. Kur'an-ı Kerim anlatına baktığımızda âlemi Allah'ın sünneti olarak ifade etmektedir. Ancak âlem Tanrı değildir. Bu âlemin içinde meydana gelen olayların içindeki kötü şeyler Tanrı'nın davranışı değildir. Nihai Benlik, Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle hiçbir şeye benzememektedir.¹⁴¹

Tanrı, ezeli olduğu için meydana gelen her şeyi bilmektedir. O, bu âlemde nice muzdariplerin sesini işitmiştir. İmam Hüseyin gibi niceleri kana battı, O of dememiştir. Ne Kenanlı ihtiyarın (Hz. Yakup) gözyaşları onu etkilemiştir ne Eyyûb'un derdinden üzülp de ah etmiştir.¹⁴² Çünkü bu âlemde meydana gelen olaylara Tanrı anında müdahale etseydi ne özgür iradenin bir anlamı ne iyi-kötünün bir farkı kalırdı nede bizim bu âlemdeki varlığımızın bir amacı kalırdı.

2.3.2. Mantıksal Kötülük Problemi

İkbal'e göre ilahi bilgi, mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün bir bütünlük içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Yoksa Tanrı, sonlu bir ego gibi değerlendirilse bu âlemde meydana gelen kötülüklerle mutlak güç sahibi bir Tanrı'nın varlığı çelişecektir. Tanrı ile âlem arasında organik bir bütünlük olduğu için yaratma her

¹⁴⁰ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 93.

¹⁴¹ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 89.

¹⁴² İkbal, *Şarktan Haber*, s. 102.

an devam etmektedir. Her gün meydana gelen bütün kötülüklerin sorumluluğu Tanrı'ya yüklenemez çünkü Tanrı, bireye her şeyi önceden belirlenmiş bir yazgı yazmamıştır.¹⁴³

Bu âlemde eğer hayat sırrına vakıfsan, arzu dikeninin seni rahatsız etmeyeceği bir gönül arama hatta böyle bir gönlün sende yer edinmesine izin verme. Çünkü başı dumanlı dağlar gibi özgür ve güçlü yaşamak için bu tutumun gerekmektedir. Kendi seçimlerini yapan bireyler sıradanlaşmış bir hayat yaşamazlar. Bu âlemde var olan kötülüklerin birey için ebedi olduğu söylenemez.¹⁴⁴ İktbal'e göre, bu âlem acılarla dolu bir yer olmaktan ziyade her an yeni şeylerin yaratıldığı ve iyiliğin arttığı bir durum var olmaktadır.¹⁴⁵ İktbal, bu âlemde her şeyin bir hikmetinin olduğunu kuş ile elmas hikâyesinde anlatır. Çok susuz kalmış bir karga gül bahçesinde gördüğü elması suya benzettir. Onun yanına gidip içmeye çalışırken elmas ona ben su değilim, neden beni incitiyorsun, der. Ben başkası için buradayım senin ihtiyacını gideremem, kuş gagası ile vurunca gerçekten su olmadığını anlar. Üzülerek oradan uzaklaşır. Bu hayatta ne istediğimizi iyi bilmezsek yanlış seçimlerden dolayı hüsrana uğrayabiliriz. Önemli olan ne istediğimizi iyi bilmek ve doğru şeyi seçmektir. Çünkü biz yanlış şeyi seçmesek, hüsrana da uğramayız.¹⁴⁶ İktbal, gençlere bu âlemde yaptığımız şeylerden dolayı bir sorgulama yaparak gençliğe şöyle seslenmektedir:

Yüce Rabbimiz yanımızda değil mi?

*Bugün; suç onun mu, yoksa bizim mi?*¹⁴⁷

Buradan anlaşılacağı gibi biz kendi irademizle iyi ve kötü olan arasında bir seçim yaptığımızda bunun sonucunda başımıza gelen felaketlerin sorumluluğunu Tanrı'ya yüklememiz mantıksız olacaktır. Tanrı, sadece bizim seçebileceğimiz şeyleri yaratan ve bizim seçtiklerimizi meydana getirendir. Yoksa Tanrı hiç kimseye zorla bir şeyi yapması için baskı yapan biri değildir. Aynı zamanda iyi ve kötü bir bütünlük içindedir. Biri olmazsa diğerrinin bir anlamı kalmayacaktır. Bu nedenle yaptığımız kötü veya iyi şeylerin sorumluluğu da yalnızca bize aittir. Çünkü iyi ve kötü olanın

¹⁴³ İktbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 111-112.

¹⁴⁴ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 77.

¹⁴⁵ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 78.

¹⁴⁶ Muhammed İktbal, *Esrar ve Rumuz*, Çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, ss. 77-78.

¹⁴⁷ Muhammed İktbal, *Müslüman Gençlik*, Çev. Osman Koca, İstanbul: Beyan yayınları, s. 41.

seçilebilmesi için özgür bir iradenin olması şarttır.¹⁴⁸Başka bir zaman da gençliğin, kendi kanında yanmasıyla ancak gerçek gençliğin ortaya çıkabileceğini, çok çalışmak ile çektiğimiz acıların ortadan kalkacağını, hayatımızın daha güzelleşeceğini belirtmektedir.¹⁴⁹

2.3.3. Delilci Kötülük Problemi

Bu âlemde kendi kendimize önce sorsak ne istiyoruz acaba? İkbâl'in dediği gibi idrak edemeyen bir bilişte olmak mı daha iyi? O zaman bu âlemde başımıza gelebilecek kötü olaylardan bilişsel olarak çok etkilenmeyiz. Sade sıradan bir hayat ve o anın lezzetini alan bir varlık oluruz. Aslında bu âlemde gereksiz hiçbir şey yoktur. Her şeyin bir sebebi vardır. Ama bizim bilgimiz bunu kavramakta acizdir. Çünkü bizim bilgimiz sınırlıdır.¹⁵⁰ Ama eğer idrak eden, düşünen, yeni şeyler tasarlayan bir birey olmak istiyorsak iradesiz ve aciz bir hayat istememeliyiz. Bizim yapmamız gereken en önemli şey ne olursa olsun aklımızı kullanarak kendi benliğimizi geliştirmektir.¹⁵¹

İkbâl'e göre bu âlemde kötülüğün fazla olduğunu ya da yararsız kötülüğün olduğunu söylemek ve bunu ispatlamak mümkün değildir. Çünkü bireyin yaratılış amacı zaten bireyselliğin şahsiyette derinleştiği durumda hata yapma durumu daha fazla ön plana çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de insan kendisi için çok tehlikeli olan şahsiyet emanetini alarak aslında çok ciddi bir adım attığını belirtir. *"Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir."*¹⁵²

Bu durumda bireyin şahsiyet sahibi olabilmesi için bütün dertleri ve sıkıntıları kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'e göre gerçek insanlık bu âlemdeki dertlere ve sıkıntılara sabretmekten ibarettir. Ayrıca bu âlemdeki acı olayların benliği nasıl etkilediğini bilemeyiz. Belki benliğin dağılmasını engelliyor ama biz bunu anlamıyoruzdur. Bizim olayları bir bütünlük içerisinde anlamamız mümkün olmadığı için sınırlı düşüncemiz ile her şeyi bilmediğimizin bilincinde olmalıyız. Bundan dolayı bir dini öğreti olarak iyiliğin mutlaka bir gün muzaffer olacağını iman etmek bu noktada

¹⁴⁸ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 119.

¹⁴⁹ Muhammed İkbâl, *Cebrail Kanadı*, Çev. Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları, 2015, s.139.

¹⁵⁰ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 44.

¹⁵¹ İkbâl, *Şarktan Haber*, ss. 118-119.

¹⁵² Altuntaş, Şahin, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Ahzâb, 33/72.

ortaya çıkmaktadır.¹⁵³ Allah, bu durumu Kur'an-ı Kerîm de şu şekilde açıklar: “Allah işinde galiptir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”¹⁵⁴

2.4. Kötülük-Teodise İlişkisi

Teodise, bu âlemde meydana gelen kötülükler ile Tanrı'nın her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi ve iyi olması bağlamında bir çelişkinin olmadığını belirten teist filozofların ateist filozoflara karşı geliştirdikleri bir savunmadır. İyi, güçlü ve her şeyi bilen bir Tanrı ile bu âlemde meydana gelen kötülüklerin bir zıtlık içinde olmadığını belirtmektedir.¹⁵⁵

İkbal, kötülük problemini ele alırken olaya farklı yaklaşarak bazı filozofların yaptığı gibi kötülüğün reel varlığını kabul etmemek ya da kötülüğün varlığını yok sayma gibi bir çözüm önermiyor. Yine bazı mutasavvıfların söylediği gibi “haktan gelen her şey iyidir, kötü bile iyidir” bu şekilde deyip kötülüğü görece gizleme ya da kötülüğü görmezden gelen gibi bir tutum sergilediği söylenemez. İkbal'e göre, modern bilimin bahsettiği evrim süreci acı ve haksızlık içermektedir. Haksızlık insan ile ilgilidir, acı çekme ise evrenseldir. Tanrı'nın iyiliğini ve mutlak kudretini, yarattıklarındaki büyük orandaki kötülükle uyuşturduğunu söylemek hiç doğru olur mu? Bu acı dolu problemin teizmin kamburu olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶

İkbal yaşadığı dönemde genel olarak İslam toplumu, yerel olarak Hindistan'ın içinde bulunduğu durumdan etkilenmiştir. İkbal'in bu dönemdeki siyasi ve sosyal gelişmelere bağlı olarak da görüşleri oluşmuştur. Bu nedenle İkbal, özgür iradeye çok önem vermektedir. Aynı zamanda bireyin şahsiyeti yani kendini geliştirip eğitmesinin üzerinde çok durmaktadır. Bu âlemin her geçen gün değiştiğini, dinamik bir yapıda olduğunu ve sürekli daha iyiye doğru gittiğini öne sürmektedir. Bu âlemde başımıza gelen kötülükler, önceden yazılmamış, ancak bizim seçimlerimizin birer sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü iyi ve kötü bir birine çok zıt olsa da aynı bütünün içinde bir bütünlük oluşturduğunu belirtmektedir.¹⁵⁷

¹⁵³ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 121-122.

¹⁵⁴ Altuntaş, Şahin, *Kur'an-ı Kerîm ve Meali*, Yusuf, 12/21, s. 256.

¹⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 840.

¹⁵⁶ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 114.

¹⁵⁷ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 119.

2.5. Kötülüğün Reel-İdeal Varlığı

İkbal, birçok filozof gibi kötülüğün reel varlığını inkâr etmiyor. Ona göre bu âlemde fiziki ve ahlaki kötülükleri, görece olarak yok sayma ya da bir problem olarak görmemek gibi bir tutum sergilemek doğru olmayacaktır. O, bu âlemde acı ve haksızlıkların olduğunu kabul etmektedir. İkbal, mevcut fiziki ve ahlaki kötülüklerin karşısında bilinçli bir şekilde şu soruyu kendi kendisine sormaktadır: “*Tanrı’nın iyiliğini ve mutlak kudretini, yarattıklarındaki büyük miktardaki kötülükle uzlaştırmak nasıl mümkündür?*” İkbal’e göre, kötülüğün göreliliği ve onu yok sayacak güçlerin olduğunu söylemek tatmin edici bir açıklama değildir. Bu şekilde bir açıklama ancak teizmin bir çıkmaza girmesine neden olacaktır.¹⁵⁸ İkbal, bu âlemin Allah’ın tecelligâhı (Allah’ın Lütü) olduğunu ve onun tecellisinin bu âlemi içine aldığını belirtmiştir.¹⁵⁹ Allah, bu âlemi kendi varlığından meydana getirmiş ve bu âlemdeki her şey onun apaçık tecellisidir. Allah, kim kendisini ne kadar çok isterse o kadar onlara daha yakın olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰

İkbal, Tanrı’nın ilim ve kudret sıfatlarını bireyin özgür oluşu ile ilgili değerlendirmiştir.¹⁶¹ Bireyin özgür olması ve yapacaklarının önceden belirlenmemiş olması gerektiğini savunmaktadır. Bunun yanında Tanrı’nın kendini sınırlandırması kendisinde bir eksiklik meydana getirmez. Çünkü Tanrı “Mutlak Ben”dir. Her şeyin sahibidir.¹⁶² Buradan da anlaşılacağı gibi Tanrı kimsenin kötülüğünü istemez ancak bireyin seçimlerinden meydana gelen kötülükleri yaratmaktadır.

İkbal, çok net ifadelerle kaderi önceden yazılmış bir varlık olarak düşünülen bireyin, önceden yazılmış senaryonun dışında başka bir rolü olmayan bir tiyatro oyuncusundan farkı kalmayacağını düşünmektedir. Bu nedenle bu bilinçteki bir bireyin de artık bir amaç ve idealinin kalmayacağını vurgulamaktadır. Hâlbuki birey her zaman kendi ideali ve amaçları için çaba sarf etmekte hatta gerektiğinde idealleri ve amaçları için canını bile vermektedir. Dolayısıyla, İkbal’e göre her zaman belli bir ideal ve amaçların arkasında koşan birey birtakım güç ve yeteneklerle yaratılmıştır. Bireyin bu güç ve yeteneğini kullanması veya kullanmaması yine bireyin iradesine bırakılmıştır.

¹⁵⁸ İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 113-114.

¹⁵⁹ İkbal, *Şarktan Haber*, ss. 118-119.

¹⁶⁰ İkbal, *Şarktan Haber*, ss. 122-123.

¹⁶¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s.174.

¹⁶² İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 107.

Kendi idealleri için çabalayan birey, başkasının değil kendi çizdiği senaryoyu oynayabilecektir.¹⁶³

2.6. İlahi İnayet ve Kötülük

Cevizci inayeti şöyle açıklamaktadır: “*İnayet, Tanrı tarafından insanlara yapılan manevi yardımdır.*”¹⁶⁴ Tanrı anlayışı, İkbâl’in felsefesinin en önemli sebebidir, ona göre Tanrı, hayal veya uydurma değildir. O maneviyatın kaynağı olarak kabul edilen nihai egonun bireyselliğini vurgulamak için Kur’an-ı Kerim O’na kendi içinde Allah, diye hitap etmektedir.¹⁶⁵

Kur’an-ı Kerim, Tanrı tasavvurunun önemle üzerinde durduğu entelektüel bir görüş olarak O, yüce yaratıcı, bilgili, mutlak kudret ve ezelilik sıfatlarına sahip bir yaratıcıdır.¹⁶⁶ İhlâs süresinde Tanrı’nın mutlak bir Ego olduğunu vurgulamaktadır. Bireyin sahip olduğu ego bağımlıdır yani ben ile ben olmayan arasındaki ayırımdan oluşur. Nihai benlik ise Kur’an-ı Kerim’in ifadesi ile bütün bu âlemlerden müstağnidir. Onun ben olması bağımsızdır, asli ve mutlaktır. O bir hadiseler yapısıdır, sistemli bir davranış tarzıdır ve böylece nihai Benliğe oranla organiktir. Kur’an-ı Kerim’in deyimiyle bu âlem O’nun sünnetidir. Aslında bu âlemin bilgisi Tanrı’nın davranışının bilgisidir. Doğayı gözlemlemek, Mutlak Ego ile mahremiyet kurmaya çalışmaktır buda bir nevi ibadettir.¹⁶⁷ Bu âlem her şeyden önce zıtlıkların var olduğu bir kargaşa değildir. Bu âlemin her aşamasında düzenli bir ilerleyişin olduğu gözlenmektedir. Bu düzen öyle bir düzen ki dışarıdan empoze edilmiş bir düzene benzemiyor. Böyle bir durum söz konusu olmuş olsaydı hür ve yaratıcı bir faaliyetten bahsetmek mantıklı olmazdı. Düzen bu âlemin ‘ben’ inin içindedir. Bu âlemde üst üste yükselen ‘benlik’ bireyde bir nevi müttekâmil bir seviyeye ulaşır. Gaye düşüncesini en bariz şekilde insanın hayatında görmekteyiz. İkbâl’e göre, ilahi yaratmada en çok nasiplenen varlık insandır. İnsan kendi benliğini sürekli geliştirir, bazıları öyle bir seviyeye ulaşır ki ilahi sıfatların bir tecellîgâhı olur. Buna da “insan-ı kâmil” denilir.¹⁶⁸

¹⁶³ İbrahim Kaplan, *Muhammed İkbâl’in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi*, Ankara: Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1:1, 2003, s. 77.

¹⁶⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 464.

¹⁶⁵ İkbâl, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 95.

¹⁶⁶ İkbâl, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 98.

¹⁶⁷ İkbâl, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 89-90.

¹⁶⁸ Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000, s. 172.

İnsan egosunu ilahi nurdan tahakkuk ettirip arındırırsa ilahi nizamın, zaman ve mekânsızlığının içine dalıp Allah'ın varlığını görecek ve onda kendini bulabilecektir. Eğer insan bu kudretin yüceliğini bilip ona erişmek için çabalamazsa tıpkı diğer varlıklar gibi ölecek ve ebedi saadete erişemeyecektir. İnsanın bu âlemde çabası ilahi nura kavuşmak için olmalı, maddi dünyanın içinde kendini kaybetmemelidir. Bu âlemde en çok nasiplenene insan ise ona göre davranmalıdır.¹⁶⁹ Lokman suresinde Allah'ın yerde ve gökteki şeyleri bizim hizmetimize verdiğini, gizli ve açık, kullarına bolca nimet verdiğini ama kimi insan bir uyarıcı olmadan Allah hakkında mücadele ediyor. Ancak Allah'a yüz çevirenlerin de yerinin cehennem olacağını vurgular.¹⁷⁰

2.7. Gaye ve Kötülük

Teolojiye göre, “*Dünyadaki her şeyin Tanrı tarafından, insan varlığı için, insana hizmet edecek, fayda sağlayacak şekilde düzenlendiğini*”¹⁷¹ öne sürmektedir. Bir eylemin iyi veya kötü oluşunu belirleyen bu eylemin hangi niyetle yapıldığı önemli değil, yani ödev ya da yüksek ahlaki ilkelere uyarak yapılsa dahi eylemden etkilenenlere bir zarar gelirse eylem iyi sayılmaz, önemli olan sonucun iyi olmasıdır.¹⁷²

Eğer gayelilik önceden belirlenmiş bir hedef ya da gaye doğrultusunda bir planın meydana gelmesiye gayelilik zamanı doğru bir zaman sayılmaz. Âlemi de önceden var olan sonsuz bir şeklin ya da yapının sadece zamansal bir kopyası yapacaktır. Bu yapıda bireysel olayların konumu her zaman bellidir. Onlar sanki tarihin zamansal sürüklemesine kapılmamak için gelecekteki sıralarını beklemektedirler. Bu olayların zamansal düzeni, sonsuz olayların taklidinden pek farklı bir şey değildir. Böyle bir düşünceyi, bizim kabul etmediğimiz mekanizma sisteminden pek farklı olduğu söylenemez.¹⁷³

İkbal, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında teolojinin “*önceden saptanmış bir amaç ve hedef*” doğrultusunda durağan bir yapıda olmadığını vurgular. İkbal'e göre, âlemde böyle bir belirlenmişliğin olması durumunda bu âlemde meydana gelecek olayların yeri ve zamanın belli olduğu, tarihin akışına bağlı olarak ortaya çıkması, bir tür

¹⁶⁹ Muhammed İkbal, *Cavidname*, Çev. Ahmet Metin Şahin, İstanbul: Karbon Kitaplar, ss. 48-49.

¹⁷⁰ İkbal, *Cavidname*, ss. 38-39.

¹⁷¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 836.

¹⁷² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 836.

¹⁷³ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 87.

mekanizmadan farkı olmayan daha çok gizli bir materyalizmi anımsattığını söylemektedir. Burada yazgı ya da keder katı determinizmin yerini almıştır. Bireyin özgürlüğü hatta ilahi özgürlüğe seçim hakkı bırakmamaktadır¹⁷⁴. İktbal'e göre: “Özgür sorumluluk sahibi ahlaki faillerin dünyası değil de önceden takdir edilmiş bir hedefin gerçekleşme süreci olarak görüldüğü zaman, dünya sadece arkadan bir tür çekmeyle kuklaların hareket ettirildiği bir sahne olur.”¹⁷⁵

İktbal'e göre, gayeliğin başka bir anlamı daha vardır. Bu âlemdede edindiğimiz tecrübelerden biliyoruz ki yaşamak hedefleri ve amaçları yeri geldiğinde değiştirebilmektir ve onlar tarafından yönlendirilmektir. Belirlediğimiz ve ona doğru ilerlediğimiz pek uzak bir gayemiz olmazsa da yeni hedeflerin amaçlarla birlikte devam eden yaşam sürecimiz gelişirken ve genişlerken ideal değer kriterlerinin sürekli değişim halinde olması bağlamında zihni hayat gayelidir. Buda mevcut olan durumumuzun farklılaşarak yeni bir duruma geçmemizi sağlar. Bireyin hayat hikâyesi bir bütündür, birbiriyle uyum içinde olmayan sıradan olaylar serüveni olamaz. O her an devam eden bir çizgidir, açık imkânların bilfiil hale gelmesidir. Bu âlemin amaçlı olduğunu söyleyince aslında onun seçici bir hususiyette olduğunu ve faal olarak geçmişini koruyup ona yeni şeyler ekleyerek kendisini tamamen erdirmiş olur.¹⁷⁶

İktbal'e göre, bu âlemin içinde meydana gelen hadiselerin ortaya çıkma durumu için her şeyin belli olduğunu sadece yeri ve zamanı gelince ortaya çıkacağını söylemek, Kur'an-ı Kerim'in söylemine ters düşmekten başka bir şey değildir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'e göre âlem sürekli genişlemeye açıktır. O büyüyen bir âlem, onun olmuş ve bitmiş bir âlem olduğunu söylemek onun yaratanın asırlar önce etkisinde çıktığını şimdi mekânda hareketsiz bir kütle olduğunu, zamanın hiçbir anlam ifade etmediğini söylemekten başka bir şey değildir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Alim Kaya, *Muhammed İktbal'de Tanrı Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi, 2006, s. 18.

¹⁷⁵ İktbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 87.

¹⁷⁶ İktbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 87-88.

¹⁷⁷ İktbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 88.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKBAL'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İkbal'e göre iyi ya da kötü olan şeyler bu âlemde meydana gelen olayların bir bütünlük oluşturmalarını sağlamaktadır. Bireyin hayat tecrübesinin gelişebilmesi için iyi ve kötü bir arada olmalı ki bireyin gelişimine bir katkı sağlasın. İkbal, kötülüğün varlığını inkâr etmiyor ama bireyin aklının sınırlı oluşundan dolayı her şeyi bir bütünlük içerisinde kavrayabilmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedir. Böylece iyimserlik ya da kötümserlikten bahsetmek mümkün olmayacaktır.¹⁷⁸

Ali Şeriatî, *Biz ve İkbal* adlı kitabında İkbal'in Allah-âlem ilişkisini ele alırken şöyle açıklıyor: “İkbal'in dünya görüşünde Allah ‘mutlak varlık; varlığın anlamı; gerçeğin son bulduğu varlık; hareketin, gücün, ışığın ve hayatın ana kaynağı; güzelliğin ve aşkın coşan çeşmesi; mutlak celâl, mutlak büyüklük ve mutlak ilâh; değerlerin ana sebebi; insana şehâdet, cömertlik, fedâkârlık, vefa, takva, yön, özgürlük ve hakka tapma duyguları veren; güzelliğin özü, gerçeğe ve hayra doğru gelişmenin son durağı; tabiatın ruhu; uyanık dünyanın irâdesi; evrenin güneşi; yarattıklarının tavaf kâbesi, âyetlerin, tümünün zâtı; tüm şehâdetlerin gaybı; hareket kanunlarının sebebi; olguların, olayların, bağlılıkların vahdeti; işlerin mantıkî ve bilimsel olmasının asıl sebebi; rastlantıların ve abes işlerin imkân dışılığı; amacın belirgin yönü ve her gerçeğin, sayının ve sıfatın yönü”dür. Kısaca; ‘yaşamın anlamı, fenomenlerin cevheri, doğanın vicdanı, dünyanın ruhu’ ve İkbal'in kendi deyimiyle ‘âlemlerin öz vücûdu’ Allah’tır”¹⁷⁹

İkbal, bu âlemi açıklarken düşüncelerinde pan-enteist bir yaklaşım ağır basmaktadır. Tanrı, ne âlemdir nede âlemin dışındadır. Kısacası bu âlem Tanrı’dadır ama Tanrı, âlem değildir. Bu âlem Tanrı tarafından yaratılmış bir okyanus gibidir, içi sırlarla doludur, bu hakikati birey çabalayarak keşfetmelidir.

3.1. Allah'ın Varlığı (İspat-I Vacip)

¹⁷⁸ Aydın, *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-âlem İlişkisi*, s.184.

¹⁷⁹ Ali Şeriatî, *Biz ve İkbal*, Çev. Ergin Kılıçtutan, İstanbul: Anka Yayınları, 2006, s.103.

İkbal' e göre, görünen o ki dini tecrübeye dayanan hüküm, entelektüel ölçüte uyacaktır. Terkibi bir bakışla araştırıldığında tecrübenin çok önemli yerleri bütün tecrübenin asıl kaynağı olarak daha önce ego diye tasvir etmek için gerekçelerle gösterdiğimiz, aslında aklın yönettiği yaratıcı iradeyi bildiriyor. Nihai Ego'nun tekliğini belirtmek için Kur'an-ı Kerim O'na Allah diye hitap etmektedir.¹⁸⁰ Ayrıca Kur'an-ı Kerim onu şu ifadelerle tanıtır: *"De' O tek birdir! O eksiksiz samed'dir! O doğurmadı ve doğrulmadı! O'nun bir dengi de olmadı."*¹⁸¹

Ancak bir bireyin tanımını yapmak pek de kolay değildir. İkbal bu konuda, bireyselliğin bir derece meselesi olduğunu belirtmektedir. Kamil olan bireyin bir egoya ait olduğu eşsiz ve tek olduğu, hiçbir yerde kendisine ortak istemediği aşikârdır. Onun üreme bakımından üstünlüğünün olması zorunludur. Kamil egonun böyle olması, Kur'an-ı Kerim'deki Tanrı söyleminin en önemli unsurlarından biridir. Kur'an-ı Kerim bunu yaparken Hristiyanlıktaki mevcut Tanrı tasavvuruna saldırmaktan ziyade kendi birey tasavvurunu belirtmektedir. Ancak dini düşünce geçmişinin bireyselci nihai gerçeklik söyleminden kaçmak için olabilecek yolları ortaya çıkardığı söylenebilir. Nihai gerçeklik için böylece nur gibi biraz muğlâk, yaygın ve kuşatıcı bir unsur diye bahseden Farnelli, bunu benimsediğini belirtir. İkbal'e göre, Farnell'in Kur'an-ı Kerim'den çıkarımda bulunarak Tanrı'yı nur olarak göstermeye çalışmasının doğru olmadığını vurgulamaktadır.¹⁸² İkbal, Farnell'in ayeti eksik gösterdiğini ve ayetin tam metninin şöyle olduğunu ifade eder: *"Allah semavat u arz'ın nurudur! Nurunun temsili sanki bir kandil; içinde bir lamba, lamba bir cam içinde, cam sanki bir inci yıldız !"*¹⁸³

İkbal'e göre, belki ayetin başlangıcında bireysel tanrı tasavvurundan bir kaçış söz konusu olabilir. Ancak ayetin sonraki kısmında nur metaforunu izlediğimizde ayet bize baştaki anlamın tersi gibi bir izlenim vermektedir. Bu metafora baktığımızda kandilin içindeki ışık merkezde olacak şekilde suretsiz bir kozmik unsur imasını dışta bırakmayı amaçlamaktadır. Buradaki nur bir yıldızla benzetilmiş ve bir lambanın içine yerleştirilerek tamamen bireyselleştirilmiştir. İkbal'e göre Yahudi, Hristiyan ve İslam

¹⁸⁰ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 95.

¹⁸¹ Yazır, *Kur'an-ı Kerîm ve Mealî*, s.604.

¹⁸² İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 96.

¹⁸³ Yazır, *Kur'an-ı Kerîm ve Mealî*, s. 353.

inancındaki Tanrı'yı nur olarak ifade edilmenin aynı anlam gelmediğini iddia etmektedir. Bilimsel verilere göre ışık hızının aşılmayacağı, hareket sistemleri herkes tarafından aynı şekilde gözlenmektedir. Bundan dolayı değişim âleminde ışık mutlaka en yakın yaklaşımdır. Böylece bilimsel bilginin verileri ışığında, Tanrı'ya uygulanan nur metaforunun Tanrı'nın her zaman her yerde hazır bulunması değil de O'nun mutlaklığını belirttiği anlamı anlaşılmalıdır yoksa panteist görüşten bir farkı kalmaz.¹⁸⁴

İkbal'e göre, burada konuşulması gereken bir problem ortaya çıkmaktadır. Bireysel olarak tasavvur edilen Tanrı, sonlulukla karşı karşıya kalmaz mı? Çünkü Tanrı bir ego diye ifade edilirse buradan Tanrı birey gibi olur, o zaman onu nasıl sonsuz diye tasavvur edebiliriz? İkbal bu soruya şöyle cevap vermektedir: Tanrı, mekânî sonsuzluk bakımında sonsuz diye tasavvur edilmemeli, manevi değerlendirme durumlarında, sırf yoğunluk hiçbir şey göstermemektedir. Daha öncede değindiğimiz gibi zamanî ve mekânî sonsuzluk mutlak değildir. Bilimsel araştırmalar gösteriyor ki bu âlem durağan, sonsuz bir boşluk içine konulmuş bir cisim değil; birbiriyle ilişkili hadiselerden birleşen bir yer olarak görülmektedir. Böylece mekân ve zaman kavramları bu hâdiselerin bir biriyle etkileşiminden ortaya çıkmaktadır. Burada aslında mekân ve zaman Nihai Ego'nun yaratıcı faaliyeti üzerine düşüncenin örttüğü yorumlardır. Nihai Ego'yu sınırlandıracak ne zaman vardır ne de mekân. O zaman Nihai Ego hem mekânî sonsuzluk anlamında sonsuz değildir, hem de bir mekâna bağlı olma bakımında sınırlı değildir. Nihai Ego'nun sonsuzluğu O'nun yaratıcı faaliyetinin sonsuz derûnî imkânlarından mevcuttur. Kısacası İkbal'e göre Tanrı'nın ebediliği yoğunluk bakımındadır, genişlik bakımından değildir. O, sonsuz bir diziyi meydana getirir ama O, bir dizi değildir.¹⁸⁵

3.1.1. Hudûs ve İmkân Delilleri Bağlamında Kötülük

Hudûs delili kozmolojik delillerin önemli bir formunu teşkil etmektedir. Daha çok Müslüman kelamcılar tarafından kullanılan bu delil, bu âlemin yaratılışından hareket ederek Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan delildir.¹⁸⁶ Bu âlemi yaratan bir 'İlk

¹⁸⁴ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 96-97.

¹⁸⁵ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 97-98.

¹⁸⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 41

Neden' vardır, buda ancak Tanrı'dır.¹⁸⁷ Kozmolojik delil kısaca “*değişenin ötesinde değişmeyi arama*” çabasıyla fizikçiler olarak gösterilen Sokrates öncesi tabiat filozoflarının dile getirdiği daha sonra Platon ve Aristoteles, İslam düşünürlerden Kindi, Farabi, İbn Sina ve Gazali gibi filozoflar tarafından savunulmuştur. Batı'da ise Orta Çağ Hristiyan düşünür St. Thomas tarafından kullanılmış, Leibniz'in düşüncesinde yeter-sebep ilkesiyle daha öne çıkmış ve günümüzde A.E. Taylor, R. Swinburne ve V.L. Craig gibi düşünürler tarafında savunulmaktadır.¹⁸⁸ Günümüzde büyük patlama (*Bigbang*) diye bilinen bu âlemin sonradan yaratılışı bilimsel olarak ispatlanmıştır. Yapılan araştırmalarda bu âlem sürekli genişlemekte ve bu da bu âlemin bir başlangıcının olduğunu göstermektedir. Bunu da ancak Tanrı yapar.¹⁸⁹

İkbal'e göre bu âlemi Tanrı kendi varlığından vücuda getirmiştir. Bu âlemdeki güzellik apaçık onun tecellisidir. Bu âlemde yaratılan iyi ve kötü ne varsa her şey onun eseridir. Nihai Ego hepsini kuşatır, Nihai Ego dışında her şey sonludur.¹⁹⁰

İkbal'e göre, bu âlem sonlu bir eser olmalı çünkü birbiriyle neden-eser ilişkisi içinde olan birbirine bağlı sıralı şeyler zincirini takip ederek sonsuzca geriye gidiş düşüncesinin mümkün olmayacağı için nedeni olmayan ve her zaman var olan ilk nedende durur. Belki sonlu bir eser sonlu bir neden gösterebilir ya da düşünülecek en iyi ihtimalle sonsuz olan bir sonlu nedenler zincirini gösterebilir. Neden ve eserin birbiriyle olan ilişkisi aslında her ikisi içinde zorunludur. Çünkü sonluyu inkâr edip sonsuza ulaşmaya çalışmak ancak sahte bir sonsuz olur. Ne bu şekilde kendisini açıklayabilir ne de sonsuzun karşısındaki sonluyu açıklayabilir. Gerçek sonsuz, sonluyu dışarıda bırakmaz; onun varlığını kabul eder. Sonludan sonsuza ulaşmaya çalışmak akla ve hayale aykırı bir düşünce, bu nedenden dolayı kozmolojik delilin başarısız olduğu söylenebilir.¹⁹¹

İkbal bu âlemin sonradan yaratıldığını, Tanrı ile âlem arasında organik bir bağ olduğunu, bu nedenle yaratmanın her zaman devam ettiğini belirtir. Ne deistler gibi

¹⁸⁷ Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 129.

¹⁸⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 42-45.

¹⁸⁹ İdris Tüzün, *Delilleriyle İman Esasları*, İstanbul: Süeda Yayınları, 2015, s. 49.

¹⁹⁰ Muhammed İkbal, *Kulluk Kitabı*, Çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, s. 33.

¹⁹¹ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 61-62.

Tanrı evreni yarattı ama artık karışmıyor diyor nede panteistler gibi evren Tanrı'dır diyor. Ona göre bu âlem dinamik bir yapıda ve onun yaratıcısı “Nihâî Ego” olarak ifade ettiği Tanrı'dır. O her şeyi kuşatandır, sonlu bir ego gibi değerlendirmek düşünülemez. Bu âlem, Tanrı'nın karşısında oluşmuş bir “öteki” varlık değildir. Yaratma fiiline Tanrı'nın varlığının bir zaman bölümünde ortaya konulmuş bir hadise diyecek olursak âlem kendiliğinden oluşmuş bir “öteki” şeklinde görünür. Ama her şeyi kuşatan bir Ego'nun olduğunu kabul ettiğimizde “öteki” denilen bir varlık oluşmaz. Nihai Ego'dan başka bir şey yoktur, Nihai Ego dışında her şey hadistir.¹⁹²

Bunun yanında klasik imkân deliline bakacak olursak: “*Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayan kozmolojik kanıtın ya da İlk Neden kanıtının bir türü*”.¹⁹³ Bu kanıta göre mümkün varlığı kapsayan bir zorunlu varlık olmalıdır. Bu zorunlu varlığın var olmaması söz konusu değildir. Bu zorunlu varlık Tanrı olmak zorundadır.¹⁹⁴

Aristoteles ve onu takip edenler tarafından dile getirilen Tanrı tanımı, cisimden ya da bu âlemdeki maddelerden hareket ederek, Tanrı ve âlemin birbirinden farklı olduğu aynı şekilde değerlendirilmemeliler. Çünkü bu âlem zaman ve mekân bakımından ölçülebilir bir varlığa sahip ve değişen bir âlemden bahsetmek mümkündür. Ancak Tanrı için böyle bir durumdan bahsetmek söz konusu olamaz yani âlemin içindeki bu değişim ve imkânlar Tanrı'ya mal edilemez. Bundan dolayı Tanrı, oluşun dışında olsa da o bir İlk Neden ve tüm varlığın arkasında olan bir güçtür. İkbal, böyle bir varsayımın Tanrı'yı eylemsiz ve sonsuz bir hiçliğe düşüreceğinden karşı buna çıkmaktadır. Ona göre oluş, neden ve sonuç sistemi içerisinde meydana gelen yapı değil; bu âlem Tanrı'nın hemen belirlenemeyen ve tahmin edilemeyen bir tezahürüdür.¹⁹⁵ Bu âlemin varlığını yokluğuna seçen biri vardır, O da Tanrı'dır.¹⁹⁶ Tanrı hakkında değişimden bahsedilince aslında O, eksik ya da muhtaç değildir. Çünkü Tanrı'nın zatında değişim olduğunu söylemek, mükemmel olandan eksik olana eksik olandan mükemmel olana geçiş olduğunu söylemektir. Hâlbuki O'nun değişimi, kendi

¹⁹² İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 111.

¹⁹³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 462.

¹⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 463.

¹⁹⁵ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 80.

¹⁹⁶ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Giriş Yayınları, 2009, s. 147.

açılımıdır. Bu açılımla kendisine ne yorgunluk nede bir uyuşukluğun arız olduğu, ebedi bir zaman içinde gerçekleştiğinden herhangi bir değişim ya da durumun dizisi manasına gelmez.¹⁹⁷ İnsan ile Tanrı'nın vasıfları farklı olduğu için insanın başarısız olması normal karşılanabilir. Ama Tanrı için böyle bir durum söz konusu olamaz çünkü sonsuz zaman içinde ne isterse o an ne bir başarısızlık nede bir erteleme söz konusu olabilir. O'nun için her şey imkân dâhilindedir.¹⁹⁸

Tanrı için bugün ya da yarın diye bir şey söz konusu olamaz. O'nun için zaman kavramı yok, sonsuz zaman içinde biz sonlu varlıklara sonlu bir an yaratmıştır. Bu anın öncesi ya da sonrası yoktur.¹⁹⁹

3.1.2. Gâye ve Nizâm Delilleri Bağlamında Kötülük

Bu delile baktığımızda Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya atılan diğer delillere oranla basit bir tefekkürle dahi bu âlemdeki gaye ve nizamın yani düzenin fark edeceğinden dolayı daha basit ve anlaşılır bir delil diyebiliriz. Gâye ve Nizam delilinin diğer adı teleolojik delildir. Teleolojik delilin tanımını, Teleolojik adıyla kanıtın türetildiği kavramın kaynağı olan *telos* terimi de esasen Yunanca *gaye-amaç* anlamında kullanılmaktadır.²⁰⁰

Bu kanıt özellikle 17. yy'den itibaren Newton'un ortaya attığı doğal teolojisinin meydana getirdiği etki, modern bilimin gelişimini takip eden iki yüzyıl boyunca bu âlemin yaratılışına önemli bir açıklama getirmiştir. Fakat 18. yy. sonlarından itibaren, Hume ve Kant'ın epistemolojik ve lojik yönden, Darwin'in öne sürdüğü deneysel eleştirilerle iyice zayıflamıştır. Daha sonra 20. yy. da ortaya atılan yeni bilimsel buluşlar ile yeniden önemini kazanmıştır. Bu âlem bilinçli bir sebebe sahip olup aynı zamanda sahiplidir. Teleolojik delil de bunu ifade eder. Bu âlemin bir gaye ve nizam ile yaratıldığını; teistik ifadeyle bu âlemi bir plan, program çerçevesinde yaratan; kudret, ilim, irade, inayet vb. sıfatları bulunduran bir yaratıcı gerektir ki bu da Tanrı'dır. Teleolojik delilin kaynağı aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'de aranmalı gökler ve

¹⁹⁷ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 88.

¹⁹⁸ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 204.

¹⁹⁹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 79.

²⁰⁰ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 73.

yer(*Sema-vet ve Arz*)terimleriyle bu âlemi kuşatan şekilde ifade edilmesiyle oradaki gaye ve nizamda aranmalıdır.²⁰¹ İslam düşünce tarihine baktığımızda Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali ve özellikle İbn Rüşd gibi İslam filozofları tarafından savunan delil, Batı düşüncesin de ise Orta Çağ'da St. Thomas, 19. yy. başlarında W. Paley tarafından savunulmuş da yakın tarihteysen F.R. Tennat savunulmaktadır.²⁰²

İkbal teleolojik delili değerlendirirken daha çok kozmolojik delile benzettir. Delilin işleyişini şu şekilde ifade eder: *"Bu argüman, nedenin husûsiyetini keşfetmek maksadıyla eserleri tetkik eder. Tabiatıta görülen öngörü, amaç ve uyum sağlama izlerinden hareketle bu argüman, sonsuz akıl ve kudret sahibi, bizatihi-şuurlu bir varlığın var olduğunu çıkarır."*²⁰³

Teleolojik delil, kozmolojik delildeki gibi nedensellik fikrine benzer maksat fikri üzerinde durmuş, ikisinin de aynı işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür. İkbal teleolojik delili zayıf olduğunu dile getirir, çünkü bu delil Tanrı'nın gücü ve kudretini sınırlandırıp, deist anlayışa benzer bir Tanrı tasavvuru ortaya koyabilir. Çünkü bu delille varılan Tanrı, yaratıcı değil, daha çok kurucu ve düzenleyicidir.²⁰⁴ İkbal'e göre, bu delilin öngördüğü şey, önceden var olan cansız ve işlemesi kolay olmayan maddi öğeler, aynı zamanda kendi başına yapılar ve bileşimler oluşturmaktan noksandır. Ancak bunun yetenekli bir tasarlayıcının işi olduğunu öne sürer. Bu tasarlayıcıyı kullandığı malzemenin yaratıcısı olduğunu kabul etsek dahi, bu durum onun kendine çıkardığı zorluğu izah etmesi pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü o başlangıçta işlenmesi çok zor maddeler yaratmış, sonrada onun üstesinde gelebilmek için asli tabiatının ötesine geçerek onun üstesinden gelmeye çalışması gibi bir zorluk vardır. Yarattığı şeylerden farklı sayılan bir yaratıcı her zaman o yaratmış olduğu şeyler tarafından sınırlandırılabilir. Böylece sınırlı bir tasarımcı olarak kalan yaratıcının durumu tıpkı bir sanat eseri yapmak isteyen bir tasarımcı gibi elindeki malzeme ile nasıl sınırlandırılıp zorluk yaşıyorsa Tanrı da böyle bir durumla karşı karşıyadır. Çünkü her şeye gücü yeten, ilmi sınırsız ve hikmeti sonsuz olan bir Tanrı ile çeliştiğini

²⁰¹ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, ss. 72-85.

²⁰² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 75.

²⁰³ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 62.

²⁰⁴ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 62.

söyleyebiliriz.²⁰⁵ İktbal bu konuda Kant ile aynı düşünmektedir. Çünkü uygunluk ve gaye bu âlemin uygunluk maddesiyle alakalı bir şey değil, formuyla ilgilidir. Bu nedenle “yaratandan” ziyade “düzenleyici” vurgulanmaktadır.²⁰⁶

İktbal’in daha önce dile getirdiği usta tasarımcı ile bu âlemdeki organik yapıyı benzeşim içinde olduğunu belirttiği durumun yanlışlığını dile getirmeyi devam ettirip eleştirmektedir. Çünkü bir bireyin tasarımıyla bu âlemdeki tasarım arasında neredeyse hiçbir benzerlik yoktur. Bireyin tasarlamak istediği eseri için kullanacağı malzemeyi seçmeden ve bazı malzemeleri elemekten kendi eserini ortaya koyması imkânsızdır. Ancak âlemin içindeki her şey bir biriyle organik bir bağ ile bağlıdır. Hiçbir şey gereksiz değildir, her şey bir nizam ve gaye içerisinde yaratılmıştır. Bunun yanında malzemesinin dışında bu âlemi tasarlayan bir tasarımcı düşünüldüğünde malzemesiyle sınırlı olmak zorunda, bu da Tanrı’ya atfedilirse Tanrı’yı sınırlı bir yaratıcıymış gibi gösterir.²⁰⁷

Hume’nin dediği gibi bir evi yapmak, bir arabayı yapmak, en basitinden gücümüzün yetmediği bir şeyi kaldırmak için birçok birey bir araya gelerek ancak üstesinden gelmektedir. Bu durumu Tanrı’ya atfedersek belki bu âlemi yaratan bir tek Tanrı yoktur. Birçok Tanrı bir araya gelerek bu âlemi yaratmıştır, diyebilir miyiz? gibi bir benzetme yapmak ile Tanrı’nın sıfatlarına bir sınırlama getirmekten başka bir şey yapmamış oluruz. Onun için bu âlemden benzetme yaparak Tanrı’nın varlığına gitmeye çalışmak doğru değildir.²⁰⁸

İktbal sebep-sonuç ilişkisi bağlamında teleolojinin, önceden saptanmış olan bir amaçla hedefin olduğunu ima eden durağan yapısını, kabul etmemektedir. Önceden her şeyin tasarlanıp belirlendiği adeta bir mekanizma gibi çalışan bir âlemin varlığını kabul etmemek söz konusu değildir. Çünkü böyle bir durumda özgür irademizin, tercihlerimizin olmadığı, bir âlemin durumu söz konusu olacaktır. Aynı zamanda Tanrı’nın yaratıcılığı ile özgür oluşunu korumak için her şeyin önceden belirlendiği

²⁰⁵ İktbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 62.

²⁰⁶ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 69.

²⁰⁷ İktbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 63.

²⁰⁸ Hume, *Din Üstüne*, s. 177.

söylemini kabul etmemektedir. Bu şekilde tamamen yönlendirmenin olduğu bir âlemin, Kur'an-ı Kerim'in öğretisiyle çeliştiğini söylemektedir.²⁰⁹

Ancak ikbal gaye ve nizamın varlığını başka bir şekilde kabul etmektedir. Bakışımızı bilinçli tecrübemize döndürdüğümüzde karşımıza ne çıkacağını sorunca, mutluyum veya üzgünüm, çalışırım veya çalışmam. Kısacası hisler, duyular, irade etmeler benim varoluşumu renklendiren değişimlerin olduğunu söylemek mümkündür. O zaman ben sürekli değişirim. Bu nedenle benim iç âlemimde durağan olan bir şey yoktur, her şey sürekli hareket halindedir. Hallerin sürekli bir coşkusu, sürekli bir devamlılığı vardır. Bu devamlılıkta mola yeri ya da bir duraklama yeri yoktur. Fakat zamansız bir devamlılık düşünülemez. Bundan dolayı, bizim içsel tecrübemize kıyasla bilinçli varoluşumuz, zamanla sınırlı varoluş demektir. Aynı zamanda bu bir düzen içinde meydana gelmektedir.²¹⁰

İkbal'in düşüncesine baktığımızda aslında tam olarak teleolojiyi kabul etmediği söylenemez. Çünkü o, tecrübeye konu olan gayelilik ve düzenliliğin Mutlak Hakikat'i idrak etmede bir ön basamak olarak kabul etmektedir. Anacak çıkarımsal mantık yürüterek teleolojiyi, daha öncede bahsettiğimiz şekliyle klasik delil bulma formunda kullanılmasının bizi herhangi bir sonuca götürmeyeceğini söylemektedir. İkbal'e göre, bunun böyle olmasında delilin düşüncüyü maddeye dışarıdan etki eden bir unsur olarak kabul etmesidir. Ona göre, düşünce maddenin oluşumu ve düzenine dışarıdan etki edecek bir şey değildir. Tam tersi kendi malzemesine, kendisi ancak şekil verebilecek bir güçtür. Çünkü düşünce, maddenin temel mahiyetinden bağımsız olduğu söylenemez hatta düşüncenin eşyanın özünü oluşturduğunu düşünmektedir.²¹¹

İkbal, teleolojik delil ile ilgili olarak delilin varlık ve düşünce ikilemi gerektirdiği için böyle bir durumun eleştirir ve bunu kabul etmemektedir. Ona göre teleolojik delil bizi belki bir Tanrı anlayışına götürür ama tam olarak teistik Tanrı anlayışına ulaştıramayacağını vurgular. Hatta bizi Tanrı'nın mahiyetine ilişkin aykırı durumlara götürdüğünü düşünmektedir. Aslında bu eleştirilerin sebebi kozmolojik

²⁰⁹ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 119.

²¹⁰ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 80.

²¹¹ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 55.

delilin öne sürdüğü nedensellik fikrinin farklı bir şekilde teleolojik delilde ortaya atıldığını düşünmektedir. Özellikle İkbâl'in eleştirel düşünceleri Hume ve Kant'ın eleştirilerine benzemektedir. Kısaca kısıtlı tecrübelerimizden yola çıkarak çıkarımsal bir mantık yürütmenin bizi bir sonuca götürmeyeceğidir. Bunun yanında Tanrı'nın içkin mahiyetinin üzerinde durarak teleolojik kanıtın işlevselliği konusunda önemli bilgiler vermektedir. Bu âlemdaki düzen ve güzellikten yola çıkarak Tanrı'nın bizim için kötülükten ziyade iyi ve güzel olanı hizmetimize sunduğunu söyleyebiliriz.

3.2. Âlem Kavramı ve Kullanılışı

3.2.1. Yaratılma Açısından Âlem (Yaratma/Sudur)

Yaratma kelimesinin anlamına bakarsak bir şeyin daha önce var olan bir şeyden meydana getirme ya da yoktan var etmektir. Tabi yaratma eyleminin olması için bir yaratıcının da olması gerekir. Tanrı-âlem ilişkisini ele alan filozofların görüşlerine daha önce değinmiştik²¹² Burada daha çok İkbâl'in Tanrı-âlem ilişkisini ele alacağız.

İkbâl, Tanrı-âlem ilişkisini ele alırken o, bu âlemi Tanrı'dan bağımsız olarak görmez. Hatta bu âlemin organik olarak Tanrı'ya bağlı olduğunu belirtir. Bu âlemin boşluğu doldurmak için yaratılmış saf bir madde olmadığını, her şeyin yerli yerinde olduğu, sistemli bir hareket yapısı olduğunu söylemektedir. İkbâl, bir benzetme yaparak insan için kişilik neyse, Tanrı içinde bu âlem odur. Kur'an-ı Kerim'de ise bu âlemin Allah'ın sünneti olduğu ifade edilmiştir.²¹³ İkbâl bunu söylerken de panteist söylemlerden kaçınır. Çünkü ona göre, Tanrı yaratıcı ama âlem ise Tanrı'dadır. Yani Tanrı'nın yaratımıyla sınırlı bir âlem olduğunu belirtir. Kur'an-ı Kerim'de de her şeyin sınırının Allah'ta olduğunu belirtir.²¹⁴ Aslında İkbâl bir yere kadar panteist düşüncüyü kullanır, ancak ötekinin Tanrı'yla statüsünü aynı ontolojik seviyede algılamaz. Ötekinin Tanrı ile olan birlikteliğinde, tasavvuf ehlinin benimsediği “fenafillah” düşüncesini doğru bulmamaktadır. Ötekinin yerini, birlik kapsamında korur. Ona göre birlik içinde çokluk fikri mümkündür.²¹⁵

²¹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 919.

²¹³ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 89.

²¹⁴ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 90.

²¹⁵ İkbâl, *Cavidname*, s. 139.

İkbal, Whitehead'in "*Tabiat dinamik olmayan bir boşluğa yerleştirilmiş durağan bir vakıa değildir. Fakat tabiat sürekli yaratıcı bir akış hususiyetine sahip hâdiselerden müteşekkil bir yapıdır.*" Bu şekilde âlemin bir akış ve düzen içinde devam ettiğini belirtir.²¹⁶ Bu durumu destekler nitelikte Eş'arî mezhebine ait düşünürler tarafından klasik cevheri sisteme karşı çıkararak, onlar varlık âleminin meydana gelebilmesi için Tanrı'nın kudretinin olması ve O'nun yaratmasıyla ortaya çıkması gerektiği düşüncesi İkbal tarafından sürekli yaratma ile değişimi beslediğinden değerli bulunmaktadır. İkbal, klasik anlayışın madde kavramının yerine olay kavramını getirerek Eş'arî düşünürlerin bu düşüncesini geliştirdiğini belirtir. Böylece İkbal'e göre, bu âlemin kapalı bir madde sisteminden ziyade ruhani bir yapıya sahip olduğunu belirtir.²¹⁷

İkbal, bu âlemi ilahi yaratmanın sürekliliğinin olduğu bir yer olarak görmektedir. Âlem, Tanrı'nın karşısında yar alan "öteki" olarak bir mekân mıdır? Tanrısal görüşe göre değerlendirirsek bir "öncesi" ve bir "sonrası" olan bir zaman olmadığı için öyle bir yaratmada yoktur. Çünkü âlem Tanrı'nın karşısında duran başka bir şey değildir. Öyle bir durum olmuş olsaydı, âlem ile Tanrı'yı birbirinden ayrı ve sonsuz bir zamanın boşluğunda iki farklı şeye indirgeyecekti. Ancak İkbal maddi âlemin başlangıcı olan bir yer olarak düşünür ve Tanrı ile beraber sonsuz bir yer olmadığını düşünmektedir. Bu âlemin sürekli bir hareket olduğunu, düşünce ise onu eşyanın durumuna göre bölmüştür.²¹⁸

Burada Tanrı'nın bu âlemi sürekli yaratmayla meydana getirdiğine yönelik düşüncesi, zaman kavramıyla da ilgilidir. Özellikle zaman kavramıyla Tanrı'nın nasıl ilişkilendirileceği üzerinde birçok problem ortaya çıkmaktadır. İkbal, Eş'ari'lerin zaman ile ilgili birbirini izleyen ve başka parçalara ayıramayacak kadar şimdi ve anlardan oluştu düşüncesini Tanrı-âlem ilişkisini anlamada yetersiz bulmaktadır. İkbal'e göre, Eş'ari'lerin bu yetersizliklerinin sebebini zamanı dıştan incelemiş olmalarından kaynaklandığını söylemektedir. Çünkü Eş'ari'ler zaman kavramını incelerken psikolojik

²¹⁶ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 67.

²¹⁷ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 101.

²¹⁸ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 98.

yönünü incelemedikleri için geliştirdikleri teoride maddi cevher ile zamansal cevher olmak üzere aralarında organik bir bağlantı olmayan bir âleme yer vermişlerdir.²¹⁹

İkbal'in Tanrı-âlem ilişkisine gelince, organik bir ilişkiden bahsederek kendi zaman düşüncesini bununla açıklamaktadır. Özellikle bilincin araştırılması gerektiğini düşünmektedir. Sürekli yaratma ve yeniliğin olduğunu düşünecek olursak zamanın birbirini takip eden anlardan oluştuğunu söylemek doğru olmaz, öyle bir zaman olmalı ki hem geçmiş hem de geleceği içine almalıdır. Bu zaman sırayla gelişen ya da tek düzen içinde olmayan, unsurların karakteristik bir şekilde olduğu organik bir bütünlük olarak değerlendirilmelidir. Böylece saf süreden oluşan bir organik bütünlük meydana gelmektedir. Gerçek Ego, böylece kendi kişiliğinin sonsuz olan ve belirsiz imkânları meydana getirir.²²⁰ İkbal bu şekilde zamana organik anlam yükleyerek açık gelecek düşüncesiyle bir bütünlük halindedir. Bu şekilde yaratıcılık, özgürlük gibi durumlara zemin hazırlamaktadır. Zamanın sıra takip etmediğini birçok eserinde dile getirmektedir. İkbal, *Cavidname* adlı eserinde şöyle der: “*Hiç cihânın yok sağı, yoktur solu, Bulmamıştır burada gün, akşam, yolu!*”²²¹

İkbal, zaman ile ilgili bu değerlendirmesiyle Tanrı'nın Kur'an-ı Kerim'in deyiimiyle her an bir işte olmasıyla, değişip değişmeyeceğine de burada açıklık getirmektedir. Çünkü Tanrı'nın yüceliği değişmezliği ile her an yaratma içinde olması din felsefesinin önemli problemlerinden biridir. İkbal'e göre, bizim zaman ve mekânın sürekli bir hareket hali anlaşıldığı ve bizim düşüncelerimizin eşyayı anlamlandırmak için yaptığı ayırım ile Tanrı anlaşılamaz. O'nun hayatının safhaları içten gelişecek şekilde tayin edilir. Bu nedenle sanki kusurlu bir durumdan mükemmel bir duruma ya da bunun tersi bir değişim Tanrı için geçerli değildir.²²² İkbal, buradan ileriye gitmeyerek Aristo ile İbn Hazm'ın söylediği gibi hareket etmeyen bir hareket ettirici rolünü Tanrı'ya atfetmez. O normal olarak bilincimizin farkında olduğu sürenin dışında aslında daha derin bir düşünceye dalarsak başka bir sürenin olduğu da ortaya çıkacaktır. Gerçek Ego'nun hayatı bir nevi mutlak sürenin hayatı ile aynı diyebiliriz. Bu nedenle

²¹⁹ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 107.

²²⁰ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 112.

²²¹ İkbal, *Cavidname*, s. 154.

²²² İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 93.

değişikliğin varlığında değişimin sıralı bir parçası olmadığını vurgular. İkbâl, Tanrı açısından değişimin önemine değinerek kendisini her zaman yaratma ile ortaya koymaktadır, Kur'an-ı Kerim'in deyişiyle onun için yorgunluk ya da uyku gibi bir sınırlılık söz konusu olmamaktadır. O devamlı yaratılış halindedir. İkbâl Nihai Ego veya Benliği, değişmeyen olarak anladığımızda o zaman O'nu hareketsiz, amaçsız, tarafsız tam bir hiçliğin içine atmış oluruz. Tam manasıyla yaratıcı olan bir Ego için değişikliğin eksiklik manasına gelmediğini belirtir. O'nun kemali, O'nun yaratıcı gücünün sonsuz yapısında ve O'nun yaratıcı bakışının sınırsız genişliğindedir. Tanrı'nın varlığı, kendini vahiy etmesiyle olur, yoksa erişilecek bir hayalin peşindeki arayış olmaz.²²³

İkbâl, Tanrı'nın âlem ile olan bu organik ilişkisini açıklarken Tanrı'nın sürekli yaratıcı, Mutlak Benlik olmasına bağlamaktadır. Ayrıca bu ilişkiyi Tanrı'nın merkezde olduğu bir ilişki durumu olarak açıklamaktadır.²²⁴

Sonuç olarak İkbâl, bu âlemin yaratılışını, Tanrı'nın sürekli yaratımıyla meydana geldiğini belirtir. İkbâl bu şekilde ortaya koyduğu Tanrı-âlem ilişkisini organik bir bütünlük içinde açıklaması, Tanrı-âlem bütünlüğünü düalistede düşmeden bir bütün olarak açıklamaktır. Burada aslında Tanrı'nın bu âlemi ve içindekileri yaratırken her şeyi bir bütünlük içerisinde iyi diye yarattığı ancak bireyin kendi özgür iradesi ile iyi veya kötüyü seçebileceği anlaşılmaktadır.

3.2.2. Mahiyet Açısından Âlem (Birlik/Çokluk)

Çokluğun var olmakla birlikte, sadece bir görünüş olduğu, buna karşın sadece bir olanın devamlı bir gerçekliğe sahip olduğu, çokluğun ve görünüşün sadece birlik aracılığıyla anlamlı bir kabule ulaşacağı anlaşılmaktadır.²²⁵ İkbâl, birlik/çokluk meselesinde birliğin "Mutlak Ego/Beni" yani tamlığı, noksan olmayanı ifade ederken çokluk ise sınırlı olan "Ben" için kullanmaktadır. Bu nedenle iç içe geçmiş olan içsel tecrübe; emek sarf eden, çalışan, sürekli bir şeyler yapmaya çalışan sınırlı benliktir. Birey bir şeyleri hissetme, yargılama gibi iradeli fillerinde benliği bizatihi bilir. Benliğin hayatı aslında sürekli dış etkenlerle sürekli bir mücadele içerisinde geçmektedir. Benlik

²²³ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 92-93.

²²⁴ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 100.

²²⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 196.

bu süreçte sürekli kendini geliştirerek bir tecrübe edinir.²²⁶ İkbâl bu âlemin sınırlı ve kısıtlı olduğunu şu şekilde dile getirir: “*Diyorsun ki ‘Ben varım, Allah yoktur. Bu su ve çamur cihanın sonu yoktur.’ Daha ben bu sırrı çözemedim: gözümün gördüğü şey, var mıdır yok mudur?*”²²⁷

Aklının almayacağı bir ilim deryasında çıkmaza düştüğün zaman önce şüpheyi sorgula, gerçeği ara, ilmini güçlendir. Lakin amel istiyorsan kendi benliğini daha güçlü hale getir ki “Bir” olanı doğru şekilde arayabilesin, görebilesin ve “Bir”e yaklaşıp kendini kâmil bir seviyeye ulaştırabilesin.²²⁸

Bireyin benliği ne zaman meydana gelmiş diye soracak olursak herhalde kimse bilemez. Diğer taraftan Mutlak Benlik için bir zaman kavramı kullanmak mümkün değildir. Bireyin benliği, Mutlak Benlikten eski olamaz²²⁹

İkbâl’e göre, bireyin fiziksel varoluşunun doğası nedir? Buradan âlemin özü ya da kaynağı, Mutlak Ego olan Tanrı’ya dayandırılmaktadır. Çünkü âlem, Tanrı’nın özgür bir yaratıcı hareketidir. İkbâl, bunu da modern fiziğin belirttiği gibi atomun asıl kaynağının elektrik yüklü “şey”ler değil de elektriğin kendisi olduğuna dayandırmaktadır. Buradan hareketle o âlemin ya da eşyanın aslının, enerji ya da hareket olduğu görüşünü fizik buluşlarına dayandırarak açıklamaktadır. Bu âlemdeki eşya olarak ifade ettiğimiz şeyler, insanı benlikte olduğu gibi aslında bu âlemin sürekliliğindeki olaylardır. Bizim zihnimiz olayları bir zemine oturtmak için belli parçalara ayırarak bütüne ulaşmaya çalışır. Bize eşyanın birleşimiyle meydana gelen bir külliyat gibi görünen âlem, boşlukta duran katı bir cisim değildir. Aslında bu âlem bir şey değil, bir fiildir.²³⁰

Maddenin en küçük parçası bir atomdan oluştuğuna göre atomlarda bir hareket ya da enerjiden meydana gelmektedir. Buradan hareketle her hareket birer egodur ve madde hareketlerin bir araya toplandığı en küçük egolar birliğidir. Böylece bireyin

²²⁶ İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 137.

²²⁷ İkbâl, *Şark’tan Haber*, s. 67.

²²⁸ İkbâl, *Şark’tan Haber*, s. 48.

²²⁹ İkbâl, *Şark’tan Haber*, s. 58.

²³⁰ İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 84.

fiziksel bütünlüğü de egolardan oluşmaktadır. Mutlak Ego olan Tanrı, birey olan egolara bazı vasıflar yükleyerek bireyin sistemli bir yaşam inşa etmesine olanak sağlar. Beden sonsuz bir boşluğun içine yerleştirilmiş boş bir nesne değil, olaylar ve hareketler sistemidir. Aynı şekilde bireyin benliği de birer hareket sistemidir. Beden ve benlik aynı şey olmadığı halde bir araya gelerek bir bütünü oluştururlar. Birey ne kadar benliğini güçlendirip “bir” olana yaklaşırsa o kadar ben olmuş olur.²³¹

Sonuç olarak birlik-çokluk açısından bu âlemin bir olandan yani Mutlak Ego’dan meydana geldiğini ve âlemin bir fiil olduğunu belirttik. Bir olandan meydana gelen bu âlemin hareketsiz bir cisim olmadığı ve bu nedenle âlem sürekli hareket ve değişim halinde olan bir fiildir.

3.3. Allah’ın Sıfatları ve Kötülük

Tanrı’nın sıfatlarının bizim karşımıza Tanrı-âlem ilişkisi problemini çıkardığını söylemek mümkündür. Örneğin, Tanrı’nın “yaratma” sıfatını ele alacak olursak: Deizme göre, Tanrı âlemi yaratmış her şey orada bitmiştir. Tanrı artık âleme müdahale etmemektedir. Panteizme göre, zaten âlem yok ki Tanrı onu yaratmış olsun. Sadece cevher vardır: Âlem de odur, Tanrı da. Pan-enteizme göre ise ortaklaşa bir yaratma faaliyeti vardır. Birey Tanrı ile birlikte sürekli oluşum içinde olan bir âlemde faaliyet göstermektedir. Diğer yandan klasik teizm bunların hepsine itiraz etmektedir. Çünkü deizm sıfatları pasif bir duruma sokuyor: Panteizm kaldırıyor: Pan-enteizm onları sınırlandırıyor, buduyor. Bütün bunlar bize sınırlı bir düşünce ve dil imkânına sahip olan bireyin bu durumu açıklarken ne kadar zorlandığını ve çıkmaza girdiğini göstermektedir.²³² Yaratma konusu daha çok bireyin fiilleri ile Tanrı’nın “her şeyi” yaratması konusunda düğümlenmektedir. Tanrı “her şeyi” yaratıyorsa bireyin fiilleri de bunun içindeyse o zaman özgür iradedden bahsetmek mümkün değildir. Kapsama bireyin fiilleri konulmasa bu defa bireye yaratma vasfı verilmiş olur, Tanrı’nın tekliğine gölge düşürülecektir.²³³

²³¹ İkbâl, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 140.

²³² Aydın, *Din felsefesi*, s. 116.

²³³ Hasan Ocak, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, Konya, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009, s. 126.

Kur'an-ı Kerim açısından meseleye baktığımızda, bazı ayetlerin bireyin özgür iradesini kısıtladığını hatta yok saydığını, bazı ayetlerin ise tam tersi bir anlam ifade ettiğini görmekteyiz. Ancak derinlemesine bir inceleme yapıldığında, özgür iradeyi kısıtlayıcı ayetlerin aslında Tanrı'nın gücüne vurgu yaptıkları, özgür iradenin önemine vurgu yapan ayetlerin de bireyin irade ve gücüne vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.²³⁴ Bu duruma Kur'an-ı Kerim'den örnek gösterilecek birçok ayet mevcut birkaç tanesine bakacak olursak:

*Şayet Allah sana bir zarar dokundursa, bunu O'dan başka giderecek yoktur. Fakat sana bir hayır dokunduracak olsa onu da kimse gideremez. Bil ki O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*²³⁵ *Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükür ederek ya da nankörlük ederek kat eder.*²³⁶ *Kim Salih bir amel işlerse, kendi lehine işlemiş olur. Kim de kötülük yaparsa, kendi aleyhine yapmış olur. Sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.*²³⁷

Kur'an-ı Kerim'e göre bireyin bu âlemde yapacağı kötülükleri Tanrı tarafından önceden bilindiği gibi hatta onlara bu konuda bilgi verilmediği halde melekler tarafından da öngörülmekteydi. Buna rağmen Tanrı'nın hikmeti onu yaratılmaya değer buluyordu. Buradan anlaşıyor ki bireyin yapacağı kötülöklere üstün gelen daha değerli ve üstün özellikleri vardır. Bu da muhtemelen onu meleklerden farklı kılarak özgür iradesini kullanarak yapabileceği kötülöklere yanında, onlardan daha fazlasını yapacağı özgürce ve bilinçlice iyilik ve iman olsa gerektir.²³⁸ *Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.*²³⁹

Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın her şeyi bildiğini" açıklayan birçok ayetin olduğunu ve bu ayetlerin barındırdıkları anlamlara baktığımızda ilahi bilginin ezeli mi yoksa hadis mi olduğuna yönelik herhangi bir belirlemede bulunulmamıştır. Buradan

²³⁴ Hasan Ocak, *Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru*, İzmir: Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 6, 2018, ss. 125-141.

²³⁵ En'âm Sûresi, 6/17

²³⁶ İnsan Suresi, 76/3

²³⁷ Casiye Suresi, 45/15

²³⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 128.

²³⁹ Kâf Suresi, 50/16

yola çıkarsak “Allah’ın her şeyi bilme” durumunu açıklamamıza kolaylık sağlamıştır. Allah, her şeyi ezelde nasıl meydana geleceğini biliyorsa bu şey mutlaka meydana gelmek zorundadır. Ancak burada gerçek bir hürriyet fikrinden bahsedilecekse hür bir fiil, ezelde sadece imkân olarak bilinmeli, böylece iradenin onu özgür bir şekilde seçtiği, imkân halinden fiil haline dönüştürdüğü söylenebilir. İrade, dini literatürde daha çok Allah’ın sıfatları arasında ele alınmıştır. Ancak bizim açımızdan Allah’ın irade sıfatı ile birey arasındaki bağ, bireyin fiillerinin özgür olup olmadığı bakımından önem arz ettiğinden dolayı daha çok bireyin iradesi ön plana çıkmaktadır. Ana problemimiz *“Acaba mutlak bir irade sahibi olan Tanrı karşısında insanın, benim diyebileceği bir iradesi ve o iradenin kendine ait bir hareket alanı var mıdır?* Şeklinde ortaya konulabilir. Tanrı’nın bireyi, kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir taşıyıcı olarak yaratmış olabilir mi? Böyle bir şeyin mümkün olma durumu Tanrı’nın, özellikle güç ve ahlak sıfatlarını sınırlı bir zaman diliminde bireye bu sıfatlarının taşıyıcısı olma görevini vermesi mümkündür. Tabi ki sıfatların Tanrı’da meydana gelme derecesi ile bireyde meydana gelme derecesinin aynı olması söz konusu değildir. Ama bir paralellik, mahiyet benzerliğinin olması da inkâr edilemez.²⁴⁰

3.3.1. Yaratma ve Kötülük

İkbal’e göre, her bir unsur birer parça halinde değil; bir diğeriyle bir bütünlük oluşturarak oluşu oluşturur. İkbal için “ben” önemli olduğu için oluşan bir ben diğer benlerden çok farklı değildir. Meydana gelen her “ben”, “Mutlak Ben”in farklı şekillerde ortaya çıkmasıdır. Oluşan her “ben” aşağıdan yukarıya doğru çıkarken bir dereceye sahiptir. Meydana gelen her “ben” mahiyetçe farklı değildir ama bunların içerisinde bir “ben”in “Mutlak Ben”e yakınlığı daha farklıdır. Bu “ben” insandır. Çünkü “Mutlak Ben”in bireyde tezahürü yetkinlik anlamında vardır. Bu nedenle “Mutlak Ben” bireye şah damarından daha yakındır. Bu da bireyi yaratılmışların içerisinde en üst makama çıkarmaktadır.²⁴¹ Allah’ın bireye verdiği benliğin büyük bir nimet olduğunu bireyin bununla değerli kılındığını şu dizelerle anlatmaktadır:

Sen ki benlik nuru ile parlıyorsun

²⁴⁰ Ocak, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, ss.136-168.

²⁴¹ İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 89.

*Bu benliğini kuvvetlendirebilirsen ebediyete erersin*²⁴²

Tanrı, bireyi diğer varlıklardan üstün bir şekilde yaratmış ve bu üstünlüğünü kendisine vermiş olduğu iradeyle yön vereceğini belirtmektedir. Tanrı, burada bireye büyük nimet olan irade gücünü vermiştir. Tabi birey bu irade gücünü iyi yönde kullanarak kendi benliğinden geçebilir. Ancak İkbâl bu mistik benliği kabul etmeyerek, bireyin Hz. Muhammed(s.a.v)'in örneğinde olduğu gibi nasıl peygamber miraca çıkıp kendi benliğini yitirmeden tekrar sonlu benlikler arasına dönüp, gerçek manada benliğine ulaştıysa bizimde irade gücümüzü iyiye yönelik kullanarak kendi benliğimize ulaşmalıyız.²⁴³ İkbâl'e göre, bu âlemde kimse bizim irademiz dışında bize zorla bir şey yaptırmıyor. İkbâl, ancak "Ben" olabilirsek kelimizi gerçekleştireceğimizi şu dizelerle dile getiriyor:

"Yaptığında tövbeler olsun işin,

Ey ziyankâr, sen, güzellikler düşün!

Kim dayatmış güçle, olmuş eşkıya,

*Geç de "Ben"den, er bütün sağlamlığa"!*²⁴⁴

İkbâl'e göre, bu âlem öylesine yaratılmamıştır. Ama bu da her şeyin bir neden sonuç ilişkisi içerisinde yaratıldığı anlamına da gelmemeli. Ona göre, neden-sonuç bireyin bu âlemi daha iyi kavramak için geliştirdiği bir sistemdir. Yani Tanrı, bu âlemi bir neden-sonuç mekanizması olacak şekilde yaratmamıştır. Çünkü bu âlem her an değişim halindedir.²⁴⁵ Bu âlemi, neden sonuç mekanizmasına indirgersek bu âlemin içinde meydana gelecek olaylar sanki âlemde bağımsız meydana geliyormuş gibi olacaktır. Hâlbuki bu âlem dinamik bir yapıdadır. Bu âlemde meydana gelecek olayların ne zaman meydana geleceği önceden belli olmuş olursa sanki Tanrı, bu âlemi yaratmış her şeyini belirlemiş artık hiçbir şeyine karışmıyor gibi bir durum ortaya çıkacaktır.²⁴⁶

²⁴² İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, ss.52-68.

²⁴³ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, ss. 161-162.

²⁴⁴ Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz(Benliğin Sırları)*, çev. Ahmet Metin Şahin, İstanbul: Karbon Kitapları, 2006, s. 44.

²⁴⁵ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 80.

²⁴⁶ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 83.

İkbal, bazen de bu âlemde ve bireyin dünyasında yaratılan kötülöklere haklı gerekçeler bulmak için “Yanmadan ruh istenmez” şeklinde açıklamaktadır.²⁴⁷ Tanrı ile âlem arasındaki ilişki aslında bu âlemin sürmekte olan bir yaratım halinde olduğu, gelişen bir organizma gibi dinamik ve canlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu âlem bir nevi Tanrı’nın davranışdır. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de bu âlemin sürekli gelişen değişen bir yapıda olduğu söylenmektedir. Böylece yaratmada bir kötülüğün olmadığı kanısına ulaşmaktayız. Çünkü Tanrı, bireyi hem kendisine en yakın olarak seçmiş hem de irade gücü vererek kendisine yaklaşmamızı ve böylece iyi ve güzel olanı yaşamamızı istemektedir. Tanrı, bu durumu bizim seçimlerimize bıraktığını belirtmektedir.

3.3.2. İlâhi Bilgi ve Kötülük

İkbal, Tanrı’nın bilgisini ele alırken, öncelikle konunun daha önceki filozoflar tarafından yanlış anlaşıldığını belirtir. Özellikle “Tanrı her şeyi bilir” hükmünün ne anlama geldiğini ve kapsamını değerlendirir. Yani eğer Tanrı her şeyi ezelden beri biliyorsa, “yenilik” ve “orijinallik” durumu nasıl izah edilecek? Meydana gelecek her şey önceden hesaplanıp planlanmış mı? Meydana gelen kötölükleri Tanrı bilerek mi bizim için hazırlamış? Başımıza gelecek kötölükler önceden belliye bize verilen iradenin ne anlamı kalıyor? Teistlerin çelişkiye düştüğü durum burasıdır. Çünkü meydana gelen olayların Tanrı’nın bilgisi dâhilinde geliştiğini, her şeyin önceden belli olduğunu belirtirler. Ama diğer taraftan dini ve ahlaki endişelerden dolayı iradenin üzerinde dururlar. İkbal bunu teizmin kamburu diye ifade eder.²⁴⁸

İkbal, Tanrı’nın bilgisinin çok geniş olduğunu, ilâhi hayatta ona göre bilme ile yaratmanın aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Böyle bir durumu birey sınırlı bilgisiyle ne anlayabilir ne de ifade edebilir. İkbal, İslam âleminde Devvânî ve Haki’ye, Batı felsefesinde J. Royce’a ait olduğunu düşündüğü ezeli bilgi konusunu eleştirir. Çünkü Tanrı, ezeli bir “şimdi” de meydana gelen bütün olayları tarihi seyrine uygun bir şekilde her an bilir.²⁴⁹ İkbal bu fikre biraz sıcak bakar. Ancak bu fikrin aynı zamanda kapalı âlem görüşünü, yani her şeyin önceden belli olduğu determinist bir görüşe de

²⁴⁷ Muhammed İkbal, *Lale-i Tur- Dörtlükler*, Çev. Murat Sürmen, İstanbul: Bakış Yayınları, 2004, s. 80.

²⁴⁸ Mehmet S. Aydın, *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C:27, Sayı:1, 1986, ss.67-68.

²⁴⁹ Recep Alpyağıl, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 827.

kaydığını belirtir. Ayrıca Tanrı'yı da yarattığı şeyi seyreden bir varlık durumuna düşürmektedir. Tanrı'nın bilgisi sanki "üzerinde her şeyi yansıtan bir ayna" benzetmesi yapılarak O'nun bilgisine bir sınır getirmemiş oluruz ve bunu yaparken aynı zamanda Tanrı kendi kendisine bir sınır getirmiş oluyor. İkbal'e göre, gelecek organik bir bütünlük halinde olduğu için ilahi hayatta mevcuttur. Ancak Tanrı her şeyi açık bir imkân olarak bilir yoksa meydana gelen olaylar zinciri şeklinde değildir. İkbal, bu durumu şu şekilde örneklendirir: Diyelim ki aklımıza bir düşünce gelir, bu düşünce uygulanma bakımından birçok imkâna sahiptir. Düşünce karmaşık bir şekilde zihnimizde durmaktadır, bu düşüncenin içerdiği hususların ortaya çıkması için o zaman gelmelidir. Yani meydana gelecek bir imkânın o anda bilinmemesi, bilgi eksikliğinden kaynaklanmaz sadece ortaya çıkacak durumun düşünce bakımından daha oluşmamasından kaynaklanır. Yani varlıklar, Tanrı'nın yarattığı imkânlarla yeni bir tecrübe edinirler. Eğer bu âlemde meydana gelen olaylar önceden belirlenmiş olsaydı, bizim yenilik ve teşebbüsten bahsetmemiz mümkün olmayacaktı. Yaratma kavramının bir anlamı da kalmayacaktı.²⁵⁰ Bu âlemde başımıza gelen bütün olayların parça halinde değil de bir bütünlük içinde olduğunu bazen bizim sınırlı bilgimiz ya da kavrayışımız olayların gerçek yüzünü görmemizi engelliyor. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisi ancak her şeye vakıftır. Bazen kötü gözükten bir olay aslında içinde daha iyi bir şey barındırabilir.²⁵¹ Tanrı, bireyi bir nevi kendi gücüne ortak yapmış tabi bu sınırlı bir güç paylaşımı, O, denizler yarattı birey gemiler yaptı, O, demiri yarattı birey araba yaptı, uçak yaptı kısacası Tanrı'nın bilgisi dâhilinde birey kendi aklını kullanarak iyi veya kötü birçok şey yapabiliyor.²⁵²

Sonuç olarak, Tanrı'nın bilgisinin bir sınırı yoktur, meydana gelecek olayları imkân dahilinde bilir. Kısacası İkbal'e göre, Tanrı ne bizim kötülük etmemiz için bir plan kurar nede sadece önümüze kötü olaylar koymaktadır. Bizim kendi irademizle önce düşünüp sonra yapmak istediklerimizi yaratır. Biz bir şey seçerken o an bizim irademize müdahale etmemektedir.

²⁵⁰ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 112.

²⁵¹ İkbal, *Şark'tan Haber*, s. 97.

²⁵² İkbal, *Şark'tan Haber*, s. 90.

3.3.3. İlahi İrade ve Kötülük

İlahi iradenin tanımına bakacak olursak, kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymayan, kendi kendiyile var olan iradedir.²⁵³ Buradan anlaşılacağı üzere bizim İlahi iradeden bahsedebilmemiz için en başta ilahi iradenin varlığını kabul etmemiz gerekir. İkbal ilahi iradeyi, “Nihâî Ego” diye tanımlamakta ve Nihâî Ego’nun bireyselliğini vurgulamak için Kur’an-ı Kerim O’nu “Allah” diye isimlendirdiğini belirtmektedir. O’nu ihlâs suresinde daha önce açıkladığımız gibi tanımlamaktadır.²⁵⁴ Burada Allah, iradesini kötüye kullanır mı? Allah’ın iradesiyle yarattığı kötülükleri birey kendi iradesiyle engelleyebilir mi? gibi soruların cevabını irdelememiz gerekir. İkbal’e göre, Tanrı her şeyi önceden yazmış-çizmiş olsaydı, o zaman yeniliğe ve girişimde bulunmaya gerek kalmazdı. Onun için Tanrı, bireye verdiği önceden bilinmeyen fiil kudretini nasıl kullanacağını bilememesi, aslında kendi özgürlüğünü sınırlaması anlamına gelmektedir. Ancak bu kısıtlama Tanrı’nın kendi yaratıcı özgürlüğünden gelmektedir, dışarıdan bir müdahale söz konusu değildir. Böylece Tanrı, bireyin O’nun hayatına, özgürlüğüne ve kudretine bir anlamda katılmasını seçmiştir. Burada Tanrı’nın mutlak gücünün sınırlandırılmasının söz konusu mudur? İkbal’e göre, zaten yaratma dâhil her şeyde bir sınırlama söz konusudur.²⁵⁵

Kur’an-ı Kerim’in anlatımına göre, Tanrı, bütün iyiliği kendisinde barındırır. Ama eğer ilahi irade iyi ise meydana gelen bu kötülüklerle nasıl bağdaştırılacak. Çünkü modern bilimin anlatımına göre, evrim sürecine baktığımızda her şeyi kapsayacak şekilde acılar ve haksızlıklar söz konusudur. Doğal ve fiziki kötülüklerin ortaya çıkması hak eden hak etmeyen ayrımının yapılmadan herkesi etkilemesi nasıl açıklanacak? İlahi irade ile kötülük nasıl bir ilişki içinde olacak? ²⁵⁶ Kur’an-ı Kerim’de biz insana doğru yolu gösterdik ama onlar kötü yolu seçtiler denilmektedir. Burada Allah, iyi olanı tavsiye etmekle iyiliği kendisinde barındırdığını vurgulamaktadır.²⁵⁷

²⁵³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 469.

²⁵⁴ İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 95.

²⁵⁵ İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 113

²⁵⁶ İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, s. 114.

²⁵⁷ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010, s. 316.

İkbal, iyiliğin zorlama ile olacak bir şey olmadığını, ancak ahlaki yaşantıya bireyin özgür iradesiyle teslim olmasıdır. Burada bir gönüllülük esastır. Tabi burada ilahi irade, bireye seçme özgürlüğü vermektedir. Buda bir risktir çünkü iyi olanı seçme özgürlüğü kötü olanı da seçme özgürlüğüne götürmektedir. İlahi irade, burada bireye karşı bir güven duyduğunu hissettirmektedir. Her şeyin organik bütünlüğünü savunan İkbal, iyilik ve kötülüğün de bir bütünlük oluşturduğunu söylemektedir. Kur'an-ı Kerim'de bireyin iyilik ve kötülükle imtihan olacağını bildirmektedir. Artık her şey bireyin özgür iradesiyle seçtiklerinden oluşmaktadır.²⁵⁸ Birey önce kendi benliğini oluşturmalı çünkü kendi benliğini oluşturan bireyler ancak bu âlemde yaratılışın gerçek mahiyetine ulaşabilir.²⁵⁹

Bireyin bu âlemde kendi fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için ilahi irade bireye bir seçme özgürlüğü vermelidir. Bunun yanında bireyin başına gelecek olayların önceden bir film şeridi şeklinde belli olmaması gerekir. Yoksa bireyin davranışlarından sorumlu olması söz konusu olamazdı.

²⁵⁸ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 119.

²⁵⁹ İkbal, *Cavidname*, s. 154.

SONUÇ

Günlük yaşantıda karşılaşılan can sıkıcı olaylara karşı insanlar tarafından genellikle iyi ya da kötü şeklinde bazı nitelendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Devamında da bireyin başına gelen kötülükler, bireyi bu kötülükleri anlamlandırmaya ya da sorgulamaya götürmektedir. Çünkü bireyi etkileyen ve kötü diye nitelendirdiğimiz bu olaylar doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bireye acı vermekte ve haksızlıklar yaşatmaktadır. Bütün bunlar bireyi bu âlemde meydana gelen kötülükler ile Tanrı'nın varlığının nasıl bir bütünlük içerisinde olabileceğini sorgulamaya götürmüştür. Muhammed İkbal'de kötülük problemi bağlamında Allah-âlem ilişkisini ele aldığımız bu çalışmada ulaşılan en önemli sonuç Tanrı'nın sıfatları ile bireyin özgür iradesinin kötülük problemi bağlamında nasıl uzlaştırıldığıdır.

Bireyin bu noktadaki sorgulamalarına karşı teistler, kötülüklere rağmen bu âlemin bir Tanrı tarafından yaratıldığını ve Tanrı ile kötülüğün bir arada olmasında bir zıtlığın olmadığını dile getirmektedirler. Öte yandan teistlerin öne sürdüğü bu ve benzeri düşüncelerde özgür irade sahibi olan bireyin bu özgürlüğünü icra edebilmesi için ya da bunun bir anlamının olabilmesi için her şeyin zıddıyla var olması gerektiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla Tanrı, bizim iyi ya da kötülük diye nitelendirdiğimiz zıtlıkları bu âlemde yaratmıştır. Ancak ateistler, teistlerin aksine bir görüş belirterek meydana gelen kötülüklerin mutlak güç, kudret ve ilim sahibi bir Tanrı'ya yakışmayacağını, kötülük ile Tanrı'nın bir arada olamayacağını ileri sürmektedirler. Ateistlere göre, iyi ve güçlü bir Tanrı kötülüklere izin vermemeli, kötülük varsa demek ki Tanrı yoktur, çıkarımında bulunmuşlardır. Kısaca kötülük probleminin tarihsel geçmişine bakıldığında, düşünce dünyasında kötülüğün ne olduğu ya da kötülükle Tanrı'nın bağdaştırılması noktasında ortak bir görüş ortaya konulamamıştır.

Muhammed İkbal de kötülük problemini ele alırken kötülüğün varlığından hareketle konuyu ele almaktadır. Nitekim İkbal, modern bilimin ortaya koyduğu evrim sürecini göz önünde bulundurarak bu âlemde inkâr edilemeyecek kadar haksızlık ve acının var olduğunu ifade etmiştir. İkbal'e göre haksızlık, bireyin tabiatıyla alakalı olan bir durumdur ancak acı çekmek evrenseldir. Buradan İkbal, kötülük problemini teizmin

kamburu olarak betimlemekte kendince yeni bir teistik Tanrı anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır. İkbâl'e göre Tanrı; mutlak güç, ilim ve iyilik sahibi olduğu için kendi kendisine bazı sınırlamalar koyarak bireyin özgür iradesiyle seçimlerini yapmasını sağlamaktadır. Bu sınırlamayı Tanrı'nın kendisi koyduğu için Tanrı'da bir noksanlık oluşturmayacağını belirtir. Tanrı bununla bireyin hem iyilik hem de kötülüğü seçme özgürlüğüne kavuşmasını amaçlamaktadır. İkbâl'e göre Tanrı, bunu yapmakla aynı zamanda bireye bir sorumluluk da yüklemiştir ve bireyin Tanrı'ya karşı sorumluluğu buradan gelmektedir. Nitekim kötülük türlerini de ele alan İkbâl, ahlaki kötülüğü Eski Ahit ve Kur'an-ı Kerim'deki kıssalardan faydalanarak açıklamıştır. İkbâl buradan yola çıkarak bireyin yeryüzüne farklı bir âlemden gelmediğini, çevresine karşı ilkel içgüdüsel iştah halinden, şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli olan bilince ulaştığını belirtmektedir. Fiziki kötülüğün varlığı ya da var edilmesini de her şeyin zıddı ile bilinmesinden kaynaklandığını belirtir. İyiliğin bilinmesi kötülüğün varlığına muhtaçtır. Ayrıca İkbâl, bireyin hayatındaki kötülüklerin bireyin olgunlaşmasına katkı sağladığını belirtmiştir. Çünkü bu âlem sürekli bir gelişim ve değişim halinde olduğu için bireyin ileriki yaşamına daha iyi hazırlanması için bazı zorlukları yaşaması onun faydasıdır. Ahlaki kötülükte olduğu gibi bireyin aklını ve özgür iradesini kullanarak fiziksel kötülüklere karşı önlemini alma iradesi yine bireyin seçimleriyle alakalıdır. İkbâl, metafiziksel kötülüğü ise insanın sınırlı bir varlık oluşundan dolayı içinde bulunduğu olayları bir bütünlük içerisinde anlamlandıramadığını, normalde kötü gözükken bir olayın içerisinde daha büyük bir iyilik barındırabileceğinin bilincinde olamadığını ifade etmiştir. İşte metafiziksel kötülük, insanın düşünce dünyasında bir kötülük olarak anlaşılrsa da netice itibarıyla bu kötülüğün yaratılışının gayesi mutlak surette insanların anladığı türden bir kötülük olmadığının altını çizmektedir.

Öte yandan İkbâl'e göre Kur'an-ı Kerim, bu âlemi Allah'ın sünneti yani davranışı diye vurgulamaktadır. Ancak İkbâl, panteizmin iddiasının aksine, âlem Tanrı'dır düşüncesini asla kabul etmemektedir. Bununla birlikte İkbâl, bu âlemin belli bir gayelilik içerisinde zamanı ve yeri gelince meydana gelen hadiseler dizini olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu âlemin sürekli gelişim ve değişim içerisinde olduğunu, yeri gelince bireyin de kendi seçimleriyle bu gelişim ve değişimin içerisinde

yer aldığını vurgulamaktadır. Yoksa Tanrı'nın her an etkili olmadığı bir âlem düşüncesi, âlemi önceden yaratılmış sabit bir kütle durumuna düşüreceğini belirtmektedir.

İkbal, bu âlemin sonradan meydana geldiğini yani bir "ilk sebep"e ihtiyaç olduğunu iddia eden ve buradan Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan hudus delilini kabul etmemektedir. Çünkü İkbal'e göre, sonlu olandan sonsuz olana ulaşmaya çalışmak, Tanrı'yı sanki sabit ve değişmeyen bir cisim haline getirmektedir. Ancak İkbal bu âlemin Tanrı'dan bir parça olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Tanrı her an bir yaratma içinde olduğu için O, her an değişmektedir. İkbal bu değişimden kasıtlı Tanrı'nın zatında bir değişimin olmadığını belirtmektedir. Çünkü bunu Tanrı'nın kendisi yaptığı için Tanrı'da bir noksanlık meydana gelmemektedir. Böylece Tanrı, bireyin anlamadığı bir genişleme içinde bu değişimi gerçekleştirmektedir. Tanrı'yı "Nihai Ego" olarak da ifade eden İkbal O'nun dışındaki her şeyin hadis olduğunu belirtmektedir. İkbal'e göre Tanrı, bir şeyi meydana getirmek isterse o şeyin meydana gelmesi için ne bir gecikme nede bir olmama durumu söz konusu olmaktadır. Tanrı için zaman veya an, gelecek ya da geçmiş diye bir şey yoktur. Çünkü O, bir şeyi isterse o an olur, o andan başka bir an da yoktur.

İkbal, gaye ve nizam delilini de kozmolojik delile benzetmekte, bu delilin de bir ilk sebep çerçevesinde Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalıştığını belirtmektedir. Bu şekilde Tanrı'nın özgürlüğünün sınırlandırılmış olacağını vurgulamaktadır. Ancak gaye ve nizam delilini tamamen inkâr etmediğini belirten İkbal; Tanrı, yarattığı bunca nimet ile gösteriyor ki aslında bizim iyiliğimizi istemektedir. İkbal'e göre, Tanrı bu âlemi yaratırken her şeyi organik bir bütünlük içerisinde meydana getirmiş ve yaratmayı süreklilik içinde devam ettirmiştir. İkbal'e göre, Kur'an-ı-Kerim'de yaratma ile ilgili Allah, her an bir iştendir ve O'nda yorgunluk ya da uyku hali söz konusu olmadığını belirtmektedir. Mahiyet açısından da Tanrı'yı "Mutlak Ego" olarak da ifade eden İkbal, diğer her şeyin Mutlak Ego'nun birer Alt-Ben'i olduğunu söylemektedir. Mutlak Ego'nun bireyde tezahürü yetkinlik anlamındadır, bu nedenle Mutlak Ego, Ben'e şah damarından daha yakındır. Böylece Ben olan birey diğer Ben'lerden farklı ve üstün olan insandır. İkbal, Tanrı bu âlemin içerisinde bu kadar Ben'ler yaratmışken, içerisinde birey olan beni üstün seçmesi, aslında Tanrı'nın bireye büyük bir iyilik yaptığını

belirtmektedir. Tanrı'nın bilgisi her şeyi önceden hazırlayıp zamanı gelince ortaya çıkaran bir düzenden ziyade mahiyetçe olayların nasıl gelişeceğini bilen bilgidir. Yoksa “yenilik” ve “orijinallik” durumları ortadan kalkar. İlâhi irade bireye seçme özgürlüğü verdiği için bireyin bu âlemde yaptıklarının iyi ya da kötü oluşuna kendisinin karar vermesi gerektiğini ve sonuçlarına da kendisinin katlanacağını belirtmektedir.

İkbal'in ‘Benlik Felsefesi’ özellikle bireyin zorlu yaşam koşulları karşısında güçlü duruşunu ifade etmek için kullanılmıştır. Günümüzde daha çok zorlu yaşam koşulları karşısında bireyin güçlü duruşunu ifade etmek için kullanılan ‘yılmazlık becerileri’ ile bir bakıma aynı durumu ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir. Bu nedenle İkbal'in benlik felsefesi, aslında bireyin yılmazlık becerilerinin güçlendirilerek meydana gelen kötü olaylardan bireyin daha az etkilenmesini sağlanmaya çalışmaktır.

KAYNAKLAR

- Akarsu, B., (1979). *Çağdaş Felsefe Akımları*, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, 279.
- Akarsu, B., (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, 247.
- Alfred North Whitehead, A., N., (2001). *Dinin Oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, Alfa Yayınları, Bursa, 156.
- Alpyağıl, R., (2011). *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 739-843.
- Altuntaş, H., Şahin, M., (2011). Kur'an-ı Kerim ve Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara.
- Arslan, A., (2009). *Felsefeye giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 365.
- Aydın, M., S., (2002). *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 362.
- Aydın, M.S., (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 215.
- Aydın, M.S., *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(27), Ankara, 57-68
- Beyazyüz, S., (2020). *Albert Camus'nün Varoluşçuluk, Yabancılaşma ve Absürd Kavramlarının Jean-Paul Sartre Özelinde Sinema Anlatıları Üzerinden Okunması*. Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 301.
- Camus, A., (1993). *Düşüş*, Çev. Yalçın Turan, Varlık Yayınları, İstanbul, 102.
- Cebeci, L., (1985). *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 228.
- Cevizci, A., (1999). *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 975.
- Cevizci, A., (2001). *Orta Çağ Felsefesi*, Asa Yayınları, İstanbul, 325.
- Çubukçu, İ.A., (1967). *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Üniversitesi Basımevi, Ankara, 53.
- Ebu'l-Hasen en-Nedevî, (2014). *Büyük İslâm Şâiri Dr. Muhammed İkbâl*, Çev. Ali Ulvî Kurucu, Marifet Yayınları, 100.

- Erdemci, C., (2009). *Kelam İlmine Giriş*, Değerler Eğitime Giriş Yayınları, İstanbul,184
- Farabi, (2001). *Medinetu'lFâzıla*, Çev.Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 312.
- Gaudemar, M., (1994).*Leibniz Süzlüğü*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Say Yayınları, Ankara, 160.
- Gazali, (1989). *İlahi Ahlak (el- Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmailah'il-Husna)*, Çev. Yaman Arıkan, Uyanış Yayınevi, İstanbul, 130-132.
- Gazâzali, (2021). *Kimyâ-yı Saâdet*,Çev. Ali Arslan, Merve Yayınları,35-44
- Gündoğan, A.O., (1995). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayıncılık, Erzurum, 200.
- Hançerlioğlu, O., (1993). *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. Remzi Kitapevi, İstanbul, 129-131.
- Hume, D., (2017). *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara, 263.
- İbn Sînâ, (2004). *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Avrasya Yayınları, Ankara, 308.
- İbn Tufeyl, (2014).*Hay Bin Yakzan*, Çev. Babanzade Reşid, Palto Yayınları, İstanbul, 165.
- İbnRüşd, (1955). *Kitâb al - Ke şf An Menahic al - Edille*, Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, A.Ü. İlahiyat Yayınları, Ankara, 35-65
- İkbal, M., (2001).*Yansımalar*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 103.
- İkbal, M., (2004). *Lale-i Tur- Dörtlükler*, Çev. Murat Sürmen, Bakış Yayınları, İstanbul, s.80.
- İkbal, M., (2006). *Cavidname*, Çev. Ahmet Metin Şahin, Karbon Kitaplar, İstanbul, 201
- İkbal, M., (2006). *Esrar ve Rumuz(Benliğin Sırları)*, çev. Ahmet Metin Şahin, Karbon Kitapları, İstanbul, 101.
- İkbal, M., (2013). *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Çev. Araf Yayıncılık, Araf Yayınları, İstanbul, 223.

- İkbal, M., (2014). *Benliğin Sırları*, Çev. Beste Yılmazoğlu, Mutena Yayıncılık, İstanbul, 122.
- İkbal, M., (2015). *Cebrail Kanadı*, Çev. Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara, 203.
- İkbal, M., (2017). *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, Çev:RahimAcar, Timaş yayınları, İstanbul, 239.
- İkbal, M., (2017). *Esrar ve Rumuz*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Timaş Yayınları, İstanbul, 88.
- İkbal, M., (2017). *Kulluk Kitabı*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Timaş Yayınları, İstanbul, 205.
- İkbal, M., (2018). *Şarktan Haber*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Timaş Yayınları, İstanbul, 239.
- İkbal, M., (1984). *İslam'daDini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul, 229.
- İkbal, M., (2016). *Müslüman Gençlik*, Çev. Osman Koca, Beyan yayınları, İstanbul, 95.
- Kâdî Abdülcebbâr, (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, TürkiyeYazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 54-65.
- Kaplan, İ., (2003). “*Muhammed İkbal'in Islahat Projesinde İnsanın KaderiProblemi*”, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (1), Ankara, 77.
- Kaya, A., (2006). *Muhammed İkbal'de Tanrı Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun. 18.
- Kılıç, R., Reçber, M.S., (2018). *Din Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 432.
- Kindî, (1994). *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 535.
- Ocak, H., (2009). *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 126.
- Ocak, H., (2018). “*Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru*”, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, (6), 125-141.
- Özdemir, M., (2001). *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, 336.

- Özgül, K., (2021). *Charles Hartshorne'un Neo-klasik Teizmi*, Doktora Tezi, Necbetin Erbakan ünv., Konya, 69-71.
- Platon, (1986). *Diyaloglar(Theaitetos)*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 176 b-c.
- Spinoza, (2017). *Kötülüğün Hiçliği*, çev. Türker Armaner, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 364.
- Şeria,ti, A., (2006). *Biz ve İkbal*, Çev. Ergin Kılıçtutan, Anka Yayınları, İstanbul, 232.
- Taylan, N., (1997). “*Din Felsefesinde Kötülük Problemi*”, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi dergisi, (11-12), İstanbul, 47-74.
- Taylan, N., (2000).*Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 301.
- Taylan, N., (2011).*Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 329.
- Timuçin,A., (2004).*Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 552.
- Topaloğlu, A., (2001). *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 256.
- Topaloğlu, B., (1983). *İslam Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i vâcib)*, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 52.
- Topaloğlu, B.,(2012).*Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 416.
- Türer, C., (1999). *William James'ten Muhammed İkbal'e*, Felsefe Dünyası, (29), Ankara, 64.
- Türkbeş, Y., (2012).*İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara, 173.
- Tüzün, İ., (2015).*Delilleriyle İman Esasları*, Süeda Yayınları, İstanbul, 30-50
- Yaran, C.S., (1997).*Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 195.
- Yaran, C.S., (2010). *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 368.
- Yasa, M., (2005). *Panenteizmin Tarihsel Ardaları Üzerine*, Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1-8/18-19), Samsun, 145.