

LEİBNİZ VE İKBAL'E GÖRE TANRI'NIN KİŞİLİĞİ

Yard.Doç.Dr.Veli URHAN

1. Tanrı: Monadlar Monadı ya da Mutlak Ego

Descartes, Spinoza ve Leibniz 17.yy. cevherci metafiziğin üç önemli temsilcisidir. Descartes'a göre üç çeşit cevher vardır: *Tanrı*, *Ruh* ve *Madde*. Spinoza cevher sayısını üçten bire indirmek suretiyle gerçek bir monizme ulaşır. Tek olan bu cevher de Tanrıdır; yani o genel olarak klâsik teizmdeki Tanrı-evren ikiliğini ortadan kaldırır, böylelikle Tanrı Spinoza'ya göre içkin bir nitelik kazanır. Tanrı her ne ise evren odur, evren her ne ise Tanrı odur. Spinoza bu fikriyle gerçek bir panteizme varmaktadır. Leibniz'e gelince, o sonsuz sayıda cevher kabul etmektedir. Bu cevherlerden herbiri bölünemez olan bir birliktir. Bundan dolayı Leibniz herbir cevhere *monad*¹ adını vermektedir. Monad birlik demektir. Bu terim ilk kez Jordano Bruno tarafından kullanılmıştır. Bruno şeylerin elemanlarına *minima* veya *monad* adını vermişti. Ona göre *Monadlar Monadı* (Monas Monadum) olan Tanrı hem en aşağıdadır, çünkü her şey O'ndan gelir; hem de en yukarıdadır, çünkü her şey O'ndadır. Bu fikriyle o bir panteisttir. Bruno'nun monadı ile Leibniz'inki arasında bulunduğu inanılan benzerlik ne olursa olsun, ikincisinin orijinalliği inkâr edilemez². Leibniz'in monadı ile Bruno'nunki arasında büyük fark vardır. Bruno'nun monadı bir *cevher-nesne* olduğu halde, Leibniz'inki bir *cevher-öznedir*. Onun temel vasfı *temsil etme* ve *algılamadır*. Özü de açık olmayan bir algıdan açık bir algıya dönüşme arzusudur³. Leibniz'in gerçekten monad kavramının yaratıcısı olması, monadın iç unsuruna verdiği bu üstünlükten dolayıdır. Araştırmamıza esas olan konunun, yani Tanrının kişiliğinin Tanrı-evren ilişkisiyle yakından ilgili bulunması nedeniyle, Leibniz'in Tanrının kişiliği ile ilgili fikirlerini incele-

¹Leibniz, *Monadoloji* (çev.Suut Kemal Yetkin), M.E.G.S.B.Yayınları, İstanbul 1988, p.1.

²Leibniz, *La Monadologie*, Publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Emile Boutroux, Tréizième édition, Librairie Delagravé, Paris 1930, s.141, p.1, dip not: 1. (Bu esere bundan sonraki dip notlarda sadece "Boutroux, *La Monadologie*" diye atıfta bulunulacaktır).

³Boutroux, *La Monadologie*, s.141.

meye geçmeden önce onun evren hakkındaki görüşleri üzerinde biraz durmamız gerekmektedir.

Leibniz'in evrenin yapısı ve oluşması ile ilgili fikirleri temelde monad kavramına dayanmaktadır. Buna göre, Leibniz'in evren hakkındaki görüşlerinden söz etmek demek, aslında onun monadla ilgili düşüncelerinden söz etmek demek olacaktır. Monad basit cevherdir. "Monadlar tabiatın gerçek atomları, tek kelimeyle, şeylerin öğeleridir"⁴. Buna göre, evren monadlardan oluşmuş bir bileşiktir. Tannery'e göre, bu bileşiği oluşturan basit cevherlerle, yani monadlarla Leibniz'in kastedtiği şey bir *güç* (force) tür. "Leibniz'in bütün felsefesi âdeta bu *güç* kavramında gizlidir; onun tabiat, ruh ve Tanrı ile ilgili teorilerini ortaya koymak için bu kavramı açıklamak yeterli olacaktır"⁵. Leibniz monadlar için *ruh* ve *entelekye* terimlerini de kullanmaktadır⁶. Ona göre bir monadın iki önemli vasfı vardır: *Algı* (perception) ve *iştihâ* (appétition)⁷. Ortak yanlarının bulunması nedeniyle monadlar, birbirlerinin benzeri olmakla birlikte, tıpatıp aynı değildirler⁸. Eğer böyle olsaydı sonsuz sayıda monadın varlığından söz edilmesi mümkün olmazdı; çünkü bir çok şeyin varlığından söz edilebilmesi için o şeylerin en az bir özellikle birbirlerinden ayrılmaları gerekir. Aksi halde ancak tek bir şeyin varlığından söz edilebilir. Monadlar algılarının açıklık derecesine ve iştihalarının azlığına ve çokluğuna göre en üst monaddan yani *Monadlar Monadi*'nden başlamak üzere en alt monada doğru -ya da tersi yönde- farklı yetkinlik derecelerinde dizilirler. Boutroux' nun dediği gibi, "algıda sonsuz bir derecelenme vardır. Buna göre canlı varlıklarda sonsuz bir derecelenmenin olması gerekir. Bu sonsuz dereceler arasından Leibniz tabiatın en önemli kademeleri olarak üçünü seçer: *Basit canlılar, hayvanlar, insanlar*"⁹.

İştihaları en az olan, bundan dolayı da algıları bulanık olan monadlar entelekyalardır. Entelekyalar basit canlıları temsil ederler. İştihaları onlara göre biraz daha kabarık, buna bağlı olarak da algıları daha açık monadlar

⁴Leibniz, *Monadoloji*, p.3.

⁵*La Grande Encyclopédie*, Tome: 21, Paris (Tarihsiz), s.1170, Leibniz maddesi.

⁶Leibniz, *Monadoloji*, p.63.

⁷A.E., p.14-5.

⁸A.E., p.9.

⁹Boutroux, *La Monadologie*, s.62; M.Emile Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVII. siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1948, s.192-3-4.

vardır ki, onlara da alelâde ruhlar (âmes) denir. Onlar da düşünme yeteneğine sahip olmayan sıradan hayvanları temsil ederler. Alelâde ruhlardan sonra, yetkinlik bakımından, daha fazla iştihâ sahibi olan, dolayısıyla da algıları daha açık, akıl sahibi ruhlar (esprits) gelir ki, bunlar da insanları temsil ederler. Görüldüğü gibi Leibniz'in sisteminde monadlar ve onların temsil ettiği varlıklar, algı durumlarının belirlediği yetkinlik derecelerine göre en aşağı monaddan en yüksek monada doğru giden ideal sıralanmada, herbiri kendi başına bir evreni temsil eden farklı görüş noktaları olarak ortaya çıkarlar¹⁰. Leibniz monadlar hakkında kullandığı algı sözcüğüyle, hiçbir zaman, fizik çevreyi kavrarken bizde meydana gelen algıyı kasdetmemektedir. Çünkü bizde meydana gelen algı iki şeyin varlığını gerekli kılmaktadır: algılayan özne ve algılanan nesne. Bu ise öznenin, kendisinin dışındaki başka bir şeyle ilişkiye girmesi demektir. Halbuki Leibniz'in monadları için böyle dışarıya yönelik bir algıyı, yani bir monadın bir başka monadla ilişki içerisinde olmasını düşünmek mümkün değildir. Çünkü o, *Monadoloji*'de "monadların, içine bir şeyin girip çıkabileceği pencereleri yoktur"¹¹ demektedir. Buna göre monad ancak kendi kendisini algılayabilir. Bu da bir bakıma monadın salt algı olması demektir. Monadların her birinin kendi içine kapalı bir evren olması nedeniyle aralarında dıştan dışa bir etki mümkün olmamakla birlikte, Leibniz her monadın kendi içinde sürekli bir değişimi gerçekleştirdiğini söylemektedir¹².

Monadlar arasında hiçbir alış-veriş olanağı bulunmamakla birlikte *kuruluş öncesi ahenk* teorisi gereğince, birbirlerinden habersiz, karşılıklı etkileşim olmaksızın ahenkli birlikler oluşturabilmektedirler. Monadların salt algı olduğunu ve yalnızca kendi kendilerini algılayabildiklerini dikkate alacak olursak, onların kendisine birer unsur olarak katıldıkları bileşiklerin de yalnızca kendi kendilerini algılayabileceklerinin düşünülmesi gerekmez mi? Bu durumda herbir insan bireyi merkezî bir monad etrafında kümelenmiş ikinci dereceden monadların oluşturduğu bir bileşik¹³, yani bir algı kümesi olarak kabul edilirse, bu insanların birbirlerini ya da çevrelerinde olupbiten şeyleri nasıl algılayabildikleri (gerçekte bu algılamayı kendimiz

¹⁰Leibniz, *Monadoloji*, p.56-7; krş: A.Weber, *Felsefe Tarihi* (çev.H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, 4.bsk., İstanbul 1991, s.246.

¹¹Leibniz, *Monadoloji*, p.7.

¹²A.E., p.10.

¹³A.Weber, *Felsefe Tarihi*, s.246; krş: Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVII. siècle*, s.177.

apaçık olarak tecrübe etmekteyiz) pek açık görünmemektedir. Joad da benzer bir biçimde Leibniz'in bu konudaki düşüncelerine itiraz etmektedir¹⁴:

Leibniz ortaya attığı kuramın gerektirdiği gibi, başka herhangi bir kişiden veya herhangi bir şeyden tam bir bağımsızlığı olan bir kişi düşünüyorsa, kendinden başka herhangi bir şeyin varlığına nasıl inanıyordu, pek belli değildir. Eğer bunun yanıtı, başka monadlarla ilgili bilgisinin a priori olduğu ve bu biçimde deneyimden gelmeyip baştan beri Tanrı tarafından kendisine verildiği ise, o zaman kendisine a priori bilgiler verebilen bir Tanrının var olduğunu nasıl bildiğinin sorulması gerekiyordu.

Monadın penceresiz olmasından dolayı yukarıdakine benzer bir sıkıntılı durum ilk bakışta Tanrının algısı konusunda da görülmektedir. Bilindiği gibi Leibniz'in Tanrısı bir *Monadlar Monadı* ya da *En Yüce Monad*'dır; yani diğer monadlardaki aşağı monad özelliklerinden uzak, *tam-algı* (apperception) sahibi olan en yetkin varlıktır. Böyle olmakla birlikte, O yetkinlik derecelerine göre en aşağıdaki "çıplak monad"dan itibaren en yüksek monada doğru sıralanmış monadlar silsilesinin, yani bu evrenin dışında onun yeter sebebi olan, sonsuz ilim, irade ve kudret sahibi olması nedeniyle *tam-algı* sahibi olan bir zorunlu varlık, İslamî bir terminoloji ile söyleyecek olursak *vâcibu'l-vücut*'tur. Evrenin dışında düşünülen bu yeter sebebe Leibniz'in *Monadlar Monadı* demesi Tanrı hakkındaki fikirlerimizde bazı sıkıntılara yol açıyor gibi görünmektedir. Meselâ, bu noktadan hareketle A.Weber bir Leibniz dileminden söz etmektedir¹⁵:

Leibniz'in ilâhiyatı da şu dilamma'yı ortaya çıkarıyor gibidir: a) Ya Tanrı bir monaddır ve o halde, sonlu varlıklar, kelimenin dar anlamıyla monad değildirler (bu ise monadolojiyi altüst eden bir şeydir); b) Ya da yaratılmış varlıklar monadlardır ve o halde, Tanrıyı yaratıklara benzetmek tehlikesine düşmeden onun bir monad olduğu söylenemez.

Aynı şekilde, Mehmet Aydın, "Eğer... âlemi dışarıya açık penceresi bulunmayan bir monadlar sistemi şeklinde düşünür ve büyük harfle yazılan Monad'ı da bu sistemin tepe noktasına yerleştirirsek Tanrı-insan ilişkisinden

¹⁴C.E.M.Joad, *Dünyanın Büyük Felsefeleri* (Çev. Semih Umar), Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s.53.

¹⁵A.Weber, *Felsefe Tarihi*, s.253.

nasıl söz edebiliriz?"¹⁶ sorusunu sormaktadır. Leibniz'in sistemine ilk bakışta, onun *Monadlar Monadı* olan Tanrısının, monadların algı durumlarının belirlediği yetkinlik derecelerine göre sıralanmasında en tepede yer alan en yetkin varlık, bir bakıma Plotinos'un üç varlık hipostazından en üstte bulunan ve kendisinden diğer hipostazların sudûr ettiği *Bir* gibi görünmektedir. Leibniz de bütün diğer monadların Tanrıdan sudûr ettiğini söylemektedir:

...O Tanrı ki; bütün bireyler devamlı olarak O'ndan sudûr ederler¹⁷. Böylece yalnız Tanrı, ilk birlik veya başlangıçtaki basit aslî cevherdir, yaratılmış yahut muştak (dérivatives) monadların hepsi ondan husûle gelmiştir; bunlar, sınırlı olması kendi zatının iktizasası olan yaratıcılığın alıcılığı ile sınırlı olarak, adetâ, düzenli aralıklarla Tanrının devamlı yalkılarıyla (fulguration) meydana gelirler¹⁸.

Leibniz'in burada sudûrle kastedtiği, Plotinos'un sudûrle kastedtiğinin aynı değildir. Bize öyle geliyor ki, Leibniz sudûr derken İslâm felsefesinde Farabî-İbn Sinâ geleneği içerisinde yer alan filozofların kastedtiğine benzer anlamda bir sudûru kasetmektedir. Çünkü, Plotinos'un *Bir*'i kendisinden diğer varlık hipostazlarını çıkarıp yayarken bunun şuurunda değildir. Ayrıca onun *Bir*'i teistik anlamda yaratıcı bir Tanrı da değildir. Oysa Leibniz Tanrının yaratıcı, düşünen, karar veren, bilen, güç, irade ve iyilik sahibi olduğunu eserlerinde değişik bağlamlarda birçok kez söylemektedir. Bütün bunlar, Leibniz'in Tanrısının *Kişi* olduğunu apaçık ortaya koyan belli başlı özelliklerdir. Böylece Leibniz'e göre Tanrının mâhiyetinden söz etmek, bir bakıma, kişilik özelliklerine sahip olan bu *Monadlar Monadı*'nın içini açmak, O'nun başlıca sıfatları olan ilim, irade ve kudretinden söz etmek demek olacaktır. İkbâl'in de everen görüşünü hemen -hiç değilse görünüş olarak- Leibniz'inkine benzer bir temel üzerine oturtmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Nasıl Leibniz evren anlayışını temelde monad kavramına dayandırıyororsa, aynı şekilde, İkbâl de evren görüşünü temelde *ben* kavramına dayandırmaktadır. Böyle olunca, ona göre de evrenin yapısından ve oluşmasından söz etmek, aslında *benin* mâhiyetinden söz etmek demek olacaktır. Leibniz'in *monadı* ile İkbâl'in *beninin* bazı

¹⁶M.Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Umran Yayınları, Ankara 1981, s.11.

¹⁷Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1920, s.48.

¹⁸Leibniz, *Monadoloji*, p.47. (Bu alıntı eserin 1935 baskısından yapılmıştır).

bakımlardan birbirine benzediğini söylemek mümkün ise de, bu iki kavram bir çok özellikleri bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Onların benzer ve farklı olan yanları konunun akışı içinde yeri geldikçe söz konusu edilecektir.

İkbal Eş'arî atomculuğundan yola çıkarak *ruhanî plüralizm*¹⁹ adını verdiği bir evren görüşü ortaya atmaktadır. Bu görüşe göre, Tanrı *Mutlak Ben*'dir ve Mutlak Ben *benlik* vasfına sahip varlıklar yaratır²⁰. Mutlak Ben'in yaratması üzerinde, yaratma konusuna gelindiğinde ayrıntılı bir biçimde durulacaktır. Burada üzerinde durmak istediğimiz esas nokta *Ben*'in mâhiyeti ve *ben*lerin evreni nasıl teşkil ettiği'dir. İkbal'i *ben* fikrine götüren, büyük ölçüde, Eş'arî mezhebi düşünürlerinin ortaya koyup geliştirdikleri atomcu bir evren görüşüdür. Onlara göre dünya *cevahir* denilen, bölünmez zerrecikler olan atomlardan oluşmaktadır ki, bu atomların sayısı sonsuzdur²¹. İkbal'in ifadelerinden, Eş'arîlere göre de, tıpkı Leibniz'de ve Whitehead'de olduğu gibi atomların özünün Tanrının müdrikesinde kuvve ya da imkân halinde bulunduğunu anlamaktayız. Ancak bu imkânlar Leibniz'de *ezelî hakikatler*, Whitehead'de *ezelî objeler* adını almaktadır.

Eş'arîlere göre bu imkânların fiil haline geçmesi "ilahî kudretin görünür ve elle tutulur hale gelmesinden başka bir şey değildir"²². Atomların hacmi yoktur, bu nedenle yer kaplamazlar, yani maddî değildirler, "ancak atomlar toplu halde bir yer işgal eder, mekânı meydana getirirler"²³. Bu günkü bilimsel anlayışa göre de atom maddenin artık daha fazla bölünemeyen en küçük parçası, yani yine madde değildir; o artık hacmi olmayan, yer kaplamayan bir enerjidir, bir güçtür. İkbal, Eş'arî atomculuğunu açıklarken "bizim şey dediğimiz, asıl mâhiyeti itibariyle, atomik fiillerin toplamıdır. Ne var ki, *atomik fiil* kavramını kafalarımızda canlandırmak hayli güçtür"²⁴ demektedir. Bu cümlede geçen *atomik fiilin*, bize öyle geliyor ki, Leibniz'in monadına bir iç dinamizm kazandıran *iştihâ* (appétition) adını verdiği iç

¹⁹M. İkbal, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (Çev.N.Ahmet Asrar), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s.103. (Bu esere bundan sonraki dip notlarda "İkbal, *Dinî Düşünce*" şeklinde atıfta bulunulacaktır).

²⁰İkbal, *Dinî Düşünce*, s.102; krş:M.Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXVII, Ankara 1985, s.42. (Bu makaleye bundan sonraki dip notlarda M.Aydın, "Süreç" şeklinde atıfta bulunulacaktır).

²¹İkbal, *Dinî Düşünce*, s.99.

²²A.E., s.99.

²³A.E., s.99.

²⁴A.E., s.99

prensiple ve İkbâl'in *benlik şuuru* ile mâhiyetleri bakımından benzer oldukları söylenebilir. İkbâl Eş'arîlerin atom kavramı yerine *ben* (ego) kavramını geçirmektedir. İkbâl "bütün tecrübelerimizin nihaî temelinin Ego diyebileceğimiz uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir irade olduğunu"²⁵ ve Kur'an-ı Kerimin de bu Mutlak Ego'ya *Allah* adını verdiğini söylemektedir. Mutlak Ego'nun yarattığı *benler*, şüphesiz, Eş'arîlerin *atom*, Leibniz'in *monad* adını verdiği şeylerdir. Bununla atomun, monadın ve benin birbirinin tıpatıp aynı olduğunu da söylemek istemiyoruz. Mesela, Leibniz'in monadı kendi içine kapalı bir birlik olduğu, başka monadlarla hiçbir ilişki kurmadığı halde, İkbâl'in beni tam tersine dışa açıktır, bütün benler birbirleriyle *organik* bir ilişki içindedirler. Leibniz'in monadı cevher olarak kabul etmesi, bir bakıma onu dışarıya açık penceresi olmayan, yani ne etki edebilen ne de etki alabilen, kendi içine kapalı bir birlik olarak tasavvur etmeye sevketmiş olabileceği söylenebilir. Leibniz'in monadı kendi içinde sürekli bir değişme halinde olan dinamik bir öze sahiptir²⁶. Öyle görünüyor ki, Leibniz monadı kendi içinde değişen fakat dışarıya kapalı bir cevher olarak kabul etmekle, sisteminde hem *değişmeye* yer vermek hem de bu değişmenin taşıyıcısı olan klâsik cevher²⁷ anlayışını büsbütün yabana atmamak fikrini taşımaktadır. Çünkü onun cevher fikri klâsik metafiziğin cevher fikrinden epeyce farklı görünmektedir.

İkbâl'in *beni* için böyle bir güçlük sözkonusu değildir. Çünkü Leibniz'in, daha genel bir ifadeyle, cevherci metafiziğin *cevher* kavramı İkbâl'de yerini *olay* kavramına bırakmaktadır²⁸. Bu kavram, "süreç fikrini ciddiye alan düşünürler için son derece önemlidir. Şöyle ki, bütünlük arzeden dinamizmi daha iyi dile getiren *organizm* kavramına geçiş şeyi değil, *olayı* dikkate almayı gerekli kılmaktadır"²⁹. Leibniz monadlar arasındaki birlik ve beraberliği *kuruluş öncesi ahenk* teorisiyle temellendirmeye çalıştığı halde, İkbâl benler arasındaki birlik ve beraberliği *organizm* fikriyle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre her bir olay bir *bendir*. Evren bu benlerden müteşekkildir, evrenin sürekliliği bu benlerin yani

²⁵A.E., s.91.

²⁶S.H.Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1979, s.56, Dinamizm maddesi.

²⁷B.Akarsu, *Felsefe terimleri Sözlüğü*, T.T.D. Yayınları, Ankara 1975, s.168, Töz terimi.

²⁸İkbâl, *Dinî Düşünce*, s.77.

²⁹M.Aydın, "Süreç", s.41.

olayların var olmasına bağlıdır³⁰. Buna göre, evrenin kendisi de bir bendir. İkbâl cevherci metafiziğin aksine Bergson, Whitehead, J.Ward gibi düşünürlerden de etkilenmek suretiyle dinamik bir evren anlayışını savunmaktadır. O, Kur'anın Tanrı ve evren görüşünün de statik değil, dinamik olduğunu ileri sürmektedir³¹. Leibniz'in monadları arasında bulunan algısal derecelenmenin benzeri bir şekli İkbâl'in benleri arasında da vardır. Bütün monadlar, *Monadlar Monadi*'nden doğduğu gibi, bütün egolar da *Mutlak Ego*'dan doğmaktadır. "Ancak benliğin niteliğinin ortaya çıkışında dereceler vardır. Vücut gamının başından sonuna kadar benliğin giderek tizleşen nağmesi, tâ insan kişiliğinde kemalini buluncaya dek yükselir"³².

Leibniz'in monadlarının sıralanması, onların farklı algı derecelerinde bulunmaları nedeniyle olurken; İkbâl'in benleri de kendilerini farklı bilinç derecelerinde ortaya koymaları nedeniyle, evrende farklı yetkinlik derecelerine sahip varlık kademelerini oluşturmaktadırlar. Evrendeki bu varlık kademelerinin yetkinlik bakımından Tanrıdan sonra en üstte bulunanı kuşkusuz insandır. Bu da benlik bilincinin Tanrıdan sonra insanda en yüksek olmasındandır. Bu özelliğinden dolayı da evrende *Mutlak Ego*'ya en yakın olan ya da *Mutlak Ego*'nun kendisine en yakın olduğu varlık insandır. İkbâl'in bu düşünceleri içeren cümlelerini burada aynen zikretmek istiyoruz³³:

Gerçek Vücut'tan doğrudan doğruya haberdar olan şey hakikattir. Hakikat dereceleri, benlik şuurunun derecesine göre değişir. Benliğin niteliği öyledir ki, diğer egolara uyacak yetenekte olmasına rağmen, kendine dönüktür ve kendinden başka her egoyu dışarda bırakan özel bir kişisel etki alanına sahiptir. Ego olarak yegane gerçeği işte bunda yatmaktadır. Bu bakımdan, bünyesinde benliğin nisbeten kemale eriştiği insan, yaratıcı ilahî gücün kalbinde hakikî bir yer tutar, ve bu şekilde, çevresinde bulunan eşyanın hakikat derecesinden çok daha yüksek bir dereceye sahiptir. İnsan Cenab-ı Hakkın yaratmış olduğu bütün yaratıklar içinde, Hâlîkının yaratıcı hayatına şuurulu bir şekilde katılmaya lâyık ve muktedir olan tek varlıktır.

³⁰İkbâl, *Dinî Düşünce*, s.77-8.

³¹M.Aydın, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "Ulûhiyet" Kavramı", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi, İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, c.IV, Ankara 1980, s.206-7.

³²İkbâl, *Dinî Düşünce*, s.102-3.

³³A.E., s.103; krş: M.Aydın, "Süreç", s.42.

Tanrının varlığının ispatı için ortaya konulmuş deliller (ontolojik, kozmolojik, teleolojik) açısından Leibniz ile İkbâl'in fikirlerine baktığımızda, bu deliller karşısında her iki düşünürün farklı düşünceler taşıdıklarını görmekteyiz. Onların bu delillerle ilgili fikirlerini kıyaslarken, Tanrının varlığı ile ilgili düşüncelerinin burada özellikle söz konusu edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. *Théodicée*'nin yedinci paragrafının ilk cümlesinde Leibniz "Tanrı şeylerin ilk sebebidir" demektedir. Müteâkip cümleleri de onun Tanrının varlığı ile ilgili düşüncelerini içerdiğinden paragrafı aynen buraya almayı uygun buluyoruz³⁴:

"...zira, gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz her şey gibi sınırlı olan varlıklar mümkündürler ve ...onlarda, var oluşlarını zorunlu kılacak hiçbir şey yoktur. O halde, mümkün şeylerin tam bir harmanı olan evrenin varlığının sebebini araştırmak lazım, onu da varlığının sebebini kendisinde bulunduran cevherde aramak gerekir, netice itibariyle de o cevher *zorunlu* ve *ezelî*dir. Bu sebebin aynı zamanda akıl sahibi olması gerekir; çünkü, var olan bu evren mümkün olduğundan, sonsuz sayıdaki öteki evrenler de, tıpkı onun gibi aynı derecede mümkün ve var olmaya yönelmiş olduklarından, evrenin sebebini, onlardan herhangi birini belirlemek için bütün mümkün evrenleri göz önünde bulundurması ya da onlarla temas halinde olması gerekir."

Var olan bir cevherin basit imkânlarla olan bu münasebeti ve düşüncesi, onların idelerine sahip olan *müdrikeden* başka bir şey olamaz; ve basit imkânlardan birini belirlemek, tercih eden iradenin fiilinden başka bir şey olamaz. Bu belirlemede iradeyi etkili kılan bu cevherin kudretidir. Kudret *varlık* (être) a, bilgi ve müdrike *doğru* (vrai) ya ve irade *iyi* (bien) ye tekabül eder. Bu akıl sahibi sebebin her bakımdan sonsuz ve kudret, ilim, iyilik bakımından mutlak olarak yetkin olması gerekir. Çünkü o mümkün olan her şeye uygun gelir. Ve her şey kendisine bağlı olduğundan O'nu birden fazla kabul etmeye imkân yoktur. Tanrının müdrikesi *özlerin* kaynağı, iradesi *varlıkların* başlangıcıdır. Kısacası, şeylerin O'nunla başlaması, işte yetkinlikleriyle yegane olan Tanrının kanıtı budur. Leibniz, *Monadoloji*'nin

³⁴Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté du Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, Garnier-Flammarion, Deuxième partie, Paris 1969, p.7. (Bu esere bundan sonraki dip notlarda "Leibniz, *Théodicée*" şeklinde atıfta bulunulacaktır).

kırkbeşinci paragrafında da Tanrının varlığını hem *a priori*, hem de *a posteriori* olarak ispat edebilmekte olduğumuzu söylemektedir. Ona göre Tanrı özünde hiçbir çelişme içermediği (aksi halde O'nun yetkin olması düşünülemezdi) için varlığı mümkündür³⁵. Bundan dolayı da O'nun *Zorunlu Varlık* ya da *Vacibu'l-Vücut* olduğunu *a priori* olarak düşünebileceğimiz gibi, Tanrının varlığını ezeli hakikatlerin realitesinden yola çıkarak da ispat edebiliriz Leibniz'e göre³⁶. Tanrının bilgisi başlığı altında, O'nun müdrikesinden söz ederken *ezeli hakikatler* üzerinde yeteri kadar durulacağından, Leibniz'in sözünü ettiği bu ispatın nasıl olduğuna girmeden sözü aynı paragraftan çıkardığımız kozmolojik delile, daha doğrusu, kozmolojik delilin özel bir biçimi olan imkân deliline getirmek istiyoruz. Tanrının varlığının bu delil vasıtasıyla kanıtlanması onun *a posteriori* dediği kanıtlamadır. *Monadolojinin kırkbeşinci paragrafının son cümlesi şöyledir: "... mümkün varlıklar mevcuttur ve bunların son ve yeter sebepleri, varlığının sebebi kendinde olan zorunlu varlıkta bulunmaktadır". İmdi, Leibniz'in bu cümlesini bir delil formu içinde ifade edecek olursak aşağıdaki şekle sokabiliriz:*

-Mümkün varlıklar mevcuttur.

-Bunların son ve yeter sebepleri, varlığının sebebi kendinde olan zorunlu varlıkta bulunmaktadır.

-O halde bir zorunlu varlığın olması gerekir.

Bilindiği gibi, kozmolojik delil İslâm felsefesinde olduğu gibi "Batı felsefesi ve ilâhiyatında da geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Özellikle Leibniz'in ifade ettiği şekliyle kozmolojik delil, Batı teizminin klâsik delili olmuştur"³⁷. Yukarıda görüldüğü gibi Tanrının varlığını ispat etmek için, bu delilde hareket noktası evreni meydana getiren mümkün varlıklardır. "Evren mümkündür: o kendisinde varlık sebebini içermez. Evrenin mevcut durumunun, bir öncekinden, onun da bir başka öncekinden geldiği ve bunun bu şekilde sonsuzadek götürülemeyeceği de söylenir; (yani teselsül mümkün değildir, eğer mümkündür denirse) evrenin varlık sebebi nedir? sorusu problem olma niteliğini her zaman korur. O halde, mümkün varlıklar silsilesinin dışında, varlık sebebini kendisinde bulunduran bir varlıkta, artık bir başka

³⁵Leibniz, *Monadoloji*, p.44-5; krş: Boutroux, *La Monadologie*, s.78-9.

³⁶Leibniz, *Monadoloji*, aynı yer.

³⁷M.Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.43.

sebebe muhtaç olmayan yeter sebebin olması gerekir"³⁸. Leibniz, Tanrının bütün mümkün varlıkların yeter sebebi olduğunu *Monadolojide* söylemektedir³⁹. Tanrı-evren ilişkisi açısından *yeter sebep prensibinin* Leibniz felsefesinde son derece önemli bir yer işgal ettiğini unutmamak gerekir. Tanrı evrendeki tüm mümkün varlıkların yeter sebebi olduğu gibi, bu varlıkları ilahî müdrikede temsil eden imkânların da yeter sebebidir. Bu imkânların var olmaya yönelmeleri ve engeller ortadan kalkar kalkmaz bu eğilimlerini gerçekleştirmeleri bu prensip sayesinde mümkün olmaktadır. Zorunlu varlık olan Tanrı kendi kendisinin varlık sebebi olduğu halde, öteki mümkün varlıklar ancak Tanrının müdahalesiyle gerçeklik kazanabilirler. Bu bakımdan yeter sebep prensibi hakikaten Leibniz felsefesinde önemli yeri olan bir prensiptir. Yeter sebep bizzat Tanrının kendisidir⁴⁰. Mümkün varlıkların yeter sebebi olan Tanrı, teselsülün imkânsız olması sebebiyle evrenin dışında, ona dışardan müdahale eden sonsuz kudret, ilim ve irade sahibi bir *Kişi*'dir.

Denebilir ki, bütün mümkün şeylerin varlığının tam anlamıyla açıklığa kavuşması için kişilik sahibi olan bu *Yüce Sebeb*'in mümkünleri kavrayan bir müdrikeye ve onlardan birini ötekilere tercih eden bir iradeye sahip olması gerekir. Leibniz'in *Yeter Sebebi* evrenin dışında, varlık sebebini kendinde bulunduran, kişilik sahibi bir *Yüce Monad*⁴¹ olduğu gibi, Gazâlî'ye göre de hâdis olan bu evren bir muhdise muhtaçtır ki, o da varlığı yokluğa tercih edecek olan Tanrı'dır⁴², yoksa basit bir sebep değil. Yine kozmolojik delile göre ilk sebep, yani Tanrı mümkün varlıkları dışarda tutmaktadır. Evren Tanrı'nın dışında bir şeydir. Halbuki İkbâl'e göre, "gerçek sonsuz, sonluyu dışarda bırakmaz. Sonluluğunu yoketmeden onu kendi kapsamına alır, varlığını açıklar ve kanıtlar. Onun için, sonludan hareketle sonsuza varmaya çalışan kozmolojik delil ortaya konduğu şekliyle akıl ve mantık açısından büsbütün anlamsız, çürük ve saçmadır"⁴³. Konumuz esas itibariyle Tanrı'nın varlığının ispatı ve delilleri olmaması nedeniyle, Leibniz'le İkbâl'in bu konuda farklı düşündüklerini göstermek için kozmolojik delili ikisi

³⁸*La Grande Encyclopédie*, Tome:21, s.1170.

³⁹Leibniz, *Monadoloji*, p.37-8-9.

⁴⁰Boutroux, *La Monadologie*, s.84.

⁴¹M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.43.

⁴²Gazâlî, *İtikad'da Orta Yol* (Çev.Kemal Işık), A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s.29, İkinci Dava.

⁴³İkbâl, *Dinî Düşünce*, s.50.

açısından burada söz konusu etmekle yetiniyoruz⁴⁴. İkbâl'in bu delillere itiraz edişinin temelinde, onda Whitehead'den gelen bir etkinin bulunduğunu söylemek de mümkündür. Tıpkı Whitehead gibi İkbâl'in de niyeti "Tanrının varlığı ile ilgili formel deliller geliştirmek"⁴⁵ değil, "mevcut bilgi tecrübelerimizi dikkate alarak Tanrı-evren ilişkisini açıklamaktır"⁴⁶. Whitehead felsefesi bilhassa bu açıdan İkbâl'in ilgisini çekmiştir.

2. Tanrının Ferdîyeti ve Yetkinliği

Bu çalışmamızda, görüşlerini esas aldığımız her iki düşünürü göre de, Tanrının *ferdiyet* sahibi bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Yalnızca Tanrının değil, O'nun dışındaki diğer bütün gerçek varlıkların da kendilerine göre belirli ferdiyetleri vardır. Fert olmak bir takım özelliklere sahip olmayı gerektirmektedir. Fert kavramının, mesela, Tanrı hakkında değil de mümkün varlıklar hakkındaki kullanılışını göz önüne alacak olursak, kendisine fert diyebileceğimiz bir mümkün varlıktaki (özellikle insanda) niteliklerle, *Kişi* ya da *Zât* olarak isimlendirebileceğimiz Tanrıda bulunması gereken niteliklerin bir kısmının hemen hemen aynı nitelikler olduğunu görebiliriz. Burada sözkonusu ettiğimiz *aynılık* ile bu niteliklerin mâhiyetleri bakımından aynı olduklarını söylemek istemiyoruz. Söz gelişi, insan düşünen bir varlıktır, Tanrı da düşünen bir varlıktır, ama hiçbir zaman insanın düşünmesi ile Tanrının düşünmesi mâhiyetleri bakımından bir ve aynı değildir. Dilde fert kavramının, çoğunlukla, şu evrende insan olarak bilinen varlıklar hakkında kullanıldığını görmekteyiz. Bunun nedeninin de, öteki mümkün varlıklarla ortak olarak sahip olunan bir çok özelliğin yanında, sadece insana özgü olan bazı niteliklerin bulunması olsa gerektir. Mantık açısından, gerçekte, bütüne katılan her parça yani her monad, her atom, her ben v.s.nin -birbirlerinden az ya da çok farklı olmaları nedeniyle birer fert olarak anılması gerekmektedir. Fakat burada esas olarak, fert kavramının en yaygın bir biçimde insan hakkında kullanılmasını gerektiren bazı özellikler sözkonusudur ki, onlar da yalnızca insanda bulunmaktadır. Aslına bakılırsa, mümkün varlıklar evreninde insana, Tanrıya en yakın varlık olma imkânını kazandıran özellikler de, bu insana özgü olan özel-

⁴⁴Teleolojik ve ontolojik delilleri İkbâl'in tenkidi için bkz: *Dinî Düşünce*, s.50-1-2-3.

⁴⁵M.Aydın, "Süreç". s.49.

⁴⁶A.E., s.49.

liklerdir. Nedir bu özellikler? Akıllı olmak, ilim, irade ve güç sahibi olmak, yaratıcı olmak, v.s.. Tanrı hakkında teistik bir anlayış içinde bulunan filozofların insana ait bu belirleyici vasıfları Tanrı hakkında da kullanmaları, bir bakıma, insanın fert olmaklığından yola çıkarak Tanrının ferdiyetini kavrama çabası olarak görülebilir.

Leibniz'in Tanrısı, mâhiyeti bakımından, Hartshorne'un verdiği çeşitli Tanrı anlayışları⁴⁷ göz önüne alınırsa, teizmin Tanrı anlayışına uygun düşmektedir. Bilindiği gibi teizmin Tanrısı: şuurlu, ezeli, evreni bilen, fakat onu ihtiva etmeyen, bu yönüyle de panteizminden ayrılan bir Tanrıdır. Panteizmin Tanrısı⁴⁸ evrende içkin olması sebebiyle *Kişi* değildir. Böylelikle panteizmde, teizmde olduğu şekliyle, bir Tanrı-evren ilişkisi de sözkonusu değildir. Halbuki teizmin Tanrısı evreni ihtiva etmediği için onun dışında, ilmiyle onu bilen, yöneten, yaratıcı bir *Kişi*dir. Bundan dolayı da, teizmin Tanrısı evrenle sürekli bir ilişki içerisinde olmak zorundadır. Teizmde Tanrının fert olup olmadığı meselesi pek fazla problem teşkil etmemektedir. Çünkü teistik sistemde Tanrının aşkın, yani evrenin dışında düşünülmesi, O'nun *Kişi* olarak düşünülmesini kolaylaştırmaktadır. Fakat yalnızca evrenin dışında, ondan ayrı olması böyle bir tasavvur için yeterli değildir. Buna yukarıda dile getirdiğimiz fert olma özelliklerinin eklenmesi gerekmektedir. Tanrının ferdiyeti meselesi, gerçekte, klâsik panteizmde veya modern panenteizmde başlıbaşına bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu iki sistemde de Tanrı içkindir: Panteizme göre Tanrı evrende içkindir. Panenteizme göre ise Tanrı bir yanıyla (oluşan yanıyla) sürecin içine dâhildir. Panteizmde Tanrı fert olma özelliğini tamamiyle yitirdiği halde, panenteizm "Tanrının bir fert olduğu fikrinden taviz vermemektedir"⁴⁹. İlim, irade ve kudret Tanrı hakkında teistik anlayışa sahip olan hemen her filozofun Tanrıda var olduğunu kabul ettiği ilahî sıfatlardır, ve "bu sıfatlar ancak *Zât* (Batı felsefesinde *Kişi*) vasfını hâiz bir varlıkta bulunabilir"⁵⁰. Leibniz Campanella gibi bazılarının Tanrıya ait bu üç yetkinliğe üç asliyet (primordialités) adını verdiklerini, bazılarının da

⁴⁷M.Aydın, "Süreç", s.47.

⁴⁸Daha geniş bilgi için bkz: M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.145-154.

⁴⁹M.Aydın, "Süreç", s.62.

⁵⁰M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.118.

onlarla kutsal üçlü arasında gizli bir ilişkinin var olduğuna inandıklarını söylemektedir⁵¹.

Bu üç yetkinlik ya da sıfat Leibniz'in *Monadlar Monadının* da, İkbal'in *Mutlak Egosunun* da sıfatlarıdır. Buna göre, Monadlar Monadı ve Mutlak Ego Kişi ya da *Zât* olan bir Tanrıdır. Tanrı kişiliği olan bir varlık olarak kabul edildiğinde, O'nun kişiliğinden söz ederken, evrenle ilişkisi içerisinde onu ele almak kaçınılmaz olmaktadır. Leibniz'in Tanrısı evreni aşkın, yani evreni karşısına almak suretiyle onunla ilişki kuran bir Kişi olduğu halde⁵², İkbal'in *Mutlak Beni* ise evrenden ayrı, onu karşısına almayan bir *Zât*'tır⁵³. İkbal Tanrı ile evreni "sonsuz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki varlık halinde"⁵⁴ tasavvur etmez. Ona göre karakter insan için ne ise, evren de Tanrı için odur. İkbal Tanrısı Leibniz'in *Yeter Sebeb'i* gibi evrenden ayrı olarak düşünmemekle, O'nu ne klâsik panteizmde olduğu şekliyle evrende tam anlamıyla içkin bir durumda, ne de modern panenteizmde olduğu gibi sürece dâhil olan yanı sıra evrende içkin bir halde kabul etmiş olmaktadır. Çünkü İkbal süreç metafiziğinin iki önemli ismi olan Whitehead ve Hartshorne gibi çift kutuplu (dipolar) bir Tanrı anlayışına sahip değildir⁵⁵. Onun Tanrısı sonlu zâtları (ya da benleri) kendi sonsuzluğu içinde eritmeden muhafaza eden sonsuz *Zât*'tır. İkbal'i böyle düşünmeye sevkeden de peygamberimizin miraçta *Sonsuz Ego* ile gözünü kırpmadan temas kurabilmiş olmasıdır⁵⁶.

Klâsik teizmde Tanrı zaman bakımından evrenden önce ve ona dışardan etki eden olduğu halde, modern panenteizmde Tanrı evren iledir⁵⁷. İkbal'in de modern panenteizmle yaklaşık olarak aynı düşünceyi paylaştığını onun şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür: "İlahî Zât için kullanılan illet kelimesinin manasını araştıran, ve zamanı, illet ve mâlul arasındaki ilişkinin özü olarak kabul eden felsefe, haliyle ancak Cenab-ı Allah'ı evrenden önce var olan ve buna dıştan tesir eden, Herşeye Kâdir Zât olarak anlaya-

⁵¹Leibniz, *Théodicée*, p.150.

⁵²Leibniz, *Théodicée*, Première partie, p.79; krş: Boutroux, *La philosophie Allemande au XVII. siècle*, s.152.

⁵³İkbal, *Dinî Düşünce*, s.95.

⁵⁴A.E., s.96.

⁵⁵M.Aydın, "Süreç", s.78.

⁵⁶İkbal, *Dinî Düşünce*, s.162.

⁵⁷M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.160.

bilirdi"⁵⁸. İkbal bu ifadesiyle, öyle görünüyor ki, klâsik teizmi hedef almaktadır. Leibniz'i de İkbal'in bu hitabına muhatap olan teistlerden biri olarak görebiliriz. Çünkü ona göre de, mümkün varlıkların yeter sebebi olan Tanrının zaman bakımından evrenden önce mevcut bulunması gerekmektedir. Çünkü Leibniz *Théodicée*'nin değişik yerlerinde geleceğin Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğunu⁵⁹, mümkün varlıkları imkân halinden fiil haline geçirmeden, yani onları yaratmadan önce, onlar hakkında bir karar sahibi olduğunu söylemektedir⁶⁰. Mümkün varlıkların, yani evrenin önceden belirlenmesi ve Tanrının onlar hakkında bir öngörü ve karar sahibi olması ancak Tanrının zaman bakımından evrenden önce olan *Kişi* olması ile mümkündür.

İkbal'in Mutlak Ego'su, Whitehead'in ya da daha genel bir ifadeyle süreç metafiziği-nin *somutlaşma-sürecinin ilkesine* daha yakın görünmektedir. Çünkü ona göre Mutlak Ben her şeyi ihtiva eder, evren de *Tanrının davranışı, Tanrının etkileri* ya da Kur'anın ifadesiyle *Sünnetullahtır*⁶¹. Bu da, Tanrı ile evren arasında organik bir bağ olduğunu kabul etmektir. İkbal'e göre, klâsik İslâm teizminde de egemen bir anlayış olan evrenin Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğu fikri Kur'anın anlayışına uygun düşmemektedir. Tanrının hayatındaki her saniye yeni, orijinal ve gerçektir, önceden bilinemeyen durumlardır. İkbal bu fikrine dayanak olarak Kur'anın: "O'nu (Cenab-ı Hak) her an yeni bir iş meşgul eder" ayetini göstermektedir⁶². Bu konu ile ilgilenen ilahiyatçıların bütün söyledikleri ve yazdıkları da tamamiyle tahmine dayalıdır⁶³. Evren son şeklini almış, gelecek bütünüyle belirlenmiş değildir. Eğer öyle olsaydı yaratma sözcüğünün de bir anlamı kalmayacaktı⁶⁴.

Teistik özellikler taşıyan sistemlerin çoğunda *Hükümdar Tanrı* modelinin epeyce yaygın olduğu görülmektedir. Meselâ, Hartshorne'un klâsik teizme en iyi örnek olarak gösterdiği Gazâlî⁶⁵ (bilhassa filozof Gazâlî) nin

⁵⁸İkbal, *Dinî Düşünce*, s.152.

⁵⁹Leibniz, *Théodicée*, première partie, p.37-8,53, 58.

⁶⁰A.E., première partie, p.42,53, deuxième partie, p.181.

⁶¹İkbal, *Dinî Düşünce*, s.84; krş:M.Aydın, "Süreç", s.60-1.

⁶²İkbal, *Dinî Düşünce*, s.76.

⁶³A.E., s.111.

⁶⁴A.E., s.112.

⁶⁵M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.156.

/ Tanrı tasavvurunun büyük ölçüde böyle olduğu söylenebilir⁶⁶. Leibniz de eserlerinde *Hükümdar Tanrı*'dan ve O'nun yönettiği bir Tanrı sitesinden söz etmektedir. Ona göre, "Tanrı akıl sahibi ruhlar (esprits) dan teşekkül etmiş en yetkin devletin hükümdarıdır; O'nun başlıca tasarısı bu Tanrı devletinin mutluluğudur"⁶⁷. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Leibniz evrendeki varlıkları yetkinlik derecelerine göre basit canlılar, hayvanlar, insanlar şeklinde üç kademeye ayırıyordu. Bu varlık kademelerinden algısı tam olmaya en yatkın olanlar insanlardır. Bundan dolayı da mekân bakımından değil kişilik özellikleri bakımından Tanrıya en yakın olanlar insanlardır. Gerçekte, Leibniz her monadın ya da cevherin O'ndan sudûr etmiş olması nedeniyle kendinde tanrılık bir öz taşıdığını, her birinin "kendi alanında küçük bir Tanrı gibi olduğunu"⁶⁸, bir bakıma Tanrının sonsuz hikmetinin, sınırsız kudretinin karakterini taşıdığını ve O'nu elinden geldiği ölçüde taklid ettiğini söylemektedir⁶⁹. Yukarıda zikrettiğimiz varlık kademeleri içinde de diğerlerine göre algılarının daha açık olmasından dolayı Tanrıyı en iyi taklid etme yetisine sahip olanlar insanlardır. Bu bakımdan kendinde en fazla tanrılık özü taşıyanlar da bunlardır. Tanrının evrende kendisinin bilinmesini gerçekleştirmede elçi olarak insanı seçmesinin nedeni de bu olsa gerektir. İnsanda tanrılık özün en fazla bulunması, aslında, onun akıllı olması anlamına gelmektedir; çünkü Tanrı da akıl sahibidir ve insanın dışındaki diğer varlık kademelerinde bu tanrılık öz bulunmamaktadır. Leibniz'e göre, akıl sahibi olması onları "Tanrının hükümdarı olduğu evren devletinin yurttaşları kılar"⁷⁰.

İnsanlar Tanrı ile bir nevi topluluk kurmaya da yetilidirler. Bir mucid kendi icad ettiği makine karşısında hangi konumda ise, Tanrı da basit canlılar ve hayvanlar karşısında aynı durumda olduğu halde insanlar karşısında O "bir hükümdarın uyruklarına, hatta bir babanın çocuklarına olan durumundadır"⁷¹. Leibniz'in Tanrısının hükümdar ya da monark olmakla birlikte tebaasına baskı rejimi uygulayan bir despot olmadığını, güç ve iktidar sahibi olmasının yanında son derece âdil, yumuşak başlı, şefkat ve merhamet sahibi

⁶⁶Bkz: Gazalî, *Kimyâ-yı Saadet* (çev.A.Fârûk, Meyân), Bedir Yayınevi, İstanbul 1969, c.I, s.55-6.

⁶⁷Leibniz, *Discours de métaphysique*, s.91-2; bkz: Leibniz, *Monadoloji*, p.85.

⁶⁸Leibniz, *Monadoloji*, p.83.

⁶⁹Leibniz, *Discours de Métaphysique*, s.37.

⁷⁰A.E., s.42.

⁷¹Leibniz, *Monadoloji*, p.84.

olduğunu onun yukarıdaki cümlesinden çıkarabiliriz. İktbal'in eserlerinde, Leibniz'de olduğu gibi, böyle bir hükümdar Tanrı'yı imâ edecek hiçbir ifadeye rastlamıyoruz. Zaten onun fikrî bir yakınlık içinde bulunduğu panenteist Tanrı anlayışı böyle bir Tanrı kavramına imkân verecek yapıda değildir. Leibniz'e göre, "Tanrı mutlak olarak yetkin bir varlıktır"⁷². Tanrının yetkinliği mutlak olarak sonsuz bir yetkinliktir. Tanrının karşısında öteki yaratıkların her biri sınırlı bir yetkinliğe sahiptirler. Tanrının yetkinliği kendiliğinden olduğu halde yaratıklar yetkinliklerini Tanrıdan, yetkinsizliklerini ise sonsuz olmaya gücü yetmeyen kendi tabiatlarından almaktadırlar⁷³. Yaratma bahsinde daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız gibi, Leibniz metafizik kötülüğün temelini yaratıkların bu aslî yetkinsizliğinde bulmaktadır.

3. Tanrı'nın Bilgisi

İlim, irade ve kudret hem Leibniz'e göre, hem de İktbal'e göre Tanrıya ait üç yetkinliktir. Fakat Leibniz'in, bu yetkinlikleri Tanrıya ait ayrı ayrı sıfatlar olarak kabul ettiği ve onlardan ayrı ayrı söz ettiği⁷⁴, yani ilahî mâhiyette bir Zât-sıfat ayrımı yaptığı halde, İktbal Tanrının bu sıfatlarından söz etmekle birlikte bir Zât-sıfat ayrımına gitmemektedir. Onun ilahî mâhiyet hakkında böyle bir fikir sahibi olmasında, evreni İlahî Zât için bir *diğer* olarak görmemesinin önemli bir etken olduğu söylenebilir. Leibniz'in ise evreni Tanrının karşısında, O'ndan ayrı olarak görmesinin sisteminin bir gereği olduğunu söylemek mümkündür. Böyle olunca, Leibniz'in Tanrısının evreni bilmesi ile İktbal'in Tanrısının evreni bilmesi arasında bazı farklılıkların bulunması doğaldır. Leibniz, her şeyin yaratıcısı olan Tanrının yaratmadığı tek şeyin sadece kendi müdrikesi olduğunu açıkça ifade etmektedir⁷⁵. Tanrı ezelden beri akıl sahibidir ve O'nun müdrikesinde sonsuzca *ezelî hakikatler* vardır⁷⁶. Bu hakikatler var olmaya can atan basit imkânlar olarak Tanrının müdrikesinin muhtevasını oluşturmaktadırlar. İşte bu muhtevaya Tanrının bilgisi denilebilir. Demek ki, Leibniz'e göre Tanrı

⁷²Leibniz, *Discours de métaphysique*, s.25; Leibniz, *Monadoloji*, p.41; krs:E.Gilson, *Tanrı ve Felsefe* (çev.Mehmet Aydın), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1986, s.66.

⁷³Leibniz, *Monadoloji*, p.42; Leibniz, *Théodicée*, première partie, p.31.

⁷⁴Leibniz, *Théodicée*, deuxième partie, p.150; Leibniz, *Monadoloji*, p.48.

⁷⁵Leibniz, *Théodicée*, troisième partie, p.380.

⁷⁶Leibniz, *Monadoloji*, p.43.

her şeyi önceden gerçek değil de imkân halinde bilmektedir. O, Tanrının aklının küllî bir akıl olduğunu ve bizim aklımızın da O'ndaki bu küllî akla uygun olduğunu, ikisi arasındaki farkın bir damla su ile okyanus ya da sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebileceğini söylemektedir⁷⁷.

Tanrının küllî akıl sahibi olması demek O'nun her şeyi bilmesi demektir. Tanrı her şeyi önceden bilmektedir. Her şey fiil haline geçmeden, yani yaratılmadan önce birer imkân halinde Tanrının bilgisinde mevcuttur⁷⁸. Tanrının müdrikesi sonsuz sayıdaki imkân-larıyla ezeldir, yani O'nun ilmi öncesizdir. Halbuki her biri bir mümkün varlık olan monadların ve monadlardan oluşan bileşiklerin Tanrı tarafından yaratıldığı *Monadoloji*de ifade edilmektedir⁷⁹. Tanrının her şeyi önceden imkân halinde değil de gerçeklik halinde de bildiği öne sürülecek olursa, o zaman her şeyin Tanrı ile birlikte ezeli olduğunun da kabul edilmesi gerekecektir. Biz Leibniz'in baktığımız eserlerinde Tanrının her şeyi önceden gerçeklik halinde bildiğine işaret eden hemen hiçbir ifadesine rastlamadık. Demek ki ezeli olan, sadece mümkün varlıkların sonradan kendilerine göre yaratıldıkları, İlahî Müdrike'deki hakikatler ya da imkânlardır. Leibniz'in bu konudaki fikirleri Whitehead'in aynı konu ile ilgili düşüncelerine çok benzemektedir. Leibniz'in *ezeli hakikatlarıyla* Whitehead'in *ezeli objelerinin* gördükleri fonksiyon bakımından hemen hemen aynı mâhiyette olduğu söylenebilir. Bir bakıma, Leibniz'in ezeli hakikatler bölgesi dediği *Tanrının müdrikesi* ile Whitehead'in Tanrısının *Asli Tabiatı* aşağı yukarı aynı mâhiyeti taşımaktadır. Whitehead'de olup da Leibniz'de olmayan, Tanrının *Oluşan Tabiatıdır*. Yani Leibniz'e göre Tanrının evrende içkin olan, dolayısıyla, değişen hiçbir yanı yoktur. Evren O'nun için bir *diğer*dir. Demek ki Leibniz'e göre Tanrı her şeyi ezelde imkân olarak, onları imkân halinden fiil haline geçirirken⁸⁰ de gerçeklik olarak, yani Tanrı imkânı imkân gerçeği de gerçek olarak bilmektedir denebilir.

Bu konuda Leibniz'in düşünceleriyle Whitehead ve İkbâl'in düşünceleri arasında bir fark yok gibi görünmektedir. Fakat bu benzerlik Leibniz'in

⁷⁷Leibniz, *Théodicée*, Discours, p.61.

⁷⁸Boutroux, *La philosophie Allemande au XVII. siècle*, s.151.

⁷⁹Leibniz, *Monadoloji*, p.6.

⁸⁰M.Aydın'ın "Süreç", s.73 de işaret ettiği gibi, Leibniz de "yoktan yaratma fikrini imkândan gerçeklik safhasına çıkma şeklinde" yorumlayanlardandır. Bu konuda ayrıntılı bilgi Tanrının Kudreti ve Yaratması bölümünde verilmektedir.

hiçbir şekilde süreç metafiziği içerisinde ele alınmasını da gerekli kılmamaktadır. Önceki bölümlerde daha ayrıntılı bir biçimde üzerinde durduğumuz gibi, onun Tanrı hakkındaki görüşleri klâsik teizmin görüşlerine daha uygun düşmektedir. Böyle olmakla birlikte, Leibniz'in bazı bakımlardan klâsik teistlerden farklı düşündüğünü de görmekteyiz. Klâsik teistlerde Tanrının geleceği adetâ gerçeklik kazanmış gibi bildiği düşüncesi yaygın olduğu⁸¹ halde, yukarıdaki açıklamalarımızda onun böyle düşünmediğini ifade etmiş bulunmaktayız. Tanrının müdrikesinde imkân halinde sonsuz sayıda evren bulunmaktadır⁸² ve Tanrı onlardan birini, yani şu evreni seçmiş ve yaratmıştır. Tanrının sonsuz sayıdaki imkânlar arasından birini seçebilmesi için bu imkânların her birini tek tek bilmesi gerekmektedir⁸³. Tanrı, bu bilgisi sayesinde ancak onlar arasından en iyisini seçip yaratabilir. Bu evren O'nun seçip yarattığı en iyi evrendir. Tanrının Kudreti ve Yaratması başlığı altında bu konu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Leibniz *Théodicée*'de iki tür akıl hakikatinden söz etmektedir⁸⁴. *Ezelî hakikatler* (vérités éternelles): zorunlu olan hakikatlerdir, onların zıddını düşünmek bizi çelişkiye götürür. Meselâ mantıksal, metafizik ya da geometrik zorunluluk gösteren hakikatler bu tür hakikatlerdendir. *Pozitif hakikatler* (vérités positives): zorunlu değildir, onlar Tanrının tabiata verdiği kanunlar ya da bu kanunlara bağlı olan hakikatlerdir. Konumuzun Tanrının bilgisi olması dolayısıyla bizi burada öncelikle ilgilendiren *ezelî hakikatler*dir. Leibniz'in Tanrının müdrikesinde var olduğunu söylediği bu ezeli hakikatler, az önce sözünü ettiğimiz pozitif hakikatlerin ya da evreni meydana getiren mümkün varlıkların basit imkânları ya da onların İlahî Müdrike'deki ideleridir. Demek ki, mümkün varlıklar yaratılmadan, yani fiil ya da gerçeklik haline geçmeden önce, ezeli olarak Tanrının müdrikesinde imkân veya kuvve halinde mevcuttur. Tanrı, müdrikesinde gerçeklik haline geçme arzusu içinde bulunan sonsuz sayıdaki imkânların tamamını gerçekleştirmek zorunda değildir. O, ilmi sayesinde, bu imkânların en iyisini bilir ve ilminin kurallarından bağımsız olmayan iradesi⁸⁵ bu *en iyiyi seçme*

⁸¹M.Aydın, "Süreç", s.68.

⁸²Leibniz, *Monadoloji*, p.53.

⁸³Boutroux, *La philosophie Allemande au XVII. siècle*, s.158.

⁸⁴Leibniz, *Théodicée*, Discours, p.2

⁸⁵A.E., deuxième partie, p.193; krş: E.Bréhier, *Histoire de la philosophie, tom:II, La philosophie moderne I*, Félix Alcan, Paris 1929, s.251.

yönünde tecelli eder. Kudreti sayesinde de bu irade gerçeklik kazanır. Görüldüğü üzere, Leibniz'e göre kudret ve irade gerçeklik kazanmada ilim sıfatına dayanmaktadır⁸⁶. Evreni dolduran sonsuz sayıdaki mümkün varlıkların herbiri bir monaddır, veya monadlardan oluşmuş bir bütündür. Her monad da kendi başına bir evrendir, yani evren herbir monadla sonsuz defa temsil edilmiştir. Her monadın varlığa gelebilmesi, fiil haline geçebilmesi için İlahî Müdrike'de önceden kuvve ya da imkân halinde bilinmiş olduğuna göre, Tanrının mümkün varlıkları gerçeklik haline geçirmeden önce onlar hakkında bir takdir ve öngörü sahibi olması gerekmektedir.

Leibniz geleceğin Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğunu *Théodicée*'nin bir çok yerinde ifade etmektedir⁸⁷. Bu belirleme gerçeklik halinde olan bir belirleme değil, imkân halinde olan bir belirlemedir. Leibniz'in sürekli bir yaratmayı da kabul ettiğine bakılırsa, onun bu görüşlerinin Aristoteles'in fikirlerinden kaynaklanan klâsik teizmde olduğu şekliyle kapalı bir evren görüşü sergileyecek nitelikte olmadığı söylenebilir. İktal'e gelince, o geleceğin önceden belirlenmiş olduğu fikrinin "katı ve geleceğe kapalı bir görüş"⁸⁸ olduğunu ifade etmek suretiyle karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışta onun kendine muhatap aldığı kişiler Molla Celaleddin Devvanî, Irakî ve Royce'dur⁸⁹. Gerçekte, Leibniz'de olduğu gibi, İktal'e göre de "niteliği organik bir birlik olan İlahî Zât'ın yaratıcı hayatında geleceğin varlığı zaten vardır. Ama, uzun bir müddet önce planı çizilmiş olan bir olaylar zinciri gibi değil belirsiz bir imkân olarak"⁹⁰.

İktal'e göre, Tanrının bütün geleceği olmuş bitmiş bir gerçeklik olarak bildiği şeklinde olan görüşün kabul edilmesi evren hakkında son sözün söylenmiş, onun nihaî şeklini almış, geleceğin belirlenmiş olması demektir⁹¹. Tabîî ki İktal'in bu tenkidleri Tanrının her şeyi bir ilahî zaman içinde imkân halinde değil de gerçeklik kazanmış belirli bir olaylar düzeni olarak bilmesi şeklinde olan klâsik teizmin anlayışına yöneliktir. Leibniz'in

⁸⁶Leibniz, *Théodicée*, deuxième partie, p.116.

⁸⁷A.E., première partie, p.36,42,58.

⁸⁸İktal, *Dinî Düşünce*, s.111.

⁸⁹A.E., s.110.

⁹⁰A.E., s.111. (Bu alıntıda geçen *yaratıcı* sözcüğü sözkonusu eserin tercümesinde *yaratılış* şeklinde geçmektedir. Aynı eserin 1964 de Sofî Huri tarafından yapılmış çevirisinde ise bu sözcük *yaratıcı* olarak geçmektedir. Biz de aynı kanaatte olduğumuzdan alıntıyı *yaratıcı* şeklinde düzelterek yaptık).

⁹¹A.E., s.111.

fikirleri her ne kadar teizmin çerçevesi içinde ele alınıp değerlendiriliyorsa da, onu bir dereceye kadar İkbâl'in bu tenkidlerinin dışında tutmak mümkün görünmektedir; çünkü Leibniz'e göre de geleceğin önceden Tanrının müdrikesinde bir imkân olarak mevcut olduğu hususu, üzerinde fazla söz söylemeyi gerektirmeyecek ölçüde açıktır. İkbâl'e göre "bir zaman akışı çizilmiş bir çizgi olarak gösterilemez. Çünkü bu çizgi henüz çizilmektedir. Bu çizgide hem gerçekleşebilecek hem gerçekleşemeyecek imkânlar yer almaktadır"⁹². Böyle olunca Tanrının evren hakkındaki küllî bilgisi de pasif bir bilgi olmayacaktır. İkbâl "bilme fiili ile yaratma fiilinin özdeş olduğunu"⁹³ söylemektedir⁹⁴. Leibniz'e göre bütün imkânlar ezeli hakikatler bölgesinde bulunduğundan evrendeki her düzenin ve düzensizliğin veya her iyiliğin ve kötülüğün kaynağının da bu bölgede bulunması gerekmektedir. Ancak düzeni ve iyiliği tercih edecek olan bir aklın bulunması gerekiyor ki, o da İlahî Müdrike'nin kendisidir. Eğer Tanrı müdrike sahibi olmasaydı ezeli hakikatler de olmayacak⁹⁵, dolayısıyla Tanrının bilgisi bulunmayacaktı. Böylece O'nun mümkün varlıkları yaratması, onları -kuvve ya da imkân halinde ilm-i ilahîde bulunmadıkları için- fiil haline geçirmesi söz konusu olmayacaktı. Yetkin ve kudret sahibi bir Tanrıyı bilgisiz olarak düşünmek mümkün değildir. Hür yaratık kendi başına karar verebilen, bundan dolayı da bir karardan öbürüne yönelebilen irade sahibi bir varlıktır⁹⁶. Böylece yaratığın kendi başına verdiği kararların belirlediği fiiller arasındaki bütün ilişkileri Tanrının müdrikesinde, Tanrı onları gerçekleştirmeye karar vermeden önce birer imkân halinde bilinmektedir⁹⁷.

İlahî Müdrike'de birer ezeli hakikat olarak sonsuz sayıda bulunan bu ideler veya imkânlar daha Tanrının müdrikesinde iken kendi nesneleriyle bir uygunluk içindedirler. Bu imkânların nesneleri önce hiçbir yerde var değildirler. Varlığa getirilecekleri, yani imkân halinden fiil haline geçirilecekleri zaman, herbir fiil ya da nesne İlahî Müdrike'deki kendi imkânına, idesine yahut ezeli hakikatine göre teşkil edilecektir⁹⁸. Tanrının,

⁹²İkbâl, *Dini Düşünce*, s.82.

⁹³M.Aydın, "Süreç", s.70.

⁹⁴İkbâl, *Dini Düşünce*, s.102.

⁹⁵Leibniz, *Théodicée*, deuxième partie, p.189.

⁹⁶A.E., deuxième partie, p.120; karşı: Boutroux, *La philosophie Allemande au XVII. siècle*, s.162-3.

⁹⁷Leibniz, *Théodicée*, première partie, p.47.

⁹⁸A.E., deuxième partie, p.47.

kendi müdrikesinin muhtevasını oluşturan, böylece O'nun ilmini meydana getiren bu ezeli hakikatleri ve onlar arasındaki ilişkiyi kavramak için zamana ihtiyacı yoktur. Leibniz'in bu fikri Hartshorne ve Whitehead'in Tanrının *aslî yönüyle* zamana bağlı olmadığı⁹⁹ fikrine benzemektedir. Leibniz Tanrının müdrikesinde tıpkı bizim müdrikemizde olduğu gibi belirli bir düzeni ihtiva eden en yüksek düzeyde bir düşünme faaliyetinin gerçekleşmesi birinci planda zamanı gerekli kılarken, İlahî Müdrike'de düşünme faaliyeti tamamiyle zamandıdır, ve onun önemi sadece mâhiyeti bakımındandır. Bu da, öyle anlaşılıyor ki, Tanrının bütün imkânları bir anda, veya ezeli bir *şimdide* yer alan imkânlar düzenini tek ve bölünmez bir idrak fiili içinde ve bir çırpıda bilmesi demektir. Aristoteles'e göre Tanrı kendi özünü bilen bir *varlıktır*¹⁰⁰. Bu görüşü çıkış noktası olarak alan Farabî'ye göre ise "Allah kendi özünü bilir. Kendi özünü bilmekle de âlemi bilir"¹⁰¹. Acaba Leibniz'in Tanrının bilgisi hakkındaki görüşleri için de aynı şeyi söylemek mümkün müdür? Leibniz eserlerinde, Farabî'nin dediği gibi açık bir ifadeyle, Tanrı kendi özünü bilir ve böylelikle de evreni bilir demiyor. Fakat, biz onun sisteminden bu konudaki düşüncelerinin Farabî'nin düşündüklerinden pek farklı olmadığını çıkarabileceğimiz düşüncesini taşıyoruz. Şimdi, Leibniz'in monad kavramından yola çıkarak bu düşünceye nasıl vardığımızı temellendirmeye çalışalım.

Tanrının mâhiyeti ile ilgili bölümde daha ayrıntılı bir biçimde üzerinde durduğumuz gibi monadlar birbirlerine dıştan dışa hiçbir etkisi olmayan kendi içlerine kapalı algı birlikleridir. Böyle olduğu halde, bu monadlar birbirleriyle sürekli ilişki ve irtibat halinde imiş gibi anlamlı ve ahenkli bileşikler oluşturabilmektedirler. Bunun nasıl mümkün olduğu çözümlenmesi gereken bir problemdir. Boutroux'nun dediği gibi "eğer cevherler, güç (force) ler iseler, o zaman onların birbirleri üzerine etki etmelerinin gerektiği sonucu çıkmaz mıydı? Eğer onlar birbirlerine kapalı ruhlar iseler, o zaman onların ilişkileri nasıl açıklanacaktı?"¹⁰² Leibniz bu problemi *kuruluş öncesi ahenk* teorisiyle çözümlenmektedir. Herbir monadı

⁹⁹M.Aydın, "Süreç", s.67.

¹⁰⁰Aristote, *La Métaphysique*, Tome II (Livres H-N), Trad. J.Tricot, Second édition, J.Vrin, Paris 1940, s.186-187; Aristoteles, *Metafizik*, cilt: II (H-N) (çev.Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1993, s.186.

¹⁰¹Fârâbi, *Es-Siyaset'ul-Medeniyye* (çev.M.Aydın, A.Şener, R.Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.4.; M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.113.

¹⁰²Boutroux, *La monadologie*, s.46.

iyi ayar edilmiş bir saat gibi düşünürsek, birlikte çalışmaya bırakılmış olan bu saatler arasındaki ahenkli çalışma gibi monadlar arasında da Tanrının önceden takdir etmiş olduğu ahenkten dolayı gerçek bir ilişki varmış gibi görünür.

Burada asıl üzerinde durulması gereken şey, bu ahengin mâhiyetinden ziyade, Tanrının da bir monad (Monadlar Monadı) olması sebebiyle, evrenle ilişkisinin aynı teoriyle açıklanıp açıklanamayacağı; Tanrının da penceresiz bir monad olup olmadığı, eğer penceresiz ise O'nun evren hakkındaki bilgisinin, Farabî'de olduğu gibi, kendi özünü bilmek suretiyle evreni bilmesi şeklinde olan bir bilgi olup olmadığıdır. Leibniz'in Tanrı hakkında da monad sözcüğünü kullanması, onun sisteminin zayıf noktalarından biri olarak görülmektedir. Bu zayıflıktan daha önce Leibniz dilemi olarak söz etmiştik. Eğer biz Leibniz'i bu konuda sistemiyle tutarlı görmek istiyorsak, o zaman ona göre Tanrı-evren ilişkisinin de aynı teori ile açıklanması gerektiğini kabul etmek zorundayız. Tabî ki bu kabul, Tanrının da tıpkı öteki monadlar gibi dışarıya açık penceresi olmayan yetkin, tam algı sahibi bir monad olmasını gerekli kılmaktadır. Böyle bir Tanrının da hiç eksiksiz olarak ezelden beri kendi kendisini bilen bir Tanrı olması gerekmektedir. Buna göre, Leibniz'in Tanrısının Aristoteles'in Tanrısı gibi kendi özünü bilen bir Tanrı olduğunu söyleyebileceğimiz kanaatindeyiz. Leibniz'in Tanrısının müdrike sahibi olduğunu ve bu müdrikenin de sonsuz sayıdaki ezeli hakikatlerin bölgesi olduğunu biliyoruz. Ezelî hakikatler de sonsuz sayıdaki mümkün varlıkların gerçeklik haline gelmezden önce Tanrının bilgisinde ezelden beri mevcut bulunan imkânlarıdır. Böyle olunca, Leibniz'in kendi özünü bilen Tanrısının, Farabî'nin Tanrısı gibi, kendi özünü bilmekle evreni bilen bir Tanrı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Fakat Leibniz'in Tanrısının evreni bilirken onu önce imkân, fiil haline geçirirken de gerçeklik olarak bildiği anlaşılmaktadır. Sözün kısası, Leibniz'in Tanrısı hakkında da "O kendi özünü bilir, kendi özünü bilmekle de evreni bilir" demek mümkündür.

4. Tanrı'nın Kudreti ve Yaratması

Gilson *Tanrı ve Felsefe*'de "Hristiyanlığın Tanrısının gerçek özünün yaratmak değil var olmak" olduğunu, Descartes'dan itibaren de artık O'nun

"tabiatın yaratıcısı" olarak düşünölmeye başlandığını ifade etmektedir¹⁰³. Bir kartezyen olan Leibniz'e göre Tanrı sonsuz kudret sahibi¹⁰⁴ ve yaratıcı olduğu gibi İkbal'e göre de Tanrı sonsuz kudret sahibi ve yaratıcıdır¹⁰⁵. Fakat İkbal'in evreni -Leibniz'den farklı olarak- Tanrının karşısında ve O'ndan ayrı olarak görmemesi, Tanrı ile evren arasında organik bir bağ görmesi nedeniyle, onun yaratmayla ilgili fikirleri Leibniz'inkilerden temelde farklı görünmekle birlikte ayrıntılara inildiğinde aralarında epeyce benzer yanların bulunduğunu görmek mümkündür. Yeri geldikçe bu benzerlik ve ayrılıklar söz konusu edilecektir. Yaratmayı Tanrının bir fiili olarak kabul ettikten sonra, yaratmanın mâhiyeti ile ilgili bazı sorular akla gelmektedir. Mesela, Tanrının yaratma faaliyeti nasıl başlamaktadır? Yaratma bir yoktan yaratma mıdır? Yoksa var olan birşey üzerinde yapılan bir şekil değişikliği midir? Ya da yaratma, bütün evrenin Tanrı tarafından bir defada var kılınması şeklinde gerçekleşen bir fiili midir? Yoksa O evreni sürekli olarak yaratmakta mıdır? vb... Şimdi bu sorulardan yola çıkarak Leibniz ile İkbal'in yaratma konusunda ne düşündüklerini görmeye çalışalım. Leibniz'e göre Tanrının mümkün varlıkları yaratırken, yani onları imkân halinden fiil haline geçirirken -çünkü mümkün varlıklar Tanrının bilgisinde ezelden beri imkân halinde mevcuttur (bkz: Tanrının Bilgisi Bölümü)- dışardan onlara müdahale eden durumundadır. Çünkü evren O'nun için kendinden ayrı bir şeydir. Oysa İkbal evreni bu gözle görmediği için, Tanrı yaratma sırasında evrene dışardan müdahale eden durumda değildir, tam tersine evren Tanrının davranışı (*behaviour of God*) ve etkileri (*effects of God*) dir¹⁰⁶. Bu anlamda "tabiatı bilmek, Allahın davranışını bilmektir"¹⁰⁷. İkbal eserinde bu konuyla ilgili olarak ortaya attığı soruyu cevaplarırken, "Zât-ı İlahi'ye için bir hadise manasında hilkat mevcut değildir"¹⁰⁸ demektedir. O halde ona göre Zât-ı İlahî'nin yaratıcı faaliyeti, sahip olduğu iç imkânlarından dolayı sonsuzdur¹⁰⁹.

¹⁰³E.Gilson, *Tanrı ve Felsefe* (çev.Mehmet Aydın), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1986, s.61-2.

¹⁰⁴Leibniz, *Discours de métaphysique*, s.26.

¹⁰⁵İkbal, *Dini Düşünce*, s.95.

¹⁰⁶M.Aydın, "Süreç", s.61

¹⁰⁷İkbal, *Dini Düşünce*, s.84.

¹⁰⁸A.E., s.95.

¹⁰⁹A.E., s.95.

Leibniz için, gerçekte, yaratmaya konu olan monadlardır. O monadların başlama ve son bulmalarının tabii bir biçimde değil, yaratma ve yoketme şeklinde olduğunu¹¹⁰, yaratmanın da asla var olan bir şey üzerinde şekil değişiklikleri yapmak olmadığını, Tanrının cevherleri yani monadları yoktan var ettiğini ve cevherlerin de kendi sınırlarını değiştirmek suretiyle arazları meydana getirdiklerini açık bir biçimde dile getirmektedir¹¹¹. O Tanrının gerçek bir evreni yaratmak için "hiç bir şeye ihtiyacının olmadığını"¹¹², sadece karar vermesinin yettiğini de söylemektedir¹¹³. Böyle olmakla birlikte, Leibniz "yaratılmış cevherler Tanrıya bağlıdır, Tanrı onları muhafaza, hatta, bizim düşüncelerimizi meydana getirmemiz gibi, bir nevi sudûr (émanation) ile meydana getirir"¹¹⁴ de demektedir.

Monadları yaratan ve yok eden bizzat Tanrının kendisidir. Monadlar ezeli olmadığına göre, Tanrının monadları yaratması, her bir monadı imkân halinden fiil haline geçirmesi demek olacaktır. Leibniz'in monadların şimşek parıltıları gibi, canlı varlığın alıcılığı nispetinde Tanrıdan fıskırma (fulguration) yoluyla meydana geldiğini söylemesi¹¹⁵ bu düşüncemizi desteklemektedir. Öyle görünüyor ki, Tanrı bir kez imkânı fiil haline geçirdikten sonra gerçeklik haline gelen şey üzerinde O'nun yaratma fiili her an faal durumdadır. Bu da Tanrının o şeyi sürekli yaratması demektir, eğer Tanrı yaratmayı bırakırsa o şey varlıktan gider¹¹⁶. Bir şeyin sürekli olarak yaratılması demek, onun var olarak muhafaza edilmesi demektir. Leibniz sürekli yaratmayı yaratığın varlığının muhafaza edilmesi anlamında kullanmaktadır¹¹⁷. Onun bu konudaki düşünceleriyle İkbâl'in büyük önem verdiği Eş'arî atomculuğunun aynı konu ile ilgili fikirleri arasında hemen hemen hiçbir fark yok gibidir. Çünkü onlar da "bir varlık olarak atomun sürekliliği onun sürekli yaradılışına bağlıdır. Şayet Cenab-ı Hak ârazi

¹¹⁰Leibniz, *Monadoloji*, p.4,6; Leibniz, *Théodicée*, troisième partie, p.395; krş: Boutroux, *La monadologie*, s.42.

¹¹¹Leibniz, *Théodicée*, troisième partie, p.395.

¹¹²Leibniz, *Discours de métaphysique*, s.32.

¹¹³A.E., s.32.

¹¹⁴A.E., s.46; Leibniz, *Monadoloji*, p.47.

¹¹⁵Leibniz, *Monadoloji*, p.47; krş: Boutroux, *La monadologie*, s.85.

¹¹⁶Leibniz, *Théodicée*, troisième partie, p.385; krş: Boutroux, *La monadologie*, s.86.

¹¹⁷Leibniz, *Théodicée*, première partie, p.27, troisième partie, p.385; Leibniz, *Discours de métaphysique*, s.78; krş: Boutroux, *La monadologie*, s.86.

yaratmayı bırakırsa, atomun atom olarak varlığı da ortadan kalkar"¹¹⁸ demektedirler. Tanrının sürekli yaratması sayesinde "her an taze atomlar varlık alanına çıktıkları"¹¹⁹ için, ona göre evren sürekli gelişen ve genişleyen bir evrendir¹²⁰.

Leibniz'e göre "Tanrı bir şeyi meydana getirdiği zaman, onu bir birey olarak meydana getirir, mantıksal bir tümel olarak değil"¹²¹. Bu da yaratma fiilinin bir gerçeklik haline getirme ameliyesi olduğunu göstermektedir. Tanrı tarafından bölünmez bir *anın* içinde gerçekleştirilen yaratmada, O'nun meydana getirme fiili, meydana getirilmiş olan yaratığın var oluşunda onun tabiatından öncedir¹²². Tanrı sürekli olarak bireyin özünü ârazlarından, mâhiyetini faaliyetlerinden önce meydana getirir¹²³. Ârazlar da cevherlerin ya da özlerin sınırlarının değişmesiyle meydana gelir. Ârazların ortaya çıkması bir bakıma varlığın belirginlik kazanması, gerçeklik haline gelmesi demektir. Leibniz "ben nitelikleri veya gelip geçici güçleri, ya da arızî formlar adı verilen şeyleri ilk entelekyanın değişmeleri olarak anlıyorum"¹²⁴ demektedir. O zaman muhafaza etme ya da sürekli yaratma da özlerin sınırlarının sürekli değiştirilmesi, böylece aralıksız bir biçimde ârazların meydana getirilmesi demek olacaktır. Leibniz'e göre, kendini muhafaza etmesi yani sürekli yaratması konusunda yaratığın hiçbir etkinliği yoktur. Onun muhafaza edilmesi tamamiyle Tanrıya aittir¹²⁵.

Leibniz'e göre, Tanrı müdrikesindeki bütün imkânları fiil haline geçirmek zorunda değildir. İlahî müdrikede imkân halinde sonsuzca evren vardır. Tanrı bu mümkün evrenler arasından en iyi olanı seçip yaratmıştır¹²⁶. "Yetkin bir Tanrı, ancak yaratılması mümkün en iyi dünyayı yaratır"¹²⁷. O

¹¹⁸İkbal, *Dinî Düşünce*, s.100.

¹¹⁹M.Aydın, "Süreç", s.40.

¹²⁰İkbal, *Dinî Düşünce*, s.99.

¹²¹Leibniz, *Théodicée*, troisième partie, p.390.

¹²²A.E., troisième partie, p.388.

¹²³A.E., troisième partie, p.390.

¹²⁴A.E., troisième partie, p.396.

¹²⁵A.E., troisième partie, p.391.

¹²⁶A.E., première partie, p.8, deuxième partie, p.122; krş: *La grande encyclopédie*, tome: 21, s.1172.

¹²⁷E.Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s.66.

en iyiyi meydana getirmekten geri duramaz¹²⁸, en iyiyi seçmemezlik edemez, en iyiyi seçmemesi O'nun için büyük bir eksiklik olurdu¹²⁹; fakat Tanrı onu seçmekle zorunlu da değildir¹³⁰, çünkü seçme anındaki ilahî irade ancak seçilen şeydeki üstün iyilik tarafından belirlenir¹³¹. Tanrı yaratırken hür olarak hareket etmesine rağmen¹³², O'nun bu hürriyeti kayıtsız bir hürriyet değildir. "Çünkü Tanrı hiçbir şeyi keyfi olarak veya gelişigüzel seçmediği gibi, mutlak bir seçim bağımsızlığı ile de hareket edemez"¹³³. İktbal'in de bu konu da Leibniz'den pek farklı düşünmediğini onun şu ifadelerinden anlıyoruz: "Cenab-ı Allah'ın küllî kudretinde hikmetinin de önemli bir rol oynadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Allah'ın sonsuz ve sınırsız kudreti, kontrolsüz, dengesiz ve keyfi şekilde kullanılmaz. Aksine her hareketi belli bir düzen, sıra ve plan içinde meydana gelmektedir"¹³⁴. Tanrı yaratma konusunda, Leibniz'e göre, metafizik bir zorunluluğa tâbi değildir, eğer öyle olsaydı, O'nun bütün mümkünleri meydana getirmesi ya da hiçbir şeyi meydana getirmemesi gerekirdi¹³⁵. Fakat Tanrı yaratırken ahlakî bir zorunlulukla hareket eder¹³⁶, çünkü "Tanrı bir şeyi yaratmaya karar verdiği anda, hepsi var olma arzusu içinde olduklarından, bütün mümkünlerin arasında bir mücadele vardır"¹³⁷. İşte Tanrı ahlakî zorunluluk tarafından, onların arasından en iyi olanı seçip yaratmaya zorlanır¹³⁸.

¹²⁸Leibniz, *Théodicée*, deuxième partie, p.218.

¹²⁹A.E., deuxième partie, p.131.

¹³⁰A.E., première partie, p.45.

¹³¹A.E., première partie, p.45.

¹³²A.E., troisième partie, p.385.

¹³³A.E., discours, p.2.

¹³⁴İktbal, *Dini Düşünce*, s.113.

¹³⁵Leibniz, *Théodicée*, deuxième partie, p.201.

¹³⁶A.E., deuxième partie, p.201.

¹³⁷A.E., deuxième partie, p.201; krş: Boutroux, *La philosophie Allemande au XVII. siècle*, s.154.

¹³⁸Leibniz, *Théodicée*, deuxième partie, p.132.