

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHAMMED İKBAL'İN KADER ANLAYIŞI

Tezi Hazırlayan
Eyyup YILDIRIM

Tezi Yöneten
Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Din Felsefesi Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

HAZİRAN - 2009
KAYSERİ

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHAMMED İKBAL'İN KADER ANLAYIŞI

Tezi Hazırlayan
Eyyup YILDIRIM

Tezi Yöneten
Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Din Felsefesi Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

HAZİRAN - 2009
KAYSERİ

Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında Eyyup YILDIRIM tarafından hazırlanan “M. İKBAL’İN KADER ANLAYIŞI” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

19 / 06 / 2009

JÜRİ:

Danışman : Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK

Üye : Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Murat SERDAR

(Handwritten signatures of the jury members)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun 03.07.2009 tarih ve 19 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

03 / 07 / 2009

(Handwritten signature of Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN)
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışırken ilk olarak göz önünde bulundurmamız gerekenler arasında şüphesiz “kader” kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Düşünce tarihi boyunca bütün toplumlar belli bir inancı benimsemişlerdir. Sahip oldukları inançları doğrultusunda birbirinden farklı kader anlayışları ortaya çıkmıştır.

Kader düşüncesini Muhammed İktbal’in bakış açısıyla ele almak istememizin sebebi ise onun son dönemde İslâm dünyasındaki önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan kader meselesi hakkındaki farklı ve orijinal görüşleridir. Bu çalışmamızda biz, İktbal’in kader anlayışı ile ilgili görüşlerini başta İktbal’in eserlerini ele alarak incelemeye çalıştık. Bunun yanı sıra yer yer karşılaştırmalara giderek İktbal’in kader anlayışının düşünce tarihindeki yerini belirlemeye çalıştık Aynı zamanda çağdaş düşünürlerin yaklaşımlarını ortaya koyarak İktbal’in günümüzdeki yerini tespiti gayret ettik.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında “Ana Hatları İtibariyle Klasik İslam Düşüncesinde Kader Anlayışını” ele almaya çalıştık. Birinci bölümde “M. İktbal’in Kader Anlayışı” ile bu anlayış doğrultusunda “Tanrı’nın Bilme ve Yaratma Sıfatları Bağlamında İnsanın Özgürlüğü Problemini” inceledik. İkinci bölümde ise, önce “Muhammed İktbal’in Kader Anlayışının Klasik İslam Düşüncesindeki Kader Anlayışından Farkını” ortaya koymaya çalıştık; daha sonra ise “Süreç Felsefesinin M. İktbal’in Kader Anlayışından Ayrıldığı ve Uzlaştığı Noktalar” üzerinde durduk

Bu çalışmanın hazırlanmasında pek çok kimsenin katkısı oldu. İslam düşüncesindeki kader anlayışı ile ilgili yardımları ve eleştirileri dolayısıyla Yrd. Doç. Dr. Murat SERDAR’a, değerli hocam, Prof. Dr. Turan KOÇ’a, bu tezi yönetme lütfunda bulunan ve her konuda yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK’e, katkıları dolayısıyla Eşime ve netice olarak bu tezin oluşmasında katkıda bulunan herkese teşekkürü bir borç bilirim.

Eyyup YILDIRIM

Mayıs–2009

MUHAMMED İKBAL'İN KADER ANLAYIŞI**Eyyup YILDIRIM****ÖZET**

Bu tezin konusunu 20.yy'ın büyük düşünürlerinden olan Muhammed İktal'in "kader" anlayışı hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır. Bizim amacımız İktal'in düşünce dünyamızdaki yerini ve onun konuyla alakalı orijinal görüşlerini ortaya koymaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için mümkün olduğunca bizzat Muhammed İktal'in kendi eserlerine müracaat edilmiştir.

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde Klasik İslam Düşüncesinde Kader Anlayışını ele aldık. Birinci bölümde İktal'in Kader anlayışı ve kader probleminin esasını oluşturan Tanrı'nın sıfatları bağlamında insan özgürlüğü meselesini ele aldık. İkinci bölümde ise Muhammed İktal'in kader anlayışı ile klasik İslam düşüncesi ve Süreç felsefesi arasında karşılaştırmalar yapmaya çalıştık. Böyle bir gayret İktal'in kader anlayışının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Çalışmamızın son bölümünde ise, İktal'in konu ile ilgili temel yaklaşımını sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İktal, Yaratma, Kader, Hürriyet. Süreç

MUHAMMED IQBAL'S CONCEPT OF DESTINY**Eyyup YILDIRIM****ABSTRACT**

The main subject of this thesis is the thoughts of Muhammed Iqbal's knowledge about fatality, who is one of the famous philosophers of 20. century. The aim of our study is to introduce the importance of iqbal in our thinking world and his original thoughts related to the subject. In order to reach this aim iqbal's own works have been tried to use as much as possible.

Our study includes an introduction, two chapters and a conclusion part. In the introduction part, thoughts of fatality in the classical islamic understanding have been mentioned. In the first chapter, iqbal's knowledge about fatality and the main problem in providence that related the god's capacity with the independence problem of man have been mentioned. In the second part, we strained to comparison iqbal's thoughts about fatality with thoughts of fatality in the classical islam's idea and process philosophy. By this way, we can understand iqbal's thoughts beter. In the conclusion part of our study, we tried to present iqbal's main opinions about this subject.

Keywords: Muhammed Iqbal, Creator, Fatality, Freedom, Process

İÇİNDEKİLER

| | |
|-------------------|-----|
| ONAY | I |
| ÖNSÖZ..... | II |
| ÖZET..... | III |
| ABSTRACT | IV |
| İÇİNDEKİLER..... | V |
| KISALTMALAR | VII |

GİRİŞ

| | |
|--|----------|
| Ana Hatları İtibariyle Klasik İslam Düşüncesinde Kader Anlayışı | 1 |
| 1.“Kader” Kelimesinin Sözlük Ve Terim Anlamı..... | 2 |
| 2. Selefiyye’nin Kader Anlayışı..... | 2 |
| 3. Cebriye’nin Kader Anlayışı..... | 4 |
| 4. Kaderiye’nin Kader Anlayışı..... | 6 |
| 5. Mutezile’nin Kader Anlayışı | 7 |
| 6. Ehl-i Sünnetin Kader Anlayışı..... | 11 |
| 6.1. Eş’ariler’in Kader Anlayışı..... | 11 |
| 6.2. Maturidiler’in Kader Anlayışı | 14 |

İ.BÖLÜM

| | |
|---|-----------|
| 1.1. M. İkbâl’in Düşünce Dünyasında Erken Ve Geç Dönemler..... | 17 |
| 1.1.1. Erken (İlk) Dönemi | 17 |
| 1.1.2. Geç (Son) Dönemi | 21 |
| 1.2. M. İkbâl’in Kader Anlayışı | 22 |

| | |
|---|----|
| 1.3. Tanrı'nın Bilme Ve Yaratma Sıfatları Bağlamında İnsanın Özgürlüğü Problemi. | 36 |
| 1.3.1 Tanrı'nın Bilme Sıfatı | 36 |
| 1.3.2 Tanrı'nın Yaratma Sıfatı..... | 40 |
| 1.3.3 İnsanın Özgürlüğü Problemi..... | 52 |

II. BÖLÜM

| | |
|---|------------|
| 2. M. İkbâl'in Kader Anlayışının Klasik İslam Düşüncesindeki Kader Anlayışlarından Farkı | 65 |
| 2.1.1. Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet Anlayışı..... | 65 |
| 2.1.2. İbn Arabî ve "Halk-ı Cedid"..... | 75 |
| 2.1.3. Tanrı'nın Geleceği Bilmesi..... | 78 |
| 2.2. Süreç Felsefesinin M. İkbâl'in Kader Anlayışına Etkileri | 88 |
| 2.2.1 Kader Konusunda M. İkbâl'in Süreç Felsefesinden Ayrıldığı ve Uzlaştığı Noktalar | 88 |
| SONUÇ | 93 |
| BİBLİYOGRAFYA | 95 |
| ÖZ GEÇMİŞ. | 100 |

KISALTMALAR

| | |
|-------------------|---|
| a. g.e. | Adı geçen eser |
| a.g.m. | Adı geçen makale |
| A.Ü. İ. F. D. | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| Bkz. | Bakınız |
| c. | Cilt |
| çev. | Çeviren |
| D. E. Ü. İ. F. D. | Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| Der. | Derleyen |
| Haz. | Hazırlayan |
| Krş. | Karşılaştırınız. |
| s. | Sayfa |
| sy. | Sayı |
| ss. | Sayfalar arası |
| T.D.V | Türkiye Diyanet Vakfı |
| trsz. | Tarihsiz |
| vd. | Ve devamı |
| Yay. | Yayınları |

GİRİŞ

ANA HATLARI İTİBARIYLA KLASİK İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KADER ANLAYIŞI

“Tanrı” kavramı ile doğrudan bağlantılı olan “kader” konusuna, tüm insanlığın ortak problemi demek sanırım yanlış bir ifade olmaz. Çünkü en ilkelinden en modernine, en basitinden en karmaşığına kadar tüm inanç sistemlerinde bir üstün güç (Tanrı) anlayışı vardır. Dolayısıyla kader problemi sadece İslam düşüncesine özgü bir problem değildir. İslamiyet öncesi Arap toplumlarında, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da kader, dehr, zaman, felek gibi isimlerle ele alınıp tartışılan bir konu olmuştur. İslam dünyasına gelince, Hz. Muhammed hayatta iken veya daha sonra halifeler döneminde ciddi bir kader problemine rastlamıyoruz. Sadece Hz. Ömer döneminde veba salgını olan bölgeye gitmek istemeyen halifeye; Allah’ın kaderinden niye kaçtığı, oraya gitmesinin daha isabetli olacağı söylenince, Hz. Ömer’in “Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine sığınıyorum” şeklinde bir cevap vermesi dikkat çekicidir. Kaderle ilgili, sistematik olmasa da önemli diyebileceğimiz ilk görüşlerin, Emevi Halifelerinden Abdulmelik b. Mervan (685–705) döneminde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.¹

Kader meselesi, İslâm düşünürlerini meşgul eden itikâdî ve fikrî problemlerden biri olmuştur. Bu problem, bir yandan mutlak ilim, mutlak irade ve mutlak kudret sahibi, her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın hâkimiyetini; diğer yandan ise, âlemde bir şeyler yapmakla görevli olan ve bu görevi de kendisine zaman zaman peygamberler vasıtasıyla bildirilen insanın hürriyetini ilgilendirmektedir.² İncelediğimiz Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin doğurduğu bazı sorular vardır; Tanrı ile insan arasındaki ilişkide fiiller noktasında roller nasıl gerçekleşmektedir? Fiillerin neticesi, Tanrı’ya mı, yoksa insana mı aittir? Eğer Tanrı’ya ait ise, insanın sorumluluğı nasıl izah edilebilir?

¹ Cihat Tunç, *Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, NetForm Matbaacılık, Kayseri 2001, s. 29

² Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 7

Tanrı'ya ait değil de, insana ait ise, bu kez Tanrı'nın mutlak hâkimiyeti nasıl temellendirilecektir? İşte bu tür sorular, kader probleminin temelini teşkil etmektedir. Biz giriş bölümünde bu sorulara Klasik İslam Düşüncesinin ana omurgasını oluşturduğunu düşündüğümüz İslam Kelam ekollerinin kader anlayışı üzerinden cevap aramaya çalışacağız. Ekollerin görüşlerine geçmeden önce kısaca kader kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına değinelim.

1. KADER KELİMESİNİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Arapça “ka-de-ra” fiil kökünden türemiş olan “kader” kelimesi, lügatte; miktar, ölçü, paylaşmak, paylaşmak, gücü yetmek, kuvvetli olmak, imkânı olmak, sahip olmak, hâkimiyeti sağlamak, takdir etmek, planlamak, rızkı daraltmak, hikmete göre yapmak, bir şeyin miktarını ve değerini açıklamak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, yaratmak gibi anlamlara gelir.³ Kader kelimesinin dilimizde kullanıldığı anlam ise daha çok “alın yazısı, olacak şey, değiştirilmesi mümkün olmayan Allah buyruğu, kismet” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁴

Kader kelimesi, terim olarak ise Allah'ın nesnelere ve olayları, özellikle de sorumluluk doğuran insanın fiillerini, ezelde planlayıp zamanı gelince var etmesi, yaratmasıdır. Yani olacak şeylerin yerini, zamanını, şeklini, miktarını Allah'ın bilmesi ve yaratmasıdır.⁵ Kader, her bir varlığı kendisine ait özellikleriyle tayin ve tespit etmektir. Bu özellikler iyilik, kötülük, fayda ve zarar gibi şeyler olabileceği gibi o varlığa ait zaman ve mekân unsuru ile insan için gerekli ödül ve cezayı da kapsamaktadır.⁶ Kader kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını incelememizin ardından klasik İslam düşüncesindeki kader anlayışlarına geçebiliriz.

2-SELEFİYYE'NİN KADER ANLAYIŞI

Selefiyye denilince önceden geçip gitmiş topluluk yahut yaşayışları itibari ile önde giden topluluk akla gelmektedir. Genel olarak ise sahabe, tabi'un ve onların mezhebini

³ İbn-i Manzur, *Lisanü'l Arab*, c. 5, Beyrut 1990, “kdr” mad. s. 74–78, Yusuf Şevki Yavuz, “kader” *T.D.V İslam Ansiklopedisi*, c. 24, İstanbul 2001, s. 58, Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1998, 4. baskı s. 262

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, Ergin Yay., İstanbul 1959, s. 224

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, a. g. m., s. 58

⁶ Nureddin Es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B Yay., Ankara 1982, s. 161-162

benimseyip onlar gibi düşünen ve onların yolundan giden İslam âlimleri anlaşılmaktadır.⁷

“Sıfatiyye” ve “Eseriyye” de denilen Selefiyye, iman esaslarıyla alakalı konularda ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinip, -müteşabihler de dâhil- bunları olduğu gibi kabul edip, teşbih ve teccime de düşmeyen bunun yanı sıra te’vil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur. Selefiyye İtikadi konularda akıl ve rey’e asla müracaat etmezler. Kur’an ve sünnette bildirilen konuları yorum yapmadan aynen kabul ederler. Allah’ın sıfatları ve kader konularında tartışmayı ve konuşmayı asla uygun görmezler. Çünkü Selef âlimlerine göre te’vil akılla yapılır. Kader gibi itikadi meselelerde aklın hüküm veremeyeceğini, ancak şahit olabileceğini belirtirler.⁸ Selef âlimleri bu fikirlerini temellendirmek amacıyla Kur’an’dan delil ortaya koyarlar.

“O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”⁹

Selefiyye kadere imanı, imanın rükünlerinden biri olarak kabul etmektedir. Kader meselesinde tartışmayı hatta konuşmayı bile kabul etmezler, Selef âlimlerine göre, her şey Allah’ın oluşturması ile olur. Allah’ın ilmi, olmuş ve olacak tüm olayları kuşatmıştır. O’nun ilmi dışında bir şeyin kalması veya O’nun ilmi dâhilinde olmayan bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir; eğer Allah her şeyi bilmez dersek bu takdirde bu durum ilim değil, cahillik olur demektedirler. Selefiyye’ye göre ise Allah Teâlâ bu durumdan münezzehtir.¹⁰

Selefiyye âlimlerinden Ebu Hanife’nin kader hakkında söyledikleri Selefiyye’nin genel kanaatini ifade etmektedir. Şöyle ki; Allah’ın eşyayı yaratması, yoktan yaratma, Allah’ın eşyayı bilmesi, onları yaratmasından önce, yani ezelde bilmesi şeklindedir. Allah varlığı takdir eden ve oluşturandır. Allah’ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve levh-i mahfuzdaki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şey meydana gelmez. Ancak

⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1981, s. 113

⁸ Ş. Gölcük, S. Toprak, *a. g. e.*, s. 51

⁹ Âl-i İmran, 3/7

¹⁰ Şah Veliyullah Dihlevî, *Hucetullâhi’l-Bâliğa*, terc. Mehmet Erdoğan, Cilt: I, İz Yayıncılık, II. baskı, İstanbul 2001, s. 243–244

O'nun levh-i mahfuzdaki yazısı, hükmen değil, vasıf olarak yazılıdır. Yani belirlemek şeklinde olmayıp sadece insan fiillerinin özellikleri şeklinde var olduğunu ifade etmiştir. Selefiyye bu yaklaşımla insan hürriyetini kurtarmayı amaçlamıştır. Allah varlığa gelmemiş her şeyi yokluğu halinde bilir, eşyayı yarattığı zaman ileride nasıl olacağını bilir. Varlığa gelmiş her şeyi, varlığa geldiği halinde var olarak da bilir. O'nun yokluğunun nasıl olacağını da bilir.¹¹

Selefiyye'nin kader anlayışı hakkında şu netice ortaya çıkmış olmaktadır. Selefiyye ilk dönem Müslümanlarının yani, sahabe ve tabiunun düşüncelerini takip ederler. Bunu yaparken de İslam düşüncesinde önemli bir yer işgal eden kader meselesi hakkında müzakere etmenin uygun olmadığı kanaatini taşırlar. Aklın, itikadı konularda ancak teslim olabileceğini savunurlar, ayrıca ayet ve hadislerin zahirine bakmakla yetinerek bunun aksi bir düşünce ve tavrı ise sapıklığa düşmek olarak nitelendirirler. Selefiyye ne Cebriyenin “insan fiillerinde mecburdur” anlayışını ne de Mutezilenin “insan fiillerinin yaratıcısıdır” anlayışını redderek nassta var olanı teşbih, teccim ve te'vile gitmeden aynen kabul ederler.

3-CEBRIYE'NİN KADER ANLAYIŞI

İslam düşüncesinde, kader meselesinde birbirinden farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kader meselesindeki farklı yaklaşımlardan birisi de Cebriye'nin düşünceleridir Bu fırkanın kurucusunu Cehm b. Safvan (1281–745) olduğu iddia edilmiş, bu yüzden Cebriye'ye Kurucusuna nispetle Cehmiyye adı da verilmektedir.¹² Cebriye'ye göre, kulların hür iradeleri olmadığı gibi kudret ve istitaatları da yoktur. Fiillerin meydana gelişi Allah'ın ezeli kudreti ile olmaktadır. Cebriye insan için kudret kabul etmediği için bu düşüncelerinin doğal sonucu olarak insanın fiillerinin tamamen Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini kabul etmektedir. Cehm bin Saffan, “Biz fiillerimiz için birer zarf gibiyizdir. Bu fiiller bizde ne zaman yaratılırsa o zaman var olurlar, yaratılmazsa da olmazlar” demiştir.¹³ Cebriye fiilin gerçekleşmesi ve ondan sorumlu tutulmasını insana atfetmiş olmasına rağmen, eylemin gerçekleşmesi için

¹¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l- Ekber*, çev., Mustafa Öz, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*), MÜİF Yay., İstanbul 1992 s. 56

¹² Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya, Şûra Yay. İstanbul 1996, s. 111

¹³ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1984 İstanbul. s., 198–199

gerekli olan kudreti ve bütün fiilleri Allah'a izafe etmiş ve gerçek anlamıyla insana herhangi bir fiil hakkı tanımamıştır. İşte buradaki sorunun ise fiilin insana nispet edilmesiyle yaratan (Halik) ile yaratılmış (mahlûk) arasında benzeşme meydana gelir tarzında bir endişeden doğduğu ifade edilmiştir.¹⁴

Sıfatlar meselesini bu şekilde değerlendiren cebriyenin kader anlayışı bu bakış açısı çerçevesinde oluşmuştur. Şöyle ki; Âlemdaki her şey Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. İnsanın hiçbir iradî hürriyeti yoktur. Kul Allah tarafından takdir edilen fiili yapmaya mecburdur. Cebriye Allah'ın mutlak kudreti karşısında kulda hür bir irade ve ihtiyar bulunmadığına inanmaktadır. Allah'ın mülkünde ancak O'nun dilediği olur. Zamanında meydana geleceğini bildiği şeyin zamanı gelince meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeyin de meydana gelmemesini dileyen yine Allah'tır. Genel karakter olarak belirttiğimiz bu düşüncelerinden dolayı kendilerine cebriye denilmiştir. Cebriye'ye göre, insanlar bir robot gibidir. Başka bir deyimle Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanlar havada rüzgârın önünde oradan buraya sürüklenen bir yaprak gibidir.¹⁵ Cebriye bu anlayışlarını temellendirmek için kulların irade ve hürriyetten yoksun olduğunu ifade eden nassları argüman olarak göstermişlerdir.

~ *“Eğer Allah dileseydi onların hepsini hidayet üzere toplardı. O halde sakın cahillerden olma.”*¹⁶

~ *“İşte Rabbiniz Allah budur. O'ndan başka İlah Yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır.”*¹⁷

~ *“Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.”*¹⁸

Cebriye bu ve benzeri ayetleri delil olarak göstererek bir görüş ortaya koymuş ve görüşün esasını şu şekilde ifade etmiştir. Kul fiillerinde mecburdur, onun kendisine has hiçbir güç ve kudreti de yoktur. Bunun yanı sıra Cebriye kader konusunda başka türlü inanan kimsenin küfre düştüğünü de söylemiştir.¹⁹ Görülüyor ki Cebriye, işine gelen ayetleri görüşlerine dayanak olarak alırken, kulun iradeli ve sorumluluk sahibi olduğu ile ilgili onlarca ayeti görmemezlikten gelmiştir. Diğer taraftan yukarda delil

¹⁴ Maturidi, Ebu Mansur, *Kitâbü't Tevhid*, Kahraman Yay., İstanbul s. 287

¹⁵ Saim Yeprem, a. g. e., s. 198

¹⁶ En'am,6/35

¹⁷ En'am, 6/102

¹⁸ Saffat, 37/96

¹⁹ Bekir Topaloğlu, a. g. e., s. 286.

olarak ileri sürdükleri ayet Cebriye'nin görüşleri için bir dayanak olamaz. Ayette "cahillerden olunmaması" emredilirken açıkça kuldaki iradeye atıfta bulunulmuştur. Netice olarak; Cebriye insanı, hür iradeli bir varlık olarak görmenin ona yaratıcı ve icat edici bir özellik atfetmemizi gerektirebileceği gibi bir endişe taşımaktadır. Bu nedenle onlar insanın fiillerinde hür olmayıp, her şeyin Allah'tan olduğu gibi bir görüşe sahiptir. Onlara göre insanın ne iradesi ne de kudreti vardır. Her şey Allah katındadır ve insan hürriyeti diye bir şey söz konusu değildir. İnsanın kendi kaderini belirleme noktasında herhangi bir fonksiyonu söz konusu değildir, kaderi belirleyen, tayin eden Allah'tır.

4-KADERİYE'NİN KADER ANLAYIŞI

Kaderi düşüncüyü ilk olarak savunan kişilerin Ma'bed el-Cüheni (80/699) ve Gaylan ed Dımaşkî (83/702) olduğu söylenir. Bunlar kader yoktur dedikleri için yahut kaderi insana nispet ettikleri için bu ismi aldıkları ileri sürülmektedir.²⁰

Cebriye insana ait fiillerin gerçekleştirilmesini Allah'a atfederken, Kaderiye ise fiillerin gerçekleştirilmesini tamamen insana atfeder, Kaderiye fiillere ait bütün yönetimi yaratıklara vermiştir. Âlemin oluşup tamamlanması insanın yönlendirmesi ve yönetmesiyle gerçekleşmiştir. Allah'ın kıyametin vaktini, cennet ve cehenneme girecek olanları düzenleyip yönetmesi insanların öldürmesi ve yaratması sayesinde olmaktadır. Allah'ın bu konudaki tasarrufu sadece bildirmekten ibarettir.²¹ Kaderiye âlemdeki gerçekleşen ve gerçekleşecek olan tüm fiillerde Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını savunur.

Kaderiye, amellerin Allah tarafından önceden planlanmasının söz konusu olmadığını, her şeyin fiilen yapıldığı anda ortaya çıktığını, kulun, Allah'ın iradesinden bağımsız bir iradesi bulunduğunu ve onun fiillerinin kendine ait olduğunu savunur.²² Bütün canlıların ihtiyari fiilleri kendi icatlarıyla meydana gelir; bu fiillerin, Allah'ın yaratması ve kudretiyle bir alakası yoktur.²³

Kaderiye bu görüşlerini delillendirmek için şu ayetleri ileri sürer;

²⁰ Saim Yeprem, a. g. e., s. 175, Ş. Gölcük, S. Toprak, a. g. e., s. 41

²¹ Maturidi, a. g. e., s. 406-407

²² Ebu Zehra, a.g.e., s. 135

²³ Sabuni, a. g. e., s. 139

~“*Biz insana doğru yolu gösterdik, ister şükredici olsun, ister nankör.*”²⁴

~“*O kulların küfrüne razı olmaz.*”²⁵

Bu ayetlerin ifade ettiği gerçeğin; Allah insanların küfrünü istememesine rağmen, kulun şükredici ya da nankör olması kendi elindedir şeklinde olduğunu belirtirler.

Görüldüğü gibi Kaderiyye de Cebriye gibi kader konusunda uç noktada fikirler öne sürmüştür. Cebriye nasıl ki insan iradesini hiçe sayarak hata yapmışsa Kaderiye de Allah’ın insanlar üzerindeki tasarrufunu yok sayarak benzer hatayı yapmıştır. Cebriye insanı robotlaştırırken Kaderiye de Allah’ın tasarrufunu yok sayarak insana gücünün üzerinde bir yük yüklemiştir. Her ikisinin de kader konusunda uçlarda olduklarını görüşlerinde Allah’ın kudreti ile İnsanın sorumluluğu ve özgürlüğü noktasında bir denge kuramadıklarını söyleyebiliriz. Kader mevzuunda, insani ve ilahi olanın ayırımını yaparken Cebriye insana ait fiillerin gerçekleştirilmesini tamamen Allah’a, Kaderiye ise fiillerin gerçekleştirilmesini tamamen insana atfederek ciddi hatalar yapmışlardır. Vardıkları sonuçlar dikkatlice incelenirse her ikisinin de çıkmaza düştükleri görülecektir. Cebriye için cebir konusunun, Kaderiye için ise insan hürriyeti konusunun güçlü bir temellendirmesi yapılamayan bir inanç olduğunu görmekteyiz.

Kaderiyye isminin kaynaklarda Mutezileye de verildiğini, yanı sıra bazı çalışmalarda Kaderiye ve Mutezilenin aynı başlık altında ele alındığını görmekteyiz. Biz bu yaklaşımların farkında olarak, Kaderiyye ekolü, Mutezile ekolünden ayrıdır, çünkü Kaderiyye sadece kader meselesinde kendini gösterirken, Mutezile bir ekol olarak kelamın bütün meselelerinde görüş sahibidir²⁶ yaklaşımı doğrultusunda Kaderiyye ve Mutezileyi ayrı ayrı başlıklarda ele almaya çalıştık.

5-MUTEZİLE’NİN KADER ANLAYIŞI

Kaynaklarda Mutezile’nin bir ekol olarak Hasan Basri’nin büyük günah işleyen mü’minin durumu konusunda öğrencisi Vasıl b. Ata’nın kendisine muhalefet edip ayrılmasıyla ortaya çıktığı belirtilmektedir.²⁷

Mutezile, dini meselelere akılcı bir metot getirmiş, içinde bulunduğu toplumun dini meselelere bakışında problem görmüş, bu problemler içerisinde yer alan kader

²⁴ Dehr, 79/ 3

²⁵ Zümer, 39/ 9

²⁶ Ebu Zehra, a.g.e. s. 137

²⁷ Saim Yeprem, a. g. e., s. 176–177

konusuna da akılcı bir bakış açısıyla çözüm bulmaya çalışmıştır. İçinde yaşadığı toplumun akli geri plana itip salt kabulleniş anlayışının yerine, insan özgürlüğünü ortadan kaldıran, sefalet, rıza, kanaat, gibi düşüncelerinin aksine insana sorumluluk veren ve insanların her anıyla sorumlu oldukları aktif bir yaşam modeli çizmeye çalışmıştır.²⁸ Mutezile Bu düşüncelerini oluştururken fikri anlamda Cebriyeye mücadeleyle girişmiş, bu mücadele sonucunda kaderle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Mutezile, Cebriyenin görüşlerinin Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacağı noktasından hareket ederek insanın bütün fiillerinden kendisinin sorumlu olduğunu, bunun için de hür bir iradeye sahip bulunduğunu iddia etmiştir.²⁹

Mutezile'ye göre kader "beyan" anlamına gelmektedir. "*Bunun üzerine onu ve ailesini kurtardık, yalnız karısının geride kalanlardan olmasını takdir ettik*"³⁰ (*Fe enceynâhu ve ehlehû illemreetehukaddernâ-hâ minel gâbirîn*) ayetinde geçen "kadderna" kelimesinin bu manada olduğunu söylemişlerdir. Mutezileye göre "kaza ve kader"den Allah'ın yaratması kastediliyorsa, kulların fiillerini Allah yaratıyor demek küfür ve ilhaddır. Çünkü kullar fiillerini dilerlerse yaparlar, dilerse yapmazlar tüm sorumluluk ve eylem hürriyeti insana aittir ve eylemlerin sonucunda ceza ve mükâfat vardır. Buna ilaveten kulların fiillerinin hepside Allah'ın rızası var demenin küfür olduğunu belirtirler. Mutezile'nin Kur'an'da geçen "kaza" ve "kader" kelimelerini kendi görüşleri doğrultusunda değerlendirmeleri, "kader"ın genel manasının terk edildiği ayetlerin de te'vil metoduyla ele almaları onların "kader"i inkâr eden bir grup olmalarını doğurmuştur. Mutezilenin beş temel prensibi arasında yer alan "adl" prensibinin gerçekleştirilmesi için kurdukları düşünce sisteminin zaruri sonucu da bu olmuştur.³¹

Mutezile'ye göre iyilik ve kötülük insan eseridir. İnsan fiillerini, Allah'ın müdahalesi olmadan kendi hür iradesiyle kendisi meydana getirir. Bu hür irade ise Allah'ın insana başlangıçta bir defada verdiği insanda daimi bulunan bir kudret sayesinde ortaya çıkmaktadır ki insan fiillerini bu kudret ile yaratır. İnsan fiillerini meydana getirirken Allah'a herhangi bir iş düşmez. O, yüce seyircidir ve şanı yüksek bir hâkimdir.³² Onların bu görüşleri Eski Yunan Felsefesi ve özellikle Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettirici Tanrı anlayışlarını hatırlatmaktadır. Pasif, yaratılmışlara ve evrene

²⁸ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 357

²⁹ Saim Yeprem, a. g. e., s. 178

³⁰ Neml,27/57

³¹ Saim Yeprem, a. g. e., s. 191-192

³² Şerafettin Gölçük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, T.D.V. Yay., Ankara 1997, s. 235

müdahale etmeyen, emekliye ayrılmış bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Mutezile insanın hür bir varlık olduğunu savunmaktadır. İnsan kendi fiilini kendisi yapar. Allah fiil yapma gücünü kendisi vermiş, bir şeyi yapıp yapmama hürriyetini tamamen insanın irade ve dileğine bağlamıştır. Zira insanın böyle bir irade hürriyetine, bir şeyi yapıp yapmama hürriyetine sahip bulunmaması onun işlediği iyi veya kötü fiillerden dolayı ceza görmemesini yani sorumlu olmamasını gerektirecektir. Allah'ın insanları iradeleri dışında belirli işleri yapmaya zorlaması, sonra da o fiillerden dolayı kendilerini cezalandırması, zulümdür, adaletsizliktir. Oysa Allah adildir. Bu sıfatı dolayısıyla kullarına hiçbir şekilde zulüm ve haksızlık etmesi düşünülemez. Adil olmasının anlamı da bunu gerektirir. İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz.³³ Bu görüşlerini ispatlamak için şu ayeti delil gösterirler:

~“Şüphesiz Allah (hiç kimseye) zerre kadar zulüm etmez. Yapılan çok küçük bir iyilik de olsa onun sevabını kat kat artırır ve kendi katından büyük bir mükâfat verir.”³⁴

Mutezile ekolü insanın fiillerinin bizzat insan tarafından yaratıldığında ittifak halindedirler. Ancak, fiilin yapılmasına imkân sağlayan kudret konusunda kendi içlerinde farklılıklar söz konusudur. Basra Mutezililerine göre Allah, insanın fiillerini değil insanın iradesini yaratmaktadır. Bağdat Mutezililerine göre ise Allah'ın insanın ne fiillerini ne de insanın fiilerindeki iradeyi yaratması söz konusu değildir. Ali el-Cübbai ve Haşim el-Cübbai ise hem niyet, düşünce, inanç gibi kalbe ait hem de organa ait fiillerin insan kudreti dâhilinde olduğunu söylemektedir. Bu konuda Cübbailer gibi düşünen Kadı Abdülcebbar da fiilleri yaratanın insanın kendisi olduğunu, dolayısıyla kudret sahibi insanın hem kalbi hem de organlara ilişkin fiilleri yaratmaya muktedir olduğunu söylemektedir. Mutezile, İlahi fiilleri, insani fiillerden ayırmakta, kulların fiillerini, Allah'ın kudreti dâhilinde görmemektedir. İnsandaki kudret, fiilin hem olumlu hem de olumsuz yönüne isabet eder ve insan bunlardan birini tercih ederek fiilini yaratır; Allah'ın bunlardan birini irade etmesi ise cebre götürür ve insanın

³³ Saim Yeprem, a. g. e., s. 193

³⁴ Nisa, 4/40

sorumluluğunu ortadan kaldırır.³⁵

Netice olarak, Mutezileye göre Allah insanı yaratmış, insanı tüm eylemlerinden dolayı sorumlu tutmuş, insana hürriyet vererek tüm eylemlerini gerçekleştirecek güç vermiştir. Bunun neticesinde insan kendi hür iradesi ile istediği fiilleri kendisi yapmaktadır. Özgür bırakılan insan fiillerinin karşılığında cezaya veya mükâfata muhatap olacaktır. Allah'ın adil olması bu sonucu doğurmaktadır. Allah kullarına zulmetmeyeceğine göre; insanı hem fiillerinde zorunlu kılıp hem de onu sorumlu tutması düşünülemez. Mutezilenin, olan şeylerin önceden takdir edilişi diye bir hüküm tanımayarak insana mutlak bir hürriyet verdiğini görmekteyiz.

Mutezilenin kader anlayışına ana hatlarıyla değindikten sonra İslam dünyasında Mutezile sonrası kader anlayışının nasıl geliştiğini ortaya koymaya çalışacağız. İslam dünyası hicri ikinci asırdan başlayan süreçte bir taraftan akla dayanan felsefi ilimler, tercüme ve telif yoluyla yayılırken, diğer taraftan yine akla fazla ehemmiyet veren Mutezile ortaya çıkmış, akaid sahasında görüş ve kanaatlerini yaymaya başlamıştı. Nakle bağlılığı ve teslimiyeti temel ilke edinmiş Selef akidesi bu yeni oluşumlara, hızla yayılan görüşlere karşı çözüm üretemeyecek durumda görünüyordu. İslam dünyasında din konularına nakli esas alarak bunun yanı sıra aklın önemini belirterek, selef metodunun nakli yaklaşımıyla mutezilenin akli metodunun iyi taraflarını birleştirip Ehl-i sünnet çerçevesi içerisinde kalacak yeni izah tarzlarına ihtiyaç hissediliyordu. Bu yeni ihtiyacı karşılayan, "Ehl-i sünnet ilm-i kelamı" adını verebileceğimiz yeni oluşumun temsilcileri, Irak'ta Hasan el-Eş'ari (324/936), Maveraunnehir'de de Mansur el-Maturidi (333/944) olmuştur.³⁶

6. EHL-İ SÜNNETİN KADER ANLAYIŞI

Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamberin ve sahabenin geleneklerine bağlı kalarak, onların yolundan gidenlere verilen grubun ismidir. Ayrıca Onlara sünnetçiler ve gelenekçiler de denmektedir.³⁷ Biz bu başlık altında Eş'ariler'in ve Maturidiler'in kader anlayışını ele almaya çalışacağız

³⁵ İlyas Çelebi, *a. g. e.*, s. 279 vd.

³⁶ Bekir Topaloğlu, *a. g. e.*, s.120–121

³⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Birleşik Yay., İstanbul 1999, s. 54

6.1. EŞ'ARİLER'İN KADER ANLAYIŞI

Eş'ari mezhebinin kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'ari 260/875 yılında Basra'da doğmuş, 324/936 da Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁸ Eş'ari, meşhur Mutezili âlim Cubbai'nin talebesidir. Kırk yaşına kadar Mutezileyi müdafaa etmiş, Üçkardeş "İhve-i Selase" meselesinde hocası Cubbai ile tartışarak Mutezile'den ayrılmıştır. Daha sonra Ehl-i sünnet metoduna göre hareket ederek "kesb" teorisini geliştirmiş ve kader konusuna farklı bir bakış açısı getirmiştir.³⁹

Eş'ari'nin kader anlayışında "kesb" teorisi önem arz etmektedir. Eş'ari'ye göre tüm fiillerin, biri Allah'a, diğeri de insana dönük olmak üzere iki yönü vardır. Fiilin Allah'a dönük yönü ile yaratma gerçekleşmektedir, insanla ilişkili olan yönünde ise insanın eylemi irade gerçekleşmektedir. Allah, insanın iradesi dışında gerçekleşen fiilleri yarattığı gibi, insanın iradesiyle yaptığı kesbini de yaratmaktadır.⁴⁰ İnsanın fiillerindeki rolü ve tesiri, bu "kesb"den ibarettir. Neticede Allah insanda bir güç yaratmakta ve insan da bu güç ile fiili kesb etmektedir ve insan bu kesbden dolayı sorumlu olmaktadır. Eş'ari insanın fiilinin asıl itibarıyla Allah'ın kudretiyle oluştuğunu, fakat fiilin oluşumunu insan aracılığıyla meydana geldiğini belirtmektedir. Her şeyi Allah yaratmıştır kulun fonksiyonu ise fiilin sahibi olmasından ibarettir.⁴¹ Eş'ari bu tavrı dolayısıyla cebriyelikle itham edilmiştir. Eş'ari anlayışa "cebr-i mutavassıt" denilmesi de bu yüzdendir. Bu anlayışlarına Kur'an'daki şu ayetleri delil olarak gösterirler.

~"Allah sana bir sıkıntı verirse, onu O'ndan başkası gideremez. Sana bir iyilik dilerse O'nun nimetini engelleyecek yoktur. O'nu kullarından dilediğine verir."⁴²

~"Allah hem sizi, hem de yaptıklarınızı yaratmıştır"⁴³

~"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"⁴⁴

Eş'ari'nin kesb teorisinden şöyle bir netice çıkmaktadır. İnsanın zorunlu hareketleriyle beraber, ihtiyari hareketlerindeki kesbini de Allah yaratıyorsa, böyle bir kesbin, insanın fiillerindeki rolünü ortadan kaldıracığı düşünülmektedir. Bu anlayışın sonucunda insanın zorunlu hareketleriyle, ihtiyari hareketleri arasında da herhangi bir farkın

³⁸ E. R. Fığlalı, a.g.e., s. 76

³⁹ Ş. Gölcük, S. Toprak, a. g. e., s. 56, Saim Yeprem, a. g. e., s. 201

⁴⁰ Saim Yeprem a. g. e., s. 220

⁴¹ E. R. Fığlalı, a.g.e., s. 86

⁴² Yunus, 10/107

⁴³ Saffat, 37/ 96

⁴⁴ Dehr, 76/ 30

olmaması gerekir. Eş'arîler'e göre insanın fiilleri, gerçekte Allah'ın fiilleridir. Ancak bu yaklaşıma Eş'ari şu şekilde cevap vermektedir. "İnsan, titreme gibi hareketleri zorunlu olarak yapar. Bu fiilleri engellemesi mümkün değildir. Hâlbuki iradi fiiller böyle değildir. İsteğe bağlıdır. Çünkü insan gidip gelmesinde, ileri geri yürümesinde hastalıktan titreyen kimse gibi değildir. Bu iki hareket arasındaki farkı insan kendinde de başkasında da görür ve bilir."⁴⁵ Eş'ari'nin kesb teorisini bu şekilde özetledikten sonra diğer boyutlarıyla kader anlayışının nasıl oluştuğunu görmeye çalışalım.

Eş'ariye göre kader, "*her şeye ait özel karardır, hükümdür. Varlıkların birer birer yokluktan varlığa gelmeleridir.*" Allah'ın, âlemde ki her şeyi zamanı gelince, ezeli ilmi ile irade ettiği şekilde yaratmasıdır. Bu da Allah'ın ilminin, zaman içinde varlıkların her birinin özelliklerini tespit ederek onları tüm yönleriyle ortaya koymasısıdır. Diğer bir yönüyle kader; "Allah'ın ezeli olarak yarattıklarının zararlı, çirkin, iyi ve güzel niteliklerini ezeli bilgisiyle bilip tespit ettiği ezeli takdir, hüküm ve tahdiddir."⁴⁶ Eş'ari'nin kader anlayışında etkin yön, kuvvetli bir iradeci anlayışa sahip olmalarıdır. Allah'ın iradesi, her şeyin üstündedir, insanın kaderi değerlendirilirken bu irade açısından ele alınmalıdır. Eş'arîler, iradeci bir yaklaşımla insanın kaderini Allah'ın irade ve kudreti içinde değerlendirip; insana kaderini belirlemesinde daha az yetki tanır; onlar için önemli olan önce Allah'ın iradesidir, sonra insanın iradesi gelir.⁴⁷

10. asrın ünlü Eş'ari kelamcısı ve Maliki fakihi olan, Eş'ari mezhebine farklı bir bakış açısı getiren Bakıllani'nin kader anlayışına baktığımızda ise Allah'ın insanın her türlü ister isyan ister itaat olsun, tüm fiillerini yarattığını düşünmektedir. Ancak isyan biçiminde olan fiilin yaratıcısı olan Allah, insana bu fiili yapmasını emretmez. Bu yaklaşımını şöyle ifade etmektedir; "Biz Allah'ın masiyetlerini kaza ve takdirini böyle anlıyoruz. Kullara onları yapma emri ve farzı anlamında söylemiyoruz."⁴⁸ Bakıllani'de temel prensibin kadere rıza göstermek olduğunu görüyoruz. Zira Bakıllani'nin bu konudaki fikri şöyledir; "iman esasları, kaza ve kader inancıyla çerçevelenmekte ve bu inanış iman dairesine girip çıkmakla bir ölçü olmaktadır. Bunun için inanmak ve inanmamak hep kaza ve kader anlayışı üzerinde dolanıp durmaktadır. Bunun için kaza ve kader mevzuuna çok geniş bir perspektiften bakmak ve dar kalıplar içine sıkışarak

⁴⁵ Saim Yeprem *a. g. e.*, s. 217

⁴⁶ Ş. Gölcük, S. Toprak, *a. g. e.*, s. 262-263,

⁴⁷ Saim Yeprem *a. g. e.*, s. 221, Ş. Gölcük, *a. g. e.*, s. 220-221

⁴⁸ Ş. Gölcük, *a. g. e.*, s. 231

imana halel getirmemeye dikkat etmek icap eder.”⁴⁹ İnsanın irade ve hürriyetinin temelinin bu noktada bulunduğunu belirterek, Allah’ın kaza ve kaderinin her şeyi kuşattığını ifade etmektedir.

Eş’ari insanın hürriyeti meselesinde tek ve mutlak yaratıcı Allah prensibinden hareketle insana herhangi bir hareket özgürlüğü tanımıyor. “Bakıllani konuya Eş’ari’nin insanın fiillerindeki yaklaşımından daha farklı bir şekilde yaklaşmakta, ancak kaza ve kader kelimelerine kazandırdığı anlam Eş’ari’nin yaklaşımından farklı değildir. O kesbi insana ait bir tasarruf hakkı olarak kabul etmekle insan anlayışını ortaya koymakta Eş’ari doktrinin de büyük bir değişikliği haber vermektedir. Bakıllani kesbi bir tasarruf hakkı olarak görmekte geniş kaza ve kader dairesi içerisinde mutlak irade ve kudret sınırlarını taşmadan insana hareket serbestisi tanınması onun Maturidi ekolüne yaklaşan görüşü olmaktadır. Maturidiler’in Allah’ın ilim sıfatıyla (irade ve kudreti ihmal etmemekle beraber) insanın fiilleri konusunda gerçekleştirmek istediklerini, Bakıllani irade ve kudret sıfatlarıyla (ilim sıfatını ihmal etmemekle beraber) gerçekleştirmek istemekte ve bu yoldan aynı sonuca; yani insanın fiillerinde mecbur olmadığı neticesine varmaktadır. Tabii bu Allah’ın kaza ve kaderi çerçevesinde olmaktadır.”⁵⁰

Eş’ari de kader konusuyla alakalı olan yaratma sıfatı Maturidiler’den farklıdır. Maturidiler de yaratma ilimle olurken Eş’ari de yaratma irade ile olmaktadır. Eş’ari’nin anlayışında yaratma güzel-çirkin, iyi ve fena gibi eylemler doğrudan Allah tarafından insanda yaratılır. Yaratılmış fiilleri insan sadece kesbeder, ancak bu kesb de neticede Allah’ın kudretinin eseridir. Kötü fiillerin kesbi insana aittir, fakat o fiilin zati yönden varlığı Allah’tandır. Fiilin yaratıcısı Allah’tır demektedirler.⁵¹ Gördüğümüz kadarıyla Eş’ari insanın fiillerinin önceden takdiri ve onun hürriyeti konusunda net bir söylemi yoktur. Bir yandan kaderi kabul ve ona rıza göstermekle insanın fiillerinin önceden takdir edildiğini ifade ediyor, fakat fiilin insanın kaderi olarak ortaya çıkışında işi Allah’a bırakıp, kesb teorisiyle çözüm bulmaya çalışarak kader meselesine tam bir açıklık getiremediğini görüyoruz.⁵²

Eş’ari’nin kader anlayışını özetleyecek olursak. Allah’ın ilmi, iradesi ve kudreti âlemde ki her şeyi kapsamaktadır. Âlemde ki her şeyin yaratıcısı Allah’tır. Zorunlu ve ihtiyari

⁴⁹ Ş. Gölcük, a. g. e., s. 233

⁵⁰ Ş. Gölcük, a. g. e., s. 237-9

⁵¹ Ş. Gölcük, a. g. e., s. 236

⁵² Ş. Gölcük, a. g. e., s. 237

fiillerin de yaratıcısı Allah'tır. Allah insanın fiili kesb etmesini sağlayan gücüde yaratandır. İnsan da o güçle kendi eylemlerini yapmakta neticesinde ceza ve mükâfata duçar olmaktadır. Netice olarak Allah ezeli bilgisiyle olacak olan her şeyi bilerek levh-i mahfuza yazmıştır. Her şey Allah'ın bilgisi dâhilinde meydana gelmektedir.

6.2. MATURİDİLER'İN KADER ANLAYIŞI

Maturidi mezhebinin kurucusu Ebu Mansur el-Maturidi tahminen 238/852 yıllarında doğmuş, 333/944 yılında Semerkand'da vefat etmiştir.⁵³

Maturidi insanın fiillerini ikiye ayırarak beşeri ve ilahi olanın ayrımını yapmaya çalışmıştır. Biri ilahi diğeri ise ihtiyari olmak üzere fiil iki yönlüdür. İlahi olana halk denir ki bu fiil Allah'a nispet edilir. Kesbi yani ihtiyari fiilleri de yaratan Allah'tır. Fakat insan kendi kudret, irade ve ihtiyarıyla bu fiiller arasında seçim yapma özgürlüğüne sahiptir. Bir bakıma fiil ortaya çıkarken payları farklı olan bir ortaklık söz konusudur.⁵⁴ Eş'ari'de bu anlayış, kesb de fiilin kendisi gibi, Allah tarafından yaratılmaktadır. Maturidi, Eş'ari'den farklı olarak kesbin, kulun gücü ve etkisiyle oluştuğunu söylemektedir. Mutezile'ye göre ise kulun fiilinin yaratıcısı kendisidir. Kulların fiillerinde Allah'ın müdahalesi yoktur. Maturidi, insanın tüm fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmiş, Çünkü fiillerin Allah'tan başka yaratıcısı olmadığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra insanın fiillerinde gerçek bir irade sahibi olduğunu ve fiillerini kendisinin kesb ettiğini belirterek insanın fiillerinde gerçek bir irade sahibi olduğu görüşündedir.⁵⁵ İşte bu yaklaşımla insanın hür bir varlık olduğunu ifade ederken Allah'ın mutlak yaratıcı olduğunu vurgulamıştır. Görüldüğü gibi Maturidi, Eş'ari ve Mutezile arasında bir yaklaşım sergilemiştir.

Kulların fiillerinin yaratılması konusunda verilen bilgilerden de açıkça ortaya çıkmıştır ki "kulun fiilinin meydana gelmesinde amil, hem Cenab-ı Hakkın iradesi ve kudreti ile yaratması ve hem de kulun muhtelif şıklardan birini ihtiyarı, kastı ve meylidir. Allah'u Teâlâ kendi sonsuz kudretiyle kula kendi fiilini meydana getirmesi için gerekli kudreti vermiştir ve o kulun hangi istikamette tercihini kullanacağını

⁵³ E. R. Fığlalı, *a. g. e.*, s. 78

⁵⁴ S. Yeprem, *a. g. e.*, s. 142

⁵⁵ Maturidi, *a. g. e.*, s. 225

ezelde, ilmi ile bilmektedir. Bu ilme uygun olarak da kaza ve kaderini yürütmektedir.”⁵⁶

Bu noktada ezeli ilimle Allah tarafından insanın tercihinin yani atacağı adımın önceden bilinmesi insan hürriyetini ortadan kaldırmaz mı? Allah’ın kader olarak yazdığı şeyler insanı eylemlerinde zorunluluk altında tutmaz mı? Bu problemin farkında olan Maturidi’nin cevabı şu şekilde olmaktadır; “İnsanlar Allah’ın irade, halk ve kazası sayesinde seçtiklerine ulaşırlar, tercih ettiklerini gerçekleştirirler. Bu nevi fiiller insanın karşı irade ve tercihleri çerçevesinde ve kendi faaliyetleriyle vuku bulmuştur fakat onlar işledikleri fiillerin Allah tarafından takdir edildiği konusunda hiçbir bilgi, belge ve iletişimine sahip değildirler. Ayrıca Allah’ın takdirinde yer alan hususların hiçbiri, işledikleri fiillere yöneltmiş, sevk etmiş veya icbar etmiş değildir. Aksine kader diye bir şey olmasaydı insanlar yine sahip olduğu konumu koruyacaktı. Kaza ve kader kişileri fiilen icbar altında tutmamış ve hiçbir realiteyi onlardan uzaklaştırıp erişilmez konumda bulundurmamıştır; çünkü onlarda her biri kendisini hür, tercihler yapabilen, hem fail hem de terke muktedir diyebilmiştir. Yine başka bir açıdan insanlar fiili gerçekleştirdikleri sırada kaderden ötürü bunları yapıyoruz diye bir his duymamaktadır.”⁵⁷ Bu ifadelerle anlatılmak istenen düşünce Maturidi’ye göre her insan bizzat kendisinin eylemlerinin faili olduğunun farkındadır. Bu nedenle fiilin alternatifini de yapabilecek kudrete de sahip olduğunu bilmektedir. Bundan dolayı insanın tüm fiillerinde zorunluluk söz konusu değildir.

İmam Maturidi’ye göre “kader”i iki noktada değerlendirmek gerekmektedir.

a) “Bir şeyin mahiyeti” demektir ki bu mahiyet, hayır, şer, güzel-çirkin, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı özellikler üzere yaratmaktadır. “Allah’ın her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturması ve her şeyde ona uygun olana isabet etmesi”⁵⁸ gerçeğinin kaynağının şu ayette olduğunu belirtmiştir. “Gerçekten biz, her şeyi kendisinin sahip bulunduğu özelliğe göre yarattık.”⁵⁹

b) Her şeyin oluşacağı zaman ve mekânını, hak veya batıl oluş vasfını, doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemektedir.”⁶⁰ Maturidi kader için “şeyi kendi mahiyeti üzere yaratmak” şeklinde ifade ettiği ilk anlamın kullara ait fiilleri kapsadığını belirtmektedir;

⁵⁶ S. Yeprem, *a. g. e.*, s. 318-319

⁵⁷ Maturidi, *a. g. e.*, s. 394-395

⁵⁸ Maturidi, *a. g. e.*, s. 392, Sabuni, *a. g. e.*, s. 162, Saim Yeprem, *a. g. e.*, s. 315-316

⁵⁹ Kamer, 54/49

⁶⁰ Maturidi, *a. g. e.*, s. 392, Sabuni, *a. g. e.*, s. 162

şöyle ki bu fiiller insan zihninin düşünemeyeceği ve akılların takdir edemeyeceği güzel veya çirkin fiiller niteliğinde ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımın doğurduğu sonuç fiillerin Allah sayesinde meydana geldiği anlamına gelmektedir. Kader kavramına yüklenen ikinci mana da yine kullara ait fiiller noktasında olup, kulların kendi fiillerini zaman ve mekân faktörleri açısından takdir etmeleri mümkün olmadığı gibi onların bilgileri konunun detaylarına nüfuz edemez. Bu açıdan da kullara ait fiillerin Allah'tan değil de kendilerinden sadır olması ihtimal dâhilinde bulunmaktadır şeklinde açıklamaktadır.⁶¹

Maturidi diğer kelimelerden farklı olarak bu önemli meseleyi Allah'ın ilim sıfatı, insan hürriyeti ve kesb gibi kavramlarla açıklamaya çalışır. Bu şekilde bir izah tarzıyla meseleyi daha esnek bir hale getirmiştir. Maturidi ilahi olanla insani olanın ayırımını iyi bir şekilde yapmıştır. Netice olarak olan her şeyin aslının yaratılışı Allah'a aittir. Fiili Allah yaratır. İlmiyle önceden tayin eder. İnsan hür seçimiyle bu fiillerden seçim yaparak kendisine mal eder.

Netice olarak ana hatlarıyla ele almaya çalıştığımız klasik İslam Düşüncesinde ki kader anlayışını üç başlık altında toplayabiliriz;

- a) İnsanın tüm eylemleri mutlak olarak ezelde belirlenmiştir. Bundan dolayı insanın kaderi ile ilgili yapabileceği hiçbir şey yoktur.
- b) İnsan tüm eylemlerinde sınırsız ve mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Allah'ın insanın eylemlerine müdahalesi söz konusu değildir.
- c) İnsanın tüm eylemlerinde Allah'ın bir ön bilgisi vardır. Ancak bu ilm-i ilahi insanın özgürlüğüne engel değildir. Bunun yanı sıra insan fiillerini Allah'ın yaratması ve izni ile meydana getirmektedir.⁶²

İlk anlayış insan irade ve hürriyetini yok sayan Cebriye'ye ikinci anlayış Allah'ın ilmi ve kudretini hiçe sayan Kaderiye ve Mutezile'ye, üçüncü anlayış iki anlayış arasında bir yol tutma çabası içerisinde olan Ehl-i sünnete aittir.

⁶¹ Maturidi, *a. g. e.*, s. 392

⁶² H. Keskin, *a. g. e.*, s. 24

I. BÖLÜM

1.1. M. İKBAL'İN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA ERKEN VE GEÇ DÖNEM

Muhammed İktbal'in (1877–1938) kader anlayışı hakkındaki düşüncelerini incelemekten önce O'nun düşünce dünyası ve kader anlayışındaki değişimi ortaya koyduğunu düşündüğümüz “erken” ve “geç” dönemi olarak isimlendirdiğimiz iki dönemi ifade etmeye çalışacağız. Söz konusu dönemlerde İktbal'in düşünce sisteminde farklılıklar mevcuttur. İktbal'in “dinamik âlem” anlayışı ve bu dinamik âlem anlayışı etkisinde oluşan “kader” anlayışı hakkındaki düşünceleri her iki dönemde farklıdır. M. İktbal'in erken dönemdeki kader anlayışı ile geç dönemdeki kader anlayışının farklılığı ile İktbal'in düşünce dünyasındaki değişimin bizi kader anlayışına geçmezden önce bu dönemlere değinme gerekliliğine götürdüğünü belirtmek isteriz.

İktbal'in Tanrı anlayışının ve düşünce sisteminin üç ayrı dönem içerisinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki bu dönemler kesin çizgilerle birbirinden tam olarak bağımsız değildirler. Bu dönemler tarihsel olarak şu şekildedir. 1- 1901–1908 (Yeni-Platoncu etkilerin olduğu-Tanrı'nın Ezeli Güzellik olarak düşünüldüğü dönem) 2- 1908–1920 (Saf süre ve şiirsel güzelliğin olduğu dönem) ve 3- 1920–1938 (Ego–pan-enteizm anlayışının olduğu dönem) (İktbal 21 Nisan 1938'de vefat etmiştir.)⁶³

1.1.1 Erken (İlk) Dönemi

İktbal 1901'den 1908'e kadar süren dönemde vahdet-i vücud anlayışını benimseyerek Allah'ı “Ezeli Güzellik” olarak telakki etmektedir: *“Ezeli Güzellik her varlık derecesinde âlemde tecelli etmektedir. Demir tozları müknaatısın cazibesine nasıl kapılmakta ise âlem de Allah'ın cazibesine öyle kapılmaktadır. Varlıklarda görülen*

⁶³ M. M. Sharif, “Iqbal's Conception of God” in *Iqbal as a Thinker*, Essays by Eminent Scholars, Lahore 1973, p. 97, vd.

yaşama gücünün, işte bu cazibenin farklı derecelerdeki tezahürü olduğunu söyleyerek, *Ezeli Güzelliği, topyekûn varlığın gerçek kaynağı*”⁶⁴ olarak görmektedir. İktbal bu dönemde Yeni-Plâtoncu etkileri kapsayacak şekilde birçok Müslüman filozof ve sûfinin eserlerinde yer alan Güzellik anlayışının etkisi altındadır.⁶⁵ Yine M. İktbal’in bu dönemde, tasavvuf felsefesinin büyük nazariyecisi Muhyiddin İbn-i Arabî’den övgüyle söz ettiğini görmekteyiz. Erken dönemine ait düşüncelerinin yer aldığı doktora çalışmasının giriş bölümünde İbn-i Arabî’den şu sözlerle bahsetmektedir. “*Vahdet-i vücûd ilkesinin her şeyi kapsayan bir açıklamasını araştıran İslam tasavvufu öğrencisi, öğretisinin enginliği karşısında kendi hemşerilerinin İslâmiyet’inin kupkuru kaldığı Endülüslü İbn Arabî’nin kalın ciltlerini karıştırmak zorundadır.*”⁶⁶ M. M. Şerif, İktbal’in doktora tezine yazdığı önsözde “*İktbal’in giriş bölümünde İbn Arabî’den övücü bir dille söz etmesi, gelecekteki ustası ve kılavuzu Mevlâna Celaleddin-i Rumi’ye metinde hemen hemen hiç yer vermemesi, herhangi bir felsefe okulundan çok vahdet-i vücûd tasavvuf üzerinde durmasından kaynaklandığını belirtmektedir.*”⁶⁷ İktbal, sözünü ettiğimiz bu eserinde İran felsefesinin tarihsel seyrini sunarken kendi tavrını da temelde “nur” ve “güzellik” kavramları üzerine kurulan vahdet-i vücûd anlayışından yana koyduğunu görüyoruz. İktbal, Kur’an’da geçen “Nur Ayetini” değerlendirirken sûfî yorumcuların ondan panteist bir âlem anlayışı çıkardığını söylemektedir. İktbal, mistiklerin “varoluşun iki cephesi” olarak bilinen âlem ile Allah’ı koruduklarını ve birincisini ikincisinin kendisini beyan etmesi olarak gördüklerini açıklarken onların bu anlayışlarını destekler görünmektedir.⁶⁸ Bu ifadeleri İktbal’in o dönemdeki düşüncelerinin vahdet-i vücûd çizgisinde olduğunu akla getirmektedir.

İktbal’in söz konusu dönemdeki kader anlayışı ile geç dönemdeki kader anlayışı arasında farklılık söz konusudur. Biz bu noktada M. İktbal’in düşünce dünyasındaki vahdet-i vücûd anlayışının etkilerinin kader anlayışına da yansımalarını düşünmekteyiz. İlk dönem kader anlayışında âlemdeki her şeyi, bir rüya, gölge, görüntü, güzellik olarak değerlendirmektedir. Âlemdeki her şeyi “nur” ve “güzellik” temeline oturttuğu için insanın iradesi ve sorumluluğu kavramları sonraki

⁶⁴ Muhammed İktbal, *İslam Felsefesine Bir Katkı: İran’da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 88

⁶⁵ Mehmet Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul 2000, s. 165

⁶⁶ M. İktbal, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, s. 7

⁶⁷ M. İktbal, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, s. 17

⁶⁸ Veysel Koşar, *Muhammed İktbal’de Vahdet-i Vücûd Düşüncesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2003, s. 57

döneme nazaran pek belirgin değildir. Düşünürümüzün erken döneme ait düşüncelerinin İbn-i Arabî’den etkilenecek geliştiğini ifade etmiştik. Özellikle İbn-i Arabî’nin kötülük probleminin çözümüne dair söylemleri İktal’in erken dönem kader anlayışının şekillenmesinde etkin olmuştur. İbn-i Arabî, kötülük problemini kendi sistemine uygun bir şekilde çözmeye çalışmış, yaklaşımı ise şöyle olmuştur. Âlemde ki her şeyi Allah’ın tezahürleri, bütün fiilleri Allah’ın fiilleri olarak kabul ederek, hem iyinin hem de kötünün nihayetinde Allah’tan geldiğine inanmakta, “*olumlu varlığın bütün iyiliklerin kaynağı, olumsuz varlığın ise bütün kötülüklerin temeli olduğuna inanan Spinoza’ya benzemektedir.*”⁶⁹ İbn Arabî’nin vahdet-i vücud sistemi her şeyin kaynağını Tanrı’da görmekte bu nedenle insan iradesine yeterince önem vermemektedir. Sorumluluk sahibi olmayan insan dolayısıyla kendi hürriyetini gerçekleştirecek durumda da olmayacaktır. İktal’in İlk dönem söylemlerinin bu anlayış çerçevesinde geliştiğini düşünmekteyiz.

İktal bu yıllarda sahip olduğu düşüncelerinden gerek İslam toplumunun içinde bulunduğu durum gerek bu düşüncenin İslam düşüncesine ve Kur’an’daki dinamik âlem anlayışına uymamasından dolayı vazgeçecektir. İşte bu durum İktal’in yeni bir felsefe sistemi geliştirmesine sebebiyet verecektir. Eski düşüncelerinden zamanla vazgeçmiş, *Benliğin Sırları (Esrar-ı Hodî)* isimli eserinde her şeyin kaynağını ve temelini “Ego” olarak görmüştür. Bu eseri ile birlikte Erken dönemde ki düşüncelerinden uzaklaşarak “Benlik felsefesini” geliştirmeye başlamıştır. 1915 senesinde yayınlanan *Benliğin Sırları*’nda, vahdet-i vücud düşüncesi ile bütün neo-platonik mistik akımları ve bu mistisizmin klasik temsilcisi olarak gördüğü Hafız’ı şiddetli bir şekilde eleştirmektedir.⁷⁰ *Esrar-ı Hodî*’de bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir.

Meyci Hafız’a dikkat et, onun bardağı ölümün zehiriyle dolu.

Onun cemaatinde dindarın yeri yoktur, onun bardağı diriler için değildir.

Hafız’ın cemaatinden uzak dur, aman hâ, koyuna çok dikkat et.^{71*}

⁶⁹ Ebul Ala Affifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1999, s. 153

⁷⁰ Muhammed İktal, *Cavidname*, çev. Annemaria Schimmel, Kırkambar Yay., İstanbul 1999 s. 13

⁷¹ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 142’den naklen

**Benliğin Sırları* 1915 yayınlandığı zaman bu mısralar Hint-alt kıtasındaki sûfi şairlerde büyük üzüntü uyandırmıştır. İktal eserinin sonraki neşrinde bu mısraları çıkarmış ancak fikrini değiştirmemiştir.

İkbal'in İngiltere'de eğitim gördüğü yıllarda hocası olan McTaggart bu değişimi yakından izleyerek *Esrar-ı Hodî*'nin yayınlanmasından sonra yorumunu 1920 yılında yazdığı bir mektupta “şüphesiz, birlikte oturup felsefeden söz ettiğimiz günlerde siz daha ziyade panteist ve mistik idiniz”⁷² şeklinde dile getirmiştir.

M. Aydın, İkbal'in erken döneminden (ilk düşüncelerinin oluştuğu) geç dönemine geçişini şu şekilde ifade etmektedir:

“Muhammed İkbal, fikri kariyerinin ilk yıllarında vahdet-i vücûd tasavvuf anlayışına gönül vermişti. Bu sıralarda onun gözde mütefekkeri İbn Arabî idi. Fakat çok geçmeden İkbal, bu anlayışını Kur'an'da ve Sünnette ifadesini bulan ve İslâm'ın ilk dönemlerinde bütün ağırlığı ile tarihe damgasını vuran sade ve dinamik dünya görüşüne uymadığını fark etti. O andan itibaren İkbal'in bir daha asla manevi feyzinden ayrılmadığı gerçek mürşidi Mevlâna olacaktı. İkbal'in Mevlâna'dan öğrendiği ilk ve en önemli hakikat, kaynağı Kur'an olan dinamik bir hayat felsefesidir. İkbal'i, vahdet-i vücûd anlayışından vazgeçiren de bu hakikattir.”⁷³

İkbal gençlik yıllarında vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş olmasına rağmen daha sonra O bu düşüncelerini şiddetle eleştirmiş ve bazılarını reddetmiştir. Bu reddedişin arka planında nazari sebepler kadar, ülkesinin içinde bulunduğu meskenet hali ve ülkesi Pakistan'ın bağımsızlığını ilan edememiş olması gibi pratik gayelerin de bulunduğunu söyleyebiliriz.⁷⁴

Ancak, bize göre İkbal'in vahdet-i vücûd düşüncesinin etkilerinden tam manasıyla kurtulduğunu söylemek biraz güçtür. Keza en başta İkbal'in düşünce dünyasının tarihsel dönemlerini izah ederken bu dönemlerin birbirinden tamamen bağımsız olmadığına değinmiştik. O'nun Tanrı'nın yaratma sıfatının sürekliliği için ifade ettiği “Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet” fikri ile İbn Arabî'nin “Halk-ı Cedid” düşüncesi arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Biz bu benzerliği çalışmamızın İkinci bölümünde İkbal'in “Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet” anlayışı kısmında ele almaya çalıştığımızı belirterek erken dönemi ile ilgili düşüncelerimizi sonlandırıyoruz.

⁷² Muhammad Iqbal, “McTaggart's Philosophy” in *Thoughts and Reflections of Iqbal*, ed. by. Syed Abdul Wahid, Lahore 1992, s. 118

⁷³ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 109

⁷⁴ M. Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Yay., İstanbul 2001, s. 97 (Bu esere bundan sonra “Süreç” şeklinde atıf yapılacaktır.)

1.1.2. Geç (Son) Dönemi

İkbal bu dönemde dinamik bir felsefe geliştirme gayreti içindedir. İslâm dünyasını işgal eden, kaynağı tarihsel, siyasal ve sosyolojik olan kadercilik anlayışını yıkmak için birçok çaba harcamıştır. Bu değişim çabası ve yenilik düşüncesi İkbal'i, kendine has "dinamik felsefe" anlayışına götürmüştür.⁷⁵ İkbal'in bu düşüncesi kaynağını Kur'an'dan alır. O'na göre "*Kur'an, fikirden ziyade eylemi vurgulayan bir kitaptır.*"⁷⁶ "O'nun fikir dünyasına girmekte olan yeni etkiler, özellikle J. Ward, Bergson ve Nietzsche'nin tesirleri, İslam dünyasının özellikle Hint -Pakistan alt kıtasının içinden bir türlü çıkmadığı helak edici uyuşukluk İkbal'i vitalizm* yönüne çekmiştir."⁷⁷

Bu dönemde İkbal, Mevlana'dan etkilenerek "Ben" (*ego*) felsefesini geliştirmiştir. İkbal ile Mevlana'nın görüşleri arasındaki yakınlığı şu şekilde özetlemek mümkündür.

a) Hem İkbal hem de Mevlâna "*Yaratıcı Evrim*" düşüncesini kabul ederler ve bundan dolayı dinamik bir dünya görüşünü savunurlar.

b) Hem İkbal hem de Mevlâna insan varlığının evrimi için nefsin inkârını değil, nefsin tasdikini savunur. İnsanın nihai kaderi Allah'ta yok olmak değil, Allah ile bâkî olmaktır.

c) Her iki düşünürü göre de insan hür iradeye sahip bir varlıktır. Bu sebeple katı determinizm ve kadercilik düşüncesi doğru değildir.⁷⁸

Sonuç olarak, geç döneminde oluşturduğu "benlik" felsefesiyle İkbal, atomdan başlayarak insana kadar bütün varlıklara bir benlik vermektedir. Tanrı'yı ise "*Mutlak Ego*" ya da "*Nihâî Ego*" olarak ifade etmektedir. İkbal, Kur'an'daki "Nur Ayeti" ışığında Allah'ın zâtı ve ferdiyeti üzerinde ısrarla dururken "*Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de battıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur...*"⁷⁹ ayetinin Tanrı'nın ferdiyetine işaret ettiğini, ilk bakışta vahdet-i vücûdca bir Tanrı anlayışına götürüyor

⁷⁵ M. Aydın, "Süreç", s. 46-47

⁷⁶ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, trs., s. 15 (Bu esere bundan sonra *Dini Düşünce* şeklinde atf yapılacaktır.)

*Vitalizm (Dirimselcilik): Hayat olaylarının Fiziko-Şimik (Fizik-Kimya'ya ait) olaylara irca edilemeyeceğini, varlığın canlı olduğunu, canlı varlıkta özel bir yaşama gücünün varlığını kabul eden her doktrin.

⁷⁷ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 101

⁷⁸ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 116

⁷⁹ Nur, 27/ 35

gibi olsa da, asıl olarak ayetin ifade ettiği gerçeğin Tanrı'nın "mutlak" oluşu olduğunu belirtir.⁸⁰ İkbâl'in *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* isimli eserinin muhtelif yerlerinde Tanrı'dan söz ederken, Nihâî Ben (*Ultimate Ego*), Mutlak Ben (*Absolute Ego*) ve En Büyük Ben (*The Great I am*) şeklinde ifadeler kullanması O'nun Tanrı'yı Zât olarak düşündüğünün bir göstergesidir.

İkbâl'in (bu dönemde benimsediği) günümüzde Kur'an'a ve klasik kaynaklara dayanarak çağdaş felsefe ve bilimin ışığında geliştirdiği "Benlik Felsefesi" İslâm düşüncesinde önemli bir aşama olarak değerlendirilmektedir. "İkbâl'e göre, benlik, "ene" veya "hodi", sezginin bize bildirdiği temel realitedir. Bu realite her türlü faaliyetin merkezidir. Her insan bağımsız bir varlığa sahip hür bir "ben"dir. Dünya da bir "ben"dir. Tanrı ise, "Mutlak Ben"dir. Varlık mertebeleri arasında yeri ne kadar aşağı seviyelerde bulunursa bulunsun her atom bir "ben"dir. Öyleyse İkbâl'de, şeyleri, olayları anlayabilmek için "ben"den, "benlik kavramı"ndan yola çıkmak gerekmektedir."⁸¹ "Ego" (benlik) felsefesinde İkbâl, "Mutlak Hakikat" (Tanrı) bir "ego" (benlik) olarak tasavvur ederken bize onun sıfatları hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. İkbâl, bütün tecrübelerimizin nihai temelinin, adına "ego" diyebileceğimiz, uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir irade olduğunu ifade ederken Kur'an'ın Mutlak Ego'ya "Allah" adını verdiğini belirtmektedir.⁸² Buraya kadar söylediğimiz fikirlerin ışığında, İkbâl'in felsefesinin kesin sınırlarını çizmek ve belirli bir konuma oturtmak pek kolay görünmemektedir. Netice olarak İkbâl'in vahdet-i vücûd düşüncesi ve pan-enteizm başta olmak üzere birçok felsefi sistemden etkilenecek eklektik bir felsefe geliştirdiğini söyleyebiliriz.

1.2. M. İKBAL'İN KADER ANLAYIŞI

Değişme kavramı Antik Yunan Felsefesinden günümüze gelinceye kadar önemini korumuştur. İkbâl'in yaşadığı yirminci yüzyılda tabiat bilimlerinde ve sosyal bilimler alanındaki gelişmeler, değişme kavramının önemini arttırmış, dinamik bir âlem ve dinamik bir toplum anlayışını, dolayısıyla da dinamik bir ulûhiyet anlayışını ön plâna çıkarmıştır. Bu durum, dinin, özellikle de ilâhiyatın temel kavramlarının yeniden

⁸⁰ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 93

⁸¹ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 119

⁸² M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 91

anlaşılması ve yorumlanmasına kapı açmıştır.⁸³ Batıda, modern çağın Tanrı'sını kaybettiğini ve O'nu aramakta olduğunu söyleyen A. N.Whitehead ile O'nun en büyük takipçisi C. Hartshorne, İslam dünyasında ise Hartshorne'nun Müslüman panentehist dediği M. İkbâl bu kapıyı daha çok aralayan ve felsefi teizme yeni boyutlar kazandıran düşünürler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁴ İkbâl'in ülkesini içinde bulunduğu keşmekeş durumdan kurtarma isteği ve tüm Müslümanları bu durumdan kurtarma isteği O'nun değişim kavramına önem vermesinin en temel sebeplerinden birisidir.

Bunun yanı sıra Müslüman dünyasında fikri kargaşanın olduğu söz konusu dönemde İkbâl'in yetiştiği topraklarda, Ebu'l-Kelâm Azad (1888–1958), Seyyid Ahmed Han (1817–1898), Şibli Numânî (1857–1914), Emir Ali (öl. 1928) gibi entelektüeller de benzer faaliyetlerde bulunmaktaydılar. Aynı dönemde, Cemaleddin Afgânî (1839–1897), Muhammed Abduh (öl. 1905), Reşit Rıza (öl. 1935), Mehmet Akif Ersoy (1878–1936) ve Said Halim Paşa (1864–1921) gibi Müslüman dünyasının çeşitli bölgelerinde, fikrî ve ahlâkî düzeyin yükseltilmesi amacı için çalışan düşünce adamları arasında gösterilmektedir.⁸⁵

Bu fikri karışıklığın olduğu dönemde İslam toplumunda bir gerileme söz konusudur. Var olan bu geri kalmışlığın en temel sebebi olarak İkbâl, merkeze kader anlayışını koymaktadır. İkbâl için kader fikri değiştirilmesi gerekenler arasındadır, değiştirilmesi gerekenleri şu şekilde sıralar (ve ilk olarak kader düşüncesini söyler.) 1-Kader düşüncesi, 2-Benliğin tahribi, 3-Tevhîde şirk bulaşması, 4-Tasallutçu saltanat nizamı ve 5-Batının körü körüne taklidi.⁸⁶ Bundan dolayıdır ki; İkbâl'in felsefe sisteminde kader fikri önemli bir konumdadır. Onun tüm eserlerinde kader ile ilgili fikirlerine bu nedenle sıklıkla rastlamaktayız. Bu meseleyi İslam toplumunun bir yarası olarak gören İkbâl, gerek manzum eserlerinde gerekse konferanslarında bunu daima dile getirmiştir. Muhammed İkbâl kader konusunu incelemesi ve eserlerinde sıkça zikretmesinin temel iki sebebi olarak şunları söylemektedir:

1-Spengler'in “*Batının Çöküşü*” (*Decline of the West*) isimli eserinde İslamiyet'in egonun ve insan benliğinin inkârı ile kaderciliğe dayandığı fikrini dillendirmiş olması.

⁸³ İbrahim Kaplan, “Muhammed İkbâl'in İslahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c.1 s.1 2003 s. 71

⁸⁴ M. Aydın, “Süreç”, s. 38

⁸⁵ İ. Kaplan, a.g.m, s. 72

⁸⁶ Sekban Halifat, “İkbâl'in İhya Projesinin Analizi”, *Muhammed İkbâl Kitabı*, İ.B.B.K.İ.D., İstanbul 1995, s. 155

2- Sosyal, siyasi ve tarihi sebepler nedeniyle kader anlayışının yanlış anlaşılması.⁸⁷

İkbal'in dinamik âlem anlayışı içerisinde geliştirdiği benlik fikrinin önemi çok açıktır. Eğer kader olmuş bitmiş gibi düşünülür, benliğin etkisi olmadan şekillenen bir hayatın mevcut olduğu benimsenirse İkbal'in ortaya koymuş olduğu sistem sarsılacaktır. İkbal'in Mevlana'nın *Mesnevisine* nüfuzu arttıkça benlik felsefesini geliştirmesiyle birlikte, artık ezeli ve ebedi güzellik fikri değil irade ve yaratma fikri ön plana çıkmıştır.⁸⁸ Son döneminde geliştirdiği bu felsefe sistemi dinamik bir felsefe özelliği arz etmektedir. Bu felsefesinin doğal gereği olarak İkbal Tanrı anlayışında ve kader anlayışında İslam dünyasında yeni, dinamik fikirler ortaya koymuştur.

Filozofumuzun kader anlayışı içerisinde zaman gerçeği önemli bir yer tutmaktadır. Zamanı sadece içinde yaşadığımız dakika ve saniyeye böldüğümüz an olarak değerlendirmek kader noktasında İkbal'in benimsediği bir yaklaşım değildir. Çünkü O, İlahi zaman ile dünyevi zaman arasındaki farka işaret etmektedir. Bunun yanı sıra İkbal'in "zaman" konusundaki hassasiyeti ile "açık gelecek" fikri dolayısıyla da kader anlayışı arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. Zaman konusundaki fikirleri ile bağlantılı olan "açık gelecek" düşüncesini Tanrının sıfatları konusunda ele alacağımızı belirterek bu bölümde zaman konusundaki fikirlerini kader anlayışı üzerinden incelemeye çalışacağız.

Zaman konusunda İkbal iki farklı görüşü inceleyerek kendi analizini gerçekleştirir. İlk olarak İkbal, Müslümanlar arasında zaman gerçeğini felsefi açıdan incelemeye ilk yönelenlerin Eş'ari'ler olduğunu iddia etmektedir. Onların "zaman"ı şimdiler dizisi şeklinde gördüklerini söyler. Eş'ariler'in anlayışında, her iki münferit şimdi veya zaman anı arasında da işgal edilmemiş bir an, yani bir zaman boşluğu vardır. İkinci görüş ise İslam kelimasında çok sık tekrarlanan, Hemadanlı Fahrüddin İrakî'nin ifade ettiği görüştür. Şöyle ki; seri halinde olmayan zaman anlayışıdır. Bu zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Tanrı'nın önceliği zamanın bir önceliği değildir, aksine zamanın önceliği Tanrı'nın önceliğinin bir sonucudur. Allah, âlemi önce veya sonra görmez, bir çırpıda ve bölünmez bir idrak ile görmektedir. Bu zaman "Ümmü'l kitab" veya "levh-i mahfuz"dur ki orada bütün tarih, bir tek ezeli "şimdi" içinde

⁸⁷ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 150–159

⁸⁸ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 160

toplanmıştır.⁸⁹

İkbal ortaya konulan iki görüşü de eleştirir. Eş'ariler'in görüşünün anlamsızlığının zaman gerçeğini dıştan incelemeye çalışmış olmalarından gelmekte olduğunu söyler. Gerek Eş'ari'ler gerekse çağımızın bilim adamlarının zamanla ilgili teoriyi geliştirirken bunun psikolojik yönüne bakmamış olduklarını vurgulamaktadır. İkbal bundan dolayıdır ki biri maddi cevherler diğeri zamansal cevherler olmak üzere, aralarında herhangi bir organik bağ bulunmayan, iki ayrı sistem bulunduğunu ifade etmektedir.⁹⁰ İkbal, ilk görüşe nazaran ikinci görüşünde daha ileri bir merhalede olduğuna inanır. Fakat O'na göre bu görüş de tutarlı bir şekilde sonuna kadar götürülürse "kapalı kâinat" görüşüne ulaşır. Kapalı kâinat görüşünde ise yenilik ve süreklilikten bahsedilemez. Böyle bir âlemde sürekli yaratma diye bir şey söz konusu olmaz; böyle bir âlemde "Gelecekte" diye bir şey de olmaz. Çünkü orada istikbal tâ en başından çizilmiş bir hat, yaratma ise usanç verici tekrardan ibaret olur. Bu sonucu önlemek için zamanı arka arkaya gelen anlardan oluşmayan bir süre olarak düşünmek gerekir.⁹¹

İkbal zaman kavramını objektif olarak aldığımızda onu kısmen anlayabileceğimizi, gerçek zamanının bizim karşımızda duran ve bizim kendisini saat ve dakikaya böldüğümüz zaman olmadığını, hakiki zamanı anlayabilmek için şuurlu tecrübemizin psikolojik tahlilinden yola çıkmamız gerektiğini söylemektedir.⁹² İkbal, İkili zaman ayrımını Kur'an'a dayandırmakta bir taraftan, Allah'ın, âlemi altı günde yarattığını bildiren "Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındakileri altı günde içinde (altı evrede) yaratan sonra da Arş'a kurulandır"⁹³ ayeti varken diğer taraftan da bu yaradılışın bir anda vaki olduğunu söyleyen, "Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir, bir göz kırpması gibidir"⁹⁴ ayetin var olduğunu söylemektedir. İşte burada zikredilen ayetlerin ilkindeki seri halindeki zaman olup, diğer ayetin bahsettiği ise ilâhi zamandır. İkbal, "Gece ile gündüzün birbirini takip etmesi O'na aittir"⁹⁵ ayetinin manasının da bu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. İkbal'in bu ikili zaman anlayışı genellikle eserlerinin çoğunda mevcuttur. Aşağıdaki şiir bu anlayışının tipik bir örneği olarak karşımızdadır.

⁸⁹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s.102

⁹⁰ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 106

⁹¹ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 158

⁹² M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 159

⁹³ Secde, 4

⁹⁴ Yasin, 82

⁹⁵ Mü'minun, 80

Gece ile gündüz zinciri (silsilesi) hâdiselerin görünüş tablosudur.

Gece ile gündüz zinciri, hayat ile ölümün aslıdır.

Gece ile gündüz zinciri iki renkli ipek ipliğidir sanki

Bunlardan örür Zat-ı ilahi kendi sıfatlarının elbisesini.⁹⁶

İkbal'in, zaman konusunda Bergson'dan etkilendiği iddia edilmektedir. Özellikle Bergson'un geleceğin Tanrı tarafından önceden bilinmezliği üzerindeki ısrarından büyük ölçüde etkilenmiş ve bu anlayışını Kur'an'ın kader anlayışı ile uzlaştırma çabası içerisine girmiştir. Bu nedenle İkbal'in, zaman anlayışındaki, yalnızca olumsuz tarafın Bergson'un etkisi altında geliştiği iddia edilmektedir.⁹⁷ *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson* isimli çalışmada Mustafa Kök, İkbal'in zaman anlayışı hakkında şunları söylemektedir:

“İkbal'den hareketle, belki “ilahî” ve “dünyevî” diye iki ayrı zamandan bahsedebiliriz. İlahî zaman Allah'la birlikte “ilahî bir bütünlüğü olan zamandır, ilahî hayatla özdeş olan ezelî ve ebedî oluştur. Dünyevî zaman ise ilahî gücün maddi oluşumun tezahürüne zemin olsun diye tecelli ettiği, sürekli genişleyen, büyüyen, geçmişten geleceğe akan bir oluştur. Büyük mistik için belki de dünyevî zamanla ilahî zaman arasındaki köprü üzerinde duran kimsedir diyebiliriz; aksi takdirde Hz. Peygamberin “zamana sövmeyiniz zaman Allah'tır” sözünü nasıl anlayabiliriz”⁹⁸

İkbal kader meselesinde saf süre olarak zamanın yanı sıra zamansal olarak yaratmadaki farklılığa da dikkat çekmektedir. “Yaratılıştaki hikmeti dışarıdan incelediğimizde, yani zihnen kavradığımızda bunun binlerce yıllık bir faaliyet olduğunu görürüz. Çünkü Kur'an'ı Kerim ve Tevrat'ın ifadelerine göre, tek bir ilahî gün bin yıla eşittir.” Başka bir açıdan bakacak olursak, Tanrı için bu zaman “bir göz kırpması” kadar bir an olmaktadır. Bizim açımızdan bakıldığında ise binlerce yıl devam etmiş olan bu yaratılış sürecinin Tanrı için bir tek olan aynı zamanda bölünmez bir hareket, “bir göz kırpması” kadar hızlı bir fiil haline geldiğinin anlaşılması, yaratılışın bizim açımızdan süresi ile Tanrı açısından süresinin farklılığını ifade etmektedir.⁹⁹

⁹⁶ M. İkbal, *Bal-i Cibril (Cebrail'in Kanadı)*, çev. Ahmet Kızılkaya, Kırkambar Yay., İstanbul 2000, s. 65
⁹⁷ Syed Vahudüddin, “*Muhammed İkbal'in İslam'a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme*” çev. Ünver Günay, *İkbal'in Düşünce Dünyası*, der. Ahmet Albayrak, İnsan Yay., İstanbul 2006, s. 252
⁹⁸ Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergah Yay., İstanbul 2001, s. 185
⁹⁹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 74

İkbal, bu ikili zaman ayırımının -Tanrı açısından ve âlem açısından- farkında olarak şu soruyu sormaktadır. Mutlak zamanın bu Bâtınî (iç) tecrübesi kelimelerle nasıl ifade edilir? Seri halindeki ve Sürekli zamanın kalıbına göre oluşmuş bulunan günlük dil imkânlarımızın mutlak zamana ait bu iç tecrübeyi ifade etmeye yetmediğinin bilincinde olan İkbal, bu düşüncelerini şöyle bir örnekle aydınlatacağına inanmaktadır:

“Fizik bilimine göre, sizin kırmızıyı hissedişinizin sebebi saniyede 400 milyar frekanslı bir dalga hareketinin hızıdır. Eğer bu müthiş frekansı dışarıdan gözlemleyecek ve saniyede ışığın görülmesinin son sınırı olan 2000 frekanslı bir hızla sayacak olursanız, bu saymayı ancak 6000 küsur yılda bitirebilirsiniz. Yine de ani bir zihnî sezîşte fiilen hesaplanması imkânsız olan frekansları elde edersiniz.”¹⁰⁰

İkbal bu örnekle saf zamanın (buna “ilahi zaman”da diyebiliriz) soyut ve tersine çevrilebilir anlardan oluşmadığı gerçeğini ifade etmeye çalışmaktadır. İşte bu zamanda geçmiş arkada bırakılmamış aksine yaşadığımız, hissettiğimiz zamanla hareket etmekte ve ilerlemektedir. Henüz karşımızda olmayan gelecek ise kat edilmesi gereken yol değildir, bizler geleceği sadece önümüzde buluruz. Geleceğin varlığından bahsetmemiz ise sadece belirsiz bir imkân olduğu içindir. Gelecek ancak bir imkânlar sahası olarak karşımızda durmaktadır.¹⁰¹

Zaman “organik bir bütündür” geçmiş, gelecek ve şimdi organik bir bağla birbirine bağlıdır. İşte “organik bütün” olarak bilinen zamanla ilgili bu kavram, Kuran-ı Kerim’in diliyle “kader” olarak isimlendirilmiştir. Ancak zamanın organik bir bütün olmasını ne İslam dünyası ne de bunun dışındaki dünyalar iyi anlayabilmişlerdir. O bu yanlış anlaşılmayı eleştirerek kaderi şöyle açıklamaktadır. “kader, imkânları hala belli olmayan zamandan ibarettir.” Başka bir deyişle “kader, sebep-netice kuralları içinde işlemeyen zamandır”. Tecrübî boyutuyla dile getirirsek, “kader; bir fikir veya hesap işi değil, hissedilen bir zamandır.”¹⁰² İkbal bu düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek ortaya koymaktadır;

“Bana İmparator Hümayun (Hindistan’daki Timur oğulları hükümdarı) ile İran şahı Tahmasb’ın neden aynı devirde yasadıkları ve iktidar sahibi olduklarını sorarsanız, ben size bunun herhangi bir mantıki sebebe dayanan cevabını veremem. Verilebilecek yegâne cevap şudur: Mutlak Hakikat, nitelik bakımından öyledir ki,

¹⁰⁰ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 74

¹⁰¹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 75

¹⁰² M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 75

sonsuz var olma imkânları arasında, bilinen iki imkân, Hümayun Şah ile Şah Tahmasb'ın aynı devirde yaşamalarını mümkün kılmıştır. Kader, olarak adlandırılan zaman, eşyanın özünü teşkil eder.”¹⁰³ Kur'an'daki ifadesiyle, “biz her şeyi yarattık ve her şeyin kaderini tayin ettik.”¹⁰⁴

İkbal, bir şeyin kaderinin, bir efendi gibi dışarıdan emreden, talihin acımasız eli değil, her şeyin iç yeteneği olduğunu söylemektedir. Yani bunun yarattığı imkânlar elde edilebilir ve iç bünyesinde saklı olup herhangi bir dış baskı olmaksızın hayatın akışı içerisinde kuvveden fiil'e çıkarlar. İkbal'in kadere yüklediği bu anlamı değerlendiren Ahmet Akbulut, Hz. Ömer ile Ebu Ubeyde arasında “*Baksana, senin deven olsa da bir tarafı kurak, bir tarafı sulak bir vadiye inse, sulak yerde otlatırsan Allah'ın kaderi ile otlatmış olmuyor musun? Ya da kurak yerde otlatırsan Allah'ın kaderi ile otlatmış olmaz mısın?*” şeklinde geçen diyalogu değerlendirmiş ve netice olarak İkbal'in kadere yüklediği anlam ile Hz. Ömer'in kader anlayışının benzer olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁵

Bu tespitin ardından İkbal'in düşüncelerine dönecek olursak, İkbal'e göre, gelecek, tespit ve tayin edilmiş değildir. Gelecek belirlenmiş bir zaman dilimi olarak değil, geniş bir imkânlar sahası olarak düşünülmelidir. Bu nedenle bir şeyin kaderi, dışarıdan o şeye baskı yaparak faaliyet gösteren, önüne geçilmez bir talih, şans, kısmet değildir. Kader, bir şeyin kendi içinde var olan güçtür ve bu güç onun mahiyetinde saklıdır.¹⁰⁶

Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı eserindeki ilk konferansına şöyle başlar: “*İçinde yaşadığımız âlemin mahiyeti ve umumi terkibi nedir? Bu âlemin terkip ve nizamında daimi bir unsur mevcut mudur? Bizim onunla münasebetimiz ne şekildedir? Bu âlem içinde biz nasıl bir yer işgal ediyoruz ve işgal ettiğimiz yere uygun olan hareket tarzı nedir?*”¹⁰⁷ Buradaki son soru, İkbal'in “İnsan, kaderi önceden tayin edilmiş bir varlık değildir” şeklindeki bir hükme neredeyse en baştan sahip olduğu inancını ele verir. “İşgal ettiğimiz yere uygun olan hareket tarzı nedir?” sorusu ise insanın kendi fiilini kendisinin belirleyeceğini ve tercihin insanda olduğunu gösterir.¹⁰⁸ “İkbal'e göre “*takdir (kader)*” fikrine yanlış anlam verilmektedir. Yanlış yorumlanan ve değerlendirilen pek çok diğer kavramla birlikte, bu yanlış anlamanın etkisi Müslüman ümmeti gerileme çağında bir cebri düşünceye ya

¹⁰³ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 75

¹⁰⁴ Kamer, 49

¹⁰⁵ Ahmet Akbulut, “Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, A.Ü.İ.F.D, c. 33, Ankara 1992, s. 134

¹⁰⁶ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 129

¹⁰⁷ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 16

¹⁰⁸ Muhammed Münevver, *İkbal ve Kur'ani Hikmet*, çev. M. Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 127

*da gerçek bir koyun sürüsüne çevirmiştir.”*¹⁰⁹ İktbal, kaderin “şans” ya da “kısmet” olarak yorumlanmasına şiddetle itiraz eder. Kaderin “şans” ya da “kısmet” olarak görülmesinin, neticesinin insanın iradeli davranışlara ve eylem özgürlüğüne hakkının olmayışını ve onun sınırları belirlenmiş, dışına çıkamayacağı bir hayatın olduğunu söyler. Sonuçta her ne çizilip verilmişse olması gerekenin o olduğunu zannedecektir. Bu türlü düşünceye sahip olmak, bir şey yapmamak ve kaçınılmaz sonu beklemek şeklindeki tasvirle daha iyi bir tanıma kavuşmuş olur. Bu yaklaşım tarzı Müslümanları her şeyin önceden belirlenip tayin edilmiş olduğu fikrine sevk etmiş, neticesinde bu düşünce ya da inanç, insan benliğinin tam bir inkârı ve reddine sebebiyet verecektir. İşte böyle düşünenleri ve yaşayanları M. Münevver ilhamdan ve cesareten yoksun, bitki ve fosil halini almış kimseler olarak değerlendirmiştir. Sonuç olarak bu eleştiriden kurtuluş için şunu söyler, bireysel olarak her fert kendi kaderini seçmelidir.¹¹⁰

Her şeyin belirlenmişliği fikri Müslüman toplumunu uyusukluğa ve “kadere razı olma” şeklinde anlaşılan pasifliğe itmiştir. İktbal’in kaderin belirlenmişliği ve bunun insanın iradesi dışında gerçekleştiği fikrini şiddetle eleştirdiği görülmektedir. Dinamik bir âlem anlayışına sahip olan İktbal, Kur’an’ın ruhuna âlemin tamamlanıp herkesin durumunun belirlendiği şeklindeki bir âlem anlayışından daha uzak bir şey olmayacağını belirtir. İktbal, kâinatın henüz tamamlanmadığını, kâinatta sürekliliğin varlığını koruduğunu şöyle dile getirmektedir:

*Hâlâ ara sıra “kün fe yekun” çağrısı gelmektedir ondan,
Zannedirim kâinat tamamlanmış değildir.¹¹¹*

İktbal bu argümanı bir adım daha ileri götürür. Ve tekerrürü reddeder. Tüm imkânları ile kâinat harici bir idare merkezi tarafından önceden belirlenmiş midir? Yoksa her şeye zamanın ilerleyişine paralel olarak bir tekemmül süreci geçirmesi için bir kendini geliştirme kabiliyeti mi bahşedilmiştir? “İktbal zamanın ucu açık bir imkân olduğunu ve kâinatı, mahiyetlerinde dercedilmiş olan batini menzilleri sayesinde kendilerini teşhir ve arz eden potansiyellerden yana zengin bulduğunu düşünür. İktbal bunu şu şekilde ifade eder. “Bir zaman süreci, zaten çizilmiş bir çizgi gibi telakki edilemez. O,

¹⁰⁹ M. Münevver, a.g.e, s. 118

¹¹⁰ M. Münevver, a.g.e, s. 126–7

¹¹¹ M. İktbal, *Bal-i Cibril*, s. 21

çizilmekte olan bir çizgidir, ucu açık imkânların gerçekleşmesidir.”¹¹²

İkbal, kâinatta sürekliliğin olduğunu, bundan dolayıdır ki herhangi bir tekrardan bahsedilemeyeceğini söylemektedir. İnsanın kendi kaderini yaratma istita'ında olduğunu şöyle dile getirmektedir.

Yaşıyor musun? Muştak ol, yaratıcı ol, bizim gibi ufukları tut!

Sana uygun olmayanı kır; kendi zamirinden başka bir âlem çıkart!

Başkalarının dünyasında yaşamak, hür insana zor geliyor.

Yaratma kuvveti olmayan herkes, önümüzde kâfir ve zındıktan başka bir şey değildir.

O, Cemalimizden nasibini almamış, hayat ağacından meyve yememiştir.

*Allah'ın adamı! Kılıç gibi keskin ol! Sen, kendi dünyanın kaderini yarat!*¹¹³

İkbal'e göre bir şey yaratmak kötü dahi olsa bir erdemlilik. O kadere teslimiyet fikrini Müslüman'ın tavrı olarak değil aksine inançsızlığın bir ifadesi olarak görmektedir. Bireysel kadere yukarıda şiirinde ifade ettiğimiz şekilde vurgu yapan İkbal, kolektif kadere şu şekilde vurgu yapmaktadır. O, Her ferdin bireysel sorumluluğunun yanında kolektif şuur gereği toplumların kaderinin de bireylerin kaderleriyle oluşacağını vurgular. İkbal *Armağan-ı Hicaz*'da bu gerçeği şöyle dile getirmektedir “Bir araya gelen fertlerin kaderleri de bir milletin kader yıldızını oluşturacaktır.” Muhammed İkbal, İslam dünyasının ve Hindistan alt kıtasının (şimdiki Pakistan) toplumsal olarak yanlış kader anlayışını ve içinde bulunduğu pasifliğin kaderin kismet ve alın yazısı olarak ele alınmasının neticesi olduğunu şiirinde ironik bir tarzda şöyle dile getirmektedir:

Kâbe'deki pak Müslümanlar için bir cennet var,

Gayret erbabı Müslümanlara da yine ayrı bir cennet var,

Duyurun Hind Müslümanlarına ki, sıkmasınlar canlarını,

*Onlar için de durduk yerde, öylesine bir cennet var.*¹¹⁴

İslâm dünyasındaki kadercilik anlayışının Grek düşüncesinin etkisinde oluştuğunu söyleyerek, “kismet” anlayışına ve bu terimin ifade ettiği kötü/alçaltıcı kaderciliğe

¹¹² M. Münevver, a.g.e, s. 125

¹¹³ M. İkbal, *Cavidname*, s. 87

¹¹⁴ M. İkbal, *Armağan-ı Hicaz*, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1968, s. 220

şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu etkinin ve oluşan kaderciliğin sebeplerini şöyle değerlendirir; Klasik gelenekte Müslüman filozofların sebep-sonuç zincirinde ilk halkaya vararak sonsuz İlk Sebep'e ağırlık vererek aracı ikincil sebepleri ihmal etmiş olmaları; böyle bir çabanın gerisinde ise Allah'ı, var olan her şeyin tek yaratıcısı kılmak amacı yatmaktadır. Bunun yanı sıra, kaderciliğin gelişmesine tarihsel süreç içerisinde iki sebep daha eklendi. Birincisi belli dönemlerde siyasal idarenin zulümlerini Allah'ın takdirine atfetmek suretiyle onları haklı çıkarma arayışı. İkincisi de, orijinal İslâmın kadere bakışına hiç de uygun olmayarak üretilmiş olan hayat motivasyonu gücünün azalmasıydı.¹¹⁵ Kaderi bu şekilde yorumlamak, insanı dünya hayatına adım attıktan sonra eylemde bulunma hürriyetine hakkının olmayışı ve onun, belirlenmiş, dışına çıkamayacağı bir kalıp içerisine yerleştirilmiş olmasını gerektirir. Neticede her ne takdir edilmişse onun olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Bunun neticesinde insan, hayata gün-be gün yabancılaşarak gerek yaşadığı anı, gerekse gelecek yaşamını iyi ya da kötüye götüremez olur. Bu durum hiçbir şey yapmamak ve kaçınılmaz sonu beklemek şeklinde tasvir edeceğimiz bir yaşantıya neden olur.¹¹⁶

İkbal, bir taraftan temel dinî kavramların bir kısmını felsefî düzeyde yeniden tanımlamaya ve dinamik hale getirmeye çalışırken, bir yandan da şiir vasıtasıyla yanlış bir kader ve tevekkül anlayışına saplanmış olan, sakat bir tasavvuf anlayışıyla kendilerini uyuşukluk ve meskenete itmiş olan halkını uyarmaya çalışmıştır.¹¹⁷ İşte bu tür şiire birkaç örnek;

“Benliğini geliştir, zira her takdirden önce bizzat Allah insana “senin dilediğin?” nedir diye sorar.”¹¹⁸ Görüldüğü gibi kaderin değişmesinin benliğin gelişimine bağlı olduğunu savunur. Benliği yüceltmenin ve onun yegâneliğinin sürekli olarak altını çizerek vurgulayan İkbal, kader hususunu benlik ile ilişkili olarak şu şekilde anlatmaktadır:

Sevgilisine gönlünü kaptırmış bir aşığın kirpiklerini bir an süsleyip hemen düşmeğe hazır gözyaşı gibi bir çiğ danesi.

Susuzluktan ölmek üzere bulunan kuş hemen gül dalına uçtu ve çiğ damlasını içti.

Susuzluk ateşi ile yanıp eriyen kuş, bir başkasının hayatını alıp onu sermaye yaptı.

¹¹⁵ M. Münevver, a.g.e, s. 135

¹¹⁶ M. Münevver, a.g.e, s.127–8

¹¹⁷ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 129

¹¹⁸ M. İkbal, *Darb-i Kelim*, çev. Ahmet Asrar (Doğudan Esintiler içinde), Düşünce Yay., İstanbul 1981, s.28

*Bir an benliğini korumaktan fariğ olma, elmas parçası ol, çiğ danesi olma.*¹¹⁹

Benliğini geliştirmeyenin kaderinin yokluk olduğunu vurgulayan İkbâl, kaderin sabit ve belirlenmemiş olduğunu, eğer kişi kaderine razı değilse yeni bir kader talep edebileceğini söyler.

Bir takdirden ciğerin kan olursa, Allah'tan, başka bir takdirin hükmünü dile

Yeni bir takdir dilemen caizdir; Allah'ın takdirleri bitip tükenmez

Çiğ danesi misin? Düşmek senin takdirindir!

*Bir derya mısın? Devam senin takdirindir.*¹²⁰

“Cevab-ı Şikva” adlı şiirinin sonunda Tanrı,

Akıl senin kalkanın, iman senin kılıcıdır.

Dervişim! Yeryüzünde hilafet senin mirasıdır.

Senin nârâ-i tekbirin her silahtan güçlüdür,

Müslüman olduğun takdirde tedbirin takdirindir

Eğer Muhammed (s.a.v)'e vefalı olursanız biz sizinleyiz

*Bu cihanın değeri ne ki Levh ve Kalem sizindir.*¹²¹

Bu dünya hiçbir şeydir, yazı ve kalem senindir bunları sana veririz ve bu sayede kendi kaderinizi kendiniz tayin edersiniz. İnsan eğer gerçekten benliğini Mutlak Ego ile birleştirebilirse, Tanrı, kaderinin ne arzu ederse onun olacağı sözünü verir. Aynı fikirlerini Bang-ı Dera adlı eserde şu şekilde dile getirmektedir.

“Kullukta kılıç ve planın ikisi de faydasızdır, iman doğduğu anda zincirler parçalanmıştır. Bileğinin ne kadar güçlü olacağını kim tahmin edebilir? Allah'ın kulunun dikkatli bakışkaderi değiştirebilir.”¹²²

Bal-i Cibril adlı eserinde ki “Ebu'l -Âlâ el Maarri” isimli şiirinde ise zayıflığın hükmünü şöyle dile getirir:

Bir arkadaşı kızartılmış kuş eti gönderdi bir gün,

¹¹⁹ M. İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, çev. Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2005, s. 54–55

¹²⁰ M. İkbâl, *Cavidnâme*, s. 188

¹²¹ Muhammed Han Kayâni, *Felsefe Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbâl*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 114

¹²² M. İkbâl, *Bang-ı Dera*, (*Kervanın Çağrısı*) çev. Ahmet Asrar (*Doğudan Esintiler içinde*), Düşünce Yay., İstanbul 1981, s. 78

Bu kurnaz adam, böylece belki perhizini bozar dedi.

Bu taptaze yemeği görünce söylenmeye başladı.

“Risaletul - Gufran ve lüzumu ma la yulzem” in yazarı Maarri

Yazıklar olsun sana şahin olamamışsın yazıklar olsun,

Gözlerin senin görmemiş yaratılışın işaretlerini

Kader hâkiminin hükmü şudur işte;

Ansızın ölümdür, zayıf olmanın bedeli!¹²³

İkbal, bu durumun insanın gayreti ve benliğini geliştirmesinin neticesinde elde edilebileceğini söyler. Bu düşüncenin özünün “Sen başka olunca o da başka olur” sözünde saklı olduğunu vurgular. Bu düşüncelere katılmayıp kendi durumlarının sebebini kadere yükleyenlere şöyle seslenmektedir.

Başına gelenler ne zaman icabı, ne takdirin zulmüdür,

Şerefini ve yerini kaybedişin, kendini ve Allah’ı unutmandandır.¹²⁴

Şerefli günahkârım; hizmetsiz ücret almam.

Şuna gönlüm yanıyor: Ki benim kusurumu takdire bağlıyorlar.¹²⁵

İkbal *Cavidnamede* bu dünyanın insanın eseri olduğunu dile getirirken tüm sorumluluğun bize ait oluşunu şöyle anlatmaktadır.

Gördüğün bu dünya, bir Tanrı’nın eseri değildir.

Hem çıkırık sendedir hem de çıkırıkta dokunan iplik!

“Amellerin ecri” ayininin önünde secde et.

Çünkü cehennem, araf ve cennet amelden çıkar.¹²⁶

İnsan daha yüksek bir kadere kavuşmak ve daha da şerefli bir amacın varlığını kazanmak için gereken kuvveti vermesi için, Allah’a dua ile yakarmalıdır. Takdiri

¹²³ M. İkbal, *Bal-ı Cibril*, s. 22

¹²⁴ M. İkbal, *Bal-ı Cibril*, s. 35

¹²⁵ M. İkbal, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, çev. Ali Nihat Tarlan, Hilal Yay., İstanbul 1964, s. 243

¹²⁶ M. İkbal, *Cavidname*, s. 330

tercih etme gücüne ve âleme hükmetme durumuna kolayca erişilemez.¹²⁷ İkbal, insan eğer var olandan memnun değilse, Allah'tan yeni bir kader isteğinde bulunabileceğini “İnsan, gerek kendi kaderine, gerekse içinde yaşadığı âlemin kaderine yön verebilecek güçtedir. Bu değişiklikler meydana geldikçe Allah insanı destekler. Yeter ki insan ilk gayreti göstere.”¹²⁸ sözleriyle ortaya koymaktadır. *Cavidname* de bu gerçeği şu şekilde açıklar;

*“Bir takdirden ciğerin kan olursa, Allah’tan başka bir takdirin hükmünü dile.
Yeni bir takdir dilemen, caizdir; Allah’ın takdirleri bitip tükenmez.*

Küre-i arzın sekenesi Ben nakdini harcamıştır; takdir mefhumunun nüktelerini öğrenememişlerdir.

Bu ince remiz, bir kelimedede gizlidir: Sen başka olunca o da başka olur. Toprak ol, seni havaya nezrederler; taş ol, seni şişeye atarlar!

Çiğ danesi misin? Düşmek senin takdirindir! Bir derya mısın? Devam, senin takdirindir.”¹²⁹

İkbal Kur’an’ın, “Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez”¹³⁰ ayetine atıfta bulunarak insanın kaderi değiştirecek güçlerle yaratıldığını belirterek insanın bu güçlerin farkında olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bundan dolayı insan ilk gayreti göstermelidir. “İnsan ilk gayreti göstermezse, bünyesinde yatan zenginlikleri işlemezse, ilerlemekte olan hayata içten gelen bir hamleyle katılma arzusunu duymazsa ruhu sertleşir, kalbi katılaştır ve adeta kendisi ölü bir cisim haline gelir. Ancak insanın hayatı ve ruhunun gelişmesi, içinde yaşadığı âlemde karşılaştığı gerçekler arasında bağlantı kurmasına bağlıdır. Bu bağlantı da bilim yoluyla kurulur.”¹³¹ Muhammed İkbal yukarıda yer yer ifade ettiğimiz benlik ve kaderin önemini *Cavidname* isimli eserinde toplu halde Hallac’ın dilinden şöyle anlatmaktadır.

“Kaderden nasibi olanın kuvvetinden İblis ve ölüm titriyor.

Cebir, himmeti olan adamın dinidir; erenlerin cebri noksansız kuvvetinden geliyor.

¹²⁷ M. Münevver, a.g.e, s. 130

¹²⁸ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 30

¹²⁹ M. İkbal, *Cavidname* s. 189

¹³⁰ Rad, 11

¹³¹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 30

Pişmiş adam cebir sayesinde daha fazla olgunlaşıyor; hâlbuki pişmemiş adam için cebir, mezar kucağıdır.

Erenlerin işi, teslim ve rızadır: Zayıf olanlara bu kıyafet yakışmaz.

Ey böyle diyen: “Olacak bu idi -oldu! İşler bu idi ve oldu âyinine uydu”.

Kaderin manasını anlamamışsın; ne Ben’i ne Allah’ı görmemişsin.

Mümin, Allah’a niyaz eder ki: “Biz sana uyarız - sen de bize uy!”

Onun azmi Allah’ın takdirini yaratıyor; savaş gününde onun oku, Allah’ın oku olacak!”¹³²

İkbal insanın önceden senaryosu yazılmış bir tiyatro oyuncusu olmasına şiddetle karşı çıkar ve bu davranışın insana haksızlık olduğunu dile getirir.

“Böyle düşünülen insanın hiç bir amaç ve idealinin olamayacağını hâlbuki insan her zaman belli bir idealin veya amacın gerçekleşmesi için çaba harcamakta, idealleri ve amaçları için canını bile feda edebilmektedir. Dolayısıyla, İkbal’e göre her zaman belli bir ideal ve amaçların peşinde koşan insan bir takım güç ve imkânlarla yaratılmıştır. Onların geliştirilmesi için çaba harcamak veya hiç bir şey yapmamak insanın kendi elindedir.”¹³³ “Mü’mini ay ve yıldız egemen kılan Kur’an’dan şimdi dünyayı terk etme anlamı çıkarılıyor. Geçmişte iradelerinde Allah’ın emri saklı olanların davranışlarında bugün kadere bağlılık havası seziliyor”¹³⁴

İşte sözünü ettiği bu yanlış kader anlayışının tarihsel ve siyasi kaynağını şu cümlelerle anlatır:

“Batılı yazarçizer takımı tarafından “kısmet” olarak adlandırılan bu kadercilik biraz felsefî fikirlerden, biraz da politik hesaplardan ileri geliyordu. Başka bir sebebi de İslâm topluluklarında yayılan yanlış kadercilik anlayışının sebeplerinden birisi ve en önemlisi olarak sunduğu politik hesaplara Emevîler’in uygulamalarını örnek göstermektedir. Diğer yandan fiilen maddeciliği kabul etmiş olan Şam’daki fırsatçı Emevî hükümdarları, Kerbelâ’da revâ gördükleri zulüm ve katliamı örtbas edebilmek için bir bahane peşinde idiler. Böylece Muâviye’nin başlattığı isyandan yararlanmak ve halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemek amacını güdüyorlardı. Dolayısıyla Emevîler, her şeyi Allah’ın emrini yerine getirmek için yaptıklarını söyleyerek, yaptıkları zulüm ve katliamlarına meşru bir temel bulmuş

¹³² M. İkbal, *Cavidname*, s. 217

¹³³ İ. Kaplan, a.g.m, s. 77

¹³⁴ M. İkbal, *Darb-ı Kelim*, s. 137

oluyorlardı.”¹³⁵

İkbal’in özellikle insan hürriyeti ve kader gibi problemlere getirdiği çözümler Hindistan’da oldukça geniş yankılar bulmuş, pratik hayatta olumlu etkilere sahip olmuştur. İkbal’in, alın yazısı şeklinde algılanan kadercilik anlayışını silip yerine olması gerekeni koyarak, bir anlamda toplumsal yapının bir süreç içinde insanlar tarafından değiştirilip dönüştürülmesinin teolojik alt yapısını hazırladığını söyleyebiliriz.¹³⁶ İkbal’in İslâm düşüncesinde çok ciddi tartışmalara sebep olan kader meselesini, *ıslahat, dinamizm, açık gelecek ve sürekli yaratma* kavramları ile Allah’ın, insanın fiillerini ve kaderini çok yakından ilgilendiren, ilim, irade ve kudret sıfatları çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. İkbal’in, Allah-insan ilişkisini, Allah ile insan arasında özgür iradeye dayanan ahlâkî bir ilişki olarak anladığını söyleyebiliriz. Onun düşüncesinde Allah’ın sıfatlarının insana geniş bir özgürlük alanı sağlanması amacına yönelik olarak şekillendiği hissedilmektedir.¹³⁷ Bundan sonraki bölümde kader konusunu Allah’ın sıfatları açısından ele alacağız. İkbal’in kader anlayışında sıfatlar ve insanın özgürlüğü meselesi O’nun kader anlayışı ile sıkı sıkıya bağlıdır.

1.3. TANRI’NIN BİLME VE YARATMA SIFATLARI BAĞLAMINDA İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

1.3.1. TANRI’NIN BİLME SIFATI

Tanrı’nın bilmesi konusu, felsefenin ve keliminin en çetin problemlerinden birini oluşturmaktadır. İnsani bilgi dediğimizde süje (bilen) - obje (bilinen) ilişkisi söz konusudur. Ancak Tanrı’nın bilgisinin mahiyeti bizim bilgimizdeki süje-obje ilişkisinden farklıdır.

“Bizim bilgi edinebilmemiz için duyuma ve hayal gücümüzün çalışmasına ihtiyacımız vardır. Ve bunlar da, çevremizdeki nesnelere nedensel bir biçimde etkilenen belirli organlarla donatılmış yaratıklar olarak bizim fizik bünyemize sıkı sıkıya kök salmıştır. Dahası bu nesnelere mütemadiyen değişmektedir ve bununla ilgili yargılarımız da aynı şekilde değişkendir; onları ancak kısmi bir biçimde kavradığımızdan her zaman doğru ve kesin olmazlar. Biz zorunlu olarak zaman, mekân ve belli bir yetişme tarzı ile sınırlıyız buna karşılık Tanrı’nın bilgisi zamansız ve ezeli-

¹³⁵ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 152

¹³⁶ İ. Kaplan, a.g.m, s. 88

¹³⁷ İ. Kaplan, a.g.m, s. 87

ebedidir. Bu bilgi, Tanrı'da bir değişiklik getirmez anlamında, tümeldir; Zira Tanrı, Bilgisinin nesnelere göre çokluğuna rağmen çokluk olmayan bir birliktir.”¹³⁸

Tanrı'nın bilgisi ile insani bilgi arasındaki farkı bu şekilde ortaya koyduktan sonra Tanrı'nın bilmesinin mahiyetini bulmaya yönelik sorulara geçebiliriz. “Allah neyi bilir? Nasıl bilir? Sadece küllileri mi, yoksa hem küllileri, hem de cüzileri mi bilir? O'nun bilgisi nasıldır? Bizim bilmemize benzer mi, yoksa nasıl olduğu bilinmeyen (bila-keyf) bir halde midir? Bu ve benzeri sorular yüzyıllardır düşünen insanların zihinlerini meşgul etmektedir.”¹³⁹ İşte biz bu sorular temelinde İkbal'in Tanrı'nın İlim sıfatını nasıl değerlendirdiğini görmeye çalışacağız.

İlim sıfatı diğer bütün sıfatların dayandığı temel sıfat durumundadır. Tanrı'nın dilemesi ve yaratması hep bu sifata göre olmaktadır. Tanrı kendi özünü bilen varlıktır.¹⁴⁰ Klasik İslam düşüncesinde Allah'ın bilgisi denildiğinde ise Allah'ın her şeyi bilmesi, gelecek ve geçmişi bilmesi, görünen ve görünmeyenin bilgisine sahip olması ve tüm bunları eksiksiz olarak gerçekleştirmesi akla gelmektedir.

Genel anlamda Tanrı'nın ilmi hakkındaki düşünceler bu şekildedir. İkbal'in Tanrı'nın ilmi hakkındaki düşünceleri ise şu şekilde ifade edilmektedir; İkbal, İslam düşünce tarihinde Farabi, İbn-i Sina, Molla Sadra gibi düşünürlerin “Allah'ın bilmesi” ile ilgili teorilerini, Whitehead ve Hartshorne'un görüşleriyle besleyerek geliştirme çabasındadır. İkbal, zamani veya zamana ait bir ameliye olan istidlali (ıkarımsal) bilgiyi, alanını ne kadar genişletirsek genişletelim Tanrı'ya dayandıramayacağımızı belirtir.¹⁴¹

“ıkarımsal bilgi veya sonlu bağlamında ki bilgi, her şeyi içeren gerçeklik olan Tanrı'ya göre anlamsız hatta kavranamaz bir mahiyettir. O, “Yüce Ben-im” dir ve O'nda eylem ve düşünce, bilgi ve yaratma ayrı ve farklı gerçeklikler değil; aksine bir ve özdeş, bölünmeyen bütünün parçasıdır. O sonlu benlere dayandırılan bilgiye veya perspektife sahip değil; aksine sonsuz şimdide ihtiva edilen tarihin tüm yelpazesinin veya tüm gerçekliğin perspektifine sahiptir.”¹⁴²

İstidlali bilgiyi Tanrı'ya atfedemeyeceğimiz gibi Tanrı'nın bilgisi O'nun mahiyetindeki

¹³⁸ Oliver Leaman, *Orta ağ İslam Felsefesine Giriş*, ev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 2000, s. 190

¹³⁹ M. Aydın, “Süreç” s. 81

¹⁴⁰ M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001, s. 144

¹⁴¹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 108

¹⁴² Jamila Khatoun, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, ev. Celal Türer, niversite Kitabevi Yay., trsz İstanbul, s. 80

düalizme işaret eden ondaki bir şey değildir. Yine bu bilgi bizi bilen süje-bilinen obje (bağımsız başka varlık olarak) düalizmine ve ayrılığına götüren Tanrı'nın dışındaki bir şeyin bilgisi de değildir.¹⁴³ *“Tanrı'nın bilgisi sonsuzdur, Mutlak Ene'nin bilgisi sonlu enelerin bilgisi gibi, bir düşünce süreci sonunda elde edilen türden bilgi değildir. Tanrı'nın bilgisinde düşünme, bilme ve yaratma birleşmiştir”*¹⁴⁴

İkbal, Tanrı'nın her şeyi kuşattığını, âlemin O'nun karşısında muhalif unsur olarak durmadığını, yani Tanrı'nın muhit oluşuna atıfla şöyle demektedir;

“Zatı İlahi her şeyi kuşatan ve bu nedenle, geçici veya fani nefis gibi diğer eşyaları incelemekle meşgul olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, İlahi ilmin bir “diğer”e göre niteliği her zaman izafi olacaktır. Oysa daha önce de gördüğümüz gibi İlahi Zat için evren “diğer” bir şey değildir.”¹⁴⁵

İkbal Tanrı ile âlemin organik bir bütünlük içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. İkbal “organik” bütünlük düşüncesinin neticesi olarak Tanrı'da zat-sıfat ayırımına gitmemiştir. Bu organik bütünlük fikrini şöyle ifade etmektedir;

“Her şeyi kuşatan bir Zat'ın “diğer” (gayr)i olamaz. Çünkü düşünce ve hareket, yani ilim fiili ve hilkat fiili aynı anlamı taşırlar. Ama denebilir ki, ego ister fani ve geçici, ister sonsuz olsun, karşısında bir “diğer” olmadan anlaşılabilir.”¹⁴⁶ Gerçek Ego'nun dışında herhangi bir şey yoksa Gerçek Ego bir ego olarak düşünülemez şeklinde bir itiraza, İkbal'in cevabı şöyledir. “Olumlu bir kavramın oluşması için mantıki olumsuzların yararı yoktur. Çünkü bu olumlu kavram, hayat tecrübesinde kendini belli edecek Hakikat'in mahiyetine dayanmalıdır.”¹⁴⁷

İkbal bu anlayışa tecrübenin tenkidi neticesinde ulaştığını belirterek bu yaklaşımın şu gerçeği açığa çıkarttığını söylemektedir;

“Mutlak hakikat, makul bir şekilde sevk ve idare edilen bir hayattır ki, bizim hayat tecrübemiz açısından ancak organik bir bütün olarak, birbirine sınıksız örülmüş ve bir merkezi referans noktasına sahip bir şey olarak anlaşılabilir. Hayatın hakikati bu olunca mutlak hayat ancak bir “ego” olarak tasavvur edilebilir. Bilim, yani istidlali manada ilim, ne kadar sonsuz olursa olsun, âlim ve habir olan (bilen ve haberdar olan) aynı zamanda

¹⁴³ J. Khatoon, *a.g.e.*, s. 79

¹⁴⁴ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 175

¹⁴⁵ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 109

¹⁴⁶ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 110

¹⁴⁷ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 110

malum olan şeye temel teşkil eden bir egoya isnad edilemez.”¹⁴⁸

İkbal, Tanrı'nın bilmesi için kullandığı “düşüncesini var eden” yaratıcı kabiliyette bir ilmi açıklama noktasında şunları söylemektedir; dilimiz bu noktada anlatmak istediğimizi ifade etmekten acizdir, dilimizde bu düşünceyi ifade edecek bir sözcük yoktur. İkbal'de “Tanrı'nın bilgisi ve yaratması eş zamanlı (simültane-anında) olarak gerçekleşen iki fiildir. Tanrı'nın bilmesi, yaratması demektir. Tanrı'nın bilgisi “objesini var kılan bir bilgi”dir. İkbal'in Tanrı'nın bilmesi ve yaratması arasında bir ayırım yapmaması onun Tanrı'nın mahiyetinde bir zat-sıfat ayırımına gitmemesinden kaynaklanmaktadır.”¹⁴⁹

Mehmet Aydın, iradeyi bir rıza gösterme irade ve bilme sıfatını tek sıfata indirgeme, yani pasif bir irade, anlayışını Muhammed İkbal'in de savunduğunu iddia eder. “İkbal'e göre, ilahi bilgide süje-obje ilişkisi yoktur, çünkü âlem, Allah'ın karşısında duran bir muhalefet unsuru değildir. Âlem, ilahi hayat içinde bir andır. Allah her şeyi bilir, o şey de olur. Dilimizde, kendi objesini yaratan bilgi kavramını anlatacak bir kelime yoktur”¹⁵⁰ Ayrıca İkbal'in öne sürdüğü, “düşüncenin kendi objesini var etmesi” fikrinin üstü örtük bir şekilde de olsa sudur nazariyesini akla getirdiği iddia edilmektedir.¹⁵¹

İkbal, “kendi objesini var eden” şeklinde ifade ettiği İlim sıfatının başka bir tarzda ele alınışını ise şu şekilde değerlendirmektedir. Molla Celaleddin Devani, Irâki ve çağımızda Prof. Royce'un Tanrı'nın ilmi hakkında söyledikleri her şeyi kuşatan külli bir ilimdir, Tanrı sürekli bir “şimdi”ler içinde, tüm olayların gerçekleştiği tarihin akışından haberdar olan bölünmeyen bir tek idrak fiilidir şeklindeki ilahi ilim hakkında ileri sürdükleri görüşlerinde bir gerçeklik payı olduğunu söylemektedir. Ancak bu görüşün eksik tarafının âlemin ve geleceğin daha önceden belirlenmiş olması düşüncesi şu sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir; katı ve geleceğe kapalı bir evren fikrini ve aynı zamanda evren konusunda son sözün söylenmiş olmasını, dolayısıyla determinizmi ve kadercilik anlayışını da beraberinde getirecektir. Daha önceden belirlenen bir hayatın Tanrı'nın yaratıcı faaliyetine daha üstün bir kader şeklinde sunulması demektir.¹⁵² İkbal bu anlayışın ilahi bilgiyi pasif bir her şeyi bilme şeklinde

¹⁴⁸ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 111

¹⁴⁹ Ali Çakmak, *Maurice Nedocelle ve Muhammed İkbal'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1995, s. 56

¹⁵⁰ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 151

¹⁵¹ M. Aydın, “Süreç”, s. 88

¹⁵² M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 110-1

gördüklerini söyleyerek yetersizliğini vurgulamaktadır. Bu değerlendirmenin neticesinde şu soruyu sorabiliriz.

İkbal'in Tanrısı kâinatı bilebilir mi? Bu sorunun cevabını Khatoon şu şekilde verir; İkbal'in Sonsuz Ben'i kâinatın bilgisine sahiptir, O eşyanın mahiyetine nüfuz eder. Ancak mahiyeti itibariyle bu kâinat, sabit ve durgun değildir. O sabit bir geleceğe, belirlenmiş bir taslağa sahip değildir.¹⁵³ İkbal, külli ilim şeklinde düşünülen Tanrı'nın her şeyi bir anda bilmesi şeklinde ifade edilen bu ilim hakkında şöyle demektedir. *"Aslında, bir çeşit geniş kapsamlı bir bilim gibi telakki edilen İlm-i İlahi Einstein öncesi fizik biliminin sakin ve donuk boşluğundan başka bir şey değildir."*¹⁵⁴

Bu şekilde bilmenin mekanik bir işleyişe sebebiyet vereceğini belirten İkbal'e göre âlem bir diğer değildir ve ayrıca organizma fikri yani her şeyin -ki buna Tanrı'da dâhil-birbirinden bağımsız olarak bulunmama fikri söz konusudur. Bu tarz sakin ve donuk olan bir fikir, düşünce sisteminde eylemi ve hareketi çıkış noktası yapan Filozofumuza oldukça uzak bir yaklaşımdır.

İkbal Tanrı'nın bilmesinin şu şekilde düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. "İlahi ilim eşyaları bir arada tutarak onlara bir birlik benzerliği veren, sanki bitimli ve geçici şuurun esasında tamamlanmış, fakat yalnız parça aksettirildiği eşyalar binasının ayrıntılarını pasif olarak aksettiren bir çeşit aynadır. Oysa İlahi İlim, ona kendiliğinden ayakta durduğu gibi görünen eşyaların uzviyet bakımından birbirine bağlı bulunduğu canı yaratıcı bir faaliyet olarak düşünmekle O'nun gelecek olayları önceden bilme fiilini kurtarmış oluyoruz. Ancak muhakkak ki, bunu O'nun özgürlüğü pahasına yapmış oluyoruz."¹⁵⁵ İkbal'in Tanrı'nın ilim sıfatını bu şekilde değerlendirdiğini gördükten sonra Tanrı'nın geleceği bilmesi meselesini ikinci bölümde ele alacağımızı belirterek Tanrı'nın yaratma sıfatını ele almaya çalışacağız.

1.3.2. Tanrı'nın Yaratma Sıfatı

M. İkbal, Tanrı ile âlem arasında "organik" bir bağ gördüğü için Tanrı'nın mahiyetinde "zat-sıfat" ayrımına gitmemektedir. İkbal'e göre, insanın kişiliği ile karakteri arasındaki ilişki ne ise Tanrı ile evren arasındaki ilişki de aynı şekilde gerçekleşmektedir.¹⁵⁶ Bu sebeple İkbal, Tanrı ile evren arasındaki organik bağdan dolayı Tanrı'nın evreni

¹⁵³ J. Khatoon, a.g.e, s 54-5

¹⁵⁴ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 111

¹⁵⁵ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 111

¹⁵⁶ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s.67

yaratmasının O'nun sürekli davranması anlamına geldiğini düşünmektedir.¹⁵⁷ İkbâl, yaratma eylemini Tanrı'nın davranışı olarak ifade eder. O, yaratma fiilini açıklarken İlahi bilgiyi, iradeyi ve kudreti birlikte ele aldığı görülmektedir.

Tanrı'nın yaratmasının her şeyi yoktan ve ezelden bir anda gerçekleştirdiği bir yaratma olduğundan söz edilebildiği gibi, yine her şeyi yoktan ama ezelden bir anda değil, sonsuz bir şimdinin içinde her an ve sürekli yaratma olduğundan da söz edilmektedir. İkbâl bunlardan ikinci düşünceyi benimsemiş olan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam'ın Tanrı anlayışına uygun bulduğu bu sürekli yaradılış fikrini açıklarken O, bu konudaki düşüncelerini Bergson, Whitehead ve Hartshorne gibi süreç metafiziğinin Batı'daki önemli temsilcilerinin fikirleriyle desteklemektedir.¹⁵⁸

İkbâl açısından kâinatın yaratımı, ışıktan yayılan ışınlar gibi Tanrı'dan sudur etmez, Tanrı onu bilinçli ve amaçlı bir şekilde yaratmaktadır. Zira o yaratma Tanrı'nın yüceliğinin ortaya çıkması için zorunludur.¹⁵⁹ Bu zorunluluk Tanrı'nın yaratmaya olan ihtiyacından gelmektedir. İkbâl'in bu düşüncesi "Ben bilinmeyen gizli bir hazineydim; bilinmek istedim ve var olanı yarattım." kudsî hadisini akla getirmektedir. Büyük Mistik, Tanrı'nın yaratmaya olan ihtiyacını *Şarktan Haber* adlı eserinde şöyle anlatır.

Kalbinde bir aşkın ızdırabı burkuldu; renk ve koku cihanını yarattın.

Bu pervasız aşkıma niye canın sıkılıyor?

*Bütün bu sevgi hay-u-huyunu sen yarattın.*¹⁶⁰

İkbâl, Farabi ve İbn-i Sina gibi üretici hiyerarşik bir sistem yani sûdur teorisini benimsemeyerek, Tanrı'nın her şeyi doğrudan aracısız olarak yarattığını düşünmektedir.¹⁶¹ Tanrı kâinatı kendi öz varlığından yaratır. Kâinat, Tanrı'nın gücüyle yoktan var olmaz. Çünkü yoktan yok çıkar.¹⁶²

İkbâl'in yaratma konusundaki temel anlayışını "Mutlak Ben, benlik vasfına sahip varlıklar yaratır" düşüncesi oluşturmaktadır ve bu düşüncesinden dolayı İkbâl'e göre evren nitelik olarak ruhani bir mahiyete sahiptir. İkbâl bu noktada maddî âlemi ruhani bir niteliğe sokarak "ruhani plüralizm" görüşünü benimsemektedir. Khattoon'un

¹⁵⁷ Veli Urhan, "İkbâl'in Din Felsefesinde Yaradılış Fikri," *Dokuz Eylül Üniversitesi Dergisi*, c.15, İzmir 2002 s. 14

¹⁵⁸ Veli Urhan, a.g.m, s. 3

¹⁵⁹ J. Khattoon, a.g.e, s. 108

¹⁶⁰ M. İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 39

¹⁶¹ J. Khattoon, a.g.e, s. 108

¹⁶² J. Khattoon, a.g.e, s. 100

belirttiği gibi İkbâl'in sisteminde evren, İlahî yaratımdır ve temelini Tanrı'nın yaratıcı iradesinde ve Tanrı'nın bilinçli gayesinde bulmaktadır. Tanrı, İlahî gerçeklikten bağımsız ve onunla sonsuz olarak bir arada bulunan ve bir ilk madde üzerinde çalışan mucit değildir. Tanrı, kendisinden çokluğun ve farklılığın kaynaklandığı Mutlak Gerçekliktir.¹⁶³

Bu anlamda İkbâl, evreni Tanrı'nın yaratıcı gücünün sürekliliğinin neticesi olarak görmektedir. İkbâl bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Zatı İlahî için evren gerçekten karşısında duran bir şey midir? Ve bu sebeple mi ikisi arasında mekânî ayrılık vardır? Bu soruyu cevaplandırırken Zatı İlahî için bir başlangıcı ve sonu olan belli bir hadise manasında hilkat mevcut değildir. Kâinat kendiliğinden ayakta duran bir şey de değildir ki Cenabı Hak karşısında bir “diğer” olarak kalsın. Meseleye bu açıdan bakış, Cenab-ı Hak'la âlemi, sonsuz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki varlık haline düşürür”¹⁶⁴ İkbâl, bu meseleyi tarihi bir örnekle açıklamaya çalışır; bir defasında yaratıcılık meselesi, Beyazid-i Bistami Hazretlerinin müridleri arasında tartışıldı. Müridlerden biri, çok anlamlı şekilde şu genel kanaati ortaya koydu: “Yalnız Allah'ın mevcut ve başka her şeyin mevcut olmadığı bir an vardı.” Bayezid-i Bistami ise, “peki şimdi ne olduğunu sanıyorsun, tıpkı o anda olduğu gibi...” dedi. Buradan hareketle şunu söyleye biliriz ki; madde âlemi, Allah ile beraber ebedi ve O'nun üzerinde uzaktan tesir eden bir neden değildir. Gerçek mahiyeti itibariyle, o sürekli bir harekettir ve düşünce onu, ayrı eşyaların çokluğuna bölmüştür.¹⁶⁵

Filozofumuz açısından, yaratma kavramı hakkında İlahiyat Âlimleri arasında çıkan bütün anlamsız anlaşmazlık ve tartışmalar geçici aklın dar görüşü yüzünden olmaktadır. İkbâl'e göre, bitimli veya geçici akıl için, doğa; karşısında duran, kendiliğinden mevcut aklın bildiği ama yaratamadığı bir “diğer”dir. Bu suretle akıl, yaratma olayını geçmişte gerçekleşmiş gibi kabul etme eğiliminde bulunduğunu söylemektedir. Biz bu açıdan düşünecek olursak ilahî hayatta kâinatın yeri sadece kaza ve tesadüf gibi kalmakta, dolayısıyla sürekli yaratma özelliği kaybolmaktadır. Kâinat ise bize sanki Sani'nin hayatıyla hiç de ilişkisi olmayan yaratılmış, sadece bir seyirciden başka bir şey olmayan imal edilmiş bir eşya gibi gelir.¹⁶⁶

¹⁶³ J.Khatoon, a.g.e, s. 99

¹⁶⁴ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 95

¹⁶⁵ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 96

¹⁶⁶ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 95

İkbal, Allah'ın "yaratma" sıfatını anlatırken meseleyi, "atom"dan başlayarak ele almıştır. Bu analizini yaparken de Eş'ariler'in atom hakkındaki düşüncelerinden başlamıştır. "Eş'ari mezhebi düşünürlerine göre dünya, "cevahir" dedikleri daha fazla bölünmesi mümkün olmayan en küçük zerreciklerden, yani atomlardan oluşmuştur, ancak, evrende Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti süreklidir, aralıksızdır; atomların sayısı da sonsuz olamaz. Her an yeni atomlar yaratılmakta ve evrende de giderek büyüüp genişlemektedir. "O (Allah) yaradılışı dilediği kadar arttırır."¹⁶⁷ ayeti de bu tespiti göstermektedir. "Atomun özü, kendi varlığından ayrıdır. Varlık, Allah'ın atoma verdiği bir özelliktir. Eğer bu özellik verilmezse atomlar Allah'ın kudret perdesi altında saklı kalırlar. Varlığa çıkmaları ise ilahi kudretin görünür olmasından başka bir şey değildir"¹⁶⁸ Âlemde atomlar her an yaratılmakta olup statik yapı yerine süreklilik ve hareket meydana gelmektedir. Atomların meydana çıkışı ise Tanrı'nın Kudret sıfatı neticesinde olmaktadır.

İkbal'e göre Eş'ariler'in yaratma teorisinden çıkarılabilecek diğer bir sonuç da varlık olarak atomun sürekliliğinin kendi sürekli yaratılışına bağlı olan "araz" doktrindir. İkbal arazın yaratmanın zorunluluğunu vurgulamaktadır. "Eğer Cenab-ı Hak arazı yaratmayı bırakırsa atomun atom olarak varlığı da ortadan kalkar" demektedir. İkbal dikkatimizi Eş'ariler'in "Araz Doktrini"ne yöneltmiş ve bunu şu şekilde değerlendirmektedir. Eş'ariler'in araz doktrininde atomlar, hayat-ölüm, hareket-hareketsizlik gibi birbirinden ayrılmayan zıt özellikler taşımaktadırlar. İkbal'e göre buradan iki sonuç önermesi çıkmaktadır:

1- Hiçbir şey sürekli bir niteliğe sahip değildir.

Tek bir atomlar düzeni vardır, yani ruh adını verdiğimiz şey ya latif bir madde ya da sadece bir arazdır.

Eş'ariler'in ilk önermesinde gerçeklik payı olduğunu ifade eder. Bunun sebebini ise Kur'an'ın ruhunun klasik Yunan felsefesine karşı olmasını gösterir. İkbal, bu noktadaki Eş'arilik'in yaratma teorisini Mutlak İrade ve Mutlak Kudret temeli üzerine dayanan bir "yaratma" teorisi geliştirmek için önemli bir gayret olarak kabul etmektedir. Öyle ki bu yaratma teorisi bütün eksikliklerine rağmen Aristo'nun düşünce sisteminde yer alan sabit ve sakin kâinat fikrinden daha çok İslam düşüncesinin ruhuna daha yakındır. İkbal

¹⁶⁷ Fâtır, 1

¹⁶⁸ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 99

ikinci önermenin bizi salt materyalizm düşüncesine götürdüğünü söylemektedir. M. İkbal'e göre, Eş'ariler'in "nefs"i (ruh) bir araz olarak kabul etmeleri onların, atomun sürekli varlığını, içindeki arazi sürekli yaratmaya bağlı kılan asıl teorilerindeki gerçek eğilimle bağdaşmaz. Eş'ari atomculuğunun gayesinin felsefi bir kozmoloji kurmak olmadığı, Allah'ın âlem üzerindeki sürekli tasarrufunu açıklamaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

İkbal Eş'ariler'in atom ve araz analizi neticesinde yaratmada bir sürekliliğin olduğunu ve bu yaratmanın mutlak hakikat ile birlikte ortaya çıktığı sonucuna ulaşmıştır. Öyle ki bunu *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir. "Hakikati Mutlak'ın rahminde olgunlaşmış gelişmeler saklıdır. Ve bunların kum saatinin kum taneleri gibi birer birer düştükleri anlayışı İkbal'e göre yanlıştır. Eğer zaman gerçekse ve şuurlu bir tecrübeyi bir hülya haline koyan ve birbirine benzeyen saniyelerin sadece tekerrürden ibaret değilse, o halde, Mutlak Hakikat'in hayatında ki her saniye orijinal ve gerçektir. Ve bu durum mutlak surette yeni ve önceden tahmin edilmeyen durumları meydana getirir."¹⁷⁰ Yaratma tamamlanmış değildir. Âlem sürekli yeniliğe açıktır. İkbal bu görüşünü Kur'an'dan bir ayet ile delillendirmektedir. Kur'an "O'nu, (Cenab-ı Hakki) her an yeni bir iş meşgul eder"¹⁷¹ derken bu hakikati ifade etmiş olmaktadır. Ayette ifadesini bulan Tanrı'nın her an bir işte olmasını İkbal'in iktibas etmesi O'nun Aristo'nun "İlk Muharriki"ni ve Deizmin Âlemin dışındaki Tanrı anlayışından uzak olduğunu da göstermektedir. İkbal'in Tanrı'sı ontolojik olarak âlemden aşkın, sıfatları ve âlem ile ilişki noktasında içkindir. İkbal'in, "Mutlak Ben'i", aşkın yönüyle her şeyin temeli ve her şeyin üstünde, içkin yönüyle de her şeyi içine alan müşahhas bir kişilik olarak nitelediği anlaşılmaktadır. Bu düşüncesini Kur'an'a atıfla şöyle ifade eder "Evvel ve Ahir, Zahir olan ve Batın olan O'dur."¹⁷² İkbal'in Tanrı anlayışı burada ele alamayacağımız kadar geniş bir konu olması dolayısıyla Tanrı anlayışı hakkında ki düşüncelerine burada son veriyoruz.

Tekrar yaratma fiili ile ilgili her an bir iştedir ayetine dönecek olursak. Son devrin tefsir âlimlerinden Elmalılı M. Hamdi Yazır, tefsirinde Allah, her an bir iştedir ayetindeki "şa'n" kavramını şu şekilde açıklamaktadır: "Hak Teâlâ üstün hikmetlerine dayalı dileği gereğince her an nicelerini yok eder ve nicelerini var eder, nicelerini de zengin

¹⁶⁹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 101

¹⁷⁰ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 76

¹⁷¹ Rahman, 55/22

¹⁷² Hadid, 57/3

kılar, bazı halleri giderir, bazılarını da getirir.”¹⁷³ Bu ayette ifadesini bulan İkbâl’in görüşü Tanrı’nın yaratma sıfatının statik olmayan, dinamik bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. İkbâl’in manevi önderi Mevlana bu konu hakkındaki düşüncelerini Mesnevi adlı eserinde şöyle ifade etmektedir.

Ölüden daha ölü yokluk bile, O’nun yaratıcı avucunda varlığa kavuşur.

*‘O her gün bir iştedir’ ayetini oku da O’nu asla işsiz güçsüz bilme.*¹⁷⁴

İkbâl’in çağdaşı olan ve İkbâl’in eserlerinden bir kısmını okumak fırsatı bulan Mehmet Akif “O, çağımızın Mevlâna’sıdır”¹⁷⁵ diyerek hayranlığını dile getirmiştir. İkbâl’den övgüyle söz eden Mehmet Akif benzer düşüncelere, *Safahat* isimli eserinde şu dizelere yer vermektedir.

Konulsa rahle-i tedkika hangi bir mevcûd

Olur tekâsüfü bir sa’y-i dâimin meşhud.

Mâsiva bir şey midir, boş durmuyor Hâlik bile

*Bak tecellî eyliyor bin şe’n-i gunâgun ile.*¹⁷⁶

İkbâl, Tanrı’nın sürekli yaratıcı irade olduğuna atıfla şöyle demektedir: “*Mutlak Yaraticının varlığının mükemmelliği, yaratıcı faaliyet kaynaklarının sonsuz olmalarından ileri geliyor. Tıpkı, Onun yaratıcı uzak görüşlülüğü sonsuz olduğu gibi. Onun hayatı, ulaşılabilecek bir idealin peşine düşme değil, ortaya çıkışı ve yayılışıdır. İnsanın “henüz değil” sözü, bir şeyin peşinden koşmak beklide başarısızlık ve eksiklik demektir. Ama Cenabı Hakkın “henüz değil” sözü, O’nun bütün bu faaliyetler sırasında bütünlüğünü koruyan vücudunun sonsuz yaratıcı imkânlarının en ufak bir değişiklik ve sarsıntıya uğramadan gerçekleşmesidir.*”¹⁷⁷ İkbâl, Allah’ın bütün aktivite ve fonksiyonelliğini göz ardı eden anlayışların yerine, “sürekli yaratma” diyebileceğimiz bir teoriye bağlı olarak Allah ve insanın birlikte aynı imkânlar dünyası içinde özgürce her an yeni şeyler ortaya koyduklarını ileri sürmektedir.¹⁷⁸ İkbâl’e göre sürekli yaratmaya ve yenliğe yer vermek için zamanı arka arkaya gelen anlardan müteşekkil bir şey olarak değil içerisinde hem maziye hem de geleceği

¹⁷³ Elmalılı M. H. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam, Azim Yay., İstanbul 1992, s. 377

¹⁷⁴ Mevlana Celaleddin Rumî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, Ankara 1965, c.1, 3056

¹⁷⁵ Eşref Edip, *Mehmet Akif, Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, İstanbul 1960, s. 146

¹⁷⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1966 s. 253

¹⁷⁷ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 88–9

¹⁷⁸ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay, Ankara 1998, s. 97

barındıran, sıra takip etmeyen ve unsurların karakteristik olduğu organik bir birlik olarak değerlendirmek gerekir. İktbal bu konuda Kur'an'ı da referans alarak şöyle der: “Bu itibarla, “Ego” bir yandan ebedi hayatı yaşar -yani sıra takip etmeyen değişmeyi kastediyorum- diğer yandan da sıra takip eden zamanı. Bundan şu anlam çıkıyor: Sıra takip etmeyen değişmenin bir ölçüsü olmak anlamında sonsuzluğa organik bağla bağlı olarak yaşar. Kur'an'ı Kerim de geçen “gece ile gündüzün arasındaki fark Allah'tandır”¹⁷⁹ ayetini ancak bu anlamda anlamak mümkündür.”¹⁸⁰

İktbal'in *İslam'da Dini Düşünce'nin Yeniden Doğuşu* isimli eserinde yaratılışla ilgili fikirlerinin ortaya sunulduğu yerlerinde “yoktan yaratma” dan söz etmemeye, Kur'an'da yaratmayı ifade etmek için kullanılan “halk”, “ibda” ve “kün” gibi sözcüklerin anlamlarını da büyük ölçüde “sünnetullah” kavramının ışığında değerlendirmeye özen gösterir. Kur'an'da yaratmayı anlatmak için kullanılmış olan “halk”, “ibda” ve “kün” gibi sözcüklerin anlamlarını İktbal yine Kur'an'da geçen “sünnetullah” kavramının ışığında anlamaya çalışır ve bu noktada, süreç felsefesinin kendisine büyük bir kolaylık sağladığı söylenebilir. Tanrı'nın yaratmasını O'nun davranması olarak niteleyen bir anlayışın, eğer mantıksal tutarlılık içerisinde kalacaksa, elbette “yoktan yaratma” fikrine iltifat etmemesi gerekir. Benim davranışımı Benden ayrı olarak düşünmek ne ölçüde imkânsız ise, aynı şekilde Tanrı'nın davranışını da Tanrı'dan ayrı olarak düşünmek o ölçüde imkânsızdır. İlahî hayatta hiç davranmadan geçirilmiş bir dönemin bulunabileceğini düşünemeyeceğimize göre -çünkü böyle bir düşünce Tanrı'yı statik hale getirir, dolayısıyla onu “Zât” olmaktan uzaklaştırır- Tanrı ne zamandan beri varsa O'nun Davranışı da yani yaratma eylemi de o zamandan beri var demektir.¹⁸¹ İktbal, Tanrı'dan “her şeyi ihtiva eden Ben”, âlemden bahsettiğinde ise “Tanrı'nın davranışı” (*behaviour of God*) ve Tanrı'nın etkileri (*effects of God*) şeklinde ifadelerle yer vermesi âlem ile Tanrı'yı birlikte düşündüğünü gösterir. Tabiat ile Allah arasındaki ilişki insan ile karakteri arasındaki ilişki gibi olmaktadır.¹⁸²

Düşünürümüz ifade ettiği bu düşüncelerinin neticesi olarak Tanrı'nın yaratma sıfatının mahiyetini şöyle açıklamaktadır. “Mutlak Zat'ın yaratıcı faaliyeti ancak, zaman ve mekân açısından yorumlandığı takdirde anlaşılabilir. Zaman ve mekân kavramlarıyla kıyas ederek bir ölçüde kafalarımızda canlandırabiliriz Mutlak Ego'dan öte yaratıcı

¹⁷⁹ Casiye, 45/5

¹⁸⁰ M. İktbal, *Dini Düşünce*, s. 109

¹⁸¹ V. Urhan, a.g.m, s. 3

¹⁸² M. Aydın. “Süreç” s. 74

faaliyetinden ayrı, O'nu diğer bütün zatlara oranla ne zaman sınırlamaktadır ne de mekan. Bu itibarla Mutlak Ego ne mekani sonsuzluk anlamında sonsuzdur, ne de mekân açısından sınırlı ve vücut bakımından diğer egolardan farklı olan biz insanlar gibi geçicidir. Mutlak Ego'nun yaratıcı faaliyetinin sonsuzluğu, kendisinin kısmi bir ifadesi olan ve evren olarak tanımladığımız kendi iç imkânlarına dayanmaktadır. Sözün kısası Cenab-ı hakkın ebediliği ve sonsuzluğu kapsamlı değil yoğundur, yani, nitelik bakımından değil nicelik bakımındandır. O, sonsuz bir seriyi ihtiva eder ama kendisi seri değildir”¹⁸³

İkbal, ayrıca yaratma sıfatının tek başına ele alınarak değerlendirilmemesi gerekliliğini vurgular. Tanrı'nın ilim, kudret ve irade sıfatları Tanrı'nın hikmeti ile beraber değerlendirilmelidir. Kur'an'a atıfla Tanrı'nın hikmetini de göz önünde bulundurarak şöyle der: “Kur'an'ı Kerim, tabiat âleminin karşılıklı biçimde birbirine bağlı güçlerden oluşan bir düzen olduğunu açıkça belirtir. Bu nedenle, Cenabı Allah'ın külli kudretinde hikmetinin de önemli bir rol oynadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Allah'ın sonsuz ve sınırsız kudreti, kontrolsüz, dengesiz ve keyfi şekilde kullanılamaz. Aksine her hareketi belli bir düzen, sıra ve plan içinde meydana gelmektedir.¹⁸⁴ Üstelik Kur'an'ı Kerim'in dediği gibi, “bütün hayırlar ve iyilikler O'nun elindedir.”¹⁸⁵ İkbal hikmet sıfatından uzak olan yaratma sıfatının Tanrı'ya atfedilemeyeceğini vurgular. Filozofumuzun bakış açısıyla düşünecek olursak “kontrolsüz güç güç değildir” şeklinde neticeye varmak mümkün gibi görünmektedir.

İkbal açısından yaratma kavramı tek başına Tanrı'ya ait bir özellik değildir. İnsan kendi iç imkânlarının zenginliğini keşfettiği zaman, Tanrı ile birlikte yaratıcı olur. Ancak, bu yaratıcılıktaki birliktelik, ontolojik anlamda bir birliktelik değildir. İkbal bu ontolojik düzeydeki farklılığı şu şekilde ifade etmektedir. “Mutlak veya salt süre içinde var olmak bir zat olmaktır. Zat olmak ise, “Ben varım” diyebilmektir. O halde var olan veya yaşayan biri “Ben varım” diyebilendir. İşte bu “ben varım” ın idrakidir ki hayatın çeşitli aşamalarında yerimizi tayin eder. Gerçi insanda “ben varım” der, ama onun “ben varımı” onun iradesine tabi değildir. Bu, sadece, zat olan ve zat olmayan arasındaki farktan doğan bir şeydir. Kur'an'ı Kerim'de buyrulduğu gibi, Zat-ı Mutlak “bütün âlemlere ilgisiz kalabilir, onlardan vazgeçebilir.” Yani âlemlerden müstağni

¹⁸³ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 94–95

¹⁸⁴ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 113

¹⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/26

olabilir. Bu bakımdan “*Nihai Zat*” için gayri zat, karşısına çıkan bir “diğer” şeklinde kendini gösteremez. Aksi takdirde bizim sınırlı zatımız gibi karşısındaki “diğer” ile mekân-i ilişkisi olurdu. Tabiat veya gayri zat, Cenabı Hakkın hayatında sadece geçici bir andır. O’nun “Ben varımı” bağımsız, esaslı, halis ve mutlaktır. Böyle bir zat hakkında tam bir fikir edinmemize imkân yoktur.”¹⁸⁶ Kur’an-ı Kerim’de denildiği gibi “Onun hiç benzeri yoktur. Ama O iştir ve görür.”¹⁸⁷ İktbal Tanrı’nın ontolojik yegâneliğini savunurken bu düşüncesini Kur’an’da ki birçok ayete dayandırmaktadır.

“Allah âlemlerden müstağnidir.”¹⁸⁸

“De ki, Allah tektir. Her şey O’na dayanır. O doğurmamıştır, doğmamıştır. Hiçbir şey de O’na benzemez.”¹⁸⁹

Muhammed İktbal’in Kur’an’dan iktibas ettiği ayetleri zikrettikten sonra tekrar Düşünürümüzün insanın yaratıcı olmasıyla alakalı fikirlerine dönebiliriz. İnsanın yaratıcılığı, var olan bir şeyden yeni bir şeyin ortaya konması anlamına da gelmektedir. Meselâ, müzik kompoze etmek, şiir yazmak da yaratma kavramıyla ifade edilebilir. Ancak Tanrı’nın bir şeyden başka bir şey yaratması, şüphesiz kendine özgü bir faaliyettir.¹⁹⁰ Bausani, İktbal’in din felsefesinin özü açısından “*İnsan yaratıcıdır*” şeklinde bir hükmün verilebileceği görüşündedir.¹⁹¹ İnsanı “yaratıcı faaliyete iştirak eden” (*co-creator*) bir varlık olarak görme ve tanımlama İktbal’in düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir.¹⁹² İktbal bu düşüncelerini *Peyam-ı Meşrik* isimli eserinde şöyle dile getirmektedir.

Tanrı: Ben dünyayı bir su ve topraktan yarattım

Sen İran ve Tatar ve Zencileri yarattın

Ben topraktan temiz çelik yarattım,

Sen kılıç ve ok ve tüfek yarattın,

Sen çimenin dallan için balta yarattın

¹⁸⁶ M. İktbal, *Dini Düşünce*, s. 83

¹⁸⁷ Şûra, 26/11

¹⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/ 97

¹⁸⁹ İhlâs, 108/ 1-4

¹⁹⁰ Mevlüt Albayrak, “İktbal’de Tanrı’nın Kudreti ve Kötülük Problemi” *Tasavvuf Dergisi* c. 8 s. 187

¹⁹¹ Bausani, “İktbal: His Philosophy of Religion and the West” *Crescent and Green*, London 1955, s. 54

¹⁹² M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 127

Öten kuşlar için kafesler yaptın!

İnsan: Sen geceyi yarattın, ben çerağı yarattım,

Sen şarabı yarattın, ben kadehi yarattım,

Sen çöller, dağlar, çimenler yarattın

Ben muazzam yollar, güllükler ve bahçeler yarattım.

Ben, taştan ayna yapanım

Ben, zehirden ilaç yapanım.¹⁹³

İkbal'in yukarıda zikrettiğimiz eserinde gördüğümüz gibi "Allah'ın yaratıcı (hâlik) sıfatı daha çok insanın faaliyetleri kanalıyla tecelli etmektedir."¹⁹⁴ İkbal açısından insanın yaratıcı faaliyette bulunması bir erdemlilik. İnsan Tanrı ile birlikte yaratıcı da olmalıdır. Yaratma faaliyetinden uzak olan bir insan İkbal'in gözünde köleden farksızdır. "İkbal'in gözünde, günah bile olsa, yeni bir şey yaratmak bir muvaffakiyettir"¹⁹⁵ İkbal bu durumu *Tur Lalesi* isimli rubaisinde şöyle dile getirmektedir.

Yolunu kendi kazmanla kaz ve düzelt

Başkalarının yolundan gitmek azaptır

Eğer sen muhteşem bir eser yaratırsan

O yaptığın iş günah dahi olsa sevaptır.¹⁹⁶

İkbal, insana bu dünyada, Allahın yaratıcı gücü dâhilinde, aktif bir rol oynamasının emredildiğine daha doğrusu; İnsanın yaratılışının sebebinin bu olduğuna inanıyordu. Çünkü insan yeryüzünde Allah'ın halifesidir ve bu sebeple yaratıcıda olmalıdır.¹⁹⁷ İkbal bu düşüncesine yöneltilen itirazlara karşılık Kur'an'da geçen şu ayeti delil olarak göstermektedir. "Allah yaratıcıların en güzelidir"¹⁹⁸ (Ahsen-ül Halikin olarak) şeklinde tarif ederken, Allah'tan başka yaratıcılar olabileceğini Kur'an'ın da itiraf

¹⁹³ M. İkbal. *Peyam-ı Meşrik*, s. 68

¹⁹⁴ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 127

¹⁹⁵ Riffat Hasan, a.g.m, s. 99

¹⁹⁶ Annemarie Schimmel, *Peygamberâne Şair ve Filozof Muhammed İkbal*, çev. Senail Özkan, Ötüken Yay. İstanbul 2007, s. 85

¹⁹⁷ Muhammed Han Kayani, a.g.e., s. 70

¹⁹⁸ Mü'minun,23/14

ettiğini söylemektedir.¹⁹⁹ İnsanın yaratıcılığı Allah ile aynı olmasa da daha düşük seviyede yaratıcı yeteneğin varlığına işaret etmektedir. İktbal mu'minin yaratıcılığı üzerinde ısrarla durmaktadır.²⁰⁰ İktbal *Kervan Çağrısı* isimli eserinde Yaratıcı insandan şu övücü satırlarla bahsetmektedir.

*Her kim ki yaratıcı gücün sahibi değildir
Benim nezdimde o kâfir ve zındıktan farksızdır.*²⁰¹

Yaratıcı faaliyete iştirak etmeyen insanı şairimiz bu denli eleştirmektedir. Ayrıca, başka bir eserinde yaratıcılığın hürriyet için ön koşul olduğunu bu gücü kullanmayanın başkalarının zincirleriyle bağlanmış köle olduğunu şöyle ifade etmektedir.

“Yaşıyor musun? Muştak ol, yaratıcı ol, bizim gibi ufukları tut!

Sana uygun olmayanı kır; kendi zamirinden başka bir âlem çıkart!

Başkalarının dünyasında yaşamak, hür insana zor geliyor.

Yaratma kuvveti olmayan herkes, önümüzde kâfir ve zındıktan başka bir şey değildir.

O, Cemalimizden nasibini almamış, hayat ağacından meyve yememiştir.

*Allah'ın adamı! Kılıç gibi keskin ol! Sen, kendi dünyanın kaderini yarat!”*²⁰²

M. İktbal'in düşünce sisteminde Benlik fikrinin önemi aşikârdır. İktbal'in “dinamik âlem” anlayışı içerisinde bu benler sürekli hareket halinde olmaktadır. Sürekli yaratma eyleminin oluşumu da benlerin hareket ve yaratmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu “benler” kâinatın her aşamasında mevcuttur. İktbal bu düşüncesini şöyle ifade eder. “Mutlak Ben, “benlik” vafına sahip varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık mertebelerinde benlik vardır. En alt düzeyde bulunan bir atomun dahi kendine göre bir benliği vardır. Bu “benler”, Leibniz'in monadları gibi birbirlerine kapalı değildir. Onlar, sürekli ilişkiler içinde bulunan “organizmler”dir.”²⁰³

¹⁹⁹ R. A. Nicholson, “Introduction”, *The Secrets of the Self*, Londra 1920, s. 18

²⁰⁰ Muhammed Han Kayani, *a.g.e.*, s. 70

²⁰¹ M. İktbal, *Bang-ı Dara*, (Kervanın Çağrısı) çev. Ahmet Asrar (Doğudan Esintiler içinde), Düşünce Yay., İstanbul 1981 s. 71

²⁰² M. İktbal, *Cavidnâme*, s. 232

²⁰³ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 157

İşte bu şekilde düşünülen “ego”lar hareketsiz ve kapalı oldukları anda hedefe ulaşmaktan yoksundurlar.

Hareketle varılır hayat cevherine
Hayatın kanunudur yaratma şekli
Kalk ve yeni bir dünya yarat
Ateşlere bürün İbrahim gibi
Razı olmak bu bahtsız dünyaya
Kalkansız kalmaktır savaş alanında
Kendine hâkim olan güçlü insan
Hoşgörüyle karşılar kaderi
Öz gücüyle yaratır Hoşnut olacağı âlemi.²⁰⁴

Bu satırlarda gördüğümüz “ego”ların hareket ve yaratma kabiliyetini anlatan satırları Mehmet Akif’in *Safahatında* çağdaşı İktbal’in fikirlerine benzer düşünceler görmekteyiz. *Hakkın Sesleri*’ndeki şu mısralar İktbal’in şiirindeki anlayışı hatırlatmaktadır:

Âlemde ziya kalmasa halk etmelisin, halk!
Ey elleri böğründe yatan şaşkın adam kalk!²⁰⁵

Düşünürümüz egoların bu faaliyetlerin yanı sıra tüm egoların kısmen de olsa, “kendi kendilerinin sebepleri” olduğuna veya başka bir deyişle, kısmi bir “kendilerini belirleme gücüne sahip olduklarına” inanır. Bu, bir açıdan, var olanların sahip oldukları hürriyettir. İktbal’e göre, her “ben” zaman içinde kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır. Ben’in faaliyeti açıkça göstermektedir ki, ben hür ve şahsi bir kozalitedir. Kısacası İktbal’in “yaratma” anlayışının temelinde şu vardır: “Tanrı her şeyi bir takım imkânlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. Hayatın her safhası ise

²⁰⁴ Beşir Ayvazoğlu, “Mehmed Akif ve Muhammed İktbal”, *Muhammed İktbal Kitabı*, İ.B.B.Yay., İstanbul 1995, s. 45–6

²⁰⁵ M. Akif Ersoy, a.g.e, s. 209

baştan sona kadar gayelidir”.²⁰⁶ İktbal’in burada kullandığı kelimelere dikkat ettiğimizde “sonlu benlerin ortaya çıkmasına” (müsaade etme) ve “kendi kendini sınırlama” gibi ifadeleri “kudret” ve “yaratma” sıfatları açısından değerlendirdiğimizde, İktbal, “müsaade etmesi” kelimesini bilerek ve özenle kullandığı görülmektedir. Bu kelimenin yerine kısaca Tanrı’nın “yaratması” diyebilirdi. Bu şekilde ifade etmiyor, çünkü Filozofumuz klasik anlamıyla “yaratma”nın, oluşum sürecindeki âlemde varlıkları bütün yönleriyle tamamen belirlemek şeklinde anlaşıldığını düşünmektedir.²⁰⁷ İktbal ise bu tarz bir yaratmanın mekanikliğe sebebiyet vereceği kaygısını taşımaktadır. İktbal yaratma sıfatı hakkında Tanrı’nın yanında sonlu “benlere” de kendi kendilerini belirleme gücü vermektedir. İnsan kendi potansiyellerinin farkına vardığı anda yaratıcı olmaktadır. Bu düşünce İktbal’in sisteminde tezat arz etmemektedir. Keza İktbal açısından Tanrı ile âlem iki muhalif unsur değildir. Âlemde organizm fikri hâkimdir. Bize göre filozofumuzu böyle bir düşünceye iten neden klasik teizmde ki yaratma olayının bir anda gerçekleştiği düşüncesine karşı olmasından kaynaklanmaktadır. M. İktbal’in yukarıda ifade ettiğimiz düşüncelerinden Tanrı için kullandığı “kendi kendini sınırlama” anlayışına “İnsanın hürriyeti” konusunu ele alırken değinmeye çalışacağız. Şimdi anlatacağımız İktbal açısında insanın hürriyeti olacaktır.

1.3.3. İnsanın Özgürlüğü Problemi

M. İktbal’in Tanrı’nın ilim ve yaratma sıfatlarını değerlendirirken kaderin belirlenmişliliği fikrine (insanın tüm yapıp etmelerinin kendi ihtiyarı dışında gerçekleştiği) muhalif bir şekilde yaklaşarak bu sıfatları ele aldığını görmekteyiz. Bu yaklaşımının sebebini ise şu şekilde açıklayabiliriz; İktbal açısından kader; olmuş-bitmiş bir yapı olarak düşünülürse o zaman egoların hürriyetinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bunun neticesinde her şeyin belirlendiği bir âlemde egoların fonksiyonları da hürriyetleri de olmayacaktır. Kendi felsefi sistemini “ego” temeli üzerine kuran Filozofumuz elbette bu egoların hürriyetine büyük önem vermektedir. İktbal’in Tanrı’nın ilim sıfatını her şeyi yansıtan bir ayna gibi tasavvur etmesi, âlemde yaratmanın geçmiş bir zamanda gerçekleşip ve böylece yaratmanın son bulunduğu düşüncesine itirazı, yaratmanın her an yeniden olduğunu söylemesi Tanrı’nın yaratma

²⁰⁶ M. Aydın, “Süreç”, s. 91

²⁰⁷ M. Aydın, “Süreç”, s. 92

ve bilme sıfatlarının âlemde tezahürünün insanın özgürlüğüne engel teşkil etmediğini göstermek içindir. Keza biz, İkbâl'e göre Tanrı'nın, geleceği olmazdan evvel "*imkân*" olarak değil de gerçekleşmiş olarak bildiğini söylediğimiz an, insanın hürriyeti noktasında sıkıntıya gireriz. Yine Tanrı'nın yaratmasının klasik anlamdaki âlemdeki varlıkların tüm yönleriyle tamamen belirlenmiş olması İkbâl'in düşünce sistemine uygun bir düşünce değildir. Düşünürümüzün Tanrı'nın yaratma sıfatını ifade ederken yaratma yerine "*müsaade etmesi*"²⁰⁸ kelimesini kullandığını ve Kur'an'da yoktan yaratmayı ifade için kullanılan "*kün*", "*halk*", "*ibda*" sözcüklerinin anlamını "*sünnetullah*" kavramı içerisinde değerlendirdiğini görmekteyiz.²⁰⁹ İkbâl'in Tanrı'nın yaratma sıfatında "*müsaade etmesi*" kavramıyla sonlu "*ego*"lara yaratıcı bir hürriyet vermesi amacını hedeflediğini görürüz. Yine aynı şekilde Yaratma sıfatını Tanrı'nın davranışı olarak görmesi ile yaratma eyleminin Tanrı ile birlikte her an olduğunu, yani statik belirlenmiş bir âlem yerine her an çizilmekte ve yaratılmak olan bir âlem anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. Bu düşüncelerinin neticesi olarak, ta en baştan belirlenmiş bir hayat yerine insanın hür, kendi iradesiyle oluşan bir yaşam söz konusu olmaktadır.

İkbâl'in İnsanın özgürlüğü probleminin çözümüne dair düşüncelerini farklı bir yaklaşımla ele alan Sekban Halifat şunları ifade etmektedir. Öncelikle İkbâl'in deist ilahiyat anlayışının Allah'ın sonsuz özgürlük ve bilgisiyle insanın özgürlüğünü bağdaştıramadığını söyleyerek, İkbâl'in İnsanın özgürlüğü problemini Allah'ın önceden bilmesini reddettiğini ve bu sayede Allah'ın yaratıcı faaliyetine iştirak eden insana özgürlük tanıyarak problemi hallettiğini ifade eder. Bu nedenledir ki insanın özgürlüğü problemi İkbâl açısından bir zorluk teşkil etmemektedir.²¹⁰

Yukarıda ana hatlarıyla, Tanrı'nın yaratma ve bilme sıfatları bahsinde geniş olarak ele aldığımız yaratma ve bilme sıfatları hakkında ifade ettiğimiz bu düşünceler Filozofumuzun İnsanın özgürlüğüne verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Biz İkbâl'in düşünce sistemi içerisinde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki insan hür bir varlıktır. Ve tüm eylemlerinden tamamen kendisi sorumludur. Buraya kadarki açıklamalarımızla Tanrı'nın yaratma ve bilme sıfatları ile insan özgürlüğü arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştık. Buradan sonraki kısımda İkbâl'in İnsan hürriyetini yukarıda

²⁰⁸ M. Aydın, "Süreç", s. 3

²⁰⁹ V. Urhan, a.g.m s. 15

²¹⁰ Sekban Halifat "Muhammed İkbâl", çev. Y. Z. Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. IV, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 413

değindiğimiz noktalar dışında nasıl ele aldığını görmeye çalışacağız.

İnsanın hürriyetine büyük önem veren M. İkbâl, Tanrı'nın bu sıfatlarının yanında insanın hürriyeti problemi açısından Tanrı'nın "*hikmet*" sıfatına ayrı bir önem vermektedir. Tanrı hikmetsiz iş yapmaz diyen İkbâl, geleceğin ilim, kudret ve hikmet sıfatlarıyla her an çizilmekte olduğunu ifade etmektedir. "*Âlim-i Mutlak*" ve "*Kâdir-i Mutlak*" sıfatlara sahip olan Tanrı'nın hikmet sıfatı İkbâl açısından İnsan özgürlüğünün teminatıdır. İkbâl, Tanrı'nın külli kudretinde hikmetinin de önemli rol oynadığını belirtmektedir.²¹¹ Hikmet sıfatı sayesinde Tanrı'nın bilmesi, yaratması ve kudreti insanın özgürlüğüne engel olmayacak şekilde âlemde tezahür etmektedir. Düşünürümüz İnsan hürriyetini Tanrı'nın sıfatları içerisinde ele almış özellikle "kudret" sıfatı perspektifinde insan hürriyetine çözüm bulmaya çalışmıştır. İkbâl'in, insan hürriyeti problemine çözüm bulmak için Tanrı'nın "*kudret*" sıfatı üzerinde önemle durduğunu görmekteyiz. İkbâl açısından, her "*ben*" (hatta basit bir atom bile) zaman içinde kendi kendisini organize etmekte ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınmaktadır. "*Âlemdeki tüm "Ben"ler, hür ve şahsi bir kozalitedir. Allah, her şeyi bir takım imkânlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini vermektedir.*"²¹² İkbâl'in belirttiğimiz ifadelerinden anladığımız kadarıyla Tanrı'nın insanlara hürriyetlerini gerçekleştirebilecek bir takım imkânlarla donattığını ve hayatlarına yön verecek gücü verdiğini görürüz. Bu imkânların ardından tüm egoların belirleyici ve yön verici gücü kendi tecrübesi olmaktadır. Egolar kendi tecrübeleri sayesinde eğilimlerini ve tercihlerini ortaya koymaktadırlar. İkbâl bu anlayışını şu şekilde ortaya koyar:

"Bir dış kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülmeyen bir faaliyet imkânıyla donatılmış benlerin zuhur etmesi, bir bakıma, her şeyi ihata eden Ben'in Allah'ın hürriyetine gelen bir "sınırlama" (limitation) demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, O, bu yolla sonlu benleri kendi hayatı kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir."²¹³

İkbâl, sonlu "ben"lerin sonsuz "Ben" tarafından kendi hayatına katılımının sağlanmasının tam olarak anlaşılamadığından yakınmaktadır. Allah'ın sonsuz olduğu

²¹¹ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 112-3

²¹² M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 173-4

²¹³ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 105

fikrinin kavranamadığını vurgulayan İkbâl, Allah'ın insanın hürriyetini sağlamak amacıyla kendi kudretinde sınırlamaya gittiğini ifade etmektedir.

M. Aydın'ın Tanrı'nın kudretinde sınırlandırmaya gitmesi problemini şu şekilde değerlendirdiğini görmekteyiz.

“Ona (İkbâl) göre Allah'ı sınırlandıran hiçbir şey yoktur. İnsanda ve topyekûn âlemde yaratıcı bir güç görmek Allah'ı sınırlandırmak anlamına gelmez. Eğer Allah'ı mutlak kudret sahibi olarak görür ve bu kudretin de yaratılmakta olan âlemde tecelli ettiğine inanırsak, var olan her şeyin yaratıcı güçten nasibini almadığını düşünmek yanlış olur. Hem Allah'ın kudretinin her şeye nüfuz ettiğini söyleyelim hem de varlıklara kudret atfetmeyelim, bu açık çelişki olur. Allah'ın sonsuzluğu, ne matematiğin sonsuzluğuna ne de mekâna ilişkin sonsuzluğa benzer. Allah, uçsuz bucaksız olduğu için değil, ilmi, iradesi, kudreti v.s. ile her şeye nüfuz ettiği için sonsuzdur. Aslında mutlak kelimesi, bundan başka bir şey değildir.”²¹⁴

Bu düşüncelerden yola çıkarak İnsanın hürriyetinin gerçekleştirilmesi amacıyla sonlu benler Sonsuz Ben'in hayatına iştirak ettiğini görürüz. Aynı zamanda Tanrı, sonlu benlere hürriyet vermek amacıyla kendi sonsuz kudretinde bir sınırlamaya gittiğini de görmekteyiz. İkbâl, “var olanların kısmen de olsa, “kendi kendilerinin sebepleri” olduğuna veya başka bir deyişle, kısmi bir “kendilerini belirleme gücüne sahip olduklarına” inanması. Tüm egoların, -var olanların- sahip oldukları hürriyeti ifade etmektedir. Böyle bir hürriyet metafizik bir zaruret neticesidir. İkbâl'e göre, her “ben” zaman içinde kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır. Eylemde bulunması bu tecrübeleri etkisinde olmaktadır.²¹⁵ Tüm bu söylenenlerden hareketle şu soruları sorabiliriz. M. İkbâl'in düşünce sisteminde;

1-Tanrı'nın kudreti inkâr mı ediliyor?

2-Tanrı için sınırlama söz konusu mudur?

İkbâl bu sorulara şu şekilde cevap vermektedir; İlk olarak İkbâl'e göre Kur'an mücerret kurallardan (soyut tümellerden) hoşlanmaz ve bu kudret soyut anlamda alınacak olursa sadece sınırı olmayan, kör ve kontrolsüz bir güç sayılır. Böyle bir gücün hiçbir sınır tanımadığı fikri ortaya çıkar ki bu durum Tanrı'nın kudret sıfatı için geçerli değildir. Sınırsız, uçsuz-bucaksız anlamda bir kudretin Tanrı'ya atfedilemeyeceğini İkbâl'in

²¹⁴ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları* s. 175

²¹⁵ M. Aydın, “Süreç”, s. 91

söylediğini görmekteyiz. İkinci olarak, Tanrı için sınırlandırma mevzuna ise şu şekilde cevap vermektedir. Tanrı'nın kudret sıfatında bir sınırlandırmaya gittiği açıktır. Ancak bu sınır dışarıdan dayatılmış değildir. Bizzat Tanrı tarafından sonlu benlerin hürriyetine engel olmamak için hikmet sıfatı vasıtası ile konulmuştur. Tanrı, sorumluluk alabilen, sınırlı bir benliğin ortaya çıkmasına izin vermiştir ve o andan itibaren Tanrı, kendi irade hürriyetini sınırlandırmıştır.

“Ani ve dolayısıyla, önceden tahmin edilemeyen güçlerle donatılmış egoların zuhuru bir anlamda mutlak ve Nihâî Ego'nun özgürlüğüne sınır koymak demektir. Tanrı geçici egoların doğuşuna izin vermekle kendisini sınırlandırmış demektir. Fakat bu sınır dışarıdan konmuş değildir. Tanrı bu şekilde kendi yaratıcı özgürlüğünü sınırlandırmışsa da gayesi, fani ve geçici egoların kendi hayatında, gücünde ve özgürlüğünde rol oynamalarını sağlamaktır.”²¹⁶

İkbal, sınırlama kelimesinin bizi korkutmaması gerektiğini söylerken, Tanrı'nın külli kudretinde hikmetinin de önemli rol oynadığını belirtmektedir. İkbal'e göre, Tanrı hikmetsiz iş yapmaz.²¹⁷ Ancak İkbal'in bu söylediklerinin yanı sıra C. A. Kadir, M. S. Rashid gibi düşünürler, İkbal'in “ben”in yaratıcılığına ve hürriyetine değer vermesinde aşırıya kaçtığını söyleyerek İkbal'i sınırlı Tanrı anlayışını savunan birisi olarak görmüşlerdir. Bunun yanı sıra N. Quatab ve bazı düşünürler bu görüşün tam aksi istikamette fikir beyan etmişlerdir.²¹⁸

M. Aydın, İkbal'in ilim ve kudret sıfatlarını insan hürriyeti açısından yorumlamasını oldukça cesur bir adım olarak gördüğünü ifade ederken, her çözüm şeklinde olduğu gibi Filozofumuzun çözümünün de beraberinde bir takım sıkıntılar ve güçlükler getirdiğini ifade etmektedir. Bu güçlüklerin en başında ise İkbal'in düşüncelerinin “sınırlı Tanrı” anlayışını çağrıştırdığı iddiaları gelmektedir. Bu iddiaları Aydın, süreç felsefesi filozoflarının yaklaşımını da ifade ederek şöyle anlatmaktadır İkbal,

“Var olan fakat kullanılmayan bir kudreti, yetkinliğe asla zarar vermeyen bir sınırlama olarak görmektedir. Whitehead, Tanrı varlıkları zorlamaz ikna eder, Hartshorne, Tanrı öteki varlıkları baskı altında tutmaz; İkbal Mutlak Ben, öteki benleri, onların ferdiyet ve hürriyetlerine zarar vermeksizin kuşatır derken hemen hemen aynı fikri ileri sürmektedirler. Bu fonksiyona sahip Tanrı hala kadir midir? Hartshorne ve İkbal'e göre, evet; çünkü ideal kudret, diyor Hartshorne, bir güç tekeli

²¹⁶ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 112

²¹⁷ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 112–3

²¹⁸ M. Aydın, “Süreç”, s. 98

anlamına gelmez. Kadir demek, gücünü var olanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir”²¹⁹

İkbal egoların hürriyetlerini değerlendirirken Tanrı'nın sıfatlarının yanı sıra her egonun öz varlığında sahip olduğu bireysellik durumundan bahsederek karar verme yetkisinin egoya ait olduğunu ifade etmektedir. İşte bu durum her egonun özgürlüğünün teminatıdır. M. İkbal bu düşüncelerini şu şekilde ifade eder.

“Benlik birliğinin diğer bir önemli özelliği de, her benliğin yegâneliğini ortaya koyan esas yalnızlık durumudur. Belirli bir sonuca ulaşabilmek için bir mantıkî kıyasın bütün hükümlerine aynı zihnin inanması lâzımdır. Meselâ, birisi “bütün insanlar fanidir” hükmüne, bir başkası da “Sokrat bir insandır” hükmüne inanırsa bir netice çıkmaz. Yani her iki önerme de aynı zihinden çıkmadığı müddetçe bir sonuca varılamaz. Aynı şekilde, bir şeyi arzuluyorsam, bu benim arzum olacak ve bu arzumun yerine getirilmesi benim dileğimin yerine getirilmesi olacaktır.”²²⁰

İkbal'in belirttiği bu hususlar günlük yaşama dair verilen tüm kararların, yapılan tüm eylemlerin ve hissedilen tüm duyguların bireyselliğine vurgu yapmak içindir işte burada ifade edilen bu yalnızlık durumu insanının hürriyeti olarak gösterilmektedir. Her ego kendi yalnızlık durumunda eylemde bulunmakta, tüm yönleriyle yaşama dair her şeyi bireysel olarak seçmekte ve hissetmektedir. İkbal bu anlayışını şöyle dile getirmektedir.

“Diyelim ki, dişim ağrıyor. Dişçim belki de rahatsızlığımı duyunca üzülebilir, beni teselli edebilir. Ancak, ağrıyı ben duyarım, dişçim değil. O halde, zevklerim, sevinçlerim, ızdıraplarım ve duygularım, başkalarının değil benim zevklerim, sevinçlerim, ızdıraplarım ve duygularımdır. Bütün bunlar tamamen bana aittir. Başka bir deyimle, bunlar benim şahsî benliğimin çeşitli yönleridir. Önümde birden çok hareket ihtimali bulunduğu zaman, bizzat Cenabı-ı Allah bile benim yerime hissetmez, hüküm vermez ve gideceğim yolu tayin etmez. Bunun gibi, sizi tanıyabilmem için daha önce sizi görmüş olmam gereklidir. Bir insan veya yeri tanıyabilmem için, ben diğer bir egonun tecrübesine değil, geçmişteki kendi tecrübeme başvurmalıyım”²²¹

İnsanın yaşamını bizatihi kendi tecrübesinden oluşan tercihleri belirlemekte, Tanrı hiçbir şekilde eylemlerimizde karar verici olarak düşünülmemektedir.

²¹⁹ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 174

²²⁰ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 140

²²¹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 140

İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı eserinin “İnsan’ın Benliği Hürriyeti ve Ölmezliği” isimli bölümünde insanın hürriyetini, “ben”lerin asli tabiatı üzerinden şu şekilde ele almaktadır: “Egonun faaliyetlerindeki yol gösterici kontrol unsuru, onun müstakil şahsi bir illiyet (*causalife*) olduğunu açıkça ortaya koyar. Ego, Nihai Hakikat ve Nihai Ego’nun hayat ve hürriyetini paylaşır. O Nihai Ego ki, özel girişime muktedir, bitimli ve geçici bir egonun doğuşuna izin vermekle kendi hür iradesinin hürriyetini sınırlandırmıştır.”²²² İkbal, Sınırsız Ego’nun bu davranışını şuurlu bir şekilde gerçekleştirdiğini ve Nihai Ego’nun egolara özgürlük tanımak amacıyla kendi hürriyetini paylaştığını ifade eder. Bu düşüncesinin ise Kur’an kaynaklı olduğunu belirterek şu ayetleri delil olarak ileri sürer:

*“De ki: O (Kuran), Rabbinizden gelen bir gerçektir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun.”*²²³

*“İyilik ederseniz, o iyiliği kendinize etmiş olursunuz ve kötülük ederseniz, o kötülüğünde kendinize etmiş olursunuz.”*²²⁴

M. İkbal açısından egoların, temel özelliklerinden diğer bir yönü ise egoların kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizama konan yön verici bir enerji olmasıdır. İkbal’e göre, benliğin bu sevk ve idare görevi Kur’an’da şu şekilde dile getirilmektedir; “Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size az bir bilgiden başka bir şey verilmemiştir.” Filozofumuz, bu ayetin yorumunda ifade edilen “halk” ve “emr” kelimelerine yüklenen anlamlara dikkat çekerek şunları ifade eder. “Halk;”, yaratma, ortaya çıkarma, “emr;” ise, yön verme anlamlarını taşımaktadır. Yine Kur’an’da yaratılışın ve yön vermenin Allah’a mahsus olduğu belirtilmektedir.²²⁵ İkbal, yukarıda ifade ettiğimiz İsrâ suresinin 85. ayetine atıfla, ruhun asıl mahiyetinin sevk ve idare etme özelliği olduğunu vurgulamaktadır. O’na göre, ruhun böyle bir özelliğe sahip olması ise, onun tek ve belirli bir varlık olmasını gerekli kılmaktadır. İşte yukarıda ifade ettiğimiz egoların yapısı özgürlüğünün en büyük ispatı olmaktadır. İkbal açısından ego veya benlik donuk bir şey değildir egoların zaman içinde kendisini düzenleyip disipline koyduğunu, kendi tecrübesiyle oluşup, geliştiğini söylemektedir. Egonun Kendi tecrübesiyle kendisini belirleme yeteneği olan hürriyet sahibi bir varlık olduğunu ifade eden İkbal açısından, Tanrı her şeyi bir takım imkânlarla yaratır ve

²²² M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 149–150

²²³ Kehf, 29

²²⁴ İsrâ, 7

²²⁵ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 143

varlıklara kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir.²²⁶ Bu ifadelerinin ardından; “De ki, herkes yaratılışına, kendi aslî tabiatına göre davranır. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir.”²²⁷ Ayetindeki “ya’ melu” (davranır) kelimesinin analizini yapan Düşünürümüz, asli tabiatımızın bir “şey” değil, bir “amel” olduğunu söylemektedir. Ego ların devamlılığı olan, eylemde bulunan, etkileyen, irade sahibi, bir amaca yönelebilen “fiil” olduğunu ifade eder. Egonun tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Tüm gerçekliğim, yön verici davranışlarımda saklıdır. Ve bu nedenle beni, hükümlerimde, iradeli davranışlarımda, amaçlarımda, ümitlerimde aramalı, anlamalı ve yorumlamalıyız.²²⁸

M. İkbal, insanın özgürlüğü ile ilgili Kur’an’dan alınabilecek en iyi ipucunun “Âdem’in çıkarılışı” hakkındaki kıssa olduğunu düşünmektedir.

“Hz. Âdem’in itaatsizliği, insan varlığında özbenlik şuurunun bir işareti, hürriyetin bir nişanesidir. İnsanın ilk itaatsizliği belki de onun ilk hür seçimidir. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasaydı, onun ahlaki değeri olmazdı, öteki hür benlerle alışveriş içine girmeyen insan, iyilik hâsıl eden varlık haline gelemezdi.”²²⁹

Diyerek Batıda asli günah olarak değerlendirilen bu durumun aslında insanın hürriyetine işaret ettiğini söylemektedir. Bunun yanı sıra “Âdem’in düşüşünü” İslâm âleminde yaygın olan klasik kader anlayışıyla açıklamaya çalışmak, meseleyi hiç mi hiç anlamamak demektir. Kader, insan hayatının Allah tarafından verilen birtakım imkânlar içinde oluşmasıdır.”²³⁰ Kur’an’ı Kerim’de anlatılan “Âdem” kıssalarını İkbal’in rastgele değil belli bir sistem içerisinde değerlendirdiğini görmekteyiz. İkbal bu noktada şunu ifade etmektedir; Hz. Âdem’in cennetten çıkarılıp dünyaya gönderilmesinde ki “çıkartılış” bir ahlaki bozukluk olarak değerlendirilmemeli bilakis bu durum Hz. Âdem özelinde insanoğlunun hürriyetinin ifadesidir. İnsanın saf ve sade şurdan kendi benliğini oluşturmaya başlaması cennetten çıkarılmasıyla başlamıştır. Hz. Âdem’in ilk itaatsizlikte bulunması, aynı zamanda O’nun ilk hür fiilidir. Böyle bir hürriyet söz konusu olmasaydı, eylemlerinin ahlaki değeri de olmazdı. Çünkü “Hürriyet hayır veya iyilik için ilk şarttır.” Şer olanı seçme hürriyeti iyiliği seçme hürriyetini de içermektedir. İşte bu noktada Tanrı’nın insanoğlu için bu tehlikeyi göze almış olması

²²⁶ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 149

²²⁷ İsra, 84

²²⁸ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 144

²²⁹ M. Aydın, “Süreç”, s. 103

²³⁰ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 137

insana olan büyük güvenindedir.²³¹

M. İkbâl'e göre irade hürriyeti, katı ve belirgin bir gerçeklik olmadığı gibi sadece bir varsayımdan ibarete değildir. İkbâl'in bakış açısı, "İradesinde hür olmadığını hisseden deli, hür iradeyi reddeden ise aptal-dır." diyen Nietzsche'yi hatırlattığı ifade edilmektedir.²³² İkbâl insan için hürriyeti şöyle ifade etmektedir; "İnsan korkuyla kabul ettiği özgür kişiliğinin emanetçisidir." Hürriyet iyi bir haldir fakat seçme gücüne sahip sınırlı benliğin ortaya çıkmasına izin vermek, büyük bir risk almaktır. Çünkü iyiyi seçme hürriyeti, iyinin zıddı olan, kötüyü seçme hürriyetini de içerir. Allah'ın bu riske girmesi O'nun insana olan büyük güvenini ve inancını gösterir. Buradan sonrası için insana düşen görev bu inancı doğrulamaktır.²³³ (Tanrı'nın risk alması durumunu değerlendiren S. Vahidüddin İkbâl'in yaklaşımının Kur'an'ın ruhuna olabildiğince ters düştüğünü ifade eder. "Böyle bir riskten söz etmenin evvel ve ahir olan ve var olan her şeyi ihata eden, aşan Kur'an'ın Tanrı telakkisi ile pek uyuşmadığı, Kur'an'ın Tanrı'sının İkbâl'in yorumunda tanınabilir bir durumda olmadığını, bütün kimliğini kaybettiğini söylemektedir."²³⁴) Allah insana özgürlük vererek büyük bir risk almıştır, ancak bu risk alınmamış olsaydı insanın yetenekleri, kabiliyetleri ortaya çıkmayacaktı. Tıpkı bu risk durumu Âdem'in yaratılışı esnasında melekler ile Allah arasında geçen "Hani, Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler, Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti."²³⁵ Ayetin sonuç cümlesinde ki "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" ifadesi Allah'ın insana olan güveninin göstergesidir. İnsan bu güveni boşa çıkartmamak için benliğini korumalı ve benliğini yükselterek kendi hürriyetini kazanmalıdır. Kendisini başka benlere esir etmiş insanın ne kendisi ne de görüşleri İkbâl için değerlidir. "Uyanık gözlü bir kâfir putun önünde, haremde uyuyan bir müminden daha iyidir."²³⁶ Diyerek gayret etmenin ve mücadelenin önemini bu denli ağır ifadelerle dile getirerek bu güvenin verdiği kuvvetle aksiyon insanı olmak gerektiğini ifade etmektedir. Şair İkbâl bu düşüncelerini bir şiirinde şöyle ifade eder.

²³¹ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 120-1

²³² Riffat Hasan, a.g.m., s. 83

²³³ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 120

²³⁴ S. Vahidüddin, a.g.m., s. 254

²³⁵ Bakara, 31

²³⁶ M. İkbâl, *Cavidname*, s. 78

*Evde tembel ve hareketsiz oturmak haramdır insan olana,
Duruyor gözükseler de harekettedir aslında dünyanın her şeyi.
Sen yükün fazlalığından ve azıktan dolayı ağır yürüyorsun
Yoksa dağları ve ummanları çok güzel aşarsın sabah yeli gibi.
Hürriyet ve ölümdür kalender kişinin sermayesi.²³⁷*

Hürriyetin ilk şartı olarak eylemde bulunma ve gayret göstermeyi en esas neden olarak gören İkbâl'in düşünce dünyasında insan, ancak hür ise o zaman bir değere sahiptir. "Gönül hür ise, vücut da hürdür. Yoksa vücut, rüzgârın yolunda bir saman parçasıdır"²³⁸ kendini başkalarına esir etmemenin önemine işaretle böyle bir davranışın kölelikten farksız olduğunu söyleyen İkbâl, köleliğin alçaltıcı durumunu şu dizelerde bizlere sunmuştur.

*Kölelik güzellik zevkinden mahrum olmaktır.
Ancak hür insanların güzel dediği şeyler güzeldir!
Kim güvenir kölelerin görüşlerine kanaatlerine?
Çünkü dünyada hür insanların gözü gücüdür sadece!
Kendi gayretiyle yalnızca o hâkimdir bugünün dünyasına,
O çıkarmıştır zaman denizinden yarının cevherini meydana.²³⁹*

İkbâl, zaman ve mekân anlayışını insan davranışlarına da uyarlayarak, insanları hür ve köle diye ikiye ayırır. Dünyevi kayıtlara bağlanan, başkalarının zincirleriyle hayata tutunan kişiyi köle, zaman ve mekân kaydından kurtularak ilahi zamanı yaşayan benliğini koruyan kişiyi ise hür olarak görmektedir. İkbâl başka bir şiirinde kölelik ile hürriyet arasındaki fark ile özgürlüğün önemini şöyle vurgular;

*Köle, gece ile gündüz arasındaki bir saçma bir hezeyan olup erirken,
Hür insanın gönlünde zaman bir saçma ve hezeyandır.
Köle, gece ile gündüzü kendi üzerine kefen gibi örür,*

²³⁷ M. İkbâl, *Bal-ı Cibril*, s. 45-46

²³⁸ M. İkbâl, *Cavidname*, s. 340

²³⁹ M. İkbâl, *Bal-ı Cibril*, s. 20

*Hür ise kendisini gece ile gündüzün üzerine örer.*²⁴⁰

İkbal'e göre, köle: elinde bulunanla yetinir sınırları belirli bir hayatı yaşar, olduğu yerden bir adım ileriye gidemez, aynı şeyleri tekrarlar durur. Hür insan ise: her an yeni bir eylemde hep yeni şeyler üretme amacını taşır. Hür insanın hayatında durmak yoktur.

Hür insanın gönlünde zaman bir saçma, bir hezeyandan başka bir şey değildir.

Hür insan, kendini çamurdan çekip çıkarır, kendisini gece ile gündüzün üzerine örer.

Hür insanın işi her an yeni bir şey yaratmaktır.

Hür insanın teli daima yeni yeni nağmeler ibda eder.

Hür insanın himmeti, kazayı ilahiye işaret verir. Hadiseler onun eli ile vücuda gelir.

*Mazi ve istikbal onun darağacındadır. Onun süratinin içinde gecikmeler dinlenir.*²⁴¹

Hürriyetin insanın hayatında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu bu mısralarla bizlere sunmaktadır. W. Rahman, İkbal'in "Allah'tan başka kimse takdiri yaratamaz; tedbirlerin de takdir için faydası yoktur"²⁴² sözüne dayanarak şunları söylemektedir. İkbal'in, insan hürriyeti üzerindeki ısrarına rağmen determinizme inandığını iddia etmektedir. Zira O'na göre İkbal, birçok kere takdir (ilâhî irade) ile tedbirin (insan çabası) karşı karşıya geldiği yerde, ikincisinin hiçbir şey yapamayacağını belirtir.²⁴³ Bu durum, İkbal'in insan hürriyetine inancının olmadığını göstermediği gibi ona aykırı da değildir. İkbal'in yaklaşımında asıl amaç sadece insanın niyetinin daha üstün bir Güç'ün gözetiminde bulunmasını İkbal'in kabul ettiğini gösterir. İkbal, hiçbir yerde insanın tamamen hür olduğunu iddia etmez. Sadece, en mükemmel tek (Individual) olan Allah, tam hürriyet sahibidir. Şu noktaya ifade etmek gerekirse bu durum insanın kaderinin tamamen belirlenmiş olduğu anlamına da gelmez. İnsanın iradesi, sadece Allah'ın iradesi ile sınırlandırılabilir. İnsan kendi iradesi ile kişiliğini ne kadar geliştirirse, kendi iradesini Allah'ın iradesine o oranda teslim edebilecektir.²⁴⁴

İkbal'in gözünde (kişiliğini geliştirerek benliğini yükselten kişi) mu'min, dünya işlerini bir tarafa bırakarak her yönüyle ahirete yönelmez dünya hayatına gereken önemi verir. İbadeti bahane ederek dünyevi faaliyeti bir yana itmek isteyenleri şiddetle eleştirirken

²⁴⁰ M. İkbal, *Bal-ı Cibril*, s. 64

²⁴¹ M. İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 74

²⁴² M. İkbal, *Cavidname*, s. 238

²⁴³ M. W. Rahman, "Iqbal's Doctrine of Destiny", *The Islamic Culture*, sy. 8, 1939, s. 159-160

²⁴⁴ Riffat Hasan, a.g.m., s. 344

ibadetleri engel olarak görerek dünyevi faaliyetten yoksun olanları “*Kölelerin Namazı*” isimli şiirinde şöyle hicvetmektedir; 1935 yılında Türk Kızılay Heyeti Lahor'u ziyaret ettiğinde delegeler namaz kılmak için hep birlikte camiye giderler. İmam namazı uzattıkça uzatır. Namazdan sonra Türk Delegasyonunun başkanı namazın niçin bu kadar uzatıldığını sorar. Şairin cevabı şöyle olur:

İman mücahidi Türk namazdan sonra bana sordu;

İmamlarınız ibadette niçin bu kadar ağır?

Hür iman bekçisi, kölelerin namazına akıl erdirememişti.

Hür insanların yapacakları daha bir sürü iş vardır,

İbadetten uzak köle ne yapacaktı?²⁴⁵

İkbal'e göre, hür insan kendi kaderini oluşturma gücüne sahiptir. “Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.”²⁴⁶ Ayetine atıfla, eğer insan kendini değiştirirse, kaderinin de değişebileceğini belirtir. Aynı zamanda beşeri arzunun Allah'la birleştirilebildiği ölçüde, kader değişebilir ve ego ne kadar Mutlak Ego'ya yani Allah'a yaklaşırsa o derecede kendi hürriyetini gerçekleştirir.²⁴⁷ Kim dinamik aşkın imkânları ölçüsünde kendi egosunu kuvvetlendirir ve bu ölçüler içinde hareket ederse, kendi kaderini kendisi tayin eder.²⁴⁸ Her şeyde Hakkın ayetlerini gören insanın hürriyetinden bahseden İkbal, bu düşüncesinin dayanağının Kur'an'daki “unzur” (gör ve düşün) ayeti olduğunu söyler.²⁴⁹ İkbal egonun Mutlak Ben'e benzediği ve O'na köle olduğu zaman tüm hürriyeti elde edebileceğini şu ifadelerle bizlere sunar; “Hür insan “Lâ tehaf” korkma ayetini vird edindiği için daima kuvvetlidir ve sarsılmaz. Biz mücadele meydanında yakamızı çekip büzülürüz o başını elinde gezdirir. Hür insan Lâ ilah'a (Allah'tan başka ilâh yoktur) nuru ile gönlünü aydınlatır. Sultanlara, beylere köle olmaz. Hür insan develer gibi ağır yükün altındadır. Yük taşır, diken yer. Yere öyle kuvvetli basar ki, onun yanışından yolun nabzı fırlayacakmış gibi çırpınır.”²⁵⁰ İkbal'in bazı söylemleri O'nun sınırsız bir hürriyet fikrini savunuyormuş düşüncesi uyandırsa da insanın sınırsız bir hürriyete sahip

²⁴⁵ M. İkbal, *Armağan-ı Hicaz*, s. 207

²⁴⁶ Ra'd, 13/11

²⁴⁷ M. Münevver, a.g.e., s. 140

²⁴⁸ Annemaria Schimmel, a.g.e., s. 49

²⁴⁹ M. İkbal, *O Halde Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri*, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1976, s. 104

²⁵⁰ M. İkbal, *O Halde Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri*, s. 85

olmadığını kendisi ifade etmektedir. Bunun en çarpıcı örneğini “Merhum Validem Anısına” isimli annesinin ölümü üzerine yazdığı şiirinde görmekteyiz.

*Kader hapsine mahkûm evrendeki her zerre
Önlem bir perdedir, çaresizlik ve mecburiyete.
Gök mecbur, güneş mecbur, ay mecbur
Şu cıva gibi yıldızlarda kaymaya mecbur.
İster bülbül nağmesi, ister varlığın suskun sesi
Aynı evrensel zincire vurulmuştur cümlesi!²⁵¹*

Bir başka eserinde özgürlüğün kendi gücün ve gayretin ölçüsünde gerçekleşebileceğini söylerken, belirli bir düzen içerisinde kendini gerçekleştirmenin gerekliliğini şöyle anlatmaktadır.

*Ey gafil insan itaate çalış, ihtiyar, cebirden vücuda gelir.
İnsan vasfını haiz olmayan, eğer emre itaat ederse insan olur.
Ateş dahi olsa haddini tecavüz edip isyan etti mi, çör çöp menzilesine düşer.
Gel, ey eski kanunun hürriyet verdiği insan, bu gümüş zincirle ayağını süsle.
Usul ve nizamın sertliğinden şikâyet etme;
Mustafa'nın koyduğu şeriat hududundan dışarı çıkma.²⁵²*

²⁵¹ M. İkbâl, *Aşk ve Tutku*, çev. Celal Soydan, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 70

²⁵² M. İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, s. 46

II. BÖLÜM

2.1. M. İKBAL'İN KADER ANLAYIŞININ KLASİK İSLAM DÜŞÜNÇESİNDEKİ KADER ANLAYIŞLARINDAN FARKI

2.1.1. Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet Anlayışı

M. İkbâl, Tanrı'nın Yaratma eylemini, yoktan yaratma olarak değerlendirdiği ancak bu yaratma işinin ezelden bir defada son bulması şeklinde değil, ezeli bir şimdinin içinde her an ve sürekli yaratma şeklinde düşündüğünü görmekteyiz. Tanrı'nın âlemi yaratma fiilinin “*Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet*” anlayışıyla oluşmakta olduğunu söyleyen İkbâl, Whitehead'in “Doğa, dinamik olmayan bir boşluk içindeki değişmez bir şey değil, aksine sürekli yaratıcı akış özelliğini taşıyan bir olaylar serisidir”²⁵³ şeklindeki âlem tanımını iktibas ederek, âlemi klasik cevher anlayışının yerine olaylar sistemi ve ilişkiler düzeni olarak görmektedir. Âlemde sürekli yaratılış söz konusudur ve bu sürekli yaratım İkbâl'e göre “*Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet*” anlayışının bir neticesidir. Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti sürekli olduğundan âlemde atomların sayısının da sınırlı olamayacağını, her an doğan yeni atomlar sayesinde âlemin sürekli gelişip genişlediğini düşünen İkbâl, Eş'ari'ler'in tam olarak olmasa da bu düşünceye yaklaştığını belirtir. O'na göre Eş'ari'ler'in sürekli olarak atomların yaratıldığını ve bu atomların Tanrı'nın sürekli yaratımıyla ortaya çıktığı düşüncesinin sürekli yaratma fikrinin temellendirilmesi noktasında önemli ancak yetersiz bulunmaktadır. “O (Allah) yaradılışı dilediği kadar arttırır. Kuşkusuz, Allah her şeye kâdirdir”²⁵⁴ ayetinin bize bildirdiği gerçeğin âlemin sınırları olan, donuk, hareketsiz, tamamlanmış bir âlem olmadığını belirterek, sürekliliğin ve değişimin kaynağının bizzat Kur'an'ın kendisi olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumu bir şiirinde şöyle anlatır.

Hâlâ ara sıra “kün fe yekun” çağırışı gelmektedir ondan,

*Zannederim kâinat tamamlanmış değildir.*²⁵⁵

²⁵³ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 66

²⁵⁴ Fatır, 1

²⁵⁵ M. İkbâl, *Bal-i Cibril*, s. 21

Kâinata ki bu değişim ve sürekliliğin yanı sıra İkbâl açısından Tanrı'nın durumu nedir? İkbâl bu soruya Kur'an'ın "O, her an ayrı bir iştedir"²⁵⁶ ayetine atıfla İlahî Hayat'taki her saniyenin orijinal ve yeni, olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın ve âlemin hayatının her anın yeni ve orijinal olduğunu bunun kaynağının ise sürekli yaratıcı ulûhiyet anlayışından kaynaklandığını belirtmektedir.²⁵⁷

İkbâl, âlemin Tanrı karşısında diğer olarak durmamasına atıfla geçmişte olmuş bitmiş bir yaratmanın olmadığını âlemin sürekli olarak Tanrı tarafından yaratıldığını belirtir. Tanrı için bidayeti ve nihayeti belirli bir olay anlamında yaratma söz konusu değildir. Âlemden yaratma sürekli olarak gerçekleşmektedir. Âlem kendiliğinden ayakta duran bir şey olmadığı için Tanrı ile ilişkisi bir "diğer" ile ilişkisi gibi ilişki değildir. İkbâl'e göre "sonlu ve geçici akıl sahibi insan, evreni aklın bildiği fakat yaratamadığı, karşısında duran ve kendiliğinden mevcut bir "diğer" telakki ettiği için yaratma fiilini geçmişte gerçekleşmiş bir olay olarak kabul etme eğilimindedir yaratılış hakkındaki tüm teolojik tartışmaların sonlu aklın bu dar görüşlülüğünden kaynaklandığını belirtir." İkbâl, Tanrı ile evren arasındaki bu ilişkiyi insan ile karakteri arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Meseleye Kâinat ile Tanrı'nın muhalefet unsuru olarak karşılıklı varlıklarından bahsettiğimiz zaman bu düşünce bizi, Tanrı ile âlemi, sonsuz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki varlık haline getirecektir.²⁵⁸ İkbâl'e göre "kâinat, İlahî yaratımdır, kökünü kaynağını ve temelini Tanrı'nın yaratıcı iradesinde ve Tanrı'nın bilinçli gayesinde bulur. Tanrı, İlahî gerçeklikten bağımsız ve onunla sonsuza dek bir arada bulunan bir ilk madde, harici bir madde üzerinde çalışan mucit değildir. Tanrı, kendisinden çokluğun, farklılığın ve çeşitliliğin kaynaklandığı Mutlak Gerçekliktir."²⁵⁹ İkbâl Tanrı ile âlem arasındaki bu organik ilişkiyi Tanrı'nın sürekli yaratıcı Mutlak Benlik olmasıyla açıkladığı ve bu ilişkiyi Tanrı merkezli bir konumda ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Prof. Eddington'dan iktibas ettiği şu satırlarda Sürekli Yaratıcı Tanrı'nın vasıflarını şöyle anlatmaktadır "Fizik bilimcisi, kendi metotlarıyla bir gün anlayacak ki, aklın, sürekliliği aramak gayesiyle arz ettiği geçici manzarayı, ancak bir zat olarak idrak edebilir. Öyle bir zat ki, daha devamlı, değişiklik ve süreklilik gibi iki çelişkili özelliği bir arada toplar ve aynı zamanda hem daimi hem değişken olmasını

²⁵⁶ Rahman, 29

²⁵⁷ M İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 76

²⁵⁸ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 96

²⁵⁹ J. Khatoon, a. g. e., s. 99

mümkün kılar.”²⁶⁰ İktbal değişikliğin ve sürekliliğin Tanrı açısından farkına değinerek ve Kur’an’ı referans alarak, Tanrı’yı “*Diridir, kayyumdur (varlığı kendinden, kendi kendine yeterli, yarattıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten) Onu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku*”²⁶¹ şeklinde ki ayette ifadesini bulan sürekli yaratış niteliğine sahip bir varlık olarak görür. İktbal, sürekliliğin ve değişikliğin bu anlamında Nihai Ego veya Benlik’i değişmez olarak anlamayı, O’nu hareketsiz, amaçsız, donuk, renksizlik ve tam bir hiç olarak anlamak olacağını önemle belirtir. İktbal, tamamıyla sürekli yaratıcı olan bir Ego için değişikliğin eksiklik manasında düşünülmesine karşıdır, çünkü O’na göre mekanik bakımdan hareketsizlik, Tanrı açısından kemal gibi algılanamaz.²⁶²

İktbal Tanrı’nın sürekli yaratıcı irade oluşuna ve “Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet” vasfına sahip Mutlak Ego’nun bu faaliyetleri esnasında değişip değişmemesi ile ilgili problemi ise “Mutlak Yaratıcının varlığının mükemmelliği, yaratıcı faaliyet kaynaklarının sonsuz olmalarından ileri geliyor. Tıpkı, Onun yaratıcı uzak görüşlülüğü sonsuz olduğu gibi. Onun hayatı, ulaşılabilecek bir idealin peşine düşme değil, ortaya çıkışı ve yayılışıdır. İnsanın “henüz değil” sözü, bir şeyin peşinden koşmak beklide başarısızlık ve eksiklik demektir. Ama Cenabı Hakkın “henüz değil” sözü, O’nun bütün bu faaliyetler sırasında bütünlüğünü koruyan vücudunun sonsuz yaratıcı imkânlarının en ufak bir değişiklik ve sarsıntıya uğramadan gerçekleşmesidir,”²⁶³ şeklindeki sözleri ile çözmeye çalıştığını görmekteyiz. Önemle vurgulamaya çalıştığı fikir bir cümleyle ifade edecek olursak; Tanrı’daki değişiklik eksiklikten tamlığa doğru dikey bir değişim değil bilakis kemal içerisinde gerçekleşen bir değişimdir.

İktbal, yaratma eylemini dışarıdan yani zihinsel olarak kavradığımızda bunun binlerce yıldan beri süre gelen bir süreç olduğunu belirtmektedir. “sürekli yaratmaya ve yenliğe yer vermek için zamanı ard arda gelen anlardan oluşan bir şey olarak değil içerisinde hem geçmişini hem de geleceği barındıran, sıra takip etmeyen ve unsurların karakteristik olduğu organik bir birlik”²⁶⁴ olarak değerlendirmek gerekmektedir. Ancak günlük hayatta kullandığımız dil imkânlarımızın mutlak zamana ait bu iç tecrübeyi ifade etmeye yetmediğini belirtir. Şüphesiz Tanrı’nın sürekli yaratımıyla meydana

²⁶⁰ M İktbal, *Dini Düşünce*, s. 97

²⁶¹ Bakara, 255

²⁶² M. İktbal, *Dini Düşünce*, s. 88

²⁶³ M. İktbal, *Dini Düşünce*, s. 88–89

²⁶⁴ M. İktbal, *Dini Düşünce*, s. 102–106

gelen evren anlayışı zaman kavramıyla çok yakından alakalıdır. Zaman konusundaki düşüncelerini daha önce incelediğimiz için bu bölümde yer vermeyeceğiz. Bunların yanı sıra İkbâl yaratma eylemini Tanrı'nın sürekli yaratımının yanında insanında egosunu güçlendirdiği ölçüde yaratıcı olabileceği noktasında açıkladığı görülmektedir. İnsanı “*yaratıcı faaliyete iştirak eden*” (*co-creator*) bir varlık olarak görme ve tanımlama İkbâl'in düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir.²⁶⁵ Elbette insanın yaratıcılığı bir şeyden başka bir şey yaratmak şeklinde gerçekleşmektedir.

İkbâl Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet anlayışını ifade ederken özellikle Klasik İslam düşüncesinde yer alan Tanrı ve öteki düalizmine dayanan anlayışları tenkit ettiğini görmekteyiz. İkbâl'in sürekli yaratıcı Tanrı'sı “her an başka bir iştirak” ve sürecin içerisindedir. İkbâl'in bu konu hakkındaki düşüncelerini anlatmaya çalıştıktan sonra Klasik İslam düşüncesinde yaratma eylemi nasıl değerlendiriliyor bunu görmeye çalışalım.

Bilindiği gibi yaratma Allah'ın âlemdaki her şeyi var etmesi olarak düşünülmektedir. Bu yaratmanın mahiyeti için farklı şeyler söylenmektedir. Tanrı'nın yaratma eylemi düşünce tarihinde “ilk sebepten”, “heyuladan”, “yokluktan yaratma”, “yoktan yaratma” gibi kavramlar üzerinde tartışılmış ve günümüzde de bu tartışmalar devam etmektedir.²⁶⁶ Biz çalışmamızın bu bölümünde Klasik İslam düşüncesindeki yaratma anlayışının İkbâl'in yaratma anlayışından farkını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken kelâmî ekollerden temel olarak değerlendirilenler üzerinden neticeye varmaya çalışacağız.

Ehl-i Sünnet'in Maturidiyye kolu mensuplarına göre yaratma sadece Allah'a mahsustur. Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Sonradan var olan (hâdis) bütün eşyayı O yaratmıştır. Cevher ve arazı O yarattığı gibi, ister zaruri, isterse ihtiyari olsun insanın bütün fiillerini ve fiillerin eyleme geçme gücünü yani kudreti de Allah yaratmıştır. Bu ekole göre insanın hiçbir surette yaratmasından bahsedilemez.²⁶⁷ Maturidiler'de yaratma sıfatı müstakil bir sıfattır; Allah'ın zatıyla kaim, ezeli ve subuti bir sıfat olarak vardır. Yani Allah'ın bütün sıfatları kadim olup O'nun zatı ile kaimdir. Maturidiler yaratmanın sonradan meydana geldiğini reddederek yaratma fiili ile

²⁶⁵ M. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 127

²⁶⁶ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F.Yay, Ankara 1974, s. 120, Mehmet, Baktır, “Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003. s 101

²⁶⁷ Maturidi, *a. g. e.*, s. 292

yaratılanları ayrı şeyler (zamansal) olarak değerlendirirler. Yaratılanlar sonradan ortaya çıkarken, yaratma sıfatı ise ezelidir. Netice olarak Allah'ın sıfatları hakkında zati ve fiili sıfatlar olarak ayırma gitmişlerdir. Maturidiler'e göre, fiili sıfatlar Allah'ın ezeli sıfatıdır. Yaratma sıfatı fiili sıfatlardandır, Allah varlıkları yaratmadan önce de yaratıcıdır. Maturidiler bu görüşleriyle yaratılan olmadan yaratma sıfatının olacağını da dolaylı olarak kabul etmiş olmaktadır.²⁶⁸ Allah'ın yaratması sonradan olmaktadır, kadim değildir. Ancak O'nun yaratma sıfatı ezelidir. Allah'ın yarattıklarına hadis denmesinin nedeni ise yalnız Allah'ın ezeli olup yaratılan şeylerin ezeli olmaması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Allah'ın Yaratılan eşyanın bilgisi ezeli olarak kendi zatında mevcuttur, yaratılan nesnelere ise sonradan meydana gelmektedir yani yaratma eşyanın olacağı anda meydana gelmektedir.²⁶⁹ Bu ekole göre, yaratma ezeli değildir yaratılanlar var oldukları zaman içinde yaratılırlar. Ezeli olan Allah'ın yaratma sıfatıdır. Yani Allah, ezeli olarak yaratma sıfatına sahiptir. Ancak bu noktada yaratma sıfatının yaratılan olmadan var olmasının mümkün olmadığı söylenmektedir. Bu itiraza karşılık yaratma sıfatının varlığını kendisiyle eş zamanlı olarak yaratma işinin de ezeli olarak gerçekleşmesini gerektirmeyeceği çünkü bu gerçekleşme Allah'tan zorunlu olarak değil, irade sonucu var olur. İradenin bulunması bir şeyin varlığının istenilen zamanlarda olmasını gerektirir şeklinde bir cevap sunulmaktadır.²⁷⁰ Genelde yaratma sıfatıyla bu sıfatların tezahürlerinin aynı zamanda bulunmasının gerekliliğini ifade edilirken şu örnek verilmektedir: “Dövme olayı döven ve dövülen olmadan mümkün değildir. (Ancak burada verilen misal her yönüyle delil getirildiği konuyu karşılamamaktadır. Çünkü dövme işi dövme olmadan da bunu yerine getiren insan da vardır. Olmasa dövemez. Yani döven daha önce dövme gücüne sahip olduğu için dövülebilmektedir.)”²⁷¹

Maturidiye göre, “Ezelden Allah vardı, fakat yaratma veya yaratıklar yoktu, sonra Tekvin sıfatı ile yaratılmışlar vücut buldu.” denilirken Kur'an'da Allah'ın “her şeyin yaratıcısı”²⁷² olduğu ayete delil olarak sunulmaktadır. Allah'ın fiili “halk” (yaratma) ve “tekvin” (oluşturma)dır. Allah'ın fiili olan yaratma sıfatı, yoluktan varlığa getirmek olduğuna göre bu anlamda “yaratma” sadece Allah tarafından gerçekleştirilir.

²⁶⁸ Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, s. 91–94

²⁶⁹ Maturidi a. g. e, s. 45-49, Mehmet, Baktır, a. g. m., s. 102

²⁷⁰ Maturidi, a. g. e., s. 46-47

²⁷¹ Mehmet Baktır, a. g. m., s. 102

²⁷² En'am, 6

Allah'ın yaratması “halk” sıfatının yanında “tekvin” sıfatı ile gerçekleşmektedir.²⁷³ Tekvin sıfatının mahiyetini insanın kavraması mümkün değildir. Bu sıfatın en kolay anlatımı “ol” demekten ibarettir. Kur'an'da ifade edildiği şekliyle bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı “ol” demekten ibarettir, hemen oluverir.”²⁷⁴ O'nun ilminde konumu belli olan her şey bu “kün” emriyle vücut bulur. Bu noktada Allah'ın “tekvin”i yahut yaratması için “kün” sözüne gerek olduğu gibi bir düşünceye yanlıştır. Allah her şeyi nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa meydana getirir, hem de (ezeldeki yaratmadan farklı) bir tekrar niteliği taşımadan. Âlemde meydana gelecek ve gelmiş olan her şey bu “kün” emrinin sonucudur. Bu emirle meydana gelen tekvin sıfatı ilim, irade ve kudret sıfatlarından başkadır. Çünkü Allah'ın ilim sıfatı ile malumat bilinir, kudret ile olması muhtemel olan olaylardan yaratmayı yapma veya terk etme geçerli olur, irade sıfatı ile fiilin, yaratılması veya terk edilmesi seçeneklerinden biri tercih edilir. Yaratma işinde bil fiil etki eden sıfat ise tekvin sıfatıdır.²⁷⁵

Eş'ariler'e göre ise yaratma sıfatı hakiki bir sıfat olmayıp, diğer fiili sıfatlar gibi izafi bir sıfattır, Allah'ın zatıyla kaim değildir yani sonradan yaratılmıştır. Ama Eş'ariler'e göre bu sıfatın yerine kudret sıfatı ezeldir. Eş'ariler'i tekvinin hâdis olmasını kabule iten neden, yaratma ile yaratılanların aynı zamanda olmasının gerekliliğidir. Aksi takdirde yaratma ezeli kabul edilirse yaratılanlarında ezeli kabul edilmesi gerekir endişesi onları böyle bir ayrıma götürdüğünü söyleyebiliriz.²⁷⁶ Eş'ari yaratma ile yaratılanların aynı olduğunu savunur. Eş'arinin düşüncesi ilk bakışta yaratmanın ezeli olduğunu savunur gibi görünse de onlarda Maturidiyye ile sonuçta aynı noktaya çıkmaktadır. Onlara göre yaratma sıfatı ezeli değil, ezeli olan kudret sıfatıdır. Dolayısıyla yaratma varlık ortaya çıkacağı zaman var olur. Bunun anlamı ise yaratma hadistir. Diğer kelamcılarla onların arasındaki fark, diğerlerinin Allah için ezeli bir tekvin sıfatının varlığını kabul etmeleri ve yaratmayı hadis saymaları, Eş'arinin de yaratma sıfatını hadis sayıp yaratmayı doğrudan hadis kabul etmeleridir. Netice olarak iki farklı düşüncede aynı noktaya çıkacaktır yalnız kavramlar ve ifadeler farklıdır. Şöyle ki; Eş'ariler yaratma sıfatı yerine kudret sıfatını kabul edip, yaratmayı hâdis sayıyor, diğerleri de yaratma sıfatını ezeli olduğunu söyleyerek yaratmayı hâdis

²⁷³ Maturidi, a. g.e., s. 60–64

²⁷⁴ Yasin, 82

²⁷⁵ S. Toprak, Ş.Gölcük, *Kelam*, s. 220

²⁷⁶ Sabuni, a. g. e. , s. 94, Mehmet, Baktır, a. g. m., s. 101

sayıyor.²⁷⁷

Eş'ariler yaratma sıfatının asıl bir sıfat olmayıp itibari ve izafi bir sıfat olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre tekvin sıfatına verilen rol, yaratmadır. Hâlbuki kudret sıfatına iradenin katılmasıyla aynı netice ortaya çıkmakta ve başka bir sıfata gerek kalmamaktadır. Eş'arilerin bu husustaki endişelerinin kaynağı, daha önce ifade ettiğimiz gibi tekvin ile yaratılmış olanı aynı kabul etmeleri ve tekvinin ezeli bir sıfat olarak kabul edilmesinden varlıkların da ezeli olarak kabul edilmesinin gerekeceğidir. Çünkü Onlar yaratılmışlar olmadan tekvinde söz edilemez, derler.²⁷⁸

Eş'ariler'in fiili sıfatları zattan ayrı kabul ettiklerini bu nedenle yaratmanın da fiili bir sıfat olması onun hadis olduğu sonucunu doğurduğunu söylemiştik. Ancak Eş'ari âlimlerinden Bakıllani ve Gazali bu konuda biraz daha farklı düşünürler ki onlara göre fiili sıfatlar bir fiil ortaya koymadıkları halleriyle ezeldirler.²⁷⁹ Bakıllani "fiili sıfatlardan maksat Allah'ın daha bir fiil haline getirmeden önce muttasıf bulunduğu bütün sıfatlardır. Bunlar bu durumda kaldığı sürece kaimdir demek suretiyle Maturidi'lerle aynı görüşü yani fiili sıfatların kendilerinin kadim ve ezeli, taalluk ettikleri eşyanın ise hadis olduğu" fikrini benimsemişlerdir.²⁸⁰

Netice olarak Ehl-i Sünnet'in Eş'ari kolu mensuplarının yaratma ile yaratılanların aynı olduğunu savunmaktadırlar. Eş'ari'nin düşüncesi ilk bakışta yaratmanın ezeli olduğu görüşünü savunuyor gibi görünse de sonuçta aynı noktaya çıkmaktadır. Onlara göre yaratma sıfatı ezeli değil, ezeli olan kudret sıfatıdır. Dolayısıyla yaratma sıfatı noktasında diğer kelami ekoller arasındaki fark, diğerlerinin Allah için ezeli bir tekvin sıfatının varlığını kabul etmeleri ve yaratmayı hâdis saymaları, Eş'arilerin de yaratma sıfatını hâdis sayıp kudret sıfatını ezeli olarak kabul ederler. Aslında bu iki şey aynı anlama gelir ancak kavramlar ve ifadeler farklıdır. Eş'ariler, yaratma sıfatı yerine kudret sıfatını getiriyor, yaratmayı hâdis sayıyor, diğerleri de yaratma sıfatını ezeli, yaratmayı hâdis sayıyor

Mutezile ekolünün Allah'ın yaratma sıfatı hakkındaki düşüncelerine değinecek olursak; Mutezile'nin yaratma konusundaki fikirleri Eş'ariler'in fikirlerine benzemektedir. Şöyle ki "ilim ve kudret gibi sıfatlardan olanların hepsi kadim olup Yüce Allah'ın

²⁷⁷ Mehmet, Baktır, a. g. m., s. 102-103

²⁷⁸ S. Toprak, Ş. Gölcük, a. g. e. , s. 220, Sabuni, a. g. e. , s. 91

²⁷⁹ Ş. Gölcük, *Bakıllani ve İnsanın Fiilleri*, s. 179

²⁸⁰ S. Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 277

zâtıyla kaimdir; tekvin (bil fiil yaratmak), terzik (rızk vermek), ihya (yaşatmak), imate (öldürmek) diğerleri gibi fiili sıfatlardan olanlar ise hadistir. Allah'ın zâtı ile kaim değildir” derler.²⁸¹ Mutezile insan fiillerinin sorumluluğunu temellendirebilmek için insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ileri sürmüştür. Allah'ın insan fiilleri dışındaki olaylarda mutlak yaratıcı olduğunda Mutezile ile diğer mezhepler arasın ihtilaf yoktur. İhtilaf insanın fiillerindedir.²⁸² Mutezile'ye göre insan, Allah'ın kendisinden yarattığı kudret ile tüm eylemlerinde sınırsız hürriyet sahibidir. Aksi halde kişinin tüm fiilleri kendi eylemleri dışarısında gerçekleşmiş olacaktır kişinin kendisine ait olmayan fiillerden dolayı sevap ve ikâba uğraması yani sorumlu tutulması ise Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacaktır. Bu sebeple kim onun (insanın) fiillerinin yaratıcısı Allah diyecek olursa büyük bir hata işlemiş olacağını belirtirler. “Zira fiiller insana müteallıktır. Zât-ı ilahi'ye taalluku doğru olmaz. Çünkü bir fiillin iki fâilin mefulü, iki kadirin (gücü yeter) makdur'u, iki müessirin eseri olması imkansızdır. Bu sebeple Mutezile insanın mecazi olarak değil hakiki olarak fiillerinin faili olarak vasıflanması gerektiğine inanır ve vasıflanmanın bu cihetten Allah'a has olmasını reddeder”

Mutezile kelamcılarında Kadı Abdülcebbar “Allah Teâlâ'nın gücünün, ancak insanı tabi yollardan yaratmaya yeteceğini” söyleyen Ebu Bekir er-Razi'yi eleştirerek onu dinden çıkmakla itham eder. Böyle düşüncelerin Allah'ın kudretini sınırlandıracağını, nesnelere yoktan yarattığı inancını ortadan kaldıracağı endişesiyle âlemde kanun bulunduğu düşüncesine karşı çıkar. Mutezililer'den bazı kimseler, insanların kendi eylemlerini kendilerinin yarattıklarını ancak bu yaratmanın cisim ve cevherlerin yaratılması gibi bir yaratma olarak değil; oturma, yürüme gibi arâz türünden fiiller olduğunu söylerler. Bu nedenle de insan için çoğunlukla “hâlik” yerine “muhtis” terimini kullanırlar.²⁸³ Mutezile nesnelere yoktan var edilmesi tarzındaki fiiller ile arâz şeklindeki fiilleri birbirinden ayırmakta birinci şekilde ki yaratmayı Allah'a ikinci şekilde ki yaratmayı ise hem Allah'a hem de insana nispet etmektedir. Allah âlemdeki var olan her şeyin değil, sadece eşyanın çoğunun yaratıcısıdır şeklinde bir yaklaşımla insanın da yaratıcı olacağını söyleyerek insana yaratma atfetmektedirler.²⁸⁴ Mutezile sıfatları zati ve fiili diye iki sınıfa ayırırken yaratma

²⁸¹ Sabuni, a. g. e., s. 91

²⁸² İlyas Çelebi, a.g.e., s. 289

²⁸³ İlyas Çelebi, a. g. e., s. 290

²⁸⁴ İlyas Çelebi, a. g. e., s. 291

sifatını fiili sıfatlar içerisinde değerlendirir. Adalet prensini gereği insanın yaptıklarından sorumlu olduğu gerçeğinden hareketle Mutezile; “kul fiilinin yaratıcısıdır” derken Eş’ariler ve Maturidiler’den ayrılmaktadırlar.

Mutezile’nin kul fiilinin “hâlıkı” şeklindeki yaklaşımı Ehl-i sünnet tarafından Allah’tan başka kimselere yaratmanın verilmesi ve Allah’tan başka yaratıcıların bulunacağı düşüncesinden dolayı eleştirilmiştir. Ancak bu eleştirinin haklılığını değerlendiren Ahmet Akbulut bu yanlış eleştirinin Kur’an’ın ayetlerini bir bütün olarak ele alınmaması neticesinde yanlış neticelere varıldığını ifade etmektedir. Bu eleştirinin haksız olduğunu su cümlelerle ifade etmektedir; “Kur’an Allah’ın dışında yaratmayı kabul etmektedir. [Yaratma kelimesi; a) yoktan var etme, b) vardan var etme anlamlarına gelmektedir. Kur’an’ın kabul ettiğini iddia ettiği yaratma vardan var etme noktasında] Bu durumda, kul fiilinin yaratıcısıdır, demek bir sakınca olmasa gerektir. Allah ile kulun ortaklaşa kulun fiilini gerçekleştirdiğini benimsemekten, insanın, fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul etmek daha tutarlıdır. Kulun kendisinin yaratılması başka şey, fiilinin yaratılması başka şeydir. Davranışlarında hür bir varlık yaratmak, davranışları da programlı robot bir varlık yaratmaktan daha zor olsa gerektir. Bundan dolayı, kendi fiilini yaratacak kulu yaratmak, ilahi kudretin şanına daha çok layıktır.”²⁸⁵

İslam düşünce tarihi içerisinde yer alan Cebriye ekolüne göre Allah her şeyin yaratıcısıdır. İnsan hayatın her aşamasında olduğu gibi fiillerinde de mecburdur. “Mükâfat ve ceza da tıpkı insan fiilleri gibi cebirdir” diyen Cebriye mezhebinin kurucusu Cehm cebir ortaya konulmuşsa dinin emirlerinde cebir olması gerekir diyerek dinin emirlerini de cebre dâhil ederek insan iradesini reddetmiştir. İnsanın fiillerindeki tedbir tüm yönleriyle, Allah’a aittir ve bütün fiiller mecburi ve zorunludur olarak vardır.²⁸⁶ Tıpkı felç olanın titremesi gibi insan tüm eylemlerinde mecburidir. Bu mezhebe göre bütün fiilleri yaratan Allah’tır, kulun hiçbir fiilde iradesi, ihtiyarı yoktur. Eğer insan kendi fiillerinin yaratıcısı dersek o zaman insan yaratıcı olacaktır, bu anlayış ise kabul edilebilecek bir anlayış değildir.²⁸⁷

²⁸⁵ Ahmet Akbulut, a.g.m., s. 148–149

²⁸⁶ Ş. Gölcük, a.g.e., s. 168

²⁸⁷ B. Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 227

Ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız Yaratma eylemi başlıca kelami ekollerde bu şekildedir. Bu yaklaşımlar neticesinde M. İkbâl'in sürekli yaratma anlayışı ile aralarındaki temel farklılıklar nelerdir? Şimdi bu soruya cevap vermeye çalışalım.

Öncelikle şunu ifade edelim ki İkbâl'in "sürekli yaratıcı ulûhiyet" anlayışı kelam ekollerinde söz konusu değildir. Ehli Sünnet kelimcilerine göre âlem, var olmadan önce yokluk halindedir ancak Allah ezeli bilgisiyle tüm varlığın tüm yönlerini bilmektedir. Mahlûkatın tüm bilgisi Allah'ın zihninde ezeli olarak vardır. Bu yaklaşım âlemdaki her şeyin var olmadan önce sadece yokluğunu kabul ettiklerini göstermektedir. Allah varlığı ezeli olarak biliyorsa, bu, şu andaki varlığın Allah'ın ezeli ilminde belirlenmiş olan şekilde yaratıldığını ifade etmektedir. Yani yaratma işi de ezelde bilme neticesinde vardır İlahi ilim de nasılsa o şekilde yaratılacaktır. İşte bu yaklaşım bizi İkbâl'in kapalı kâinat dediği anlayışa götürecektir. İkbâl'in anlayışında ise yaratma sıfatı ilim sıfatıyla birlikte ele alındığı için belirlenmişlik ve yaratılmışlık söz konusu değildir. Allah'ın bilgisi imkân olarak vardır bu nedenle âlemde her an yaratılma sürmektedir.

Eş'ari ve Maturidi ekolüne göre insanın hiçbir surette yaratmasından bahsedilemez. Âlemde ki her şeyin yaratıcısı Allah'tır demektedirler. İkbâl'e göre "yaratma" eylemi tek başına Tanrı'ya ait bir özellik değildir. Çünkü insan kendi iç imkânlarını keşfettiği anda, Tanrı ile birlikte yaratıcı olur. Ancak bu yaratıcılıktaki birlikteliğin daha öncede ifade ettiğimiz gibi ontolojik anlamda ki bir birliktelik değildir. İnsanın yaratıcılığı var olan bir şeyden yeni bir şeyin ortaya konması anlamına da bir yaratıcılık söz konusudur. İkbâl bu yaklaşımıyla Mutezile'nin kul fiilinin "hâlıkı"dır şeklindeki düşüncelerine yaklaşmış olmaktadır. İkbâl bu yaklaşımını bir şiirinde şu şekilde sunar.

Her kim ki yaratıcı gücün sahibi değildir

Benim nezdimde o kâfir ve zındıktan farksızdır.²⁸⁸

İkbâl'in sürekli yaratıcı ulûhiyet anlayışının oluşumunda Eş'ariler'in hiçbir şeyin sürekli bir niteliğe sahip olmadığı düşüncesi İkbâl için hareket noktası olmuştur. Ayrıca atomların varlık olması için Tanrı'nın kudretine ihtiyaç duyması ve O'nun yaratımıyla ortaya çıkmaları gerektiği düşüncesini önemli bulmaktadır. Eş'ariler'in Allah'ın âlemde her an tasarrufu söz konusudur şeklindeki yaklaşımları İkbâl'in "Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet" düşüncesine yakındır. İslam düşünce tarihinde üzerinde ciddi tartışmaların

²⁸⁸ M. İkbâl, *Bang-ı Dara*, s. 71

edildiği Zat-Sıfat ayrımı İkbâl için söz konusu olmamıştır. İkbâl Tanrı ile âlem arasında “organik” bir bağ gördüğü için ilahi mahiyette bir “zat-sıfat” ayrımına gitmeyerek bu çetin problemi gündeme getirmiyor. Bunun yanı sıra zat’a ait sıfatlar veya zat’ın âlemlerle ilişkisine ait sıfatlar şeklindeki bir ayrım İkbâl’in anlayışında görülmemektedir.

2.1.2. İbn Arabî ve “Halk-ı Cedid”

Çalışmamızın birinci bölümünde İkbâl’in düşünce dünyasında erken ve geç dönemini ele alırken İkbâl’in erken dönem düşüncelerinden vazgeçtiğini düşüncelerinin şekillenmesinde İbn Arabî etkisinden Mevlana etkisine geçişini gözlemlemiştik. Bazı düşünürler İkbâl’in vahdet-i vücûd felsefesinden ve İbn Arabî etkisinden tamamen ayrıldığını söylemekteydi. Ancak, bizce, durum daha farklıdır. İkbâl’in “Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet” anlayışı ile İbn Arabî’nin “Halk-ı Cedid” düşüncesi arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Her iki düşünürün sürekli yaratma anlayışına Eş’ariler’in araz anlayışına değinerek geliştirmeleri İkbâl’in felsefesi üzerinde İbn Arabî etkisinin geç döneminde de sürdüğünün ipuçlarını vermektedir. Buradan sonra İbn Arabî’nin önemli bulduğumuz “halk-ı cedid” anlayışını ortaya koymaya çalışacağız

Sürekli yaratma konusu ile ilgili görüşlerini ele alacağımız sûfî düşünürlerden olan İbn Arabî’nin (1165–1240) yaratma anlayışının oluşmasında, diğer birçok sûfîde olduğu gibi, Kur’an’da ki, “Onlar yeniden yaratma konusunda şüphe (hayret ve şaşkınlık) içerisindedirler” (*bel hum fî lebsin min halkin cedîd*)²⁸⁹ ayeti önemli bir rol oynamıştır. Bu ayetin ölümden sonra bedenlerin yeniden diriltilmesi konusuna atıfla ifade edildiği gayet açıktır. Ancak sûfî düşünürler ayetteki “Halk-i cedîd” ifadesinin Bâtını (*esoterik*) yorum içerisinde değerlendirerek “sürekli yeniden yaratma” olarak yorumlamışlardır.²⁹⁰

Yukarıda ifade ettiğimiz ayetin geçtiği kıssayı İbn Arabî *Fusûsü’l-Hikem* isimli eserinde şu şekilde ele almıştır; Hz. Süleyman’ın veziri Asaf bin Berhiya’nın şeylerin özelliklerine ilişkin ilminin, cinlerden İfritin ilmine üstünlüğü Belkıs’ın tahtını getirmek konusunda ortaya çıktığını belirtir.

“Şöyle ki İfrit, Belkıs’ın tahtını, oturan kimsenin yerinden kalkmasından daha çabuk

²⁸⁹ Kaf, 50/15

²⁹⁰ Toshiko İzutsu, “İslam Tasavvufu ve Zen-Budizm’inde Sürekli Yaratma Kavramı”, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 157–158

getireceğini söylemişken; Berhiya, bunu gözün açılıp kapanmasından önce getireceğini söylemiştir. Gözün, baktığı şeyi algılaması; oturan kimsenin yerinden kalkmasından daha çabuktur. Çünkü algılamanın gerçekleşebilmesi için geçen zaman, bakışın baktığı nesneye ulaşması için geçen zaman kadardır ve bakan kişiyle bakılan nesne arasında belli bir uzaklık olmasına rağmen, göz açıldığı anda bakış, sabit yıldızlar feleğine ulaşır. Ve göz kapanıp da bakış, bakılan nesneden çekildiği anda, algılama yok olur. Ne var ki, insanın yerinden kalkması hiçbir zaman böylesi bir hızda gerçekleşmez. Bu diyalogun neticesinde, Berhiya (beşer), tahtı İfritten (cin) daha çabuk getirdi. Öyle ki, Berhiya'nın tahtı getireceğini söylemesi ile getirmesi aynı anda gerçekleşti. O anda Hz. Süleyman, "Belkıs'ın tahtını yanı başında duruyor olarak gördü"²⁹¹

Allaha Teâlâ bu tahtı, yer değiştirmeksizin, kendi yerinde duruyor olduğu halde algıladığı sanılmasın diye böyle buyurdu. Bize göre aktarım zamanının birlenmesiyle (*ittihad*) göz açıp kapayınca kadar geçen kısa bir zaman içerisinde olmayıp, ancak Seba şehrinde yok edilişle (*idam*) ve Hz. Süleyman'ın huzurunda var edilişle (*icad*), bunu bilenden başkasının kavrayamayacağı bir şekilde olmuştur. Allaha Teâlâ bu konuda şöyle buyurmaktadır: "*Onlar, yeni yaratılış konusunda şüphededirler*"²⁹² „²⁹³ Bu mucizeyi bu kimse nasıl gerçekleştirmiştir? İbn Arabî onun sadece "yeni yaratılış"dan yararlanmış olduğunu söylemektedir. İşin aslı Belkıs'ın tahtının Seba'dan Hz. Süleyman'ın huzuruna getirilmemiştir. Şurası çok açıktır ki hiçbir kimsenin maddî bir nesneyi, göz açıp kapayınca kadar geçen bir süre içinde bu kadar uzak bir yere taşımaya gücü yetmez. Hz. Süleyman ile huzurundakiler bir halüsinasyonun, bir vehmin neticesinde bu şekilde algılamış da değildirler. Buradaki asıl gerçek Belkıs ile birlikte olan taht orada ifnâ (*yok olma*) edilmiş ve aynı yerde yeniden yaratılarak, Hz. Süleyman'ın huzurunda varlığa getirilmiş yani *ibka* (*yeniden yaratılış*) edilmiştir. Bu bir nesnenin ifnâ edildiğini izleyen anda bir başka yerde ortaya çıkması bakımından mucizevî bir olaydır. Fakat "yeni yaratılış" (Halk-i cedîd) açısından bakıldığında bu olayın hiç de imkân dışı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumun özeti netice olarak şudur; "*Var olan taht eskisinin yerine yaratılmış olan yepyeni bir tahttan ibarettir.*"²⁹⁴ İbn Arabî sürekli yaratma anlayışına delil olarak gösterilen yukarıda ifade ettiğimiz

²⁹¹ Neml, 27/40

²⁹² Kaf,50/15

²⁹³ Muhyiddin-i İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Çev. N. Gençosman, M.E.B Yay., İstanbul 1992, s. 87

²⁹⁴ Toshiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Y. Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 165

ayetin ve olayın gerçek anlamını manevi açıdan kör olmayanlar ile arif kimselerin anlayacağını belirtmektedir.²⁹⁵

İbn Arabî'ye göre, âlem sürekli olarak yeniden yaratılmaktadır. Hayatımızı sürdürdüğümüz âlem, bir an önce gördüğümüz ve içinde yaşadığımız âlemin bir devamı değildir. Yine bir an sonra gelecek olan âlem şimdikinden tamamen farklıdır. Zamansal bir sürekli olarak âlemin var oluşu, aslında, an be an ortaya çıkan ve kaybolan varoluşlar dizisidir. Birbiri ardı sıra gelen iki varoluş arasında her zaman bir kesinti, ontolojik yok-oluş boşluğu vardır. Bir bütün olarak dünya için geçerli olan bu durum, dünyadaki her şey için söz konusudur. Dolayısıyla, dünyada sürekli olan hiç bir cevher yoktur. Sözelimi bir taş, sürekli aynı olarak kaldığı düşünülen cevher olarak görünmesine rağmen aslında, biri diğerinden sonra yeniden yaratılan, birbirine çok benzeyen taş dizisidir. İşte bu noktadan hareketle bir taş ile yanan bir lamba ışığının arasında hiç bir fark yoktur.²⁹⁶ Âlemde yaratma, Allah'ın geçmiş zamanda bir defada yapıp, sonra bitirdiği bir iş değildir. Yaratma, sürekli olarak, an be an devam eden ezeli bir hareket olarak vardır. Yeniden yaratılış âlemde bizim sabit olarak kaldığını düşündüğümüz tüm cevherlerde dâhil olmak üzere her şey için geçerlidir.

İzutsu'nun sûfi düşünürler arasında olan Hemadani'ye atıfla verdiği şu örnek meselenin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Benzetme şu şekildedir:

“Şurada karşımızda, sözelimi Zeyd, Amr, Hâlid ve Bekir olmak üzere dört ayrı kişiyi görerek ve onların insan olmak bakımından aynı olduklarını gözlemleyerek onların bir tek kişi oldukları sonucuna varan aptal bir kişinin bulunduğunu varsayalım. Herkesin onun bu aptallığına güleceği kesindir. Ancak, tam anlamıyla gelişmiş bir akıl ve zekâ ile donanmış kişiler bile dünyanın varlığı konusunda tamamen buna benzer bir hata işlemektedirler. Hatta işlenen hatanın saçmalığını fark edenler bile azdır.”²⁹⁷

Sonuç olarak; her iki düşünürümüzde sürekli yaratma anlayışı ile ilgili düşüncelerine Eş'ariler'in arâz teorilerini inceleyerek başlamışlardır. İbn Arabî, Eş'ariler'in sürekli yaratma anlayışını bulduklarını, ancak, onların, sürekli yaratmanın varlığının sadece belli bir alanıyla sınırlı kaldıkları için eksik bir yaratma anlayışına sahip olduklarını ileri sürer. Eş'ariler'in hatasının, sürekli yaratmanın sadece arâzlar için geçerli olduğunu cevherlerin bu sürekli yaratmanın dışında kaldığını

²⁹⁵ İzutsu, a.g.m., s. 183

²⁹⁶ İzutsu, a.g.m., s.183–184

²⁹⁷ İzutsu, a.g.m., s. 174

düşünmeleridir. İbn Arabî'ye göre, ister cevher olsun ister arâz olsun dünyada bir andan fazla varlığını sürdüren hiç bir şey yoktur. Benzer yaklaşımı İkbâl'in anlayışında da görmekteyiz.²⁹⁸ M. İkbâl, İbn Arabî'nin sürekli yaratma, an be an yaratma anlayışından etkilenmiş, bunun yanı sıra geç dönemde ki felsefi sisteminin genel karakterinde var olan Modern Fiziğin teorilerini kullanmıştır. Ayrıca batılı filozoflardan özellikle Whitehead'in (modern fiziği kendi felsefi sistemine uyarlamıştır) düşüncelerinden etkilenerek “*Sürekli Yaratıcı Ulûhiyet*” anlayışını geliştirmiştir. İbn Arabî ise “*Halk-ı cedid*” kavramına, mistik dünya görüşü etkisinde, Kur'an ayetlerini bâtinî (*esoterik*) bakış açısıyla okumasının neticesinde ulaştığını düşünmekteyiz.

2.1.2 Tanrı'nın Geleceği Bilmesi

Tanrı, bilen bir varlık olarak “âlemde ki her şeyi bilir” hükmü, Tanrı'nın gelecekteki olayları da bildiği anlamına gelmekte midir? Bu soruya düşünce tarihinde farklı cevaplar verilmiştir. Klasik teizmin yaklaşımı, Tanrı'nın ilminin muhit olduğuna atıfla Tanrı'nın geçmişi, şimdiki ve geleceği ezeli bilgisi ile bildiğini söylerken. İslam düşüncesinde ise, bu problem, Tanrı'nın cüzîleri bilip bilmemesi meselesi olarak ele alınmış ve ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Sudur nazariyesini benimseyen düşünürler, Tanrı'nın kendi özünü bildiğini, bu nedenle kendisinden zorunlu olarak sudur eden âlemi de bildiğini kabul ederler. Sudur düşüncesine göre, Tanrı'nın bilgisi, tek ve bölünmezdir, nesnenin değişmesine bağlı olarak değişmez; Tanrı, tek tek varlıkları küllî olarak bilmektedir,²⁹⁹ yaklaşımını gösterirler. Klasik İslam kelamına göre ise, Tanrı, mutlak ve âlemi yaratan bir Varlık olarak, âlemi ve tek tek varlıkları küllî olarak bilmektedir. Ancak O'nun bilgisi, geçmiş, şimdiki ve geleceği kapsayan, geçmişte olmuş ve gelecekte olacak olan her şeyi içine alan küllî bir bilgidir yaklaşımı içerisinde olmuşlardır.

İkbâl açısından Tanrı'nın geleceği bilmesi problemi ise şu şekildedir, M. İkbâl Tanrı'nın bilgisini özellikle “Tanrı her şeyi bilir” hükmünün anlam ve kapsamı üzerinde önemle durmuş, Tanrı'nın ilmi meselesinin ilahiyatta en çok yanlış anlaşılan konular arasında yer aldığını belirtmiştir. Bu yanlış anlama problemi şu sorulardan doğmaktadır: “Eğer Tanrı her şeyi ezelden biliyorsa, “yenilik” ve “orijinallik” vasfına

²⁹⁸ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 63, İzutsu, a.g.m., s. 185-186, M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 95

²⁹⁹ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s.

haiz süreç nasıl izah edilecektir? Süreç, önceden inceden inceye planlanmış, düşünülmüş, iyice tespit ve tayin edilmiş bir yapının zamanın akışı içinde ortaya çıkışı mıdır? Oluşma süreci, Tanrı'nın ezelden bildiği ve belirlediği bir mahiyet ve istikamette devam etmek zorunda olduğuna göre, topyekûn âlemin, özellikle de insanın hayatında hürriyetin yeri nedir?"³⁰⁰

İkbal'in Tanrı anlayışında Tanrı'nın geleceği bilme meselesi nasıl gerçekleşmektedir; Tanrı'nın ilminde gelecek var mıdır? İlahi ilmi ayna tasavvuru şeklinde düşünersek bu bize Tanrı'nın geleceği bildiği düşüncesini de verir mi? Yani Tanrı İkbal'in anlayışında geleceği bilir mi?

Bu gibi sorulara İkbal'in verdiği cevap şu şekilde olmaktadır; "Niteliği organik bir birlik olan İlahi zatın yaratılış hayatında gelecek zaten vardır. Ancak planı çizilmiş olan bir olaylar zinciri gibi değil belirsiz bir imkân olarak vardır demektir"³⁰¹ "Tanrı geleceği açık bir imkân olarak bilir. Belirlenmiş bir olaylar düzeni olarak değil."³⁰² İkbal açısından gelecek İlahi hayatta mevcuttur ancak bu tarz bir mevcudiyet zorunluluğu gerektirecek şekilde değil, belirlenmemiş bir imkân olarak bulunmaktadır. İkbal'in Tanrı'nın önceden bilmesini kabul etmediğini söylemek bizim açımızdan güç olarak görünmektedir. Çünkü "Tanrı her şeyi bilir" hükmü İkbal açısından doğru bir hükümdür. Bunun yanı sıra şunu ifade edebiliriz ki İkbal bilme sıfatını fiilen bilme yerine "imkân" olarak bilme şeklinde ortaya koymaktadır. Burada şu soru akla gelmektedir biz Tanrı geleceği "imkân" olarak biliyor dediğimiz zaman Tanrı'nın geleceği bilmediğini mi söylemiş oluyoruz. Bu sorunun cevabını İkbal'den etkilenen düşünürlerden Charles Harsthorne şöyle cevaplandırır; gerçekleşmiş tüm olaylar realitedir, gelecekte gerçekleşmemiş tüm olaylar ise imkân olarak karşımızda durmaktadır. Realite henüz varlığa gelmemiş ise bilinecek olan şey, imkândan başka bir şey değildir. Tanrı gerçekleştirecek tüm imkânları bilir fakat ortada gerçekleşmiş bir durum yoksa Tanrı'nın onları bilmesi diye bir durumda söz konusu değildir.³⁰³

İkbal'in geleceğin Tanrı'nın ilminde bir imkânlar alanı olarak mevcut olması neyi ifade etmektedir? Geleceğin imkân olarak ilahi hayatta var olmasının anlamı, varlık alanına çıkmamış tasarı halindeki olaylar düzenini akla getirmektedir. İkbal'in bu "imkân"

³⁰⁰ M. Aydın, "Süreç" s. 37

³⁰¹ M. İkbal, *Dini Düşünce*, s. 111

³⁰² M. Aydın, "Süreç", s. 87

³⁰³ Charles Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı" çev. M. Aydın, *Âlemden-Allah'a*, Ufuk kitapları, İstanbul 2001, s.143

olarak bilme yaklaşımını açıklamak için vermiş olduğu misalde bunu görmek mümkündür:

“Farz edelim ki, insan zihninin tarihçesinde bazen olduğu gibi, oldukça geniş bir uygulama imkânına sahip bir düşünce aklımıza geliyor. Düşünce karmaşık bir bütün olarak zihnimizde olmasına rağmen onun içermiş olduğu hususların gerçeklik kazanması zamana bağlıdır. Tek ve özel bir imkânın o anda bütün yönleriyle bilinmemesi, bilgi eksikliğinden değil, henüz bilinecek bir durumun fikri açıdan var olmadığından ileri gelir. Söz konusu düşünce, uygulama imkânlarını daima ilerlemekte olan tecrübeyle birlikte açığa vurabilir. Bazen bu imkânların uygulanması, bir nesil mütefekkirlerin ömrü kadar devam eder.” İktbal şöyle devam eder; “İlâhi ilmi, bir çeşit pasif ilmi külli olarak düşünmekle de bir Yaratana varmak mümkün değildir. Eğer tarih, önceden planlanan bir olaylar zincirinin üst üste ortaya çıkardığı resimler olarak benimsenecek olursa, bizim için ne yenilik ne de değişiklik imkânı kalır. Böylece yaratma (Hilkat) sözcüğü anlamını yitirecektir. Zira bu kelimenin bizim için anlamı bizim herhangi bir işe yaramamızdan kaynaklanıyor.”³⁰⁴

Geleceğin bilgisi, Tanrı'nın ilminde bir potansiyel ve imkânlar toplamı olarak bulunmaktadır. İktbal'in, Klasik İslam düşüncesinde Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesinin O'nun yetkinliği olarak düşünülmesinin ve her şeyi bilmemenin eksiklik - Tanrı'nın nasıl Tanrı olacağı fikrinin- olarak görülmesinin aksine, Tanrı'nın âlem karşısında zorunluluğunu düşündüren, Tanrı'ya hareket ve yenilik imkânı tanımayan külli ilim fikrinin sakıncalı olduğunu söylemektedir. İktbal geleceğin açık bir imkân (*open possibility*) olarak İlâhi ilimde var olduğunu söyler. “İktbal'e göre gelecek Tanrının müdrikesinde önceden imkân halinde mevcuttur. Böyle olunca Tanrı mümkün varlıkları önceden reel değil de imkân halinde, onları imkândan fiil haline geçirirken de reel olarak bilmektedir. Böylece Tanrı imkânı imkân, reeli de reel olarak bilmektedir. Bu anlayış tamamıyla süreççi metafiziğin anlayışına uymaktadır.”³⁰⁵

M. Aydın, Tanrı'nın bilgisinin bu şekilde anlamak ve açıklamanın İslam düşünce tarihi açısından yeni olduğunu söyler. Aydın, “açık gelecek” fikrinin ve Tanrının bu geleceği imkânlar sahası olarak bildiği düşüncesinin daha önceleri tartışıldığını belirterek bize şu bilgiyi aktarır. “Mesela Hişam'in (ö. 180) Allah kendisini daima, öteki şeyleri de onların varlık sahasına gelmelerinden sonra bildiğini, çünkü eğer Tanrı onları ezelden

³⁰⁴ M. İktbal, *Dini Düşünce*, s. 96

³⁰⁵ Veli Urhan, *Lebniz ve Muhammed İktbal'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1988, s. 52

bilseydi bizzat onların da ezeli olmaları gerekirdi şeklinde bir görüş öne sürdüğü ifade etmektedir. Geleceğin bir dizi imkânı ihata ettiği, dolayısıyla geleceğin belirlenmesinin, bu imkânların belirlenmesi demek olduğu fikrine Molla Sadra da yer vermiştir³⁰⁶ İktbal, Tanrı'nın her şeyi bildiği fikrini kapalı kâinata sebebiyet vermeyecek şekilde düşünmemizi bundan dolayı Tanrı'nın ilmini her şeyi yansıtan bir ayna gibi tahayyül etmemizi istemektedir. İktbal açısından gelecek Tanrı tarafından bilinmektedir ancak bu bilme zorunluluğu gerektirecek şekilde değil, ucu açık, belirlenmemiş bir imkân olarak bulunmaktadır. İktbal açısından Tanrı'nın ilmini, bir anda geleceği, geçmişi ve şimdiki bilen pasif bir ilim olarak düşünmek İktbal'in Tanrı anlayışına uygun değildir. Tarihi, önceden planlanmış olayların üst üste ortaya çıkardığı resimler olarak kabul ettiğimiz zaman ne yenilik ne de değişiklik imkânı kalacaktır. Bu nedenle geleceğin belirlenmiş olması İktbal'in Mutlak Ben'i âlemin bilgisine sahiptir: O eşyanın mahiyetine nüfuz eder. Ancak mahiyeti itibariyle bu kâinat, sabit ve durgun değildir. O sabit bir geleceğe, belirlenmiş bir taslağa sahip değildir.³⁰⁷ Âlemi Külli ilimle bir anda tüm zamanlarını bilmenin, mekanik bir işleyişe sebebiyet vereceğini belirten İktbal, bu yaklaşımı eleştirerek organizma fikri ile bu düşünceyi yıkmaya çalışmıştır. O'na göre âlem Tanrı açısından bir diğer değildir âlemde ki her şey birbirinden bağımsız olarak bulunmazlar.³⁰⁸ İktbal, Tanrı'nın bilgisine çok geniş açıdan bakarak, Tanrı'nın aktifliğini ve özgürlüğünü de bilmesi içerisinde değerlendirmektedir. İktbal'in temel yaklaşımı "Tanrı'nın organik birliğe sahip ben" fikri içerisinde Tanrı'nın sıfatlarını birbirleriyle iç içe ve bağlantılı olarak ele aldığı ve değerlendirdiği görülmektedir.

Herhangi bir insanın, tarihin herhangi bir anında yaptığı eylemin, Allah tarafından ezelde bilindiği ve bunun yazıldığı şeklindeki yaygın sünî görüşe itiraz eden diğer bir düşünür ise, İktbal gibi Pakistanlı bir âlim olan (İktbal'in yaşadığı yıllarda Hindistan) Davud Rehber'dir. O, ilahî ilmin geçtiği yaklaşık üç yüz elli ayeti, bu ilmi, nesnelere göre gruplandırarak tahlil etmekte ve kendi tezini ileri sürmektedir. Mesela, Kur'an'da yirmi kez geçen "Allah her şeyi bilir" cümlesinin, ilk geçtiği yerlerden biri olan Mücadele suresinin "Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da

³⁰⁶ M. Aydın, "Süreç", s. 88

³⁰⁷ J. Khatoon, a.g.e, s 54-5

³⁰⁸ M. İktbal, *Dini Düşünce*, s. 112

olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara yaptıklarını Kıyamet günü haber verecektir. Allah her şeyi hakkıyla bilir”³⁰⁹ yedinci ayetini şu şekilde tahlil etmektedir: “Bu son cümle, ayetin öteki cümleleri kadar tehdit ve korkutma ima etmektedir. Pasajdaki her kelime, peygamberin çevresindeki müminler ve kâfirler üzerinde Allah'ın onları takipte dikkatsiz olmadığı hususunda olabildiğine derin etki bırakmayı amaçlamaktadır. Allah onların ne yaptıklarını biliyor. Bu konuda (sakın) herhangi bir yanlış anlama olmasın. Bu ayetin vurgusundan kalkarak, Allah’a, “her şeyi bilen” nitelemesini atfetmenin; sonra da, “Allah, M.S. 3000 yılında her hangi bir adamın ne yapacağını bilir” demenin herhangi haklılaştırıcı bir nedeni var mı? Allah’ın ilmini, kontektlerinden koparılmış “Allah her şeyi bilir” şeklindeki bir cümleye dayanarak, teolojik spekülasyon yapmak, vahyin ruhundan uzaklaşmak demektir.”³¹⁰ Gördüğümüz kadarıyla Rehber bu yaklaşımıyla İkbâl’in düşüncelerine benzer bir yaklaşım göstermektedir. Rehber Kur’an ayetlerinde Allah’ın her şeyi bildiğine dair geçen ifadeleri Kur’an bütünlüğü içerisinde ele almış kimi zaman ayetin tarihsel durumu kimi zaman ayetin retorik değeri üzerinden görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.

İkbâl’in Tanrı’nın geleceği bilmesi anlayışını kötülük problemi açısından ele alan Mevlüt Albayrak bu anlayışın çözüm şeklinin önemini şu cümlelerle ifade etmektedir; Filozofumuza göre Tanrı, her şeyi önceden biliyor ve içinde yaşadığımız evrene son şeklini vermişse, gelecek de artık değişmesi mümkün olmayan olaylar zincirinden başka bir şey olmayacaktır. Böyle bir anlayış ise kabul edilemez. Şayet böyle bir anlayış doğru ve kabul edilebilirse, âlemde ki kötülüğü yaşayanların feryatlarının haklılık payı kendiliğinden ortaya çıkacaktır.³¹¹

Teodise problemi açısından konuya yaklaşan diğer bir düşün olan M. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* isimli eserinde, Kur’an’daki bir kısım ayetleri İkbâl’in anlayışına benzer bir tarzda ele almış ve İkbâl’in yaklaşımın doğruluğunu şu cümlelerle dile getirmiştir.

“İlahî ilmin, insanın fiilleri dâhil her şeyi kuşatmasının, düşünce ve eylem özgürlüğünü ortadan kaldırıp kaldırmayacağı meselesine gelince, Süreç felsefecilerinin dile getirdiği gibi, Allah’ın geleceği bir “realiteler” sahası olarak değil de bir “imkânlar” sahası

³⁰⁹ Mücadele, 7

³¹⁰ İlhami Güler, a.g.e, s. 103, Davud Rehber, *God of Justice*, s. 53’ten naklen

³¹¹ Mevlüt Albayrak, a.g.m., s. 188

olarak bildiğine dair Kur'an'da da önemli işaretler vardır: “Firavuna gidin, çünkü o azdı. Varın ona yumuşak söz söyleyin. Belki düşünür yahut çekinir-korkar. (Musa ile Harun), ey Rabbimiz, onun bize aşırı davranmasından yahut azgınlaşmasından korkarız! Dediler. Allah buyurdu ki, korkmayın, zira ben sizinle beraberim, iştirim ve görürüm.”³¹²

Gerçekten de bu ayetler, İkbâl'in pek de haksız olmadığını gösterecek kadar açık ipuçları verir. Her şeyden önce, Allah, Firavun'un sakınma ihtimalini açık bir dille vurgular. Zira O, peygamberlerine Firavun'un konumunu ve psikolojik durumunu da dikkate alarak yumuşak söz söylemelerini tavsiye etmektedir. Ayrıca, Allah ben onun size zarar vereceğini “biliyorum” demiyor. Aksine, “ben olacıkları iştir ve görürüm” diyor. Kısacası Allah onlara olan desteğini ezeli bilgisine değil, hadiselerin akışına bağlıyor. İşte tüm bunlar, Allah'ın onların tebliğleri karşısında Firavun'un nasıl bir tepki göstereceğini, bir realite olarak değil, sadece imkân olarak bildiğini ima etmektedir.”³¹³

Yukarıda ifade ettiğimiz başta İkbâl olmak üzere Davud Rehber ve Metin Özdemir'in Tanrı'nın geleceği bilmesi üzerine belirttikleri özellikle geleceği imkân olarak bilme anlayışı farklı şekillerde eleştirilmiştir ilk eleştiri şu şekildedir.

“Eğer her şey ilahî ilimde birer realite olarak şekillenmiş olsaydı, Allah'ın ard arda peygamberler göndererek insanoğlunu yönlendirmeye çalışmasının, ya da yola gelme imkânı olmayan bir kavmi var edip, sonra yola gelmeleri için onlara peygamberler göndermesinin, gelmeyince de onları helak etmesinin ne anlamı olabilirdi? Daha da ötesi bütün bunlar ilahî ilimde birer realite olarak bulunuyorsa, insana niçin itaat etmesi için ve yasaklardan kaçınması için emrediliyor? Ve yine varlık şayet ilahî ilimde birer realite olarak varsa, kiramen kâtibin (şerefli yazıcılar) insanları niçin izliyor, onun her yaptığını niçin kaydediyordu? İlahî ilimde birer realite olarak var olan şeylerin tekrardan kayıt altına alınması, ilahî zâta bir eksiklik getirmez miydi?”³¹⁴

Bu düşünürlerin “Kur'an'a dayanarak” böyle bir anlayışa ulaştıklarını söylemelerini ise “Kur'an'a rağmen” yaptıklarını savunan Yener Öztürk eleştirisine delil olarak Kur'an'da Allah'ın her şey bildiğine dair olan ayetlerin şüphe ve tereddüte yer

³¹² Tâ-hâ, 20/43-46

³¹³ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan yay., İstanbul 2001, s. 178-179

³¹⁴ Yener Öztürk, “Kaderle Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış” *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 7, sy. 14, 2003, s. 138

vermeyecek kadar net olduğunu belirtmektedir. Belirttiği ayetlerden bir kaçısı ise şöyledir.

*“Yaş-kuru ne varsa hepsi bir “Kitab-ı Mübîn”dedir.”*³¹⁵

*“Şüphesiz ki Biz, her şeyi apaçık bir Kitap’ta saymışızdır”*³¹⁶

*“Gökte ve yerde görülmeyen her ne varsa hepsi bir “Kitab-ı Mübîn” dedir.”*³¹⁷

İkinci eleştiri ise geleceğin imkân olarak Tanrı’nın hayatında var olmasının insana hürriyet sağladığı düşüncesine yöneliktir. Şöyle ki; “Geleceğin Allah’ın ilminde bir imkânlar alanı olarak yer aldığı ve Kur’an’da gelecekle ilgili olarak haber verilen ilgili bilgiler, ezeli bilişin değil de Allah’ın bir vaadi veya bir teminatı olarak kabul edilecek olursa, insana hürriyet alanı açma düşüncesinin bir sonucu olan bu fikri çabalar, söz konusu vaatlerin mutlaka gerçekleşeceği düşünülürken, farklı bir açıdan determinizme kapı aralamış olur. Hâlbuki ilgili nasslar çerçevesinde düşünülürken, bu ön bilginin söz konusu determinizmi ortadan kaldırarak insan hürriyetine daha açık bir alan bıraktığını söylemek mümkündür.”³¹⁸

Bu eleştirilerin yanı sıra geleceğin imkân olarak bilmenin haklılığına dair farklı bir eleştiri ise yaratılmış varlıkların Yaratan’la beraber ezeli olduğu meselesine dairdir; Tanrı’nın, her şeyi önceden sadece imkân halinde değil, gerçeklik halinde de bildiği öne sürülecek olursa, o zaman Tanrı ile birlikte her şeyin ezeli olduğunu kabul etmek gerekecektir.³¹⁹ Bu yaklaşımda ise Âlemde sadece ezeli olan Tanrı olacağı için imkân olarak bilmenin makul bir yaklaşım olduğu belirtilmiştir. Gördüğümüz kadarıyla Düşünce Tarihinde, Tanrı’nın geleceği bilmesinin mahiyetine dair çeşitli şeyler söylene gelmiştir. Biz bu yaklaşımları burada sonlandırarak Klasik İslam Düşüncesinde ki ekollerin görüşlerine yer vererek Düşünürümüz M. İktal’in Tanrı’nın geleceği bilmesi noktasında klasik İslam anlayışından farkını ortaya koymaya çalışacağız.

Kur’an’da ezeli olan Allah’ın bilgisi, gizli ve açık her şeyi kavrayan, bilen, bunu bilirken de herhangi bir değişikliğe uğramayan bir bilgi, olarak tarif edilir. Allah’ın bilgisi diğer ilahi sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır.

³¹⁵ En’am, 6/59

³¹⁶ Yasin, 36/12

³¹⁷ Neml, 27/75

³¹⁸ Salih Sabri Yavuz, “İlahi İlim Bağlamında İnsan Hürriyeti, Gayb ve Gelecek” *Ekev Akademi Dergisi*. Yıl: 9 sy. 22, 2005, s. 85

³¹⁹ Veli Urhan, “Leibniz ve İktal’e göre Tanrı’nın Kişiliği”, D.E.Ü.İ.F.D., sy. 12, İzmir 1999, s. 90

Allah'ın dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur.³²⁰

Ehl-i sünnet Allah'ın ilim sıfatını, Allah'ın fiili sıfatlarından kabul etmeyip Allah'ın zati sıfatlarından biri olarak kabul etmektedir. Eşyaların var olabilmesi fiili sıfatlara bağlı olduğundan Ehl-i Sünnette ilahi bilgi aktif bir şekilde ele alınmamıştır. Bu yüzden bu ilahi bilginin objesini var etmesi mümkün değildir.³²¹ Ehl-i Sünnete göre “Tanrı'nın bilgisi bilinene tabidir” prensibini esas alan Ehl-i Sünnet, “Tanrı'nın olacak şeyleri olacağından dolayı bilir, yoksa Tanrı bildiği için o şeyler meydana gelmez” görüşünü benimsemiştir.³²² Bu nedenle Ehl-i sünnet açısından Allah'ın her şeyi bilmesinin insanın özgürlüğünü engelleyeceği bir fonksiyonu yoktur. Allah olmuş olanı, olacağı, geçmiş, geleceği, gizliyi, açığı kısaca her şeyi bilir. O'nun ilmi yaratıkların ilmine benzemez. Artmaz, eksilmez, O her şeyi ezelde bilir. Ancak O'nun ezelde bilmesi, o olayların o şekilde meydana gelmesinde tesirli değildir. Zira O, ezeli olan ilmiyle onları nasıl var olacaklar ise öylece bilmiştir. O'nun bilmesi hiçbir zaman zorunluluklar meydana getirmez. Allah âlemdeki her şeyi öyle olacakları için bilir yoksa Allah bildiği için varlıklar öyle olmakta değildirler.³²³ Ehl-i Sünnet'in iki mezhebi de (Eş'ari ve Maturidiler) Allah'ın ezeli bilgisinin insanın irade ve hürriyetini engelleyen bir şey olmadığını söylemişlerdir. Eş'arilere göre bu fiili sıfatlar kudret sıfatına, Maturidiler'e göre ise tekvin sıfatına bağlıdır. Maturidiler'e göre de ilim sıfatı ezelidir. Zira onlara göre Allah'ın ilim sıfatında değişme olmaz ve ezelidir. Varlık bu bilgiye göre var olur ancak bu bilgi varlığın zorunlu nedeni değildir. Zira varlığın olabilmesi için ilim yanında irade de gerekmektedir. Yani bilgi, irade ve fiil birbirinden ayrıdır. Bilme bir şeyin olmasını gerektirici değildir.³²⁴ İslam filozoflarında gördüğümüz Allah'ın küllileri bilip cüzileri bilmemesi tartışmalarına Ehl-i sünnet girmez. Allah küllileri bildiği gibi cüzileri de bilir. O'nun ilmi varlıkların ilminden farklıdır. İnsani bilgi içerisinde düşünce, fikir veya istidlal sonucu elde edilmekte, Allah ise bu tarz bir bilgi edinmeden münezzehtir. Çünkü O'nun ilmi kendi zatından olan ezeli bir sıfattır. Ehl-i Sünnet Allah'ın ilmi meselesine yaklaşırken Allah'ın ilim sıfatının yanında irade ve kudret sıfatlarının da göz önünde bulundurulması gerektiğini belirterek bu sıfatların fonksiyonları ve birbirleriyle ilişkilerine de vurgu yaparak problemi çözmeye

³²⁰ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 144 vd.

³²¹ Mehmet Baktır, a. g. m., s. 100

³²² Mehmet Baktır, a.g.m., s. 101

³²³ Ş. Gölcük, S. Toprak, *Kelam*, s. 215

³²⁴ Mehmet Baktır, a. g. m., s. 100

çalışmışlardır.³²⁵

Cebriyeye göre de Allah'ın bilgisi ezeldir. Ezeli bilgi, insana hürriyet atfedilmesini gerektirmektedir. Cebriyeye ait olan bu görüşe göre; Tanrı insanın fiillerini önceden bilir. Bu fiiller önceden Tanrı tarafından bilindiği için o şekilde meydana gelmesi gerekir. Aksi halde Tanrı'nın bilgisinin değişmesi gerekir ki bu da O'nun ezellilik vasfına ters düşer. O halde Tanrı'nın olacağını bildiği şeyin olması zorunlu, olmayacağını bildiği şeyin olması imkânsızdır. Demek ki insan fiillerinde hür değildir.³²⁶ Cebriye, Allah'ın ilminin ezeli olması üzerinde ısrar ederek insan özgürlüğünü sınırlanmış hatta yok saymıştır. Bir tarafa ağırlık vererek aşırılığa kaçan ve tek taraflı düşünerek problemi halletmeye çalışan Cebriye'nin bu görüşleri birçok problemi peşinden getirmektedir. Onların bu görüşleri sıklıkla eleştiriye uğramıştır. Kaderiyeye göre ise Tanrı'nın bilgisi ezeli değildir; o sonradan meydana gelir, dolayısıyla insana hürriyet atfedilmesine bir engel teşkil etmez. Bu yaklaşımları ile insana sınırsız özgürlük atfetmiş olmaktadırlar. Onlar Allah'ın bilgisinin hadis olduğunu, O'nun tek tek şeyleri onlar meydana gelmeden önce bilmediğini, Tanrı'nın eşya ile ilgili bilgisinin ancak onlar meydana geldikten sonra oluştuğunu söylemişlerdir.³²⁷ Kaderiye de bu görüşleriyle insana tam bir hürriyet vermiş, ancak insana hürriyet noktasında çok geniş bir alan tanırken Allah'ın bilgisini sınırlanmışlardır. Cebriyeye getirilen eleştirilerin benzeri Kaderiye'de getirilmiştir.

Netice olarak yukarıdaki bilgiler sonucunda İnsanın özgürlüğü ve Allah'ın ezeli ilmi arasında kalan ekoller bazen aşırılığa kaçarak iki özelliğin birine ağırlık vererek problemi çözmeye çalışmışlardır. Ehl-i Sünnet iki dengeyi gözetmişler ve orta yolu bulmaya çalışmışlardır. İnsan özgürlüğünü Tanrı'nın ezeli ilmi açısından ele alırken, Tanrı'nın ezeli olma özelliğini korumuş, neticede İnsan özgürlük verilmesini engellemeyecek şekilde anlamaya ve yorumlamaya gayret etmişlerdir

Bunun yanı sıra Ehl-i Sünnet kelmacılarının Allah'ın ilim sıfatının ezeli ve her varlığı hatta yokluğu kapsar şekilde kabullenmelerinin getirdiği bazı problemler de bulunmaktadır. Tıpkı İktbal'in eleştirileri doğrultusunda Filozoflar tarafından eleştirilmişlerdir. Onlara göre Allah'ın ilim sıfatını her şeye şamil kabul etmek ya da öyle izah etmek kader konusunda bazı problemleri de beraberinde getirir. Eğer Allah

³²⁵ Ş. Gölcük-S. Toprak, a.g.e., s. 215–216

³²⁶ S. Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 198

³²⁷ B. Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 291

her şeyi biliyorsa ve bu bilgisi değişmezse insanların yaptığı fiillerde tercih şansları yoktur. İnsanlar, fiillerini Allah'ın bilgisine göre yapmak zorundadır. Bu da insanların kendi fiillerinden mesul tutulmasını zorlaştırmaktadır. İnsanlar kendi fiillerini iradelerine göre yapıyorlarsa Allah'ın bu iradenin tecellisinden önce onu bilmesi onun öyle olacağını kesinleştirmesidir. Bir şeyin önceden kesinlik kazanması artık tercihin olmaması demektir. Tercihi olmayan insanın fiillerinden sorumlu tutulması, ona zulüm anlamına gelir ki Allah asla zalim değildir.³²⁸ Bu eleştirilerin farkında olan Ehl-i sünnet Tanrı'nın her şeyi bildiği fikrinin insan hürriyeti, sorumluluk ve kader mevzuunda oluşturabileceği problemlerin farkına vararak Tanrı'nın ilim varlığın var olmasında tek sebep olarak görmezler. İlim sıfatının yanında kudret ve tekvin sıfatlarının gerekliliğini de savunurlar.

Bu anlattıklarımız doğrultusunda şunları söyleyebiliriz. İktbal klasik İslam düşüncesinde gördüğümüz Allah'ın ilminin “külli bir ezeli şimdi” halinde düşünülmesine itiraz etmektedir çünkü böyle bir yaklaşım bizi katı bir determinizm ve kaderciliğe götürür diyen İktbal'e göre Allah'ın ilmini bu şekilde düşünmekle bir “yaratıcı” fikrine ulaşmak mümkün değildir. İktbal, Klasik İslam düşüncesinde Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesinin O'nun yetkinliği olarak düşünülmesinin ve her şeyi bilmemenin eksiklik olarak görülmesinin aksine, Tanrı'nın âlem karşısında zorunluluğunu düşündüren, Tanrı'ya hareket ve yenilik imkânı tanımayan külli ilim fikrinin sakıncalı olduğunu söylemektedir. İktbal, Klasik İslam düşüncesindeki anlayıştan farklı olarak Allah'ın ilmini canlı, yaratıcı bir faaliyet gibi ele alır. Bu noktada geleceğin bilgisi, Allah'ın ilminde bir potansiyel ve imkânlar toplamı olarak bulunur. Oysa klasik anlayışta Allah geleceği geçmiş ve şimdiyi bir anda bilmektedir. İktbal açısından gelecek İlahi hayatta mevcuttur ancak bu tarz bir mevcudiyet zorunluluğu gerektirecek şekilde değil, belirlenmemiş bir imkân olarak bulunmaktadır. İktbal açısından gelecek tıpkı klasik İslam düşüncesinde olduğu gibi Tanrı tarafından bilinmektedir. Ancak bu bilme realite olarak değil imkân olarak bilme şeklindedir. Klasik İslam düşüncesinde böyle bir yaklaşıma rastlamak mümkün değildir imkân- realite ayrımı söz konusu değildir. Ehl-i sünnet Allah'ın ilim sıfatını, Allah'ın fiili sıfatlarından kabul etmeyip Allah'ın zati sıfatlarından biri olarak kabul etmektedir. İktbal için ise böyle bir zat-sıfat ayrımı söz konusu değildir. İktbal “Tanrı'nın organik birliğe sahip ben” içerisinde yer alma fikrine atıfla zat-sıfat ayrımına gitmemektedir.

³²⁸ Mehmet Baktır, a. g. m., s. 102

2.2. SÜREÇ FELSEFESİNİN M. İKBAL'İN KADER ANLAYIŞINA ETKİLERİ

2.2.1. Kader Konusunda M. İktal'in Süreç Felsefesinden Ayrıldığı ve Uzlaştığı Noktalar

Süreç felsefesi “yaratıcı ve tözcü bir varlık görüşünden vazgeçerek yaratıcı gelişme ve değişmeyi ön plana çıkaran, doğanın sürekli olarak değişen olay dizilerinden meydana geldiğini, gerçekliğin temelinde töz değil de süreç yani belli bir doğrultusu olan bir değişme bulunduğunu, soyut kavramlar dışında her şeyin sürece tabi olduğunu, dolayısıyla dilin ve kavramların doğadaki süreçleri, değişimin sürekli olan doğasını ve akış içindeki olay ve varlıkların bireyselliğini ifade edemeyeceğini, ifade etmeye kalktığında bir takım paradokslara yol açtığını” ifade eden bir felsefi anlayıştır.³²⁹ Süreç felsefesi, düşünce tarihinin başlangıcından beri devam eden bir felsefe geleneğidir. Süreç felsefesini diğer felsefi düşünce sistemlerinden ayıran en temel özellik sabit bir âlem yerine âlemde her şeyin değiştiğini ifade etmeleridir. İşte bu ifade ettiğimiz felsefi geleneğin öncü düşünürü Whitehead'in felsefi anlayışının İktal'in kader anlayışının oluşumunda etkisi görülmektedir. Bunun yanı sıra farklılıklar da mevcuttur. Biz söz konusu benzerlik ve farklılıkları bu bölümde incelemeye çalıştık.

İktal süreç metafiziği içerisinde ele alınıp değerlendirilen bir düşünürdür. Süreç metafiziği âlemlle ilgili görüşlerinde cevheri değil de olayı esas aldığından dinamik bir Tanrı ve âlem anlayışına sahiptir. Tanrı da düşünen, bilen, tercihte bulunan, kudret sahibi ve yaratan bir ferd ve yetkin Varlıktır, İktal bu konuyla ilgili fikirlerinde, süreç metafiziğinin yanında, esas itibarıyla Kuran'ın görüşlerine dayanmaktadır.³³⁰ Hartshorne Tanrı anlayışlarını dokuz sınıfta ele alarak Whitehead ve İktal'i aynı sınıfta değerlendirmektedir. İlk sınıfı şu şekilde ifade eder. “Ezeli, şuurlu, bilen, zamanla ilgili olan ve âlemi ihtiva eden varlık. Platon, Sri Jiva, Schelling, Fechner, Whitehead, İktal, Radhakrishnon'u bu grupta zikreden Hartshorne'a göre bu anlayış “panenteizm” in savunduğu anlayıştır.”³³¹ Süreç Felsefesinin en önemli felsefecilerinden biri olan Whitehead, çift kutuplu bir Tanrı anlayışını benimsemektedir. Ona göre Tanrı'nın bir değişmeyen yönü bir de değişen yönü vardır. Bunlardan ilki Tanrının asli tabiatı, diğeri ise oluşan tabiatı olarak adlandırılmaktadır.

³²⁹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, s. 315

³³⁰ Veli Urhan, a.g.e., s. 51

³³¹ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitapevi, Isparta 2001, s. 50

Tanrı değişmeyen asli tabiatıyla âlemdaki düzenin teminatıdır. Süreç felsefesi Tanrının değişmesi sorununa yeni bir yön kazandırmıştır. Tanrının değişime uğramasının bir eksiklik olmadığını çünkü onun değişimde olmasının kendisindeki bir eksikliği gidermeye yönelik olmadığını savunulmaktadır.³³² Ancak İkbâl'in Tanrı anlayışında çift kutupluluğa dair ifadelere rastlamamaktayız Görebildiğimiz kadarıyla İkbâl, ilahi mahiyette herhangi bir ayırımı gitmemiştir. O, kendi deyimiyle, Kur'an'ın ulûhiyet anlayışını savunmaktadır. Bunun yanı sıra Hartshorne, İkbâl'in meşhur eseri *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*'nde "çift kutuplu bir ulûhiyet anlayışını savunduğunu görmemekle beraber, onun bu anlayışın "motiflerine" yer vermesini ilham verici bulmaktadır.³³³ İkbâl'in âlem anlayışının şekillenmesinde Whitehead'ın "Doğa, dinamik olmayan bir boşluk içindeki değişmez bir şey değil, aksine sürekli yaratıcı akış özelliğini taşıyan bir olaylar serisidir"³³⁴ şeklindeki görüşünü eserinde iktibas etmesi O'nun âlem anlayışının oluşumunda süreç felsefesinin etkisini göstermektedir. İkbâl de Whitehead gibi âlemi, özgür ve yaratıcı bir faaliyet olarak nitelemektedir. Süreç felsefesinin Tanrı hakkındaki fikirlerinin ardından, Süreç felsefesinin İkbâl'in kader anlayışına etkileri üzerinden Tanrı'nın sıfatlarını görmeye çalışalım.

Whiteheadci düşünce sistemi, Yaratma sıfatını Tanrı'ya atfederken âlemin yoktan yaratıldığı fikrini kabul etmemektedir. Tanrı ve evren karşılıklı ve ezeli olarak vardır. İnsan hürriyeti ve bağımsızlığının temel şartını bu anlayış oluşturmaktadır. Yaratıkların özgür olabilmeleri için Tanrı'nın dünyada ikna edici olarak eylemde bulunması gerekir.³³⁵ Süreç felsefesinin Tanrı'sı varlıkları zorlamaz, ikna eder. İşte bu yaklaşım sayesinde hürriyet gerçekleşir. Whitehead, yaratma doktrinini enine boyuna analiz etmiş ve sonuçta yoktan yaratma doktrini kabul etmez. Onun bu doktrine karşı çıkışı bir karpis değildir. O, bu doktrinin zorluklarını aşmak için alternatif bir teori ortaya koymuştur. "Whitehead'e göre "yoktan yaratma" doktrini öncelikle, âlemin bir başlangıcının olduğu anlamına gelir. Bu yorum, Tanrı'nın geçmişinde hiçbir aktüel vesilenin tespit edilemeyeceği ve Tanrı'nın zamanda mevcut olmadığı anlamına gelir. Yine yoktan yaratma fikrinde Tanrı'nın ilk eylemin gerçekleştiricisi olması ondan önce

³³² M. Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 70 vd

³³³ M. Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 144

³³⁴ M. İkbâl, *Dini Düşünce*, s. 66

³³⁵ Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001 s. 196

hiçbir eylemin olmadığını ileri sürmek anlamına gelir. Bu görüş, Whitehead'ın kâinatındaki yaratıcılık anlayışıyla çelişir. Bunun yanı sıra âlemde ki yaratmanın kaynağı Tanrı'ya atfedilerek açıklanır.³³⁶ İkbal yoktan yaratma fikrini kabul etmeyerek süreç felsefesinden ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra süreç felsefesinin evrenin sürekli yaratıcı akışını İkbal sürekli yaratıcı ulûhiyet anlayışına uyguladığı görülmektedir. İkbal ile Whitehead arasında benzerlik, yaratmanın sürekli olması anlayışıdır. İkbal açısından yaratma olmuş bitmiş bir olay değildir. İkbal, bu anlayışını Kur'an'a dayandırmaktadır: "O her an bir iş üzeredir"³³⁷. Yine Whitehead'e göre:

"Düzenin ölçüsü olmaksızın, bil-fiil olabilen hiç bir şey yoktur. Tanrı olmadan dünyanın varlığını düşünmek imkânsızdır. Bu anlatıma göre ikisinden biri, yani Tanrı veya dünya tek başına var olsaydı, dünyada bir düzen ve nizam var olmazdı Whitehead'in evren ve Tanrı arasında kurduğu bu karşılıklı ilişkide, yaratmanın rolünün sadece Tanrı'da olmadığını göstermektedir. Çünkü ona göre Tanrı "her bir şeyi hesaba katar. Böylece her bir geçici durum, Tanrıyı şekillendirir ve Tanrıda şekillenir."³³⁸

İkbal açısından ise insanın yaratıcı faaliyette bulunması bir erdemliliklerdir. İnsan Tanrı ile birlikte yaratıcıda olmalıdır. Yaratma faaliyetinden uzak olan bir insan O'nun gözünde köleden farksızdır. "İkbal'in gözünde, günah bile olsa, yeni bir şey yaratmak bir muvaffakiyettir"³³⁹ benzer olmakla beraber Süreç felsefesinde var olan yaratma için müşterek yaratma anlayışı İkbal'in anlayışında bahsi geçen bir husus olmamaktadır. "İkbal'de yaratan yani Tanrı, insandan öncedir. Whitehead'de ise Tanrı bütün yaratma ile beraberdir. Ancak İkbal'de ilk yaratmadan sonra bir birliktelik vardır"³⁴⁰ işte bu sayede insan kendi kaderini yönlendirmektedir.

Tanrı'nın geleceği bilmesi meselesine değinecek olursak Whitehead'in Tanrı'sı hakkında konuşurken, şimdiki zamanı kullanmak zorunludur. Tanrı "falan şeyi bilecek" demek yanlış olacak veya makul olmayacaktır. Bu açıdan bakınca Whitehead'in Tanrı'sı "asli" yönüyle zamana bağlı olmadığı için, O'nun bilgisi de zamanda geleceği olmuş gibi ihata etmez. Tanrı'nın "oluşan" mahiyeti, gelişen bil-fiil dünyadaki verileri kavrar. Böylece Tanrı bütün gelecek "mümkünleri" yani geleceği

³³⁶ Celal Türer, "Whitehead'ın Din Felsefesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Der.*, sy., 2, 2002, s. 52

³³⁷ Rahman, 55/29

³³⁸ M. Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 114-115

³³⁹ Riffat Hasan, a.g.m, s. 99

³⁴⁰ Mevlüt Albayrak, "M. İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'ın Etkisi" *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.4, sy.11, 2001, s. 61-63

olmuş gibi değil, önceden bilir.³⁴¹ Whitehead'ın Tanrı'sı "âlemi hem ihata etmekte hem de bilmektedir. Ona göre, Tanrı "asli" yönüyle kavramsal mahiyette ezeli objelerin oluşturduğu tüm imkânlar alanını bilmektedir. Gerçekleşme süreci içinde olan her bilfiil şey de Tanrının "oluşan" veçhesinde objektifleştiği ve ölümsüzlüğe kavuştuğu için O'nun onları "duyması" ve "kavraması" tabiidir. Dolayısıyla, her iki veçhesiyle birlikte düşünüldüğünde Whitehead için "Tanrı her şeyi bilir" hükmü doğrudur."³⁴² Hartshorne'a göre ise "Tanrı her şeyi bilir" demek, her şeyi olduğu gibi yani imkânı imkân, reel reel olarak bilmesi demektir. Gerçekleşmiş tüm olaylar realitedir, gelecekte gerçekleşmemiş tüm olaylar ise imkân olarak karşımızda durmaktadır. Realite henüz varlığa gelmemiş ise bilinecek olan şey, imkândan başka bir şey değildir. Tanrı gerçekleşecek tüm imkânları bilir fakat ortada gerçekleşmiş bir durum yoksa Tanrı'nın onları bilmesi diye bir durum da söz konusu değildir.³⁴³ Hartshorne, Tanrı'nın bilgisini şöyle bir örnekle daha da netleştirmektedir; "Tanrı kızımın kan grubunu bilir. Çünkü bir kızım vardır, fakat ikinci erkek çocuğumun ismini bilmez. Çünkü böyle bir çocuğum yoktur. Bu durum, Tanrı'nın herhangi bir şekilde cahil olduğu anlamına gelmez. Çünkü bilinmesi mümkün olan şey, bilinebilir ve bilinecek bir şey olmadığında bilmemek cahillik işareti olmaz."³⁴⁴

Tanrı'nın geleceği bilmesi meselesine İkbâl'in düşünceleri üzerinden bakılırsa süreç felsefesinin anlayışıyla örtüştüğü görülecektir, şöyle ki; "Tanrı her şeyi bilir" hükmü İkbâl açısından da doğru bir hükümdür. İkbâl açısından gelecek Tanrı tarafından belirlenmiş bir olaylar düzeni olarak değil "imkân" olarak bilinmektedir.³⁴⁵ Gerek İkbâl'e gerekse süreç felsefesi düşünürlerine göre eğer Tanrı geleceği "sanki gerçeklik kazanmış gibi bilir" diyecek olursak, bu yaklaşım sadece insanların ve öteki varlıkların değil, Tanrının bile elini kolunu bağlayan bir determinizm olacaktır.³⁴⁶ Bu yaklaşımları ile her iki anlayışın belirlenmiş bir âlem anlayışına ve insanın esiri olduğu kader anlayışına itiraz ettikleri görülmektedir.

Netice olarak ifade ettiğimiz düşünceler ışığında şunu söyleyebiliriz ki; İkbâl süreç felsefesinden etkilenmiştir.³⁴⁷ İkbâl ve Whitehead modern fiziğin teorilerini kendi

³⁴¹ M. Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 170-171

³⁴² M. Aydın, "Süreç", s. 82

³⁴³ Charles Hartshorne, a.g.m., s.143

³⁴⁴ M. Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 172

³⁴⁵ M. Aydın, "Süreç", s. 87

³⁴⁶ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 172

³⁴⁷ İkbâl'in felsefesi üzerinde Whitehead'ın etkisini gösteren bir çalışma olarak bk., M. Albayrak

felsefi sistemlerine uygulamışlardır, İkbâl bunun yanı sıra Kur'an kaynaklı bir teoloji geliştirmeye çalışmıştır. Bundan dolayı süreç felsefesinin anlayışlarının Kur'an ile mutabık olan taraflarını "kader" anlayışı ile bütünleştirme çabası içerisindedir. İkbâl Kur'an'ı süreç felsefesinin yaklaşımları içerisinde yeniden okumuş³⁴⁸ ve netice olarak kendi özel kader anlayışını oluşturmuştur.

³⁴⁸ M. Albayrak, "M. İkbâl'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi" s. 65

SONUÇ

Pakistanlı alim, mütefekkir, şair ve filozof Muhammed İkbal, 20. yy. başlarında İslâm âleminin içinde bulunduğu fikri, siyasi ve kültürel karmaşanın farkındadır. Bu farkında oluş İkbal'i harekete geçirecek ve İslam dünyasında ki bu durumun değiştirilmesi için çaba sarf etmesine sebebiyet verecektir. İkbal, öncelikle var olan kader anlayışının değiştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. İkbal söz konusu bu karışıklığın en temel sebebi olarak insanları pasif bir hale getiren kısmet, alın yazısı olarak düşünülen kader anlayışını göstermektedir. Bu anlayışı değiştirmek için gerek şiirlerinde gerekse felsefi nitelikteki konferanslarında önemle değinmektedir. İkbal Süreç metafiziği başta olmak üzere birçok düşünce sisteminden istifade ederek yeni ve orijinal bir kader anlayışı oluşturma gayretinde olmuştur. Neticede İkbal, doğu ve batı düşüncelerini bilen bir mütefekkir olarak, Kur'an kaynaklı kader anlayışı oluşturmuştur.

M. İkbal kader fikrini ele alışımda Tanrı-âlem ilişkisi ve Tanrı'nın sıfatları meselesini orijinal bir yaklaşım içerisinde ele aldığı görülmektedir. İkbal âlemlerle ilgili görüşlerinde cevheri değil olayı esas almaktadır. Bu nedenle dinamik bir Tanrı ve âlem anlayışına sahiptir. Âlem an an yeniden oluşmaktadır. Sürekli oluşan ve gelişen bu âlem içerisinde Tanrı'nın sıfatları klasik anlayıştan farklı olarak tezahür etmektedir. İkbal Tanrı'nın bilgisi ve yaratmasını eş zamanlı olarak düşünmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın bilmesi, yaratması demektir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın bilgisi "objesini varkılan bir bilgi"dir. İkbal'in Tanrının bilmesi ve yaratması arasında bir ayırım yapmaması onun Tanrı'nın mahiyetinde bir zat-sıfat ayırımına gitmemesinden kaynaklanmaktadır. İkbal, var olanların kısmen de olsa kendi kendilerini belirleme gücüne sahip olduklarına inanırken, bu düşüncesinin kaynağını süreç felsefesinde almaktadır. Geleceği sürekli olarak Tanrının yaratması olarak gören İkbal, Tanrı'nın hayatındaki her saniyenin orjinal ve yeni olduğunu düşünmektedir. İkbal'in sürekli yaratma fikrine ulaşmasında erken dönem hayranı olduğu Whitehead ve İbn Arabî etkisi söz konusudur. İkbal'in kader anlayışı ve insanın özgürlüğü noktasında ileri sürdüğü yaklaşımların ve meselenin çetin olmasının farkında olan İkbal, dilin bu konuda anlatmak istediğimizi ifade etmekte yetersiz kaldığını belirtmektedir.

İkbal klasik İslam düşüncesinden farklı olarak “sürekli yaratıcı Ulûhiyet” anlayışına sahiptir. Bu düşüncesini Kur’an’ın “O, her an bir iştedir” ayetine atıfla İbn Arabî’nin “Halk-ı cedid” anlayışı etkisinde oluşturmuştur. İkbal açısından yaratma sonlanmış değildir âlemde sürekli olarak yaratma devam etmektedir. Yaratmanın sonlandığını söyleyecek olursak bu düşüncenin bizi belirlenmiş bir taslağa sahip âlem ve kader anlayışına götüreceğini söyleyerek bu anlayışa itiraz etmektedir. Yine İkbal, klasik İslam düşüncesinde var olan Tanrı’nın ilminin “külli bir ilim” şeklinde düşünülmesi anlayışına itiraz ederek Tanrı’nın geleceği olmuş gibi değil “imkân” olarak bildiği anlayışına sahiptir. İlahi ilmin “külli ilim” şeklinde düşünülmesi, insanın özgürlüğünü yok sayacağı nedeni ile İkbal böyle bir anlayışa itiraz etmektedir.

İkbal’in kader anlayışının oluşumunda, diğer düşüncelerini etkilediği gibi Süreç metafiziğinin etkisi görülmektedir. Süreç felsefesinin, âlemde sürekli bir gelişimin olması, geleceğin Tanrı tarafından imkân olarak bilinmesi, İnsanın da yaratma faaliyetine iştirak etmesi gibi düşüncelerini kendi anlayışına uygulamış, bunların yanı sıra İslam düşüncesi ile örtüşmeyen fikirlere ise sisteminde yer vermemiştir. İkbal Kur’an’ı süreç felsefesinin yaklaşımları içerisinde yeniden okumuş ve netice olarak kendi özel kader anlayışını oluşturmuştur.

İkbal’in kader anlayışının oluşumunda ülkesinin içinde bulunduğu esaretten kurtarma isteği önemli bir yer tutmaktadır. İkbal’in özellikle insan hürriyeti ve kader gibi problemlere getirdiği çözümler Hindistan’da oldukça etkili olmuş, pratik hayatta olumlu etkilere sahip olmuştur. İkbal’in, alın yazısı, kısmet şeklinde algılanan kadercilik anlayışını kaldırıp yerine insanın kendi iradeleri ve gayretleriyle oluşturdukları kader fikri ile bir anlamda toplumsal yapının bir süreç içinde insanlar tarafından değiştirilip dönüştürülmesinin katkı yapmıştır. Eklektik bir felsefe sistemi içerisinde oluşturduğu yeni ve orjinal kader anlayışı Hindistan sınırları içerisinde İngiliz sömürgesi olan ülkesinde ses getirmiş neticede Pakistan bağımsızlığını elde etmiştir. (ne acıdır ki 1938 yılında vefat eden İkbal 1947 yılında bağımsızlığını kazanan Pakistan’ın bağımsız bir devlet olarak görememiştir) bunun yanı sıra İslam dünyasında ses getirmiş ve ses getirmeye devam edecektir. İkbal’in düşüncelerinin önemi O’nun üzerinde yapılan çalışmalar arttıkça gün yüzüne çıkacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Affifi Ebul Ala,** *Muhyiddin İbnû'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1999
- Albayrak** Mevlüt, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitapevi, Isparta 2001
- *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitapevi, Isparta 2001
- “İkbal’de Tanrı’nın Kudreti ve Kötülük Problemi” *Tasavvuf Dergisi*, c. 8, Ankara 2001
- “M. İkbal’in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead’ın Etkisi” *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.4, sy.11, 2001
- Whitehead ve İkbal’in Felsefesinde Bil-Fiil Şey ve Ego Kavramları”, *Tabula Rasa*, sy. 3, Isparta 2001
- Akbulut** Ahmet, “Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, *A.Ü.İ.F.D*, c. 33, Ankara 1992
- Atay** Hüseyin, *Farabi ve İbn-i Sina’ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F.Yay, Ankara 1974
- Aydın** Mehmet, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *Âlemden Allah’a*, Ufuk Yay., İstanbul 2001
- *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul 2000
- *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001
- Ayvazoğlu** Beşir, “Mehmed Akif ve Muhammed İkbal”, *Muhammed İkbal Kitabı*, İ.B.B.Yay., İstanbul 1995
- Baktır** Mehmet, “Allah’ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003
- Bausani** Alessandro, “Iqbal: His Philosophy of Religion and the West” *Crescent and Green*, London 1955
- Bilmen** Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, Ergin Yay., İstanbul 1959

- Çakmak** Ali, *Maurice Nedocelle ve Muhammed İkbâl'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1995
- Cevizci** Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000
- Çelebi** İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002
- Dihlevî** Şah Veliyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, terc. Mehmet Erdoğan, Cilt: I, İz Yayıncılık, II. baskı, İstanbul 2001
- Edip** Eşref, Mehmet Akif, *Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, İstanbul 1960
- Ersoy** Mehmet Akif, *Safahat*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1966
- Ebu** Hanife, *el-Fıkhu'l- Ekber*, çev., Mustafa Öz, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), MÜİF Yay., İstanbul 1992
- Ebu** Zehra Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya, Şûra Yay. İstanbul 1996
- Fığlalı** Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Birleşik Yay., İstanbul 1999
- Güler** İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay, Ankara 1998
- Gölcük** Şerafettin, *Bâkullânî ve İnsanın Fülleri*, T.D.V. Yay., Ankara 1997
- Gölcük** Şerafettin, Toprak Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1998, 4. baskı
- Halifat** Sekban, "İkbâl'in İhya Projesinin Analizi", *Muhammed İkbâl Kitabı*, İ.B.B. Kültür İşleri Dairesi, İstanbul 1995
- "Muhammed İkbâl", çev. Y. Z. Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. IV, İnsan Yay., İstanbul 1994
- Hartshorne** Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı" çev. M. Aydın, *Âlemden-Allah'a*, Ufuk kitapları, İstanbul 2001

- İbn Arabî** Muhyiddin-i, *Fusûsü'l-Hikem*, Çev. N. Gençosman, M.E.B Yay., İstanbul 1992
- İbn-i Manzur,** Lisanü'l Arab, "kdr" mad. c. 5, Beyrut 1990
- Iqbal** Muhammad, "McTaggart's Philosophy" in *Thoughts and Reflections of Iqbal*, ed. by. Syed Abdul Vahid, Lahore 1992
- İkbal** Muhammed, *İslam Felsefesine Bir Katkı: İnan'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997
- *Cavidname*, çev. Annemaria Schimmel, Kırkambar Yay., İstanbul 1999
- *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, trs.
- *Bal-i Cibril* çev. Ahmet Kızılkaya, Kırkambar Yay., İstanbul 2000
- *Armağan-ı Hicaz*, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1968
- *Darb-i Kelim*, çev. Ahmet Asrar (Doğudan Esintiler içinde), Düşünce Yay., İstanbul 1981
- *Esrar ve Rumuz*, çev. Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul 2005
- *Bang-ı Dera*, (Kervanın Çağrısı) çev. Ahmet Asrar (Doğudan Esintiler içinde), Düşünce Yay., İstanbul 1981
- *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, çev. Ali Nihat Tarlan, Hilal Yay., İstanbul 1964
- *O Halde Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri*, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1976
- *Aşk ve Tutku*, çev. Celal Soydan, Akçağ Yay., Ankara 1999
- İzutsu** Toshiko, "İslam Tasavvufu ve Zen-Budizm'inde Sürekli Yaratma Kavramı", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001
- *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Y. Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998

- Khatoon** Jamila, *İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kâinat*, çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul trsz
- Kaplan** İbrahim, "Muhammed İkbâl'in İslahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.1 s.1 2003
- Kayâni** Muhammed Han, *Felsefe Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbâl*, İz Yay., İstanbul 2002
- Keskin** Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, Beyan Yay., İstanbul 1997
- Koşar** Veysel, *Muhammed İkbâl'de Vahdet-i Vücut Düşüncesi*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kahramanmaraş 2003
- Kök** Mustafa, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergah Yay., İstanbul 2001
- Leaman** Oliver, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 2000
- Maturidi** Ebu Mansur, *Kitâbü't Tevhid*, Kahraman Yay., İstanbul 2003
- Münevver** Muhammed, *İkbâl ve Kur'ani Hikmet*, çev. M. Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1995
- Nicholson** R. A., "Introduction", *The Secrets of the Self*, Londra 1920
- Özdemir** Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul 2001
- Öztürk** Yener "Kaderle Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış" *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, sy. 14, 2003
- Rahman** M. W., "Iqbal's Doctrine of Destiny", *The Islamic Culture*, sy. 8, 1939
- Rumî** Mevlana Celaleddin, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, Ankara 1965, c.1, 3056
- Sabuni** Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B Yay., Ankara 1982

- Sharif** M. M., “Iqbal’s Conception of God” in *Iqbal as a Thinker*, Essays by Eminent Scholars, Lahore 1973
- Schimmel** Annemarie, *Peygamberâne Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, çev. Senail Özkan, Ötüken Yay. İstanbul 2007
- Topaloğlu** Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1981
- Tunç** Cihat, *Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, NetForm Matbaacılık, Kayseri 2001
- Türer** Celal, “Whitehead’ın Din Felsefesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sy., 2, 2002
- Urhan** Veli, *Leibniz ve Muhammed İkbâl’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1988
- “Leibniz ve İkbâl’e göre Tanrı’nın Kişiliği”, D.E.Ü.İ.F.D., sy.12, İzmir 1999
- “İkbâl’in Din Felsefesinde Yaradılış Fikri,” D.E.Ü.D., c.15, İzmir 2002
- Vahudüddin** Syed, “Muhammed İkbâl’in İslam’a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme” çev. Ünver Günay, *İkbâl’in Düşünce Dünyası*, der. Ahmet Albayrak, İnsan Yay., İstanbul 2006
- Yazır** Elmalılı M. H., *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam, Azim Yay., İstanbul 1992
- Yeprem** Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1984
- Yavuz** Salih Sabri, “İlahi İlim Bağlamında İnsan Hürriyeti, Gayb ve Gelecek” *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9 sy. 22, 2005
- Yavuz** Yusuf Şevki, “kader” *T.D.V İslam Ansiklopedisi*, c. 24, İstanbul 2001

ÖZGEÇMİŞ

Eyyup YILDIRIM

1982 Gaziantep doğdu. İlköğrenimi Gaziantep’te, orta ve lise eğitimini ise Gaziantep İmam- Hatip Lisesinde tamamladı. 1999 yılında girdiği Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesinden 2003 yılında mezun oldu. 2005 yılında Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Felsefesi Bölümünde Yüksek lisansa başladı. Halen Din görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk sahibidir.

İLETİŞİM BİLGİLERİ

Adres : Şehit Enis Bediz cad. No:27. Kat 3 KAYSERİ

Tel : 0505 238 02 56

Email : eyyubyldrm@hotmail.com