



## Kötülük Problemi ve Muhammed İkbâl'in Bu Probleme Yaklaşımı<sup>1</sup>

Alper KORKMAZ<sup>2</sup>

### ÖZET

Tanrı'nın iyi, güçlü, bilgili oluşu ile dünyada kötülüğün bulunuşu arasında mantıksal bir tutarsızlık olması, kötülük probleminin çıkış noktasını oluşturur. Bu problemde hareketle Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamaya çalışanlar olduğu gibi, yokluğunu değil ama kötülüğünü yahut güçsüzlüğünü kanıtlamayı deneyenler de vardır. Bazı teistler bunlara cevap vermeye çalışırlar. Bu cevaplar kötülük problemini teizmin lehine çözmeye girişimleridir ki bu girişimin terim olarak ifadesi, teodisedir. Muhammed İkbâl de Müslüman bir düşünür olarak kötülük problemini ele almış ve bu konuda, asıl olarak varlıkların özgürlüğünü ön plana çıkaran bir çözüm önermiştir. O, bunu yaparken, teistik tanrı tasarımında özgün bir değişiklik yapmıştır. Bu değişiklikle teizmin tanrısı artık fiilen değil, potansiyel olarak her şeye gücü yeten diye nitelenebilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, kötülük, teizm, ateizm, teodise.

## The Problem of Evil and Muhammad Iqbal's Approach to This Problem

### ABSTRACT

The logical inconsistency between the good, powerful, knowledgeable God and the existence of evil in the world constitutes the starting point of the problem of evil. Based on this problem, there are those who try to prove the non-existence of God, and there are also those who try to prove his wickedness or weakness, not his absence. Some theists try to answer them. These answers are attempts to solve the problem of evil in favor of theism, the term of which is theodicy. Muhammad Iqbal, as a Muslim thinker, also dealt with the problem of evil and proposed a solution in this regard that puts the freedom of beings in the foreground. In doing so, he made an original change to the theistic design of god. With this change, the god of theism can no longer be described as de facto but as potentially omnipotent.

**Keywords:** God, evil, theism, atheism, theodicy.

### GİRİŞ

Kötülük problemi, Din Felsefesinin ele aldığı konulardan biridir ve kısaca, “Tanrı iyiye neden dünyada kötülük var?” sorusuyla ortaya koyulabilir. Herkes tarafından bir problem olarak kabul edilmemekle birlikte yine de bu konu önemlidir. Çünkü ateizm ve teizmle doğrudan alakalı olmanın yanında, gerçeği araştıran birinin bu araştırmasını etkileyecek özelliğindedir. Dünyadaki kötülüğün, ateist düşüncenin haklı olduğunun gerekçelendirilmesine, buna karşılık teist düşüncenin argümanlarının reddedilmesine olanak sağladığı görülmektedir. Kötülük olgusu teist kişi için ise inancının sarsılması gibi bir sonuç doğurabilir. Çünkü teistik yapıdaki mühim bir soruna dikkatleri çekmenin yanında, yıkıcı bir biçimde tecrübe de edilebilir (Haklı, 2002: 195). İnanmayan ama arayışta olan bir kimse ise

<sup>1</sup> Bu makale Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı'nda, Prof. Dr. Kazım Arıcan danışmanlığında Alper Korkmaz tarafından yazılan “Muhammed İkbâl Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise” adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Felsefe Tarihi Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, [alpkipp@yahoo.com](mailto:alpkipp@yahoo.com)

kötülükle sert bir biçimde karşılaşırsa ateizme yönelebilir (Taylan, 1994: 49). Yani kötülük problemi direkt olarak inançla alakalıdır. Neye inandığımız ise nasıl yaşadığımızla alakalıdır. O halde, kötülük problemi doğrudan doğruya yaşamımızla ilişkili bir konudur ve onun önemi bundan ileri gelir.

Ateistler, kötülük probleminin hareketle teist inancın kabul ettiği gibi bir tanrının var olmadığını göstermeye çalışırlar. Bu çaba ise semavi dinler ve peygamber inancının da reddedilmesine yol açacaktır: Tanrı yoksa onun gönderdiği ne bir peygamber ne de bir din vardır. İşte bu problemle alakalı olarak ortaya çıkabilecek böyle olumsuz bir neticeyi bertaraf etmek adına teist düşünürler, kötülük problemini teizmin lehine olacak şekilde çözmeye çalışırlar ki bu girişime “teodise” denir. Terim olarak teodise, halihazırdaki kötülüğe rağmen Tanrı’nın adil ve iyi olduğunu savunmak ve kötülük olgusunu ise Tanrı’nın adalet ve iyiliğini koruyarak izah edip çözmeye çalışmak anlamına gelir (Yaran, 1997: 79).

Kötülüğün varlık ve anlamı konusuna geldiğimizde kötülüğün gerçek bir varlığından söz edilemeyeceğini düşünenler için bu kavramın herhangi bir anlamı da yoktur. Kötülüğün gerçek bir varlığı olduğuna inananlar ise onu farklı şekillerde tanımlamışlardır. Onu yararsız, kaçınılması gereken davranış şeklinde tanımlayanların yanı sıra ona acı, bilgisizlik, adaletsizlik, itici şey anlamlarını verenler de olmuştur. İyi ile kötüyü aynı şey görerek böyle bir problem olmadığını ileri sürenler de olmuştur ki bunlara Sufiler örnek verilebilir. Kötülüğe gerçek bir varlık yüklemeyen isimlere ise Spinoza örnek verilebilir. O, insanın dar bakış açısıyla kötü olarak nitelendirdiği şeylerin Tanrı’nın külli bakış açısından bakıldığında kötü olma özelliğini yitireceğini söyler (Mohapatra, 2003: 103). Ayrıca yaratılan her şeyin iyi olduğunu düşünen Augustinus da kötülüğü bir töz olarak değil iyiliğin yokluğu olarak görmekle, kötülüğe gerçek bir varlık vermemiştir (Augustinus, 2003: 71).

Kötülüğün ontolojik bakımdan varlığını kabul edenler arasında onun dünyadaki çokluğu veya azlığına göre farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Örneğin Schopenhauer, dünyayı tümüyle kötü görür. Bu mutlak kötümserliktir. İlmli kötümserlerse dünyada iyiliğin de kötülüğün de bulunduğunu ama kötülüğün baskın olduğunu söylerler. Buna karşılık mutlak iyimserler de vardır ve onlara göre dünya bütünüyle iyidir. Bu düşüncenin başlıca temsilcisi de Leibniz’dir. İlmli iyimserlikteyse dünyada iyiliğin yanında kötülük de vardır, ancak iyilik daha fazladır (Uludağ, 2011: 30).

Kötülüğün kendinde bir varlığa sahip olduğuna inananlara göre üç tür kötülük vardır: ahlaki, doğal ve metafizik kötülük. Ahlaki kötülük, insanın irade veya seçme özgürlüğünü kötü yönde kullanmasıyla ortaya çıkan öldürme, yalan söyleme, hırsızlık yapma gibi davranışlardır ve bunlar acı, zarar gibi şeylere yol açar. Doğal kötülük kavramı ise, deprem ve sel gibi doğal felaketler, hastalıklar, yılan gibi insanlara zarar veren canlılara işaret eder. İlk Leibniz tarafından kullanılan metafizik kötülük kavramıyla ise dünyanın eksik ve sonlu sonlu varlıklardan kurulmuş olması, bu varlıkların mükemmel olmayışları kastedilir (Gökberk, 1985: 321-322).

Buraya kadar temelde kötülük probleminin ne olduğundan, öneminden, kötülüğün anlamından, miktarından, türlerinden ve teodisenin ne olduğundan bahsettik. Bundan sonraki başlıklarda öncelikle kötülük probleminin odaklanacak, bu probleme olan farklı yaklaşım şekillerinden, bu problemin farklı biçimlerinden söz edeceğiz. Sonra, Tanrı’nın adil ve iyi olduğunu savunmak adına günümüze dek geliştirilmiş teodiselerin bazılarını bakacağız; kötülüğün teistler için problem olmasına karşılık iyiliğin de ateistler için problem olduğunu vurgulayacağız. Sonra İkbâl’in kötülük probleminin yaklaşımını ve teodise anlayışını inceleyeceğiz. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yaptıktan sonra, Kur’an’ı ölçü aldığımızı söyleyen İkbâl’in bu meselede Kur’an’ın bakış açısından daha çok Süreç Felsefesinin çözümünü öne çıkardığını öne süreceğiz.

## **Kötülük Problemi**

Kötülük problemi asıl olarak teizm içinde yer alan bir konudur. Yani bu problem Tanrı’nın iyi, bilgili ve güçlü oluşu ile dünyada bulunan kötülükler arasında bir bağdaşmazlık görmek neticesinde ortaya çıkar. Klasik, modern ve çağdaş biçimlerinden bahsedilse de kötülük problemi esasta aynıdır ve David Hume tarafından açık olarak şöyle ortaya konmuştur: “Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da bunu başaramıyorsa, güçsüzdür. Yok bunu yapabileceği halde yapmıyorsa, kötü niyetlidir. Fakat o hem güçlü hem de iyi ise bu kadar kötülük nasıl varlık kazandı?” Bu sorular eski zamanlardan bu yana dini bir inanca sahip olanları da olmayanları da meşgul etmiştir (Hume, 1995: 209).

Kötülük probleminin değişik şekillerde yaklaşmak mümkündür. Bu yaklaşımlar şunlardır:

- Tanrı ile varlığın ilişkisini kesmek;

- varolan kötülüklerden hareketle Tanrı'nın varlığını reddetmek;
- bu problemi Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarını koruyarak ya da bu sıfatlarda bazı değişiklikler yaparak çözmeye çalışmak (Haklı, 2002: 197);
- kötülüğün varlığını Tanrı'nın kötü bir varlık olduğunu desteklemek için kullanmak;
- kötülüğün varlığından ötürü teist öğretinin çelişkili ve bir bakıma akıl dışı gösterilmesi karşısında, mevcut teist düşünceyi korumak adına akli reddetmek, yani imancılığı benimsemek (Mackie, 2003: 1);
- bu problemin çözülemesini ileri sürmek (Uludağ, 2011: 30) ya da karmaşıklığı nedeniyle onun çözümlenmesinin güç olduğu görüşünü benimsemek;
- ya da kötülüğün varlık nedenlerinin bilinemeyeceğini savunmak.

Bu yaklaşımlardan nasıllığı ilk etapta anlaşılmayanların izahı gerekli görünüyor. Bunlardan, tanrı-varlık ilişkisini kesmeye yönelik yaklaşımın izahı şöyledir: Kusurlu dünya kusursuz Tanrı'nın eseri olamaz (Haklı, 2002: 197). Dünya kusurlu ve onu yarattığı iddia edilen Tanrı kusursuzsa, bunlar birbiriyle ilişkisiz olmalıdır. Tanrı ile varlık arasında bir ilişkinin varlığı kabul edildiği takdirde ise eğer Tanrı kusursuz ise eserinin de kusursuz olması beklenirdi. Ya da dünya kusurlu, o halde tanrı da kusurlu olmalı. Fakat burada, mutlak kusursuz olan ile kendi içinde kusursuzu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Tanrı'nın yarattıkları, mutlak olarak değilse bile, kendi içinde kusursuzlukla nitelenebilirler. Tanrı'nın eserinin Kendisi gibi mutlak kusursuz olmasını beklemek, Ondan Kendisiyle aynı niteliklere sahip ikinci bir tanrı yaratmasını beklemek olurdu.

Kötülük problemini teistik Tanrı tasarımıyla değişiklik yapmadan çözmeye çalışmak, Tanrı'nın iyi, güçlü, bilgili oluşundan taviz vermeyerek bu problemi çözmeye gayretini anlatır. Bu problemi teistik Tanrı tasarımıyla değişiklik yaparak çözmeye çalışmak ise, Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarını yeniden değerlendirme veya yorumlama girişimidir ki, örneğin makalemizde kötülük problemine yaklaşımını ele aldığımız Muhammed İkbâl böyle bir girişimde bulunmuştur.

Kötülük problemine yaklaşımda fideist bir tutum benimsemenin ise, bu problemin teistik inancı makul olmaktan çıkardığı iddiasına verilmiş bir tepki olduğu düşünülebilir. Buna göre, burada bu problemle ilgili olarak makul bir çözüm ortaya koyulmasa da problemin bir çözümü olduğuna inanılması gerektiği ifade edilmektedir. Ve belki de bu inanç problemin çözümünü mümkün kılan yöntemi daha açık hale getirecektir.

Kötülük probleminin mantıksal, delilci ve varoluşsal biçimlerinden söz edilebilir. Problemin mantıksal biçiminde, teistik Tanrı'nın ve kötülüğün varlığı mantıksal olarak uyumsuz bulunur. Buna göre Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını gerektirirken, kötülüğün varlığı da Tanrı'nın olmamasını gerektirir ve problemin çözümü için teizmin ya da teistik önermelerin en az birinden vazgeçilmelidir, diye düşünülür. Problemin delilci biçiminde, teistik Tanrı'ya inanmanın dünyadaki kötülüklerle bağdaşmadığından hareketle, teizmin akla yatkın olmadığını gösterme çabası vardır ve bu çaba, teistlerden bu bağdaştırmayı yapmalarını talep eden bir meydan okumayı da içerir (Peterson vd., 2009: 183). Dahası delilcilere göre, kötülük, teistik Tanrı'nın varlığının olanağını ortadan kaldırmanın yanında, Onun yokluğu düşüncesine de rasyonel dayanak sağlar (Yaran, 1997: 64). Problemin varoluşsal biçiminde, kötülüğü problem edinme noktasında tanrısız olma zorunluluğu yoktur ya da bu problem, tanrısızlık lehine kullanılmayabilir. Böylece örneğin, dünyanın kötülüklerle dolu olması yüzünden Tanrı'ya karşı asi olma ve Onu ahlaksal sebeplerle reddetme şeklinde bir tutum ortaya çıkmıştır. Kısacası, mantıkçı kötülük probleminde sorun, önermeler arası çelişki, delilci kötülük probleminde ise kötülüğün, Tanrı inancını irrasyonelleştiren bir bilgi sorunu olmasına karşılık, varoluşsal kötülük vurgusunda söz konusu olan kişisel bir deneyimdir ki bu, bir kimsenin hayat anlayışı ve Tanrı'ya karşı tutumunu da içerir (Manafov, 2007: 53; 55; 48-49).

## **Teodise Kavramı ve Kimi Teodise Örnekleri**

Yinelersek teodise, kötülüğün haklı nedenlerle yaratıldığını, onun tanrısal bir kötü niyetten kaynaklanmadığını, Tanrı'nın zalim olmadığını gösterme teşebbüsü ve çabasıdır. Burada teodisenin ikna edici gözükten örneklerine ve onlara verilmiş muhalif yanıtlara yer vereceğiz.

Stoacılar kötülüğün, insanda nefret duygusu ve dünyayı kötülüklerden arındırma arzusu uyandırmak için var olduğunu öne sürmüşlerdir (Günbulut, 2016: 22). Yani kötülük, varlığın arkhesi kötü olduğundan veya canlılara sıkıntı vermek için var değildir. İnanırdıcı gözükten bu teodise anlayışına,

mesela kötülüğün miktarı üzerinden itiraz getirilebilir. Mutlak veya ılımlı kötümser birisi, bu anlayışa dünyadaki kötülüklerin fazla olmasından hareketle karşı çıkabilir. Buna karşı da bir iyimser, hayır dünyada iyilik daha fazladır, diyebilir. Her ikisine karşı bir başkası da dünyada iyiliğin mi yoksa kötülüğün mü baskın olduğunu nesnel olarak ölçemeyiz, diyebilir.

Kötülüğü, daha büyük bir iyiliğin sebebi olarak izah edenler de olmuştur. Bu düşüncenin en önemli temsilcisi Leibniz'dir. Ona göre, Tanrı, onların kat kat fazlası iyilikler ortaya çıksın diye kötülükler müsaade eder. Yani bir biçimde dünyamızda kötülük olmalıdır. Bu ise daha iyi olanın varlığı için kötülüğe razı olma anlamına gelmektedir (Çınar, 2005: 169). Mesela su boğulmaya sebebiyet verebilir, ama bunun yanında onun çok büyük faydaları da vardır. Boğulmaya sebep olduğu için suyun kötü kabul edilmesi suyun insanlara sağladığı faydaları gözardı etmek anlamına gelecektir ki bu da mantık açısından doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Dolayısıyla hayat kaynağı, bazı canlılar için yaşam alanı olması ve pratik hayatta sağladığı faydalar sebebiyle suyun kötülüğünden söz edilemez. Ama her şeye rağmen biri sudaki az kötülüğü onun yaratılmaması gerektiğine dair delil yapıyorsa, tanrısal hikmete ters bir tutum içerisindedir. Nitekim İbn-i Sina'ya göre az bir kötülüğün olmaması için daha büyük iyilikten vazgeçmek hikmete uygun değildir (Manafov, 2007: 188). Bu şekilde izah edilen teodise anlayışına getirilen eleştiri ise şöyledir: İyiliğe götüren bir vasıta olarak kötülüğü yaratmak mecburiyetinde olan bir Tanrı'nın da bazı nedensel yasalara tabi olduğu ve bunun ise teizmin mutlak güç sahibi Tanrı inancına uymadığı düşünülmüştür (Mackie, 2003: 87).

Filozofların kötülük probleminde yaklaşımı birbirinden farklı olmuştur. Varlığın esasının zıtlık olduğu anlayışı çerçevesinde, kötülüğün, iyiliğin zıddı olarak varolmak mecburiyetinde olduğu, kötülük olmasaydı iyiliğin de varolamayacağı düşünülmüştür ki böyle bir düşünce örneğin Platon'da karşımıza çıkıyor. Gazali'de ise, iyinin değeri kötülle bilinir düşüncesine rastlıyoruz. Buna göre örneğin cehennem olmadan cennetin, hastalık olmadan da sağlığın değeri bilinmezdi (Gazali, 1997: 132). İslam filozofu İbn Rüşd'e göreyse iyiliği düşünebilmek için kötülük gereklidir (Manafov, 2007: 190). İyilik, kötülük olmadan bilinip anlaşılabilir. İyi ancak kötünün varlığı ile anlaşılır düşüncesine karşı, "İyinin bilinmesi için az bir kötülük yeterdi, oysa dünyadaki kötülük çok fazladır." denmiştir. Bu noktada radikal kötülük kavramından söz edilmiştir. Buna göre Yahudi soykırımı göz önünde tutularak insanların değerini yitirdiği, gereksizleştiği, bir sineği ezmekten daha kolay olarak cinayet işlendiği söylenmiştir. Bu soykırımın izah edilmesinde çok fazla mantıki çelişki olduğunu düşünen demokrat bazı kişiler, "Bu gerçekten oldu mu?" diye sormaktan kendilerini alamamışlardır (Coşkun, 2013: 14). Varlığın esası zıtlıktır düşüncesine karşı da J. L. Mackie, bu düşünce veya iddiada Tanrı'nın yaratıcılığı sınırlanmaktadır zira burada kötülük yaratılmadan iyiliğin yaratılamayacağı öngörülür, der. Bunun anlamı ise Tanrı'nın mutlak güç sahibi olmadığı ya da mutlak güç sahibi bir varlığın yapabileceklerinin bile sınırlı olduğudur (Mackie, 2003: 84-85).

Ahlaki ve ruhi gelişimin yanı sıra zihinsel gelişim de meydan okumaların, gayretlerin ve sorumluluk almaların bir sonucudur. Başarısızlık ve riskten uzak, herhangi bir çaba gerektirmeyen hayat şartlarında ahlaki-ruhi-zihni bir gelişimin gerçekleşmesi oldukça zordur. Her türlü insanî gelişim sıkıntı ve güçlükler karşısında, onlarla hesaplaşma neticesinde ortaya çıkabilmektedir. "Ruh veya karakter yapma" olarak isimlendirilen bu teodise türü mesela Irenaeus'ta vardır (Manafov, 2007: 132). Edward H. Madden'e göre, bu izah birçok güçlük barındırır. Öncelikle bu yaklaşım, bazı kötülükler izah getirebilir. Üstelik bu durumda kötülükler aracılığıyla insanın "karakter yapımı" lütfuna erişmesi beklenen bu süreçten sıklıkla olduğu gibi "karakter yıkımı" ile çıkması muhtemeldir. Örneğin benzer felakete uğrayan iki insandan birisi manen gelişirken, diğeri manen çökebilir. Ayrıca burada istenen sonuç bir bakıma elde edilse bile, "Bunun için bu kadar fazla olumsuzluğun ortaya çıkmasına değer miydi?" diye sorulabilir (Madden, 2009: 155).

Dünya ile sanat eseri arasında benzerlik kurularak da kötülük problemi teizmin lehine olacak tarzda çözülmeye çalışılmıştır. Bir tablo, aydınlıklar gibi karanlık kesimler de içerir. Hem aydınlık hem de karanlık görümlere, tasvirlere sahip olması ve bunların birlikte tablodaki resmi ve onun anlamını oluşturması gibi kötülükler de dünyanın düzen ve güzelliğinin bir parçasıdır (Warburton, 2008: 33). Bu düşünceye Augustinus'ta rastlarız. Ona göre, kötülükler dünyanın mükemmel yapısını tamamlamak için vardır ve ona güzellik bakımından katkı sağlarlar. İhvan-ı Safa da benzer olarak, kötülüğün, Tanrı tarafından estetik mükemmelliği tamamlamak için yaratıldığını savunmuştur (Manafov, 2007: 105; 183). Bu "sanatsal analogi" teodisesine şöyle itiraz edilmiştir: Bir savaşta, iki cephe arasında acıdan kıvranarak ölmekte olan bir askerin dünyanın bütünsel güzellik ve ahengine nasıl bir katkısı olabilir (Warburton, 2008: 34)?

Kötülük, daha büyük ahlaksal iyiliğe neden olduğundan ötürü vardır, diyenler de vardır. Buna göre, yoksulluk ve salgın hastalık gibi felaketler olmasaydı, bu felaketslere uğramış insanlara yardım etme yoluyla kahramanlaşan ahlak abidesi insanlar da olmazdı. Savaş, vahşet ve işkence olduğu için azizler veya kahramanlar vardır. Bu çözüme de itiraz edilebilir. Şöyle ki, dünyada acı o kadar çoktur ki, bu, yüksek ahlaksal eylemleri gerçekleştirmek için gerekenden fazladır. Milyonlarca insanın Nazi toplama kamplarındaki ölümünü, bu delili kullanarak gerekçelendirmek veya haklı hale getirmek hayli zordur. Burada, kahramanlık elde etmek için ödenen bedelin çok yüksek olduğu da düşünülebilir. Dahası, şimdiki dünyanın daha az acı ve kahramanın olduğu bir dünyaya tercih edilmesinin ne gibi makul bir nedeni olabilir ki (Warburton, 2008: 33)?

Yukarıda kötülüğün nefret edilmek, daha büyük bir iyiliğe yol açmak, iyiliği anlaşılır ve değerli kılmak, insanı olgunlaştırmak, dünyanın estetik mükemmelliğini tamamlamak ya da kahramanlar ortaya çıkarmak için var olduğuna dair izahları ve bunlara getirilen itirazları gördük.

### **Kötülüğün Teistler ve İyiliğin ise Ateistler İçin Problem Olması**

Hiç felaket yaşamamış ve kötülüğü tecrübe etmemiş kişi için iyimser olmak, iyimser konuşmak kolaydır. Böylelerinin yaptığı, güvenli bir limandan tavsiyede bulunmaya benzetilebilir (Kierkegaard, 2016: 68). Kötülüğün yokluksallığı veya töz olmadığı türünden teodiseler bu tür bir tecrübeden yoksun olmanın bir sonucu olarak ortaya konulmuş olabilir. Bu teodise türüne göre örneğin, gözün işlevi görmektir ve burada kötü olan, onun bu işlevini kaybetmesidir. Yani ortada körlük diye bir töz yoktur. Haliyle kötülük gerçek bir varlığa sahip değildir. Burada şöyle sorulabilir? Yılan, akrep ve benzeri zararlı hayvanların, zehirli bitkilerin ve yıkıcı doğa olaylarının tözsel bir varlıkları yok mudur? Düşünülürse, onlar tözsel bir varlığa sahiptirler. Ama kabul edilmelidir ki, ekosistemdeki görev ve fonksiyonları ve sağladıkları fayda düşünüldüğünde, zararlı olduklarına inanılan varlıklar iyi olarak değerlendirilebilirler. Bu bakımdan kötülük itibari olmaktadır. Şöyle ki, onlarla olumsuz tecrübe yaşamış kişiler için dahi bir açıdan kötü olan başka bir açıdan iyi olabilmektedir. Ama bu durum, onların tözsel bir varlığa sahip olmadıklarını göstermez. Yani dünyada kötülük gerçekten vardır. Peki, iyi olan Tanrı bu kötülüğü neden yaratmıştır? Buna, semavi dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) örtülü olarak ya da imayla, dünya imtihanının bir gereği olduğu yönünde cevap vermişlerdir. Bu imtihan meselesini irdelemeyi sonraya bırakıp şimdilik bu izahla alakalı olarak şunu soralım: Kısa bir dünya hayatında yapılan yanlış ve kötü işler nedeniyle ebedî bir cezaya çarptırılmak adil midir? Bu soruya, bu durumdaki kimselerin, ebedî dünyada gene doğru yol üzere olmayacakları, yanlış ve kötü işleri hiç bırakmayacakları, o nedenle böyle cezalandırılmalarının uygun olduğu biçiminde cevap verilmiştir.

Kötülük Tanrı'nın yokluğuyla açıklanabilir iken iyiliğin neyle açıklanacağı sorusu ile karşı karşıya kalmak söz konusu olabilir. Ateizmin iddiası doğru kabul edildiğinde, türlerin ortaya çıkışını açıklayan iki temel ve birbiriyle çelişen teoriden, yani evrim ve yaratılış teorilerinden evrim teorisini benimsemek gerekir. Bununla birlikte, evrim teorisinde doğal ayıklanma ve mutasyon gelişimin mekanizmalarıdır. Bunlardan ise, doğal ayıklanma temeldir ve mutasyon, evrim sürecinin ikincil veya daha az önemli öğesidir (Dawkins, 2008: 7; 65). Doğal ayıklanma düşüncesine göre, yaşam bir mücadeledir ve bu mücadelede, yetenek sahibi ve çevreye uyumayı başaran bireyler ayakta kalacak, diğerleri elenecektir. Sonra başarılı olanlar üstün özelliklerini kendi yavrularına aktaracaklardır ve bu süreç bu şekilde sürecektir ve ortaya önce daha gelişkin bireyler, sonra daha gelişmiş türler çıkacaktır ve bu gelişimin ulaşacağı bir son nokta yoktur (Cevizci, 2000: 95).

Hayat mücadelesi bir yaşam kanunu ise, bu mücadeleyi kazandıracak türden her şey iyi, kaybettirecek türden her şey de kötüdür şeklinde düşünülebilir. Bu durumda, merhametin kötü olup olmadığını sorabiliriz. Çünkü o, mücadele kazandıracak türden bir şey olarak görünmüyor. Bu doğruysa, evrim süreci içinde dezavantaja neden olan böyle bir şey nasıl ortaya çıkmıştır? Merhametin tesadüfen var olduğu kabul edilirse, evrime aykırı bir şey neden ve ne şekilde varlığını bugüne kadar korumuştur? Bu durumda ya merhamet iyi kabul edilmemelidir ya da iyi kabul edilecekse onun ortaya çıkış ve varlığını muhafaza ediş yolu evrimci bakış açısından gösterilmelidir. Ayrıca bu sorun tüm ahlaka genişletilebilir. Böylece sorulabilir: Merhamet, adalet, empati, özveri gibi unsurlarıyla birlikte ahlak nereden köken buldu? Zira mücadele hayatın kanunuysa, doğal olarak ahlaklı olmak kişiye mücadelede dezavantajlı kılacaktır. Bu ortamda ahlaksızlık başarıya yaklaştıracaktır. Kısacası, evrim teorisıyla ahlakı bağdaştırmak zordur. Evrim teorisi doğruysa, güç ve haz ahlaklarının değilse bile erdem

ahlakının olabilirliği zorlaşır. Aslında Sofistlerin ahlakın kökeni ve asıyla ilgili olarak böylesi bir zemine uygun bazı izahları vardır. Bu izahlardan biri, güçlülerin zayıfları kontrol etmek amacıyla ahlaki icat ettikleri şeklindedir. Bunun tam karşıtı görüşse, zayıfların güçlülerle başa çıkabilmek, onları pasifize edebilmek için ahlaki icat ettikleri şeklindedir (Küçükalp, 2011: 59). Bu izahlardan hangisi doğru olursa olsun, bu durum gösteriyor ki, türler evrim sürecinin eseriye, erdem ahlaki sahteleşir. Böyle bir ortamın isteri güç ahlakıdır, diye düşünülebilir; fakat buranın asıl isteri, ahlaki nihilizmdir. Halihazırda çoğu kişi güç arayışında olsa bile, ölüp yok olacağını düşünen biri gücü bile değersiz görebilir.

## İkbal ve Süreç Felsefesi

Süreç Felsefesini ana hatlarıyla benimsemiş görünen İkbal Bergson, Whitehead, James Ward gibi dinamik felsefe anlayışına sahip filozoflardan etkilenmiştir. İkbal'in süreç felsefesi içinde ele alınmasında Charles Hartshorne'in rolü vardır (Aydın, 2002: 104; 39). Süreç Felsefesi, dinin önemsizleştiği, gerçeğe dair bilim sahası dışındaki bir arayışın yanılısama kabul edildiği bir dönemin ardından (Freud, 1995: 51-52; 74), savunmacı çizgiden kurtulan dinin yeni arayışlar içine girdiği bir zamanda (Whitehead, 2001: 10), dinin temel kavramların yeniden anlaşılıp yorumlanmasına kapı açan, felsefi teizme yeni boyutlar kazandıran bir düşünsel harekettir (Aydın, 2002: 46).

Süreç Felsefesinin işaret ettiği şey, Batı'da modern çağda metafiziğe karşılık gelen temel değişimdir. Süreç kavramında, durağan gerçekliği reddetmek ve tüm gerçekliği süreç olarak almak söz konusudur. Ancak Süreç Felsefesinde süreç kavramı asıl olduğu halde bu felsefe her şeyin süreç olduğunu iddia etmez. Çünkü süreç içinde değişmeyen prensipler ve soyut formlar bulunur. Bilfiil olmanın anlamı, süreçte olmaktır. Süreç dışındaki şey süreçten soyutlamadır (Albayrak, 2007: 223; 226). Değişim ile süreklilik aynı gerçekliğin iki farklı yönüdür; beraber düşünülürler. Kökenini Bergson ve Whitehead'de bulan Süreç Din Felsefesi böyle bir düşünüşten yola çıkar. Bu felsefi düşüncede, varlık göz önünde tutulduğunda, akışta sabit kalan bir şey; süreklilikte ise değişen bir öge bulunur (Aydın, 2002: 28; 41). Tanrı için değişme ve gelişmenin yanı sıra değişmezlik ve süreklilik de vardır, buna karşı yaratıklar için yalnızca değişme ve gelişme kavramları kullanılır. Öte taraftan Tanrı mutlak anlamda güçlü değildir. Sonlu varlıklar da sahip oldukları güç ile yeni şeylerin varlık bulmasını sağlarlar. Bu ise yaratılmış varlıklardan her birinin kendisini belirleme gücüne potansiyel olarak sahip olması ile gerçekleşir (Yaran, 1997: 87-88).

Şu anki süreçler eski süreçlerce tam olarak belirlenmez. Burada Tanrı ile bağlantılı olmak, deneyimdeki her durumun yapıcısı olmayı anlatır. Bu, özgürlüğü sınırlayan bir şey olmadığı gibi Tanrı'dan bağımsız bir özgürlüğün mümkün olmadığını gösterir. Öte taraftan Tanrı kontrol eden bir güç olmaktan çok, ikna eden en etkili güç olarak ortaya çıkar (Albayrak, 2007: 234).

Kimileri, süreççi filozof Whitehead'ın tanrısının sınırlı, geleceği bilmeyen, yaratıcı olmayan, yalnızca ikna eden bir tanrı olarak, yeteri kadar güçlü olmadığını düşünür. Yani bu tanrı, dini tecrübenin talep ettiği birçok özellikten yoksundur, haliyle dini duyguyu tatmin etmez (Albayrak, 2007: 68).

Tanrının dinamik ve sınırlı oluşu, geleceği fiilen bilmeyişi, sınırlı varlıklarda da güç ve öz-belirlenim bulunuşu şeklindeki düşünce, süreççi filozoflarla İkbal'de ortaktır. İkbal onlardan farklı olarak Tanrı'nın potansiyel olarak gücünün ve bilgisinin sınırsız olduğunu ve Tanrı'nın gerçek anlamda yaratıcı olduğunu düşünür. Bunun dışında İkbal, insanın kendini belirlediği görüşüyle, Mutezile kelamcılarının "kul fiilinin yaratıcısıdır" anlayışına da yaklaşır (Yıldırım, 2009: 74). Mutezileye göre, Tanrı adaletli olduğu için kul kendi fiillerin yaratıcısıdır. Tersine, kulun fiilleri Tanrı tarafından yaratılışydı ve sonra kul fiillerinden sorumlu tutsaydı bu zulüm olurdu (Erdemci, 2009: 49).

## İkbal'in Kötülük Anlayışı

İkbal, kötülük mevzuunu ele alırken, kötülüğün reel varlığını kabul etmeme veya kötülüğü yokluksal doğada sayma gibi bir tutum ortaya koymaz. Yine Sufilerde görülen, "Hak'tan gelen her şey iyidir, kötü bile iyidir" tarzındaki bir düşünüşle kötülüğü görece ortadan kaldırma ya da bir sorun olmaktan çıkarma tutumu, onda ön planda değildir.

İkbal'e göre modern bilim tarafından ortaya konulan evrim süreci, neredeyse evrensel seviyede acı ve haksızlığı ihtiva etmektedir. Burada haksızlık kavramı insan dünyasına ait olduğu halde acı çekiş evrenseldir. Doğadaki acılar ile insan dünyasındaki haksızlık ve acıların varlığını açıkça kabul

etmesinden anlaşılıyor ki İkbal, kötülüğü bir töz olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte kötülükleri ahlaki ve fiziki olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İkbal, varolan ahlaki ve tabii kötülükler karşısında, her şuurlu teist gibi kendisine şunu sorar: “Tanrı’nın iyiliği ve mutlak kudretiyle, yaratıklardaki büyük kötülüğü uzlaştırma imkânı var mıdır?” Ona göre, kötülüğün göreliliğine ve onu ortadan kaldıracak güçlerin iş başında olduğuna dair inanç insanları teselli etmekten uzaktır. Zira kötülükle alakalı olarak reddedilemez bir gerçek vardır ki bu İkbal için “teizmin kamburu” olarak isimlendirilen acı dolu bir sorundur (İkbal, 2013: 114).

İkbal’e göre, bir benliğin asıl endişesi kendisini bir benlik olarak muhafaza etmektir. Bu amaçla insan ya da ego, bilginin, çoğalmanın, gücün veya Kur’an’ın anlatımıyla, yıkılmayan saltanatın peşindedir. Kendi saltanatının ardında koşan bireyselliklerin doğuşu ve çoğalması, ister istemez çağlardır süren korkunç mücadeleyi getirmiştir. Kur’an’da, birbirinize düşman olarak oradan inin, yazılıdır. Bu birbirine aykırı bireyselliklerin çatışması dünya-ıstırabıdır. Bireyselliğin şahsiyete derinleştiği insanda, yanlış yapmaya olanak veren hayat trajedisi hissi çok daha keskinleşmiştir. Ama benliğin bir hayat sureti olarak kabulü, onun sonluluğundan kaynaklanan tüm kusurları onaylamayı da gerektirir. Kur’an’da insan, kendini tehlikeye atma pahasına, göklerin, yeryüzünün ve dağların taşımayı istemediği şahsiyet emanetini taşımayı kabul etmiş olarak sunulur. Bu durumda beraberindeki bütün olumsuzluklarla beraber şahsiyet kabul mü, yoksa ret mi edilmelidir? Kur’an’a göre gerçek insanlık, dert ve sıkıntılara sabretmekten ibarettir. Fakat benliğin gelişiminin şimdiki evresinde acının itici gücünün getirdiği disiplinin tüm manasını anlayamayız. Belki acı benliği mümkün bir dağılmaya karşı pekiştirmektedir (İkbal, 2013: 119-122).

Acının dünyadaki varlığının sebebi nasıl yorumlanırsa yorumlansın, şu soru sorulabilir: Acının bulunduğu bir dünyada, iyimser bir dünya görüşü mü, yoksa kötümser bir dünya görüşü mü daha makuldür? İyimser Browning, dünyada her şeyin yolunda olduğunu düşünür. Kötümser Schopenhauer, dünyada her şeyin ters gittiği görüşündedir. İkbal’e göre ise iyimserlik-kötümserlik tartışması, evrene dair şu anki bilgi düzeyimizle bir neticeye bağlanamaz (İkbal, 2013: 115). Ama İkbal gençliğinde günah ve elemle dolu olan dünyadan bahsederken kötümser görüşe yakındır (İkbal, 2007: 53). Şurası ilginçtir ki, herkes aynı dünyaya bakıyor ve kötümserler orada fazlaca kötülük, iyimserler fazlaca iyilik ve bazı insanlar da neredeyse aynı oranda iyilik ve kötülük görüyor. Bu fark nereden ileri geliyor? Farklı zaman ve yerlerde yaşamak bu konudaki yargıyı bir ölçüde etkiliyordu tabii ki. Ama aynı zamanda ve aynı yerde yaşayan insanlar arasında da bu üç türlü düşünceye rastlanabildiğine göre, bu farklılık kişisel özelliklerden kaynaklanıyor olmalı. Zira tekrarlırsak, dünya, yani gerçekliğin nesnel yanı tüm özneler için aynıdır. Tüm insanlarda ortak olan aklın kendisi ile alakalı bir konudur makullük ve öyleyse, iyimserlik-kötümserlik tartışmasını, makullük açısından çözemeyiz. Çünkü burada öznel ön plandadır. Bu durumda konuyla alakalı tek nesnel saptama, konunun öznel bir doğası olduğu biçimindeki saptamamız olabilir. Ama burada şunu belirtmeliyiz ki, kötümserlik ile kötülüğün reel varlığını kabul etmek aynı şey değildir. Kötümserlik, kötülüğün haddinden fazla olduğu, amaç olduğu veya bir zulüm olduğu benzeri düşünceleri içerir. Kötülüğün reel varlığını kabul eden herkesin bu düşüncelere katılması gerekmez.

İkbal’de, hayatın bunalım ve acısını bir kez fark edince insanda artık huzur kalmayacağına (İkbal, 2006: 126); dünyanın hem gençler hem de yaşlılar için bir matemhane olduğuna (İkbal, 1999: 73); insanın özünde kan döken ve hemcinslerine ayan beyan hasım olan bir varlık olduğuna (İkbal, 2006: 103) dair, insanı ve dünya hayatını yeren ve kötöleyen ifadelerle rastlanıyor. Öte taraftan İkbal, kişilik ve sıhhatli bir tasavvur bulunması halinde, kötü dünyamızı gerçek cennete çevirecek yeni bir yapılanmanın olabileceğini de söyler (İkbal, 2007: 53). Bu noktada o, iyimserliğe doğru bir adım atmıştır. Aslında yaşam deneyiminde, birçok insan gibi, olayların ve hislerinin değişmesine bağlı olarak İkbal’in kötümserlik ve iyimserlik arasında gidip geldiği düşünülebilir.

İkbal’in, bir Sufi gibi musibeti iyi bir şey olarak gördüğü ve sevgiliden geldiği için onu sevdiği de olmuştur. Böylece, hayatın özüne şer katılmıştır tarzındaki görüşe karşı, “Şer sadece onun hayrını idrak edememektir,” diye karşılık vermiştir. Ama bu, kötüyü iyi görme şeklindeki Sufi tutumunu benimseyiş olmayabilir de. Çünkü bu tutum onda baskın değildir ve rastgele ortaya çıkıyor gibidir. Ayrılıktaki hüznü seven, faal ve mücadeleci karakterinin ona bunları söyletmiş olması daha muhtemeldir. Çünkü âşıkların cennette dertten öleceklerini, zira orada bir dertli gönül ahı olmadığını; gam ve dert ortağı olmadığını söyler. Ayrıca ıstırap hayatının sürekli bir durağanlıktan daha iyi olduğunu (İkbal, 2006: 93; 96; 66); gamın artmasının çekilmiş candan iyi olduğunu (İkbal, 2004: 80) da söyler. Benzer şekilde, hayat bir şaraptır ki en acısı en iyisidir, der. Ayrıca şunları da söyler: Kuvvetli, felaketler doğurabilen

selden korkmaz; yazık o kafileye ki, iradesizliğinden ve acizinden, üzerinde hiçbir tehlike olmayan bir yol istedi (İkbal, 2006: 93; 105; 120); çetrefil yol, hedefe varmaktan iyidir (İkbal, 2004: 80). Görüldüğü üzere, İkbal dünyadaki kötülük ve güçlükleri görmezden gelmiyor, onları dile getiriyor ve onlara karşı takınılacak tavrıysa, şikayetçi olma yahut hayattan kaçma ve sinme biçiminde değil ama güçlü ve sağlam olup ayakta kalmayı başarma, güçlükleri aşma şeklinde ifade ediyor. Mesela bunun tersi ve İkbal tarafından tasdik edilmeyen bir tutum Budizm’de vardır. Bu din de dünyada acının asıl gerçek olduğu kabulüyle yola çıkar ve insanı bu acıdan kurtarmayı hedefler. Ama bunun yöntemini, İkbal’dekinin tersine, bireyselliği yıkmak ve benlikten vazgeçmek olarak görür (Aydın, 1987: 88).

## İkbal’in Teodisesi

İkbal, acının benliği güçlendirmek için varolabileceğini söyler (İkbal, 2013: 121-122) ki bu Nietzsche’nin öldürmeyen şeyin daha güçlü kılacağına (Nietzsche, 2003: 16) dair düşüncesine benziyordur. Dahası Adem’in acı dolu bir dünyaya gönderilmesini, onu sürekli büyüyüp gelişme hazzından mahrum bırakmaya çalışan şeytanın amacını boşa çıkarmaya dönük bir hamle olarak görür (İkbal, 2013: 120). Buna göre acı, benliği sağlamlaştırıp olgunlaştırmak için gereklidir. Burada görüyoruz ki İkbal, acı ve güçlüklerin insanın gelişimi için gerekli olduğunu söyleyen ruh veya karakter yapma teodisesini kullanıyor.

İkinci olarak, İkbal Tanrı’nın, seçme gücü olan benliğin doğuşuna izin vererek, gerçekten büyük bir riske girdiğini düşünür. Zira iyiyi seçme özgürlüğü, kötüyü seçme özgürlüğüyle birlikte vardır. Nitekim özgür insanın kötüyü seçmesiyle Tanrı kötü olanı yaratmış ve böylece ortaya acı bir tablo çıkmıştır. Burada söz konusu olan, kötülüğün ahlaki türüdür. İkbal bu noktada, özgür irade ile ahlaki kötülüğü izah etmeye, onun sorumlusunun insan olduğunu göstermeye çalışıyordu. Üçüncü olarak, İkbal, iyi ve kötünün birbirine zıt olmakla birlikte aynı bütünün içinde bulunmaları gerektiğini söylüyor. Ona göre, soyutlanmış olay yoktur, zira olaylar düzenli bütünlüktedir, onların öğeleri birbirine atıfla anlaşılabilir. Yani iyi ve kötü, birbirine göre veya atıfla anlaşılabilen bir olaylar düzeninin öğeleridir. Biri diğeriyle birlikte vardır ve bilinir. Mantıksal yargılarla onları birbirinden ayırmaktan maksat, onların birbiriyle olan ilişkisini vurgulamaktır (İkbal, 2013: 119). Burada İkbal’in, kötülüğün iyiliğin zıddı olarak var olduğunu ve iyiliğin kötülükle bilindiğini ileri süren teodise anlayışlarını kullandığını görüyoruz.

İkbal’in ayrıca kavga, geçimsizlik ve çabalamaların yalnızca tenden ve onun arzularından kaynaklandığı şeklindeki maddenin noksan olduğunu söyleyen teodise anlayışını kullandığını görüyoruz ki o burada, pek çok konuda kendisiyle zıtlaştığı Platon ile fikir birliği içindedir (İkbal, 2004: 16). Bundan başka, hayatın bir imtihan olup, kötülüklerin bu imtihanın bir öğesi olarak bulunduğunu söyleyen imtihan teodisesi (İkbal, 1999: 73) de İkbal tarafından kullanılmıştır.

Dünyadaki kötülükleri genel olarak özgür varlıklara bağlama tutumu da vardır İkbal’de ve o bunun için, teizmin Tanrı’sının bilgi ve güç sıfatlarını varlıkların özgürlüğü açısından yeniden yorumlamıştır (Aydın, 2003: 174). Buna göre, gelecek önceden belli değildir, Tanrı geleceği fiilen değil, imkân olarak bilir. Şayet gelecek belirlenmiş olsaydı, yeniliğe yer olmazdı ve böylece, yaratma kavramı anlamını kaybederdi. Gelecek mutlaka Tanrı’nın yaratıcı yaşamının organik bütününde önceden vardır, ancak sabit bir olaylar düzeni şeklinde değil de bir imkân olarak. Tanrısal bilgi canlı, yaratıcı bir faaliyet olarak düşünülmelidir. Zira var gibi görünen nesnelere bu bilgiyle organik bir bağı vardır. Bu bilgi yansıtıcı bir ayna gibi kabul edildiğinde, Tanrı’nın olaylara ilişkin ön-bilgisi muhafaza edilmiş olur. Ama bu defa da Onun özgürlüğü ortadan kalkar (İkbal, 2013: 112-113). Yani gelecek belirlenmiş olsa ve Tanrı geleceği fiilen bilse, yaratıklar bir yana, Tanrı için bile özgürlük söz konusu olamaz. Tanrı için değil ama örneğin insan için konuşursak, biraz sonra yapacaklarımızın Tanrı tarafından biliniyor olması özgürlüğümü elimden alır mı? Özgürlük, mecbur bırakılmanın karşıtıdır ve örneğin, elimdeki taş suya atarsam ıslanacağını bilirim. Fakat bu olay gerçekleşirse, taş, benim bu bilgim nedeniyle ıslanmaz. Yani taş, onu suya atma eylemim yüzünden ıslanır, bunun olacağına dair bilgim nedeniyle değil. Ama bu örnek, ilgili problemi çözmekten ziyade, daha da belirsizleştiriyordur.

Meseleye bilgi açısından olmaktan çok güç açısından bakan İkbal’e göre Tanrı yalnızca insana değil, öteki ben’lere de tam olmasa da kendini belirleme gücü vermiştir ve bu durum İkbal’e göre, Tanrı’nın güçsüzlüğünün değil, gücünün bir göstergesidir. Böyle yaparak Tanrı, özgürlük ve kudretine bizzat kendi sınır çekmiştir. İkbal, bu sınırlamanın Tanrı’ya dışarıdan dayatılmadığını, dolayısıyla burada “sınırlama” kelimesinden çekinmemek gerektiğini söyler. Asıl olarak Süreç Felsefesinde içerilen bu



sınırlı Tanrı düşüncesiyle bağlantılı süreççi kötülük izahına göre, ahlaksal kötülük gibi, tabii kötülük de varlıkların kendilerini kısmî belirleme güçleriyle, dolayısıyla kötülük yapma özgürlükleriyle alakalıdır. İktbal'in kötülük konusunda ön plana çıkan izahı işte bu sınırlı Tanrı ve özgür varlıklar düşüncesini içerir (Aydın, 2002: 99; 104; 101). Böylece burada son çözümlemede kötülükten Tanrı değil, özgür ben'ler sorumlu tutulur.

Görüldüğü üzere İktbal bir değil birçok teodise kullanır. Fakat onda kötülüğü özgür varlıklarla ilişkilendirerek izah etme eğiliminin güçlü olduğu görülmektedir. İktbal tarafından kullanılan teodiselere çeşitli itirazlarda bulunmak mümkündür. Örneğin, dünyadaki kötülüklerin insanın olgunlaşması ve arınması için varolduğu şeklindeki ruh veya karakter yapma izahına, bunun bazı kimselerde geri dönüşü olmayan zararlara, ruhsal çöküntülere yol açtığı şeklinde itiraz edilebilir. Burada, diğer teodise anlayışlarının karşısına muhaliflerinin onlara itiraz ederken kullandıkları argümanları çıkararak itiraz ve eleştirilere aynı şekilde devam edebiliriz; fakat şimdi bunu yapmayı sadece şunu söyleyelim: Her görüşün karşısına onun karşıtı görüşün argümanlarını çıkartmak kuşkucu filozofların yöntemidir ki onlara göre, itiraz kabul etmez görüş yoktur ve her görüşün karşıtı da eşit güçle savunulabilir. Burada, her görüşe itiraz edilebilirliği konusu değil ama karşıt görüşlerin argümanlarının eşit güçte olduğu konusu tartışılabilir.

## SONUÇ

Tekrarlarsak, kötülük problemi asıl olarak teizm aittir ve Tanrı'nın mutlak iyi, güçlü ve bilgili olduğuna dair düşünceden kaynaklanır. Tanrı'nın bu özelliklerinin yanı sıra dünyada kötülükler vardır. Kimi ateistler, bunda tutarsızlık bularak buradan, Tanrı'nın yokluğu sonucuna ulaşırlar ve bunu mantıksal bir zorunluluk kabul ederler. Söz konusu bilgilerin tutarsızlık oluşturamayabileceğini, ancak bu durumda, Tanrı'nın varlığına dair iddianın artık makul olmayacağını öne süren ateistler de vardır. Bunlara karşı çıkanlarsa, kötülüğün varlığını reddetmiyorsa eğer ya Tanrı'nın teistik özelliklerini koruyarak ya da Tanrı'nın bu özelliklerinden bazı tavizler vererek bu problemi çözmeye çalışırlar. İktbal ise, üçüncü bir yol izleyerek teizmin Tanrı'sında ortaya çıkan geçici bir değişimle bu problemi çözmeye çalışır.

İyi, bilgili ve güçlü olarak kabul edilen teistik tanrı ile dünyadaki kötülüğün varlığının bağdaşmadığını, bu durumda Tanrı'yı tümünden reddetmek veya teistik tanrı tasarımıyla değişiklik yapmak gerektiğini söyleyebiliriz. İktbal, sorunu çözmek için, teizmin tanrısında bazı değişiklikler yapma yoluna giderken şu şekilde düşünmüştür: Mutlak belirleyici olan Tanrı, varlıkların belirleyiciliğine yer açmak ve olanak sağlamak için kendi belirleyiciliğine sınır koymuştur ve bu Onun güçsüzlüğü değil güçlülüğü nedeniyle olabilmiştir. Aslında burada Tanrı hâlâ mutlak güç sahibidir fakat bilfiil olarak değil, potansiyel olarak. Böylece İktbal kötülük problemini, teistik Tanrı tasarımıyla ufak bir değişiklik yaparak çözmüş görünüyor. Bu çözümde Tanrı gene tümüyle güçlü, bilgili ve iyidir. Ama Onun gücünün mutlaklığı potansiyel bir niteliğe sahiptir. Fakat O ne zaman isterse o zaman bu güç gene bilfiil olacaktır. Tanrı'nın mutlak gücünün potansiyelle dönüşmesiyle Tanrı fiilen mutlak güçlü, haliyle mutlak belirleyici olmaktan çıkmıştır. Böylece kısmen belirleyici olmuş varlıklar da kendilerini belirlemeye başlamış, bunun sonucunda da kötülük ortaya çıkmıştır. Yani Tanrı kötülükten sorumlu olmadığı gibi, bilfiil olmasa bile hâlâ mutlak güçlüdür. Bu durumda Onun bilgisinin ne hal aldığı konusu ihtilaf doğurabilecek mahiyettedir. İktbal, Tanrı'nın geleceği imkân olarak bildiğini düşündüğüne göre, onun için tanrısal bilgi sınırlanmıştır. Bu sınırlanmış, kendini belirleme gücü kazanmış varlıkların biraz sonra ne yapacaklarını bilmeme, bunu onların davranışta bulunmalarıyla öğrenme biçimindedir. Elbette ki Tanrı, bir insanın önündeki tüm seçenekleri biliyordur ama insan seçim yapana kadar onun hangi seçeneği seçeceğini bilmez. Yani burada Tanrı güçte olduğu gibi bilgide de Kendini sınırlanmıştır.

İktbal'in temel referans kaynağı Kur'an'dır, zira onda bunu gösteren kimi anlatımlar mevcuttur (İktbal, 2013: 34). Böyle olmakla birlikte o, Kur'an'da örtülü olarak da olsa kötülüğe birincil olarak getirilen imtihan izahı üzerinde durmaz ki bu nokta ilginçtir. O, bunun yerine, temel süreççi teodiseyi öne çıkarmıştır, ama onu daha eksiksiz kılarak. Kötülüğe getirilen imtihan izahına dair şu varsayımlarda bulunalım: Eğer iki dünya varsa ve biz bu dünyada imtihan ediliyorsak ve cennet burada kazanılacaksa ve bu imtihan iman, sabır, şükür imtihanlarını da kapsıyorsa, bu dünyada kötülük bulunmalıydı. Çünkü şükür imtihanı değilse bile, iman ve sabır imtihanları kötülüğün varolmasını gerektirir, zira iman ve sabır zorluk ile alakalı konulardır. Kötülük ise zorluğu oluşturacaktır. Elbette öte dünya metafiziksel

bir mevzuudur, tıpkı Tanrı gibi. Fakat imtihan senaryosu içinde zaten öyle olmaları gerekir. Bu düşünüş doğruysa, sözgelimi İslam dini, fiziksel ve metafiziksel unsurları içeren rasyonel bir yapıdır. Burada, Tanrı ve öte dünyanın duyular vasıtasıyla algılanamayışı, dini irrasyonel yapmaz. Bu noktada birisi öte dünyayı ve Tanrı'yı algılayamıyor oluşundan hareketle dinin irrasyonel olduğunu iddia ederse, onun rasyonelliği tam anlamadığı, belki de onun aklının gözüne düştüğü düşünülebilir. Çünkü rasyonellik asıl olarak tutarlılık, gerekçelendirme ve izahın geniş kapsamlılığıyla alakalı bir konudur ve imtihan senaryosu, bu özelliklere sahiptir. Böylece, imtihan senaryosu içinde kötülük amaç değil, araçtır; imtihanın aracıdır. Daha doğrusu, araçlarından biridir. İmtihan neticesinde, adalet gerçekleşecektir, insanlar öte dünyada hak ettikleri yerlere yerleşeceklerdir.

İkbal'in özgür varlıklar teodisesi de tıpkı semavi dinlerin imtihan teodisesi gibi kötülük problemini çözüyor görünür. Zira dünyadaki kötülöklere getirdiği izah yerinde ve rasyoneldir ve kötülüğü Tanrı'ya değil asıl olarak özgür varlıklara bağlar. Bununla birlikte, İkbal'in teodisesinde Tanrı görünüşte değişime uğrar ama özde değişmezken, semavi dinlerin teodisesinde Tanrı özde de görünüşte de değişmez, yani mutlak iyi, güçlü ve bilgili olmak biçimindeki özelliklerini her durumda muhafaza eder. İkbal'in görüşünde, bu özelliklerden mutlak güçlölük ve bilgililik Tanrı'da şu an için bilfiil yoktur; ama korunuyorlardır yahut potansiyel olarak vardır ve Tanrı dilerse gene bilfiil varolacaklardır. Bunlar ise Tanrı'nın güçsüzlüğü nedeniyle değil güçlölüğü nedeniyle olabilecek şeylerdir. Ama sonuçta, imtihan teodisesi bir bakıma özgürlük izahını da kapsadığından dolayı şöyle diyebiliriz: Kötülüğe getirilmiş bu iki izah şekline imtihan teodisesi diğere nazaran daha kompleks, geniş kapsamlı ve ikna edicidir. Ama kuşkuçuların söylediği gibi, itiraz edilmeyecek düşünce yoktur. Böylece burada, kötülüğe ilişkin ikna edici bulduğumuz izahlara örneğin, "Özgür varlıklar yaratmak kötülöklere yol açacak idiyse, onlar yaratılmasa daha iyi olmaz mıydı?" diye itiraz edilebilir. Ama böyle bir itirazda özgürlüğün amaç olduğu yanılısı vardır. Halbuki özgürlük, imtihanın bir aracı olarak düşünölmelidir. O, sorumluluk doğurucu özelliktedir. Özgür insan, imtihan edilmek için özgürdür. İmtihan ise Tanrı adil olduğu için vardır. Burada, Tanrı'nın eksiksiz bir eser yaratmak istediği düşünülebilir. Bu doğruysa, bu yapı doğal olarak eşitsiz şeyleri içerecekti. Bu noktada, herkes yerini kendi kazansın diye imtihan öngörölmüş olmalı. İmtihan içinse insanlar özgür kılınmış olmalı. Ayrıca Tanrı ve öte dünya metafiziksel kılınmış olmalı. Zira Tanrı ve öte dünya önümüzde olsa ve algılansalardı, imtihan mümkün olmazdı. Çünkü özgürlük söz konusu olmazdı. Burada söylediklerimiz, yukarıda belirlediğimiz anlamda rasyoneldir. Fiziksel ve metafiziksel unsurları içeren bir açıklamadır. Wittgenstein, dünyanın anlamının onun içinde değil, dışında olması gerektiğini söyler (Wittgenstein, 2004: 91). Yani fiziksel olan, metafiziksel olana işaret ediyor olarak düşünöldüğü zaman anlamlıdır. Daha da anlamlı olanı, varlığı, fiziksel ve metafiziksel boyutlarıyla bir bütün olarak düşünmektir.

## KAYNAKLAR

- Albayrak, M. (2007). *Felsefe ve Din - Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Asil Yayınları.
- Aydın, M. S. (2002). *Alemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Kitap.
- Aydın, M. S. (2003). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları.
- Aydın, M. S. (1987). İktbal'in Felsefesinde İnsan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1.
- Cevizci, A. (2000). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Coşkun, B. (2013). *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çınar, A. (2005). Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1.
- Dawkins, R. (2008). *Kör Saatçi*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Erdemci, C. (2009). *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Freud, S. (1995). *Bir Yanılsamanın Geleceği*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Gazali. (1997). Mümkün Dünyaların En İyisi. *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefes*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Gökberk, M. (1985). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Günbulut, Ş. (2016). *Küçük Felsefe Tarihi*. İstanbul: Zepros Yayınları.
- Madden, E. H. (2009). Farklı Açılardan Kötülük Problemi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21.
- Haklı, Ş. (2002). Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne*. Ankara: İmge Kitabevi.
- İktbal, M. (1999). *Aşk ve Tutku - On Uzun Manzume*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İktbal, M. (2013). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İktbal, M. (2004). *Lale-i Tur – Dörtlükler*. İstanbul: Bakış Yayınları.
- İktbal, M. (2006). *Şarktan Haber (Zebur-i Acem – Peyam-i Maşrık)*. İstanbul: Sufi Kitap.
- İktbal, M. (2007). *Yansımalar - Gençlik Notları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2016). *Kendinizi Sevmeyi Unutmayın (Aforizmalar)*. İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık.
- Küçükalp, D. (2011). *Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Mackie, J.L. (2003). Kötülük ve Mutlak Güç. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları.
- Manafov, R. (2007). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2003). *Ecce Homo*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D., (2009). *Akl ve İnanç*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Taylan, N. (1994). Din Felsefesinde Kötülük Problemi. *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12.
- Uludağ, S. (2011). *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- Warburton, N. (2008). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Whitehead, A. N., Albayrak, M. (2001). *Dinin Oluşumu*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2004). *Defterler 1914-1916*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yıldırım, E. (2009). *Muhammed İktbal'in Kader Anlayışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri