

**T.C.  
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**MUHAMMED İKBÂL FELSEFESİNDE ZAMAN KAVRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**BÜŞRA COŞANAY**

**DANIŞMAN  
YRD. DOÇ. DR. MURAT ERTEN**

**AĞUSTOS, 2017  
MUĞLA**

T.C.  
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

MUHAMMED İKBÂL FELSEFESİNDE ZAMAN KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BÜŞRA COŞANAY

DANIŞMAN  
YRD. DOÇ. DR. MURAT ERTEN

AĞUSTOS, 2017  
MUĞLA

T.C.  
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

MUHAMMED İKBÂL FELSEFESİNDE ZAMAN KAVRAMI

BÜŞRA COŞANAY

Sosyal Bilimler Enstitüsünce  
Tezli Yüksek Lisans  
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 12.09.2017  
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 25.08.2017

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Murat ERTEN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Fikri GÜL

Enstitü Müdürü :

AĞUSTOS, 2017  
MUĞLA

## TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 02./08./2017 tarih ve 795/1 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı **Tezli Yüksek Lisans Programı** öğrencisi Büşra Coşanay'ın "Muhammed İkbâl Felsefesinde Zaman Kavramı" adlı tezini incelemiş ve aday 25./08./2017 tarihinde saat 14:00 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 8.5... dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine oy...birliği ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. MURAT ERTEN

Üye  
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Üye  
Doç. Dr. Fikri GÜL

## YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Muhammed İkbâl Felsefesinde Zaman Kavramı” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12.../09/2017

BÜŞRA COŞANAY

**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

Soyadı : COŞANAY

Adı : BÜŞRA

Referans No:10163479

**TEZİN ADI**

Türkçe : MUHAMMED İKBÂL FELSEFESİNDE ZAMAN KAVRAMI

Y. Dil : THE CONCEPT OF TIME IN THE PHILOSOPHY OF  
MUHAMMAD IQBAL

**TEZİN TÜRÜ:** Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

Üniversite : MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

Fakülte : EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Diğer Kuruluşlar:

Tarih : 12.09.2017

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

Soyadı, Adı :ERTEN, MURAT

Ünvanı :Yrd. Doç. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 105

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. MUHAMMED İKBÂL'İN ZAMAN ANLAYIŞI
2. MUHAMMED İKBÂL'İN ZAMAN KAVRAMI BAĞLAMINDA FİLOZOFLARI ELEŞTİRİLERİ
3. MUHAMMED İKBÂL'İN ZAMAN ANLAYIŞINDA KUR'ÂN VE TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN ETKİLERİ

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

1. TANRI-EVREN İLİŞKİSİ
2. İKBÂL'İN BENLİK FELSEFESİ
3. TASAVVUF-FELSEFE İLİŞKİSİ
4. ZAMAN

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

1. RELATONSHIP OF GOD AND UNIVERSE
2. PHILOSOPHY OF SELF OF IQBAL
3. RELATIONSHIP OF MYSTICISM AND PHILOSOPHY
4. TIME

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası : 

Tarih : ..12../09.2017

## MUHAMMED İKBÂL FELSEFESİNDE ZAMAN KAVRAMI

### ÖZET

Çalışmamızın konusu ve amacı, asrımızın değerli bir düşünürü olan Muhammed İkbâl'in Tanrı-evren ilişkisi üzerinden zaman kavramının felsefi yorumunu belirlemek ve özgün düşüncesini ortaya koymaktır. İkbâl, vâkıf olduğu felsefi, bilimsel ve dînî bilgileri kopuk birer alan olarak görmemiş ve bu alanların sentezini yaparak tek hakikat üzerinde uzlaşılacağı sonucuna varmaya çalışmıştır. Düşünür, zaman kavramı bağlamında yine aynı düşünce sistemi üzerinden açıklama yapmaya çalışmıştır. Kavram, felsefi, bilimsel ve dinsel olarak yorumlanmış ve temel de tek bir tanım verilmeye çalışılmıştır. İkbâl'in söz konusu kavrama ilişkin düşüncelerini ortaya koymak için öncelikle felsefe tarihinde zamâna ilişkin öne çıkmış düşünceleri anlamaya ve İkbâl'in bakış açısından değerlendirmeye çalıştık. Ardından zamânı Tanrı-evren ilişkisi üzerinden ve İkbâl'in benlik felsefesi çerçevesinde ele almaya çalıştık. İkbâl'in düşüncesinin temeline aldığı *Kur'ân* ve tasavvuf düşüncesini de inceleyerek zamâna ilişkin yorumlarına yer verdik. Bu sayede İkbâl'in tüm disiplinlerin aslında tek bir hakikati ifade etmeye çalıştıkları düşüncesini ve evrendeki herşeyin organik bir bütün olarak var olduğunu kanıtlama çabasını zaman kavramı üzerinden göstermeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı-Evren İlişkisi, İkbâl'in Benlik Felsefesi, Tasavvuf-Felsefe İlişkisi, Zaman.



## **THE CONCEPT OF TIME IN THE PHILOSOPHY OF MUHAMMAD IQBAL**

### **ABSTRACT**

The subject of our study and its purpose to reveal the philosophical interpretation of the concept of time and to determine the original idea of Muhammad Iqbal on the relationship of God and the universe. Iqbal does not see philosophical, scientific and religious knowledges as a separate fields and tried to reach the consensus on an only one truth by synthesizing these fields. The thinker tries to make an explanation through the same thought in the context of time concept. This concept does interpret as philosophical, scientific and religiously and a basic definition does try to be given. In order to reveal the ideas of Iqbal's conception, we firstly try to understand the prominent ideas about time in the history of philosophy and to evaluate it from the point of view of Iqbal. Then we try to deal with the time through the relation of God and universe and Iqbal's philosophy of self. Lastly we continue to include his commentary on time by examining the Qur'anic and mystical thought which Iqbal does take it as a basis of his thought. Thus we see that in the thought of Iqbal these three disciplines express a single truth and everything in the world exists as an organic unity through the concept of time.

**Key Words:** Relationship of God and Universe, Philosophy of Self of Iqbal, Relationship of Mysticism and Philosophy, Time.

## ÖN SÖZ

Muhammed İkbâl, Doğu'da İslâm kültürüyle büyüyen ve Batı kültürünü çok iyi sentezleyen XX. yüzyılın ender düşünürlerinden biridir. İkbâl, Rönesans ve Reform hareketlerinin modern düşünceyi ön plâna çıkararak İslâm coğrafyasını buhrana sürükleyen bir dönemin tanığıdır.

İkbâl, İngiltere'de doktora öğrenimini gördüğü sırada Batı kültürü ve medeniyetini yakından tanıma fırsatı bulup Batılı düşünürlerden çokça etkilenmiştir. Fakat düşüncesini ortaya koyarken, İslâm düşüncesinden ve müslüman kimliğinden kopmamıştır. Düşüncelerini yaşadığı ve edindiği tüm tecrübelerini dikkate alarak oluşturan İkbâl, İslâm, Hint ve İngiliz medeniyetlerinin izlerini taşıyan zengin bir kültürün mirasçısı olduğu için çok farklı düşünceleri kendi zihninde birleştirmiştir. Dolayısıyla İkbâl'in fikrî ve kültürel açıdan zengin düşüncesini sınırlı bir tez çalışmasına konu edinmek zor ve değerli bir uğraş olmuştur.

İkbâl, diğer düşünceleriyle birlikte zaman kavramına yönelik felsefî düşüncelerini çeşitli dillerde düz yazı ve şiirlerle dile getirmiştir. Felsefe literatüründe zaman kavramına yönelik birçok filozofun çalışmaları mevcuttur fakat İkbâl'in doğu-batı sentezi üzerinden kendi fikrini hem *Kur'ân-ı Kerîm*, hem tasavvuf, hem de felsefede dinamizm terimiyle temellendirmesi, onun özgün düşüncesini ele almayı ve tanımayı değerli kılmaktadır.

Bu çalışmayı yapmamda ve bu alanda yetişmemde en büyük paya ve emeğe sahip olan ve benden hiçbir desteğini esirgemeyen çok kıymetli danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Murat Erten'e sevgi, saygı ve şükranlarımı sunarım. Felsefe öğrenimim boyunca benden hiçbir tecrübe ve bilgi birikimini esirgemeyen çok değerli hocalarıma da gönülden teşekkür ederim. Ayrıca eğitim-öğretim hayatım boyunca her zaman yanımda olan aileme ve benim için çok değerli olan Ölmeztoprak ve Kırçalı ailelerine gönülden teşekkürü borç bilirim.

**BÜŞRA COŞANAY**

**MUĞLA, 2017**

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	I
İÇİNDEKİLER .....	II
KISALTMALAR LİSTESİ .....	IV
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMED İKBÂL'İN HAYATI

1.1. Doğumu ve Eğitimi .....	6
1.2. Siyasi Faaliyetleri .....	8

## İKİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMED İKBAL'İN ESERLERİ

2.1. İlmü'l İktisat .....	11
2.2. The Development of Metaphysics in Persia .....	11
2.3. Esrâr-ı Hûdi .....	11
2.4. Rumûz-ı Bî-Hûdi .....	12
2.5. Peyâm-ı Meşrik .....	12
2.6. Beng-i Dêra .....	12
2.7. Zebûr-u Âcem .....	13
2.8. Câvitnâme .....	13
2.9. The Reconstruction of Religious Thought in Islam .....	13
2.10. Mûsafır .....	13
2.11. Bâl-i Cibril .....	14
2.12. Pes Çi Bayed Kerd Ey Akvâm-ı Şark .....	14
2.13. Darb-ı Kelîm .....	14
2.14. Armağan-ı Hicâz .....	14
2.15. Stray Reflections .....	15

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

### **ZAMAN KAVRAMI**

3.1. Zamânın Sözlük Mânâsı .....	16
3.2. Felsefede Zaman .....	18
3.2.1. Döngüsel-Devirli Zaman Anlayışı .....	19
3.2.2. Çizgisel-Linear Zaman Anlayışı .....	22
3.2.3. Mutlak Zaman ve Görelî Zaman Anlayışı .....	25
3.2.4. Kategorik Zaman Anlayışı .....	28
3.2.5. Nesnel ve Öznel Zaman Anlayışı .....	29

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **MUHAMMED İKBÂL'İN ZAMAN ANLAYIŞI**

4.1. İkbâl'in Zaman Anlayışında Dayandığı Kaynaklar ve Bunların Eleştirileri .....	32
4.2. İkbâl'in Zaman Kavramı .....	53
4.3. İkbâl'in Zaman Anlayışında Tanrı-Evren İlişkisi .....	57
4.4. İkbâl'in Zaman Anlayışında Kur'ân-ı Kerîm'in Etkisi .....	64
4.4.1. Kader Anlayışı .....	70
4.5. İkbâl'in Tasavvuf Anlayışında Zaman .....	75
4.5.1. İkbâl'in Tasavvuf Düşüncesinde İbn'ül-vakt ve Ebu'l-vakt Kavramları .....	76
4.5.2. İkbâl'in İnsan-ı Kâmil Düşüncesinde Zaman Kavramının Önemi .....	80
SONUÇ .....	91
KAYNAKÇA .....	95
ÖZGEÇMİŞ .....	105

## KISALTMALAR

<b>Kısaltmalar</b>	<b>Açıklama</b>
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Hz.	Hazret
MÖ	Milattan Önce
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Yy.	Yüzyıl
Yay.	Yayımları
S.	Sayı
s.	Sayfa Numarası
C.	Cilt Numarası
vd.	Ve Devamı

## GİRİŞ

*“Bir eser, bir muharrir, münferit ve mücerret olarak asla anlaşılabilir. Bir edebî eser bir çiçeğe teşbih edilebilir: Çiçek kendini tutan dala, dal sâka bağlı olduğu için o çiçeği anlamak bütün ağacı hatta onun yetiştiği toprağı anlamaya ihtiyaç gösterir<sup>1</sup>”.*

Her düşünür gibi Muhammed İkbâl'in de düşüncelerini, felsefî ilgilerini anlayabilmek için yaşadığı döneme, sosyo-kültürel coğrafyaya ve bu coğrafyanın dînî, siyâsî, kültürel ve ekonomik yapısına bakmak gerekir. Bu faktörler düşünürün kendi özgün düşüncelerini oluşturup ortaya koymasındaki temel unsurlardır. Çünkü bir düşünce ancak başka düşüncelerin sentezlenmesinden veya ifadelendirilmesinden doğar. İkbâl de kendi düşüncelerini kendinden önce ve çağdaşı olan birçok filozof ve düşünürün fikirleriyle mezcederek şiirsel bir tarzda ifade etmiştir. Bu yönüyle İkbâl, XX. Yüzyılın kendi kültürünü ve özünü kaybetmeden yetiştirdiği kıymetli düşünürlerden biridir.

Onun çocukluğundan başlayan *Kur'ân* eğitimi ve babasından dinlediği tasavvuf sohbetleri, ileride fikirlerini oluştururken etkisinde kalacağı dînî öğretiler olmuştur. Tasavvuf düşüncesini, İbn Haldun, İbn Arabi, Abdülkerim Cîlî, Suhreverdi Maktul, İmam Rabbanî ve Mevlânâ gibi düşünür ve mutasavvıflardan etkilenecek olmuştur.

O, din eğitiminin yanı sıra dil eğitimini de tamamlamıştır. İkbâl, eserlerini Farsça, Urduca ve İngilizce olarak üç dilde yazmıştır. Aynı zamanda kendisi Arapça ve Pencapça da bilmekteydi. Bunun yanında, eserlerinin hem Batı'da hem de Doğu'da farklı dillere çevrilmesi, ayrıca düşüncelerine ilişkin birçok eserin yazılması onun fikri bir şahsiyet olarak önemini ortaya koymaktadır. Bunların yanı sıra, kendi ülkesinde ismine münhasır bir akademi kurulması dikkate değerdir.

İkbâl, Hindistan'ın sömürgeciliğe mâruz kaldığı ve İslâm milletlerinin Hindistan'dan ayrılarak kendi devletini kurmaya çalıştığı bir dönemin tanığıdır. İkbâl, Müslümandır ve tüm hayatını kültürel mânâda, İslâm dininin yeniden teşekkülüne, siyasal mânâda

---

<sup>1</sup> Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları Makaleler Külliyyatı I, Ankara, 1999, S. 47, s.28.

ise, İslâm milletlerinin bir araya getirilmesine adanmıştır. Bu yolda, Muhammed Ali Cinnah ile birlikte siyasi toplantılara iştirak etmiştir. Onun tüm kaygısı, İslâm milletlerinin birarada olması ve kaybettiği değerlere yeniden dönmesidir. O, yaşamı boyunca bu düşüncenin gerçekleşmesi için çalışmış ve eserlerinde yine bu düşünceyi savunmuştur.

İkbâl, hukuk ve felsefe alanlarında öğrenim göyerek modern Batı düşüncesini hakkıyla kavramış ve eleştirecek hâle gelmiştir. Yetiştığı topluma ve kültüre dâima bağlı kalan İkbâl'in felsefî ilgi ve düşünceleri ise yine bu niteliğe bağlı olarak şekillenmiştir. İkbâl, düşüncesini şekillendirirken tanıdığı her düşünür ve düşünce sisteminden belli bir ölçüde etkilenmiştir. Antik Grek düşünürlerinden Klasik İslâm filozoflarına kadar tüm düşünce sistemlerini yakından öğrenmiş ve düşüncesine zıt olan taraflarını eleştirmiştir. Yine modern dönemde etkisinde kaldığı Bergson, Whitehead, Nietzsche ve Einstein gibi birçok Batılı düşünürün yanı sıra Doğu'da birçok mutasavvıf ve düşünürü saymak mümkündür.

İkbâl, felsefî düşüncelerini temel olarak *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu) ve *Cavidname* adlı eserlerinde ele almıştır. Onun doktora tezi olan *The Development of Metaphysics in Persia* (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü) adlı eseri de felsefî düşüncelerini içerir fakat İkbâl, bu eserde ortaya koyduğu düşüncelerini sonradan düzelttiği için özellikle onun bu eserden sonraki eserlerinin daha dikkate değer olduğunu düşünmekteyiz.

İkbâl'in temel düşüncesini, modern dönemde Whitehead'den aldığı, *Kur'ân-ı Kerîm* ve tasavvuf anlayışı ile temellendirdiği *dinamizm* anlayışı oluşturur. O, Tanrı-evren ilişkisi söz konusu olduğunda *Kur'ân*'ın öne sürdüğü dinamik hayatı yani amelî hayatı haklı görür. Bu sebeple İkbâl, dinamizmi reddeden ve oluşu yadsıyan her türlü düşüncenin karşısında yer alır ve Aristoteles'ten beri süregelen statik evren anlayışını, evreni mekanizme hapsettiği gerekçesi ile kabul etmez. İkbâl'e göre bir düşüncenin tam manâsıyla anlaşılabilmesi için Tanrı tasavvuru gereklidir. Çünkü ona göre, yaratıcısıyla ilişkilendirilmeyen hiçbir bilgi tam anlamıyla doğru sayılmaz. İkbâl, duyu tecrübelerimizin verilerine güvendiğimiz kadar dînî tecrübelerimize de güvenmemiz gerektiğini düşünür ve doğa bilimlerinin yanına mistisizmi de bir bilgi kaynağı olarak koyar. Ona göre, *Kur'ân*'da anlatılan dinamizm düşüncesi, modern bilimle birlikte

kanıtlanmıştır. Mistik bilgi ise bize hayatı anlamlandırmayı ve doğa bilimleriyle elde edemediğimiz gerçeklik imkânını sunar.

İkbâl, Tanrı ve evreni birbirinden bağımsız iki varlık olarak görmez; o, bu anlamda Tanrı'nın evrende aşkın olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü ona göre evrendeki her şey yaratıcısına organik bir bağla bağlıdır. Dolayısıyla evrendeki tüm olaylar ve varolan şeyler Tanrı'nın bir açılımıdır. Tanrı, diğer tüm şeylere göre sonsuz ve sınırsızdır fakat bu sonsuzluk zaman ve mekân bakımından değil yoğunluk bakımındandır. Onun her bir açılımı evrende yeni bir yaradılışı gerçekleştirir.

“İkbâl'e göre hakikat, bir ruhtur ve bu da *benlik*dir. Klasik İslâm filozoflarının kullandığı *nefs* kavramına karşılık gelen bu kavram, İkbâl'in eserlerinde *ene*, *hûdî* ve *ego* olarak kullanılmıştır” (Aydın, 2000b: 119). İkbâl'in benlik felsefesi, evrende varolan her şeyde, Tanrı'dan atoma kadar, bir benlik bulunduğunu ileri sürer. Tanrı mutlak bendir yani sonsuz bendir ve diğer tüm varlıklar da sonlu benliğe sahiptir. Tanrı mutlak ben olduğu için diğer tüm benler varlığını mutlak olandan almıştır ve yaratıcısına organik bir bağla bağlıdır. Tanrı ise yaratıcı olması bakımından sürekli faal bulunur.

İkbâl, sonlu benlerin mutlak bende kendini yok ettiği düşüncesini kabul etmez. Onlar, mutlak ben karşısında kendi benliğini ve potansiyellerini bilir. Benliğin bu anlamda, en önemli işi faal yani etken bulunmaktır. Eğer ben eylemsizliğe kapılırsa yok olur bu nedenle o, her ân faal olan Tanrı'ya ulaşmak ve ebedileşmek için eylemde bulunmalıdır. Sonlu benler, kendi benliğini geliştirmeli ve bu sayede mutlak benle bir temas kurmayı amaç edinmelidir. İkbâl, mutlak bene en fazla yaklaşan bireyin en fazla birey olduğunu ve kemâle erdiğini düşünür. Mutlak bene ulaşmanın yolu ise, ona göre bir mürşide bağlanmak ve bu yolla benliği güçlendirmektir.

İkbâl'in hakikat anlayışında tasavvuf düstûru önemli bir yer tutar. Çünkü o, hakikate ulaşmanın bir yolunu mistik tecrübeye bağlar. Yani onun düşüncesinde insan, bir ân için mutlak hakikati deneyimleyebilir; bu ise yalnızca gönüldeki aşk bağlamıyla mümkündür. İkbâl, düşüncenin Hakikat'e yalnızca akılla ulaşabileceğini düşünen Batı düşüncesini eleştirerek tasavvufi manâda bir sezgi yani feyz olmadan asla gerçeğe ulaşamayacağını söyler. Ego ve aşk arasında çok yakın bir ilgi kuran İkbâl, temelde benliği güçlendirmenin önemini vurgularken, bunun için mutlak hakikate duyulan



aşkın gerekliliğine de dikkat çeker. Onun tasavvuf anlayışı, benliği zayıflatan veya yok eden bir anlayış değildir. Aksine bir müslümanın her dâim kendi gücünün ve potansiyelinin farkında olması ve insanların benliğini güçlendirerek sürekli amellerde bulunması gerektiğini düşünür.

Ona göre, evrendeki hareket ve dinamizm sürekli yaratılışın bir yansımasıdır. Bu nedenle insanlar da buna paralel olarak dinamik yapının bir parçasıdır. *Kur'ân* da insanlara amelleri emreder ve ancak bu ameller doğrultusunda onları bir değere sahip kılar.

İkbâl'e göre, "evrenin esrarlı dönüşü ve onu döndüren güç, zamânın bu sessiz akışı, insanlara gece ve gündüz şeklinde tecelli eder. *Kur'ân* da bundan, Tanrı'nın varlığının en önemli delillerinden biri olarak söz eder" (İkbâl, 1984: 27). İkbâl, burada Tanrı'yı anlamının en önemli yollarından biri olan zaman meselesine değinir. Nitekim insan, Tanrı'nın alâmetlerini düşünerek tabiatı keşfetmelidir. Tanrı'nın bir tezahürü olan tabiatı anlamak ise, Hakikat'e erişmenin yollarından biridir. Dolayısıyla İkbâl'in düşüncesinde hakikate ulaşmak için iki yol gereklidir. Birincisi tabiatı anlamak ve yorumlamak ikincisi ise, mistik tecrübedir. Fakat bu iki yol birbirinden ayrı ve kopuk değildir. Çünkü yaratıcısıyla ilişkilendirilmeyen tabiatı tam anlamıyla anlamak mümkün olmadığı gibi mistik tecrübede devamlı kalmak da mümkün değildir. Bu nedenle her iki bilgi alanını da birbiriyle içiçe geçmiş bütün olarak düşünmek gerekir.

Bütün bunlardan hareketle biz de İkbâl'in zaman kavramını dinamizm anlayışı üzerinden açıklamaya çalıştık. Nitekim evreni anlama ve anlamlandırmanın en önemli yollarından biri de zaman meselesini açıklamaktır. Zaman kavramı hem tarihsel olarak hem de problematik olarak felsefede daima tazeliğini koruyan bir tartışma konusudur. Söz konusu kavrama birçok farklı disiplinde çeşitli anlamlar yüklenmekle birlikte hâlâ tek bir tanım üzerinde uzlaşmış değildir. Biz kavramın sözlük manâsına baktıktan sonra felsefede zamânın genel olarak beş farklı sınıflama altında analizini yapmaya çalıştık. Bu sınıflamalarda özellikle zaman düşüncesi bakımından ön plâna çıkmış ve İkbâl'e kaynaklık etmiş olan birkaç örnek filozofla yetindik.

İkbâl'in zaman anlayışını açıkladığımız kısımda, öncelikle İkbâl'in etkilendiği düşünürleri ve bunları eleştirilerini konu ettik. Bu tartışma kısmından sonra İkbâl'in zamâna ilişkin söylemlerini ele alıp ardından konunun daha iyi anlaşılabilmesi için

Tanrı-evren ilişkisi üzerinden tartışmayı derinleştirmeye çalıştık. İkbâl'in felsefi kaynaklarını açıkladıktan sonra *Kur'ân* ve tasavvuf anlayışı üzerinden zaman kavramını birkaç farklı kavram üzerinden örneklendirdik. Böylelikle İkbâl'in felsefede ve dinde zaman kavramına yüklediği manâları görerek kendi özgün düşüncemizi geliştirme imkânı bulduk.



## 1. MUHAMMED İKBÂL (1877-1938)'İN HAYATI

### 1.1. Doğumu ve Eğitimi

“Muhammed İkbâl, Hindistan’ın Pencap eyaletinin Keşmir sınırı yakınındaki Siyalkot şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi konusunda farklı bilgiler verilmekle birlikte, kendisi doktora tezinde 8 Kasım 1877 (2 Zilkade 1294)’de doğduğunu kaydetmiştir. Babası Nur Muhammed ve annesi İmam Bîbî onun dînî şahsiyetinin gelişmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır” (Aydın, 2000a: 17).

“İkbâl, ilk eğitime yaşadığı şehirde Mîr Hasan’ın yanında başlar, Mîr Hasan birçok İslâmî dil bilgisine sahip başarılı bir âlimdir. İkbâl’e zengin İslâmî edebiyat geleneğinde kapsamlı bir eğitim verir” (Mîr, 1962). “Bir gün Seyyid Mîr Hasan, İkbâl’in babasına gidip İkbâl’e sadece dînî eğitim vermenin yeterli olmayacağını söyler ve onun modern eğitim de alması gerektiği konusunda ısrar eder böylelikle İkbâl okula başlar. Mîr Hasan, yaklaşık üç yıl İkbâl’e kendi okulunda hem dînî hem de modern eğitim verir. Daha sonra Scotch Mission School’da (İngiliz Misyoner Okulu) hocalığa başladığında Nur Muhammed’in de rızasıyla İkbâl’i o okula alır. Böylece ilkokuldan başlayarak İkbâl’in ilk on yıllık eğitimi Mîr Hasan’ın gözetiminde geçer” (İkbâl, 1999: 3-4). “1893 yılında bu okulu bitiren İkbâl, Mîr Hasan’ın derslerinde yeteneklerini sergiler, şiire olan yatkınlığını sezen hocası kendisini şiir yazmaya teşvik eder” (İkbâl, 2014a: 6).

İkbâl, “Siyalkot kentinde yüksek tahsilinin iki yılını okuduktan sonra 1895’te Lahor’a geçmiştir. Lahor’da, bir devlet okulu olan Government College’e kayıt olur ve bu okulda lisans imtihanını iftiharla geçer. Arapça ve İngilizce’yi birinci derece ile bitirip bir altın madalya almaya hak kazanır. 1899’da felsefe yüksek lisans imtihanını vererek yine bir altın madalya alır” (İkbâl, 2014a: 7).

“Onun yaşamında çok önemli izler bırakan Prof. Dr. Thomas Walker Arnold<sup>2</sup>, Şubat 1898’de bu Kolej’e felsefe profesörü olarak atanır. Arnold, daha önce Aligarh Koleji’nde on yıl felsefe hocalığı yapıp, Mevlana Şibli’den Arapça ve Arap edebiyatı dersleri almıştır. Arnold bu Kolej’de görev yaparken İkbâl hem lisans hem de yüksek

---

<sup>2</sup> Sir Thomas Arnold (1864-1930), İslâm medeniyeti ve sanat tarihi üzerine yayınları bulunan İngiliz müsteşrik.1921’de Londra Üniversitesi’nde Arap ve İslâm araştırmaları profesörlüğüne getirilmiş ve 1930’a kadar bu görevde kalmıştır. Bkz. Semavi Eyice, *Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi*, “Arnold Sir Thomas” maddesi, 1991, C. 3, s.390.

lisans eğitiminde seçmeli ders olarak ondan felsefe okur. Arnold, İkbâl'e karşı duyduğu büyük sevgiden dolayı bir öğretmen olarak, kariyeri için ona yardım etmekle birlikte onu çeşitli araştırma projeleri üstlenmesine de teşvik etmiştir" (Mîr, 1962).

"Prof. Arnold'tan aldığı eğitim, İkbâl'in ilmî basiret ve araştırmacı ruhunu geliştirmiştir. Zira Arnold sadece Batı edebiyatı ve felsefesi eğitiminde ona önderlik yapmakla kalmamış, onun kişiliğinde Doğu ile Batı sentezini oluşturmada da ona önyak olmuştur. İkbâl, ilk öğretmeni Mîr Hasan'dan olduğu gibi Prof. Arnold'dan da çeşitli aşamalarda on yıl eğitim almıştır" (İkbâl, 1999: 4). Nitekim Doktora tezi *The Development of Metaphysics in Persia* (İran'da Metafizik'in Gelişimi) 1908'de Londra'da basıldığında İkbâl, bir minnet ifadesi olarak kitabını, "son on yıldan beri sizin yönetiminiz altında gördüğüm edebî ve felsefî öğrenimimin ilk meyvesi olan bu küçük kitabı, minnettarlığımın bir belirtisi olarak size adamam için izninizi istiyorum" (İkbâl, 1995: 8) diyerek hocası Arnold'a ithaf etmiştir.

İkbâl, 1901'de açılan Pencap bölgesi kaymakamlık sınavlarına girer fakat olumsuz sağlık durumundan dolayı imtihanı kaybeder. Hocası Arnold'un tavsiyesi üzerine 1905 yılında yükseköğrenimini devam ettirmek amacıyla Avrupa'ya hareket eder, hukuk öğrenimini tamamlamak üzere Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Trinity College'e kaydolar burada 1905-1907 yılları arasında hem hukuk hem de felsefe öğrenimini tamamlar.

Trinity College'de kişisel ölümsüzlüğe inanan Prof. Dr. Mc Taggart<sup>3</sup> (1866-1925)'a ve İngiliz psikolog ve filozof olan James Ward (1843-1925)'a öğrenci olur. İkbâl, doktora çalışması esnasında vahdet-i vücûd felsefesine ve mutasavvıflara büyük ilgi

---

<sup>3</sup> John Mc Taggart Ellis Mc Taggart (1866-1925), Bosanquet ve Bradley ile birlikte kendilerine çıkış noktası olarak Hegel'in felsefesini alan *İngiliz idealistleri* diye anılan felsefe okulunun ve Hegelci idealizmin son büyük temsilcilerindendir. Mc Taggart'ın en çok ses getiren görüşü zamânın gerçek olmadığı yönündeki savı olmakla birlikte, bundan daha ilgi çekici olan savı dünyanın en son gerçekliğinin bütünüyle birbirini seven algılamalardan oluşan bir *benler topluluğundan* meydana geldiğini dile getirmesidir. Bkz. A. Bâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s.948.

duymuştur<sup>4</sup>. Ancak daha sonra İmam-ı Rabbâni'nin vahdet-i şuhûd görüşünü benimsemiştir<sup>5</sup>.

“İkbâl 1908’de Londra’da avukatlık belgesini aldıktan sonra 1908 tarihinde Hindistan’a döner, Lahor’da Government College’de hem Felsefe ve İngiliz Edebiyatı öğretim üyeliğine hem de avukatlığa başlamış olan İkbâl iki buçuk yıl avukatlığı ve hocalığı birlikte yürüttükten sonra, öğretim üyeliğinden istifa etmiştir. İstifa nedenini soran arkadaşlarına, “devlet hizmetinde bulunduğum sürece görüşlerimi olduğu gibi açıklayamıyorum” cevabını vermiştir” (Çelik, 2004: 19-20).

## 1.2. Siyasi Faaliyetleri

İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum diğer Hintli Müslüman aydınlar gibi, İkbâl’i de İslâm milletlerinin bir rönesans gerçekleştirmesi gerektiği fikrine yöneltir. İkbâl, 1926-1929 yılları arasında Pencap Yasama Konseyi üyeliğinde bulunur. 1928-1929’da ise Madras, Haydarabad ve Aligarh üniversitelerinde İslâm düşüncesinin yeniden kurulması üzerine konferanslar verir<sup>6</sup>. “1930’da Allahabad’da gerçekleştirilen Hindistan Müslümanları Birliği’nin<sup>7</sup> yıllık toplantısına başkanlık eder ve Bağımsız

<sup>4</sup> İkbâl doktora tezi olan ve Türkçe’ye ‘İslâm Felsefesine Bir Katkı’ olarak çevrilen kitabının özellikle *Sûfî Metafizikinin Değişik Veçheleri* başlığı altında Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Hallac-ı Mansûr gibi mutasavvıfların düşüncelerine yer verir. Ayrıca *Nur ya da Fikir Olarak Hakikat* başlığı altında da İshrâkî felsefenin temsilcisi olan Şeyh Şehabeddin Sühreverdi ve vahdet-i vücûd felsefesinin temsilcisi Muhyiddin İbn Arabî’nin düşüncelerine yer vermiştir.

<sup>5</sup> Vahdet-i vücûd düşüncesini sistematize eden ilk kişi İbnü’l-Arabî’dir ve günümüze kadar da bu ekolün en büyük temsilcisi olmuştur. Onun bu düşüncesine göre, varlık hakikatte birdir. Duyularımızın hârici âlemde çokluk görmesine ve aklen de Allah ve âlem (Hak-Halk) ikiliğini ikrar etmemize rağmen, varlıkta ikilik ve çokluk yoktur. Halk ve Hak, aynı hakikatin iki ismi veya veçhidir. Hakk’a vahdet cihetinden bakılırsa, “Hak” diye isimlendirilirken, taaddüdü cihetinden bakılırsa “halk” diye isimlendirilir. Fakat her ikisi de, aynı müsemmanın ismidir. Bkz. Ebu’l-Âlâ Affî, *Tasavvuf*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayınları, İstanbul, 1996, s.162; Ayrıca bkz. Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s.237; Vahdet-i Şuhûd düşüncesinin kurucusu ise İmâm-ı Rabbânî’dir. Ona göre, Vahdet-i şuhûd mertebesinde sâlik, Allah’ın varlığını görür ancak O’ndan başka varlıklar da olduğunu inkâr etmez ya da âlemi gölge olarak görür. Her şey O, değildir, ancak her şey O’ndandır. İmâm-ı Rabbânî’ye göre tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd), seyr u sülûkün zarûrî hâllerindedir. Tevhîd-i şuhûdî hâsıl olmadıkça mâsivâyâ gönül bağlamaktan kurtuluş mümkün olmaz. Tasavvuf yolunda fenâ hâlinin gerçekleşmesi için tevhîd-i şuhûdî mertebesine ulaşmak gerekir. Bkz. Necdet Tosun, *İmam Rabbani’ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd*, İlmî ve Akademik araştırma Dergisi, İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2, 2009, S. 23, s.187,189.

<sup>6</sup> İkbâl’in bu konferansları *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam* (İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu) adlı kitapta toplanmıştır. Kitap ayrıca *İslâm’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* ve *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* isimleriyle de yayınlanmıştır.

<sup>7</sup> Hindistan’da Müslümanların siyasi haklarını korumak amacıyla 1906’da kurulan partiye verilen isimdir. Hareketin varlık sebebi Müslümanların dini, kültürel ve tarihi değerler açısından Hindûlar’dan farklı olmaları dolayısıyla ayrı temsil edilmeleri gerektiğine inanılmasıdır. Bkz. M. Naeem Qureshi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Hindistan Müslümanları Birliği” maddesi, 1998, C. 18, s.111.

Pakistan Devleti'nin kuruluşu yönünde ilk ciddi adım, İkbâl'in bu toplantının açılış konuşmasında ortaya koyduğu düşüncelerle atılır. İkbâl, 1931 yılında yapılan II. Milletlerarası İslâm Konferansı'nda Dünya İslâm Kongresi'nin başkan yardımcılığına getirilir. Hindistan halkına sınırlı yönetim hürriyeti verilmesi konusunu görüşmek üzere 1931'de Londra'da düzenlenen II. Yuvarlak Masa Konferansı'na katılır ve Pakistan devletinin kurucusu olan Muhammed Ali Cinnah (1876-1948) ile tanışır. Dönüşte İtalya ve Mısır'a uğradıktan sonra Filistin'de düzenlenen Dünya İslâm Konseyi toplantısına iştirak edip 1932 yılında yine Londra'da gerçekleştirilen III. Yuvarlak Masa Konferansı'na katılıp toplantının ardından Paris'e giderek Henry Bergson (1859-1941) ve Louis Massignon<sup>8</sup> ile görüşür” (Aydın, 2000a: 17). Oradan İtalya'ya geçen İkbâl, Mussolini<sup>9</sup> ile de görüşür. İtalya'dan İspanya'ya geçen İkbâl orada *Endülüüs ve İslâm Dünyasının İdeolojik Gelişimi* konulu bir de konferans verir. Ayrıca oradaki Müslüman kültürün izlerini hayranlıkla müşahade edip Müslümanların Cordoba kentinde yaptıkları ve İslâm mimarisinin önemli eserlerinden olan Kurtuba Camii'ni ziyaret eder ve *Kurtuba Camii*<sup>10</sup> isimli uzun bir de nazım yazar ve bu İkbâl'in nazımları arasında başyapıt sayılır.

<sup>8</sup> 1883-1962 yılları arasında yaşamış Hallac-ı Mansur üzerine çalışmalarıyla tanınan Fransız şarkiyatçısıdır. Yaşadığı bazı olağanüstü olaylardan sonra Farnsiken Tarikatı'nın sivil papazlar zümresine iltihâk eden Massignon'da bir taraftan Hallac-ı Mansûr'a, diğer taraftan da Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kızı Fâtîmatü-z Zehrâ'ya ve Selmân-ı Fârisî'ye karşı dayanılmaz bir ilgi ve muhabbet uyanmıştır. Bu zâtlar hakkında bilgi toplamak üzere İstanbul ve Kahire kütüphanelerinde araştırmalar yaptıktan sonra 1909 yılında Kâhire'de *El Ezher'e* felsefe öğrencisi olarak kaydolun Massignon 1912-1913'de Kâhire'de yeni Fuad Üniversitesi'nde misâfir profesör sıfatıyla, Arapça olarak, "İslâm'da Felsefi Doktrinler" hakkında 40 ders vermiştir. 1919-1924 arasında *Collège de France'* da Le Châtelier'nin profesör vekili olarak çalıştıktan sonra 1926 yılında, aynı yerde, kürsü profesörü olarak atandığı İslâm Sosyolojisi Kürsü'sünde 1954 yılında emekli oluncaya kadar ders vermiştir. İkbâl'in Fransa'ya geldiği sırada Massignon bu görevinde bulunmuş oluyordu. Bkz. Faruk Bilici, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, "MASSIGNON Louis" maddesi, 2003, C. 28, s.100.

<sup>9</sup> Benito Mussolini (1883-1945), Avrupa'nın ilk faşist lideridir. 1904 yılında gazeteciliğe başlayıp, Milano'da sağ görüşlü faşizm taraftarı *Il popolo d'Italia* gazetesinin editörlüğünü yapmıştır. Fazla bilgi için bkz. Paul Guichonnet, *Mussolini ve Faşizm*, Çev. Tanju Gökçöl, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s.25 vd.

<sup>10</sup> Urdu edebiyatının klasikleri arasında sayılan bu nazımın her bendinde İkbâl'in değişik konulardaki fikirleri birarada görülür. Birkaç beytinde şöyle der;

*"Ey Kurtuba! Güzelliğin ve azametın kahraman bir insanın âlametidir,*

*Sen güzel ve azametlisin, seni yapan da güzel ve azametlidir.*

*Senin çatı ve kapına Sina çölünün ışığı vurmuştur sanki,*

*O yüksek ve güzel minaren Cebrail'in tecelli yeridir sanki.*

*İslâm milleti hiçbir zaman yok olmayacaktır,*

*Çünkü ezanlarında Musa ile İbrahim'in sırrı tecelli etmektedir";* bkz. Muhammed İkbâl, *Cebrail'in Kanadı*, Çev. Yusuf Salih Karaca, Furkan Yayınları, İstanbul, 1983, s.98-99.

“İkbâl’in siyasi yaşamında gerçekleşmesinde önyak olduğu en önemli hizmeti, hiç kuşkusuz *Bağımsız Pakistan* fikrini siyasi platforma taşıması ve gerçekleşmesi için siyaset alanındaki önderleri bu fikrin etrafında toplaması olmuştur. İkbâl’in, Hindistan Müslümanları için ayrı bir devlet kurulması fikrine bazı siyasi çevrelerce ilkin itiraz edilmiş ve şairane bir hayalin ürünü olarak değerlendirilmiştir ancak pekçok aşamalardan geçtikten sonra, Bağımsız Pakistan fikri, Muhammed Ali Cinnah başkanlığında 22 Mart 1940’da Lahor’daki Muslim League toplantısında bir deklarasyon şekline getirilerek kabul görür” (İkbâl, 1999: 9-10).

“İkbâl, 1934’te gırtlak kanserine yakalanıp sesini kaybeder, daha sonra gözleri de iyice zayıflamaya başlar. O sıralar maddi problemler yaşamaya başlamasına rağmen gerek halkının gerekse İslâm âleminin meseleleri ve geleceğiyle ilgisini devam ettirip 1937’de ülkesindeki Müslüman halkın en büyük lideri olarak gördüğü Muhammed Ali Cinnah’a, Hindistan Müslümanlarının bağımsızlığı ve güvenliği hususundaki görüşlerini içeren bir mektup yazar. 21 Nisan 1938’de ise vefat eder ve Lahor’daki Mescid-i Şahi’nin minaresi dibine defnedilir” (Aydın, 2000a: 18).

Pakistan’ın milli ve milletlerarası ünlü şairi ve düşünürü olan Muhammed İkbâl, tüm Müslümanlar için önemli bir şahsiyet olmuştur. Yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve dini sorunlarına kayıtsız kalmayıp İslâm dininin salâhiyeti ve memleketi için yapılması gereken hiçbir şeyden kaçmamıştır. Hayatı boyunca *Kur’ân* ve Hz. Peygamber’i (s.a.v.) kendisine örnek almıştır. Modern yaşamın gerekliliğini ve iyi taraflarını da göz önüne alarak sekülerizmin reddiyle modern olmanın hiçbir sakıncası olmayacağı tarafında durmuştur. Kendisi her ne kadar Batı değerlerine mâruz kalsa da hiçbir zaman bir îman bunalımına düşmediğini söyler. O, her zaman Müslümanların birlik içinde olması gerektiğini, pasif kalmamasını ve sürekli aşk ile amel etmesini istemiştir. Onun amacı, Müslümanlara yılmaz bir güç ve umut aşlamak olmuştur.

## 2. MUHAMMED İKBÂL'İN ESERLERİ

İkbâl'in eserleri hakkındaki bilgileri tercümeleri yapılan eserlerin önsöz ve giriş kısımlarından derlemeye çalıştık. Eserlerin, araştırılan her yerde aynı sayıda ve isimde verilmesi, üzerinde uzlaşmamızı sağlamıştır<sup>11</sup>.

### 2.1. İlmü'l-İktisat:

“Urduca yazılan ilk mensur eseri olup 1903'te Lahor'da basılmıştır. Eserde İkbâl, iktisat biliminin içeriği ve tekniği konusunu ele almıştır. İktisat biliminde ortaya çıkan yeni yöntem ve terimler karşısında yetersiz kalan kitabın tekrar basılmasına İkbâl sıcak bakmamıştır” (Çelik, 2004: 30). Bu nedenle eserin Türkçe tercümesinin bulunmadığını düşünmekteyiz.

### 2.2. The Development of Metaphysics in Persia:

1908'de İngilizce yazılan eser, Londra'da yayımlanmıştır. Bu eser, İkbâl'in Almanya Münih Üniversitesi'nde sunduğu doktora tezidir. Eserde, İran'da felsefenin gelişimi ve düşünce akımları anlatılmaktadır. Eser, *İslâm Felsefesine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)* adıyla 1995'te Cevdet Nazlı tarafından (İstanbul, İnsan yay.) Türkçe'ye çevrilmiştir.

### 2.3. Esrâr-ı Hûdî:

1915 tarihinde yayımlanan İkbâl'in ilk Farsça manzum eseridir. İkbâl, bu eserinde İran tasavvufuna karşı bir tepki olarak kişinin benliğini tamamıyla yok etmesine karşı çıkmış ve tam tersine kişinin benliğini kuvvetlendirmesi gerektiğini anlatmıştır. Eser Mevlânâ'nın Mesnevî'sine benzer şekilde kaleme alınmıştır. Şair bu eseri kendisine hayâlinde Mevlânâ'nın yazdığını da değinir:

“Gel, ben üzüm şarabından daha taze olan bu şiir şarabını Rum Pîrî'nin  
(Hazreti Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî) kúpünden getirdim” (İkbâl, 1971a:  
105).

“Bizim menzilimiz Kibriya'dır diyen Rum Mürşid'i benim varlığımın

<sup>11</sup> İkbâl'in eserleri ile ilgili bu bölümdeki bilgiler için bkz. Muhammed İkbâl, *Câvitnâme*, Çev. Annemarie Schimmel, Kültür Bakanlığı (önsöz bölümü), Ankara, 2000; Der. Ali Nihat Tarlan, *İkbâl'den Şiirler*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1971 (önsöz bölümü); Muhammed İkbâl, *Cebrail'in Kanadı*, Çev. Yusuf Salih Karaca, Furkan Yayınları, İstanbul, 1983 (İkbâl'in Hayatı kısmı); Muhammed İkbâl, *Şikâyet ve Cevabı*, Çev. Halil Toker, Demavend Yayınları, İstanbul, 2015; İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2004; Annemarie Schimmel, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, Çev. Senail Özkan, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.



çörçöpüne alev saldı” (İkbâl, 1971a: 112).

Burada Mevlânâ, benim varlığımın çörçöpüne alev saldı, diyerek gönlüne düşen aşkı dile getirir.

Eserin birçok dilde tercümesi bulunmakla birlikte Türkçe’ye *Benliğin Sırları* olarak tercüme edilmiştir. Eser, *Rumûz-ı bî-hûdî* ile birlikte *Esrâr ve Rumûz* adıyla Ali Nihat Tarlan tarafından (İstanbul, Sûfi Kitap, 2005) 1964’te ilk kez yayımlanmakla birlikte *Benliğin Sırları* adıyla Beste Yılmazoğlu tarafından (İstanbul, Araf yay. 2014) ve *İslâmi Benliğin İç Yüzü* adıyla da Ali Yüksel tarafından (Ankara, Hece yay. 2012) daha sonra tercüme edilmiştir.

#### **2.4. Rumûz-ı Bî-Hûdî:**

*Esrâr-ı Hûdî*’nin devamı niteliğinde bir eser gibi görünmektedir. 1918’de Lahor’da Farsça manzume olarak kaleme alınmıştır. Eserde İkbâl, İslâm topraklarındaki baskı ve esaretin son bulması ve İslâm milletinin uyanıp kendi değerlerine sahip çıkması gerektiğini vurgulamıştır. İkbâl’in en büyük hayâli İslâm ümmet birliğinin inşası idi, bu eserde daha çok bu düşünce üzerinde yoğunlaşmıştır. Eser, Ali Nihat Tarlan tarafından tercüme edildikten sonra *İslâm Toplumunun Yapısı* ismiyle Ali Yüksel tarafından (İstanbul, Beka yay. 2011) tercüme edilmiştir.

#### **2.5. Peyâm-ı Meşrik:**

“1923 yılında Farsça manzume olarak Lahor’da basılmıştır. Eser, şark ve garbın eski ve yeni fikir diyarlarını adım adım ve müstesna bir nüfuz ile dolaştıktan sonra Konya’da Mevlânâ’nın yeşil kubbesi üzerine yuva kuran bir devlet kuşunun içten gelen terennümleridir” (İkbâl, 1971a: 5). Bu eser, Ali Nihat Tarlan tarafından *Şarktan Haber* adıyla 1956’da (İstanbul, Türkiye İş Bankası yay.) tercüme edilmiştir. Eser, Alman şairi Goethe’nin (1749-1832) *Östlicher Diwanı (Doğu Batı Divanı)*’na cevaben kaleme alınmıştır.

#### **2.6. Bang-î-Derâ:**

İkbâl’in ilk Urduca şiir kitabıdır. 1924’te basılmıştır. Eser, *Kervanın Çağrısı* adıyla *Doğudan Esintiler* içinde N. Ahmed Asrar tarafından (İstanbul, Türkiye İş Bankası yay.) 1981’de tercüme edilmiştir. Daha sonra Celal Soydan *Hareket Zili* adıyla (Ankara, Hece yay. 2013) tercüme etmiştir. Eserde İkbâl’in çeşitli düşünce dönemlerinden geçtiği açıkça hissedilir. Hem tasavvufi bakış açısı hem Avrupa’da

geçirdiği süre boyunca etkilendiği düşünürler ve düşünceler hem de İslâm milletlerinin bütünlüğü konusundaki düşünceleri görülebilir.

### **2.7. Zebûr-u Acem:**

Eser, Farsça gazeller, kıtalar ile *Gülşen-i Râz-ı Cedîd* ve *Bendegî-nâme* adlı iki mesnevisini kapsamaktadır. 1927 yılında Lahor'da basılmıştır. Eserde daha çok gençlerin İslâmi duygularını uyandırmayı amaçlayan ilâhiler yer almaktadır. İlk çevirisi Ali Nihat Tarlan tarafından aynı isimle 1956'da (İstanbul, Türkiye İş Bankası yay.) yapılmıştır.

### **2.8. Câvitnâme:**

1929'da Farsça manzume tarzında yazılan eser, İtalyan şairi Dante (1265-1321)'nin *Divina Commedia*'sına nazire olarak kaleme alınmıştır. İlk tercüme Annemarie Schimmel tarafından geniş şerhleriyle birlikte 1958'de (Ankara, Kültür Bakanlığı yay.) yayımlanmıştır. Daha sonra Ahmet Metin Şahin ve Halil Toker tarafından da aynı isimle tercümeleri yapılmıştır.

### **2.9. The Reconstruction of Religious Thought in Islam:**

İngilizce yazılan eserin ilk baskısı 1930'da Lahor'da yapılmıştır. Kitapta İkbâl'in çeşitli yerlerde verdiği altı tane konferans bulunmaktadır. Felsefi düşüncelerini açıkça anlattığı bu eserin ilk tercümesi Sofi Hori tarafından 1964'te *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* adıyla yayımlanmıştır, aynı isimle Beste Yılmazoğlu tarafından (İstanbul, Araf yay. 2014) da tercümesi yapılmıştır. Ayrıca eserin *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adıyla N. Ahmed Asrar tarafından (İstanbul, Birleşik yay. 1984) ve *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* adıyla Rahim Acar tarafından (İstanbul, Timaş yay. 2016) tercümeleri bulunmaktadır.

### **2.10. Mûsafir:**

1934 yılında Farsça şiirlerden oluşan eser Lahor'da yayımlanmıştır. İkbâl, bu eseri Afgan kralı Muhammed Nadir Şah'ın daveti üzerine yaptığı ziyaretten sonra kaleme almıştır. Eserde Afganistan ile ilgili izlenimleri yer almaktadır. İlk olarak 1976'da Ali Nihat Tarlan tarafından (İstanbul, Eser Matbaası) *Yolcu* ismiyle tercüme edilmiştir. Eserin bir diğer çevirisi de Ahmet Metin Şahin tarafından çevrilen *Ey Şark Kavimleri* adlı eserin (İstanbul, 2007, Irmak yay.) içinde bulunmaktadır.

### **2.11. Bâl-i Cibril:**

1935 yılında Urduca manzume şeklinde yazılmış ve Lahor'da basılmıştır. Eserde Mescid-i Kurtuba ve Endülüs gezilerindeki incelemeleri yer almaktadır. 1969'da Faruk Yılmaz tarafından *Cebrail'in Kanadı* adıyla (İstanbul, Furkan yay.) yayımlanmıştır.

### **2.12. Pes Çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark:**

"1936'da Lahor'da Farsça yazılan eser, *Mûsafir* mesnevisine ek olarak yayımlanmıştır. Hak ile bâtıl arasındaki mücadele ve günümüz siyasetinin gidişatı konu edilmiştir. Eserin baş tarafında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (1207-1273) artık doğu İslâm dünyasının uyumakta olduğu ağır uykudan uyanmakta olduğunu sezdirenen manevi müjdesi yer almaktadır" (İkbâl, 1983: 28). Eser, ilk olarak Ali Nihat Tarlan tarafından *Yolcu, Ey Şark Kavimleri, Kölelik Kitabı* adıyla (İstanbul, Eser Matbaası) üç kitap şeklinde 1976'da tercüme edilmiştir. Daha sonra Muhammed Han Kayani tarafından *Ey Doğu Milletleri Ne Yapmalı* adıyla ve *Ey Şark Kavimleri* adıyla da Ahmet Metin Şahin tarafından (İstanbul, Irmak yay. 2007) tercüme edilmiştir.

### **2.13. Darb-ı Kelîm:**

1936'da manzume şeklinde Urduca yazılan eserde İkbâl, bir müslümanın o günkü düzene karşı bir isyan başlatmasını ve bir vuruş, savaş ilân etmesi gerektiğini anlatır. Eser, Ali Nihat Tarlan tarafından 1968'de *Musa Vuruşu* adıyla yayımlanmıştır. Sonrasında N. Ahmed Asrar 1981 yılında *Hiz. Musa'nın Darbesi* adıyla *Doğudan Esintiler* içinde ve *Musa Vuruşu ve Hicâz Armağanı* adıyla da Celal Soydan tarafından (Ankara, Hece yay. 2013) yayımlanmıştır.

### **2.14. Armağan-ı Hicâz:**

Eser Farsça ve Urduca mesnevilerden oluşur. İkbâl'in vefatından 7 ay sonra 1938'de Lahor'da yayımlanmıştır. Eserde, İkbâl'in İslâmi fikir ve yenilenmenin bir türlü gerçekleşmemesinden dolayı ümitsiz ve karamsar ruh haliyle yazdığı rubailer yer almaktadır. İlk çevirisi Ali Nihat Tarlan tarafından 1964'te *Hicâz Armağanı* adıyla (İstanbul, İstanbul Matbaası) yayımlanmıştır. Daha sonra Celal Soydan *Musa Vuruşu ve Hicâz Armağanı* adıyla (Ankara, Hece yay. 2013) da iki kitabı birlikte yayımlanmıştır.

### **2.15. Stray Reflections:**

İngilizce yazılan eser İkbâl'in not defteri özelliğini taşır ve İkbâl'in düşünce sürecine ışık tutar. Eser, *Yansımalar* adıyla Halil Toker tarafından 2001 yılında (İstanbul, Kaknüs yay.) tercüme edilmiştir.



### 3. ZAMAN KAVRAMI

“Zamânın mâhiyeti ve onun ne olduğuna dâir soru, insanlık tarihinin en eski sorularından biridir. İnsan, varlığın ne olduğuna dâir ilk açıklamalarından oluşan felsefede, sanatta, dinde hatta mitolojide bile bu sorunun cevabını aramıştır. İnsan kendi varlığını ve diğer varlıkların anlamlarını ancak zamânın ne olduğunu tam olarak bilmesi durumunda anlayabilmektedir. Felsefe tarihi boyunca uzun bir olgunlaşma sürecine rağmen, filozofların söz konusu kavramı farklı ele alış biçimleri ve kavrama çok farklı anlam yüklemeleri hasebiyle, bu kavram üzerinde ittifakla uzlaşmış bir açıklama yoktur” (Topakkaya, 2013: 1).

Zaman kavramına, filozoflar tarafından birçok tanım ve bakış açısı getirilmekle birlikte, bu kavram yalnızca felsefe disiplini altında değil, aynı zamanda dinler, eski uygarlıklar tarihi, antropoloji, psikoloji ve fizik disiplinleri tarafından da incelenmeye ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

#### 3.1. Zamânın Sözlük Manâsı

Arapça *zaman*, “bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit” anlamına gelir (*Türkçe Sözlük*, 2005). Ayrıca Arapça’dan Türkçe’ye “zaman, asır, insanın hayat süresi, mevsim, iklim” olarak da çevrilir (Erkan, 2004). Zamânın çoğulu *ezmân*, *ezmün* ve *ezmüne* şeklindedir.

Farklı uzunluktaki süreler için ân (şimdiki zaman), asr (yüzyıl veya ikinci vakti), emed (belirli veya sonlu süre), dehr (kesintisiz, sonsuz zaman) gibi kelimeler kullanılır. *Kur’ân-ı Kerîm*’de “mutlak manâda veya mutlaka yakın müphem, belirsiz müddette zamânı ifade eden kelimelerin azlığına mukabil, yıl, ay, gün, gece, gündüz gibi çeşitli uzunlukta ama sınırlı, bölümlü, başlangıç ve sonuç hudutları belli insan hayatının çeşitli dilimlerini ifade eden tabirler çokça kullanılmıştır” (Çil, 2011:342; Canan, 1985: 26; Topakkaya, 2013: 82). *Kur’ân*’da mutlak zamânı, ebedî hayat olan ahiret yaşamı olarak anlayabiliriz. Fiziksel zaman ise, insanların pratik faydası için zikredilen zamandır. Özellikle insanların ibadetlerini yapacakları süreleri belirleyen zamandır.

Zaman kavramının birçok alanda farklı anlamlar kazandığını biliyoruz. Söz konusu kavramın hukuk manâsı, “başkasının üzerindeki vâcib bir hakkı iltizam etmek, bir şeyin misliyattan ise mislini, kemiyetten ise kıymetini vermektir. Bir şeyin mislini veya kıymetini vermek için zarar ve ziyana karşı kefalet” demektir (Pakalın, 1993: 647; Bilmen, ? : 246). Bu manâyı daha çok ceza hukukunda görmek mümkündür. Şöyle ki; bir hakkı teslim edebilmek için verilen zarar karşılığında ya zararın kendisinin giderilmesi istenir ya da kefalet olarak kişi belirli bir süre cezalandırılır. Bu ceza süresi hukukta zamânın manâsını ifade eder.

“Kavramın kelime köküne bakıldığında, eski bir İran dînî akımı olan Zurvanizm<sup>12</sup>’deki zaman ve kader tanrısı Zurvan ismine kadar uzanmakta olduğunu görebiliriz ve Avesta’da zaman anlamındaki Zurvan, kelimenin bir başka telaffuzudur” (Kutluer, 2013: 111). Zaman kavramı, Zurvanizm’de kader Tanrısı iken İkbâl’in düşüncesinde kaderin kendisidir. Zurvanizm’i iyi bilen İkbâl’in bu düşünceden etkilenmiş olabileceği de muhtemeldir. Nitekim *Câvitnâme*’de Zurvan bahsine değinerek zaman kavramını açıklamaya çalışır.

Zaman kavramı, İlkçağ filozoflarından modern döneme kadar hatta postmodern dönemde de hâlâ felsefî tartışmaların temelindedir. Söz konusu kavramı, terimsel olarak anlayabilmek için felsefe sözlüklerindeki anlamlarına bakmakta da fayda vardır.

“Zaman, önce ve sonra kavrayışı içinde ele alınan süre, ard arda gelişin sezgisi ya da fikri, önceki olayla sonraki olay arasında kalan dönem, sürekli değişimin ölçülebilir bilgisi, olayların birbirini izlediği bir yapılı ortam, fiil ya da eyleme bağlı olarak doğal sürenin çeşitli dilbilimsel bölümlerini gösteren kategori gibi anlamlara gelmektedir” (Timuçin, 2000: 357; Cevizci, 1999: 943; Haçerlioğlu, 1993: 471). Burada felsefe tarihi boyunca söylenegelmiş zaman tanımlarından bir çıkarım yapılarak genel bir tanım oluşturulmuştur. Zaman daha çok geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kısımlara ayrılan ve harekete bağlı bir ölçüt olarak görülmüştür. Kimi düşünürler zamânı nesnel görürken kimileri öznel olduğunu düşünmüştür.

---

<sup>12</sup> Zurvanizm, Mecusilik içerisinde ortaya çıkmış, zamânı bir tanrı olarak esas almış ve her şeyin başlangıcına yerleştirmiş bir inançtır. Zurvanizm, Ahamenişler devrinin sonlarında başlayıp Sasaniler döneminde son şeklini almıştır. Bkz. Hayreddin Kızıl, *Zurvanizm’in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri*, EKEV Akademi Dergisi, 2013, S. 56, s.296.

“Nesnel (objektif) zaman; ölçülebilen zaman, ama kendi içinde değil cisimlerin devinimiyle ölçülebilen zamandır. Öznel zaman; zaman bilincine dayanır, yaşantılara bağlıdır; nesnel olarak ölçülemez; duruma göre, yaşanan zaman kısa ya da uzun görünebilir” (Akarsu, 1998: 203). Burada zamânın nesnel olarak herkes için aynı şeyi ifade ettiğini, öznel olarak ise herkes için farklılık arz ettiğini belirtmektedir. Nesnel zamânı günlük kullandığımız saatlerle ölçebiliriz. Örneğin; saate dayalı bir iş için bekleyen herkese göre, saat yani zaman eşit olarak geçer. Fakat kişisel olarak hissedilen zaman farklılık gösterebilir. Örneğin; hasta veya bulunduğu durumdan hoşnut olmayan bir insanın geçirdiği bir saat ile sağlıklı ve durumundan hoşnut bir insanın geçirdiği bir saat arasında farklılık vardır. Hasta kişi için bir saat dilimi çok uzun bir süre gibi algılanırken sağlıklı ve durumundan hoşnut olan kişi için çok daha kısa hissedilebilir. Bu açıdan aslında herkesin bir zamânı vardır ve her insan kendi başına farklı zamanlar deneyimler denebilir.

Dolayısıyla zamânın her alanda farklı anlamlar kazandığını söylemek mümkündür. Bu anlamlar dinsel ve kültürel farklılıkları da içinde barındırır. Kimi dönemlerde zaman kavramı kutsal kabul edilirken kimi dönemlerde sayılabilen ve ölçülebilen bir hareketler dizisi olarak tanımlanmıştır. Hukukta süreye dayalı işlerde özellikle mühlet verme manâlarında kullanılmasının yanı sıra yine ceza ve yaptırımlarda da süre ve zaman kullanılmaktadır.

### **3.2. Felsefede Zaman**

Zaman kavramının ilkçağlardan bu yana süre gelen tanımlamalarının bir sınıflamasını yapmak, kavramın daha iyi anlaşılması için uygun olacaktır. Bu sınıflama, daha çok zamânı anlamak için zihnimizde tasarladığımız döngüsel-devirli, çizgisel-lineer, kategorik, mutlak ve görelî, nesnel-öznel zaman anlayışları gibi bir bağlamda olacaktır. Elbette bu sınıflama, her filozofu veya düşünceyi belli bir kategoride tutmayacak ve bir filozofun birden çok sınıflama içerisinde yer alabileceğini de gösterecektir. Ele alacağımız zaman kategorileri içerisinde birçok filozoftan bahsedebilmek mümkün olmakla birlikte, biz her bir kategorinin iyi anlaşılması için birkaç örnek filozofla yetinmeye çalışacağız.

### 3.2.1. Döngüsel-devirli zaman anlayışı

Özellikle Antik Yunanlılarda gördüğümüz döngüsel zaman anlayışında, başlayan hiçbir şey bitmez, değişir ve dönüşür. Yani varlığa gelmiş bir şey, yokluktan gelmiş olamayacağı için şey, her zaman vardır ve hiçbir zaman yok olmayacaktır. O, ancak bir oluşa tâbi olmak bakımından değişim ve dönüşümün döngüsü içerisinde. Zamânın döngüsel kabûlünde, geçmiş ve gelecek, şimdinin içine gizlenmiş bir biçimde görünür. Dolayısıyla geçmiş ve gelecek, zihnin bir hatırlaması veya farkındalığı olur ve asıl gerçeklik şimdiki zaman üzerinde yoğunlaşır. Zaman, sürekli bir devinim hâlinde gerçekleşir ve evrende sona doğru bir ilerleme olduğu düşünülmez. Bundan ötürü döngüsel zaman anlayışında, Tanrısal bir yoktan var etmeden ve var olanı yok etmeden bahsedilemez. Varolan her şey ezelfi olarak vardır, yok olduğunu sandığımız şeyler ise aslında yok olmazlar, onlar yalnızca değişir veya başka bir şeye dönüşürler. Bu döngü ise, böylece sonsuza dek sürüp gidecektir.

Döngüsel zaman anlayışı içerisinde anılması gereken düşünürler arasında, zamânı sonsuzluk olarak *arche*<sup>13</sup> terimi üzerinden değerlendiren Anaksimandros (MÖ 610-545) ve Herakleitos (MÖ 540-480) bulunmaktadır<sup>14</sup>. Fakat zamâna ilişkin daha kapsamlı düşünceleri olması bakımından Platon ve Aristoteles bu düşüncede ön plana çıkmaktadır.

Özellikle hem döngüsel hem de çizgisel zaman anlayışı içerisinde ele alınabilecek olan Antik Yunan düşünürlerinden olan Platon (MÖ 427-347), evrenin döngüsel işleyişi düşüncesinden idealist bir felsefeye geçişin ilk ismidir.

“Platon, zamânı sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesi olarak anlar. Bu anlayışa göre zaman, bütün bir varlık âleminde etkendir ve onu içinde taşır. Yani şeyler zamânı ortaya koymaz. Onlar ancak zamanda meydana gelebilir” (Topakkaya, 2013: 109).

<sup>13</sup> Antik Yunan felsefesinde, herşeyin kendisinden varlığa geldiği ilk töz, maddi neden ya da ilkedir. Bu terimi ilk olarak Anaksimandros kullanmıştır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.77.

<sup>14</sup> Anaksimandros'un zamanla ilgili düşünceleri için bkz. Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s.106; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s.21; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I (Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Phytagorasçılar)*, Çev. Ergün Akça, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2003, s.96; Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s.31. Herakleitos'un zamanla ilgili düşünceleri için bkz. W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I*, s.426; Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s.106; Walther Kranz, *Antik Felsefe*, s.64; Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s.103.



Yani, varlıkların var olmasından ötürü zaman vardır, denemez aksine zaman vardır ve diğer şeyler de zaman içinde varlığa gelir denebilir. Herakleitos'ta olduğu gibi oluşun meydana gelmesi için zamâna gerek vardır. Platon'un düşüncesinde, "zaman sadece görünüşler dünyası ile sınırlıdır, idealar dünyasındaki her şey ezelf ve ebedidir" (Platon, 2001: 37). Platon'un zamânı idealar için sonsuz iken görünüşler için sonludur. Çünkü Platon'un *ideası* zamânın tesirinde değildir. O, bâki, ölçülemez ve sayılamaz bir yapıdır. Dolayısıyla İkbâl, Platon'un zaman anlayışını tasavvuftaki zaman anlayışının bir kaynağı olarak görür. Bu anlamda Platon'un ayrımını yaptığı zaman açıklaması dikkate değerdir fakat Platon'un bu düşüncelerinin hayalde kaldığını ve ayaklarının yere basmadığını söyleyerek eleştirir.

Platon gibi döngüsel zaman anlayışını benimseyen diğer bir düşünür ise, Aristoteles'tir (MÖ 384-322). Aristoteles, zaman kavramını analiz ederken zamânın reel olarak var olmadığını gösteren üç temel argüman üzerinden gider (Aristoteles, 1997: 5-10; Aristoteles, 1989: 19; Kabadayı, 2007: 157; Topakkaya, 2013: 116). Aristoteles, bu argümanların sonunda, zamânı harekete bağlı tutarak onun aslında var olmadığını yalnızca bizim hareketleri sayabilmemiz için zihnimize tasarladığımız bir varsayım olduğu kanısına ulaşır.

Aristoteles'in zaman açıklaması onun zamânına kadar yapılmış en iyi açıklama sayılabilir. Fakat İkbâl'in düşüncesinde, Aristoteles'in evrenin sabit ve sakin bir varlık olduğu yolundaki düşüncesi kabul görmez.

İkbâl'e göre, Antik Yunan düşüncesi *Kur'ân*'in düşüncesine oldukça zıt bir düşüncedir. Evrende sürekli bir döngü içinde varlığını sürdüren varlıkların ezelf ve ebedî kabul edilmesi *Kur'ân*'in yaratma anlayışıyla uyumsuz. Bu nedenle ona göre Hakikat'e ulaşmanın asıl yolu *Kur'ân* düşüncesinden uzaklaşmaktır. Dolayısıyla ona göre, evrenin Hakikat-ı Mutlak'ın sürekli bir yaratımı olduğunu ve sürekli bir dinamizm içinde sona doğru ilerlediğini kavramak gerekir.

Ortaçağ İslâm düşünce geleneğinde açıklamalarını her ne kadar İslâm dîni çerçevesinde yapmaya çalışsa da zaman konusunda, Aristoteles düşüncesinden ayrılmayan Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Sinâ (980-1037), zamânı, hareketin mesâfede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı olarak tanımlar.

Yani “hareket, zaman bakımından değil mesâfe bakımından önce gelen ve sonra gelene ayrıştığı zaman, hareketin sayısı olur” (Sinâ, 2004: 200).

“Filozof, zamânın varlık tarzını ortaya koyarken onun olaylardaki öncelikler ve sonralıklar ve bunların zihindeki algılamalarının birbirini sürekli takip etmesiyle devam edegelen bir süreç, diğer bir açıdan, önce gelen ve sonra gelen açısından hareketin miktarı olduğunu söylemektedir. Ancak hareketle birlikte tanımlanabilecek şeylerden olan zaman kavramı dikkatle incelendiğinde görülür ki, insan nefsindeki devamlılık üzere tertiplenmiş hadiselerin peşi sıralığı ve bu peşi sıralı oluşun ayrılmaz bir parçası olan öne alma ve sona bırakma işi, hafıza kuvvetinin de yardımıyla zihinde bir zaman fikri oluşturur. Zihin bu fikri dış âleme de teşmil ederek, onu zarf ve zamânı da mazruf olarak görür” (Altınışik, 2007: 28). Zaman kavramının aslında gerçek bir varlığının olmadığını, zaman denilen şeyin olayları anlamlandırmak için kullanılan hayâl ürünü bir kavram olduğu çıkarsanabilir. Bu kavram İbn Sinâ’da, zihnin anlamlandırdığı ve Aristoteles’in kategorileştirdiği apriori (deneyin dışında, akıldan türetilen bilgi) bir kavram gibi gözükmektedir.

20. Yy’da ise Alfred North Whitehead’in (1861-1947), felsefesinin temeline *süreç* kavramını koyduğu ve döngüsel zaman anlayışında öne çıktığı söylenebilir.

“Whitehead’e göre, süreç kavramı varlığın özünü ve temel yönünü ifade eder. Yani varlıkta temel olan şey; hareket, akışkanlık ve süreçtir. Whitehead’de zamansal süreç, bir aktüel bireyden diğerine geçişle olur. Yani zamansal süreci meydana getiren aktüel bireyler bir oluş, hareket ve süreci içermektedirler” (Bircan, 2010: 106). Whitehead, evrende hâkim olan süreçten dolayı evrende bir dinamizm olması gerektiğini söyler. “Âlemde saniye saniye yaratıcılığı koyan bir düzen vardır” (Yıldırım, 2014: 82). Bu düzen içerisinde her şey birbiriyle ilişkilidir. Her şeyin birbiriyle olan ilişkili düzenini kapsayan süreç, her ân yeni bir şey yaşatır. Çünkü dinamizm esasında bunu gerektirir.

“Evrende bütün var olanlar arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bir şey öteki şeylerden tamamıyla soyutlanamaz. Her bil-fiil şey, öteki bil-fiil şeyleri kavrar. Kendinden önce gelenleri kavrar; kendisinden sonra gelenlerce kavranır. Bunun sonucu olarak bir varlığın ötekini duyması, ötekinde objektifleşmesi mümkün olur” (Whitehead, 1929: 66). Whitehead’in organizm fikrini benimseyen İkbâl için de durum aynıdır. Şeyler arasında iç içe geçmişlik ve bütünlüklü bir bağ bulunur.

Whitehead, döngüsel zaman anlayışı içinde anılacak bir düşünür olmasının yanı sıra, onun zaman anlayışını nesnel zamandan ayırarak organik, iç içe geçen, dinamik bir zaman olarak tanımlamamız gerekir. O, bu anlamda Herakleitos'un takipçisi olmakla birlikte İkbâl'in de çokça etkilendiği bir düşünürdür.

### 3.2.2. Çizgisel-lineer zaman anlayışı

Döngüsel zamanda, olaylar sürekli birbirini izleyerek tekrarlandığından zamânın yaratıcı tarafından hiç bahsedilememektedir. Bu nedenle özellikle semâvî dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, evrendeki oluşun ve amacın açıklanmasıyla zamânın çizgisel olduğu düşünülmüştür. Bilindiği üzere semâvî dinlerde başlangıçsız ve sonsuz bir evrenden bahsedilemez. Evren, Tanrı tarafından yaratılmış ve belli bir amaca göre ilerlemektedir. Bu evrenin, başı olduğu gibi sonu da vardır. Çizgisel zaman anlayışının en belirgin özelliği de budur. Bu anlayışta, olaylar ard arda sıralanmışlık gösterir ve bir nedensellik ilişkisi içerisindedir.

Felsefe tarihinde çizgisel zaman anlayışını benimseyen ilk düşünür, Saint Aurelius Augustinus (354-430) kabul edilebilir. Augustinus, zamâna ilişkin düşüncelerini *İtiraflar* adlı eserinin XI. bölümünde açıklar.

Augustinus, zamânın dünya yaratılmadan önceki varlığını kabul etmez. "Bütün zamanların yapıcısı Tanrı'dır ve kendisinin zamanlardan önce gelmesinde de zaman söz konusu değildir. O, ebediliğiyle hep vardır ve ebedî bir bugünde yaşar" (Augustinus, 2007: 275). Döngüsel zaman anlayışından özellikle bu noktada ayrılan filozof, zamânın Tanrı tarafından yaratıldığını yani bir başının ve sonunun olduğunu kabul eder. Fakat Augustinus, Tanrı'nın Tanrısal bir zaman da var olduğunu O'nun geçmiş ve gelecek zamânından söz edemeyeceğimizi söyler. Çünkü Tanrı, ebedî olarak bir şimdiki zaman içindedir, O'nun yılları bir gündür ve zâtı zamandan önce gelir.

Sonuç olarak, Tanrı yeri ve göğü yarattığında zamânı da yarattığı için, zamânın bir başlangıcı vardır; dolayısıyla Augustinus için zaman çizgisel ve sonludur.

Zamânın ne olduğu sorusuna Aristoteles ve onu takip edenlerin verdiği cevapla cevap veren Ebû Hamîd Muhammed Bin Muhammed el-Gazâlî (1058-1111) ise, *Mi'yar'ul-İlm* adlı eserinde zaman kavramını, "hareketin öncelik ve sonralık bakımından miktarı olarak tanımlar. Ân ise, içinde geçmiş ve gelecek zamânın birlikte yer aldığı, vehme

dayanan bir zarftır” (Gazâlî, 2013: 450). Bu tanım, Aristoteles’in *Fizik* kitabının dördüncü bölümünde yaptığı tanım (s. 5-10) ile İbn Sinâ’nın *Fizik I* kitabında yaptığı tanımla (s. 212) örtüşür.

Gazâlî, Aristoteles ve İbn Sinâ’nın zamânın döngüsel ve öncesiz-bitimsiz olduğu düşüncesini kabul etmez ve zamânın ezeli-ebediliğine ilişkin getirdiği delilleri reddederek bu delillerin hiçbir ispatı olmadığını öne sürer (Gazâlî, 2002: 39-58; Vural, 2004: 76; Türker, 1956: 212, 225).

Gazâlî, zamânın diğer her şey gibi yaratılmış olduğunun şüphe götürmez bir gerçek olduğunu savunur. O, başlangıcı ve sonu olan âleme bağlı olan zamânın da, bir başlangıcı ve sonunun olacağını doğal kabul etmektedir. Dolayısıyla onun zaman anlayışı da ilerleyen ve çizgisel-bitimli bir zaman anlayışıdır.

Modern döneme gelindiğinde, zamânın çizgisel bir düzen içerisinde aktığını düşünen ve Newton’un çağdaşı olan Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), “Aristoteles’in zamânın hareketin sayısı olduğu düşüncesini kabul eder” (Turetzky, 1998: 81). Ona göre, “zamanla uzay birer varlık değil, görüngü evrenine ait birer ilişkiler topluluğudur. Uzay, aynı zamanda var olan objelerin birbirine göre durumları, topluluğu; zaman ise, arka arkaya gelen olayların geliş düzenidir. O hâlde, fizikçi Newton’un görüşünün aksine, zaman ile uzay birer düzen ilkesidir” (Leibniz, 1949: XXI). Leibniz, zamânı ard arda gelen bir düzen olarak görmüştür, onun zamânın çizgisel olduğu kanaati de burada ortaya çıkar. Newton’un mutlak zaman ve mutlak mekân düşüncesini de kabul etmez.

Tüm dünya tarihini bir oluş ve çizgisel zaman anlayışı üzerinden anlatan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)’e gelindiğinde öznenin (tözün) kendini bir zaman içinde var kıldığını ve bir başlangıçtan bir sona doğru gittiğini düşündüğü görülür. Bu nedenle Hegel de çizgisel zaman anlayışı içerisinde değerlendirilmesi gereken bir düşünürdür.

“Hegel, evrensel bir tinin (akıl) varlığını kabul eder ve tin kendini dünya tarihi içinde, tarihsel kronolojiye uygun olarak açar” (Soykan, 1999: 275). Hegel’e göre, tarihte diyalektik<sup>15</sup> bir süreç işler ve bu diyalektik felsefenin temel özelliği ise tinin kendini

---

<sup>15</sup> Hegel’de diyalektik, bir düşünce ya da gerçek bir şeyi önce zorunlu olarak karşısına (ya da çelişğine) dönüştüren ve daha sonra da onların her ikisini birden içeren bir senteze (ya da birliğe) götüren süreç

tarih aracılığıyla gerçekleştirmesidir. Bu anlamda “tinin en önemli kategorisi zamandır” (Bozkurt, 2005: 133). Dolayısıyla öznenin varlığı da zamansaldır. “Zaman bilinçte olan ve bilince kendisini boş bir sezgi olarak sunan salt bir kavramdır; bu nedenle tin, zorunlu olarak zaman içinde görünür. Zaman kendi kendisini ele geçirdiğinde, kendi zaman biçimini ortadan kaldırır. Öyleyse o, henüz kendi içinde tamamlanmamış olan tinin yazgısı ve zorunluluğu olarak görünür” (Hegel, 1986: 484).

Hegel, tarihin bir başlangıcından ve sonundan bahsederek zamânın, insan üzerinden bir organizma gibi geliştiğine inanır<sup>16</sup>. Bu zaman ise, başlangıçlı, ilerleyen ve bir sonu olan çizgisel zamandır. Tinin kendini tarihte açması ve gerçekleştirmesi onun bir ilerlemesidir ve “bu ilerleme basamaklar tarzında bir ilerlemedir” (Hegel, 2014: 173). Burada basamak metaforunun kullanılmasının sebebi, her bir basamak tinin gerçekleşmesi açısından bir yükselme, yetkinleşme olduğundandır. Onun kendini bu ilerleme içerisinde geliştirmesi ise tamamıyla zaman içindedir.

Bütün süreç, gerçekleşme süreci, Hegel’de bir sona doğru gider. Hegel’in tarihi bir sona ulaştırması, onun zamânı bitimli kabul ettiğini gösterirken bu süreçte tinin kendini gerçekleştirmesi bakımından zamanda yer alması da zamânın bilinçle ilgisini yani öznelliğini gösterir. Burada bilinçle ilgisi kurulan zamânın kategorik olarak insan zihninde bulunduğunu söylemek de yerinde olacaktır. Çünkü kategoriler apriori varlığa sahiptirler. O hâlde Hegel’de zaman, hem çizgisel hem kategorik hem de öznel bir kavramdır.

Hegel’in düşüncesinde tinin kendini zamanda açması İkbâl’in organizm ve dinamizm fikrine yakın görünmektedir. Fakat İkbâl için Tanrı’yla ilişkilendirilmeyen hiçbir bilgi

---

karşılık gelir. Bkz. Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.246.

<sup>16</sup> Hegel’den sonra tarihin sonu meselesi, Karl Marx (1818-1883) ve Francis Fukuyama (1952-) gibi düşünürler tarafından farklı açılardan da olsa ele alınmıştır. Marx, tarihi sömürülen ve sömüren sınıfların arasındaki çatışma olarak görür. Ona göre, toplumun gelişme tarihi üretimin gelişmesinin tarihidir. Tarihin gelişmesinin sonu ise, kapitalist toplumdur. Fukuyama, tarihin bir amaca doğru ilerlediği görüşüyle Hegel ve Marx ile benzeşmekte fakat bu amacın liberalizm olduğunu söyleyerek Marx’tan ayrılmaktadır. Ona göre, farklı dinsel, kültürel, geleneksel yapılarıdaki her devlet, eninde sonunda aynı düzlemde buluşacaktır. Onun tarihin sonu dediği kavram, tarihsel olayların sonunu değil, beşeri, siyasi, iktisadi durumların gelişerek ideal forma ulaştığı bir birleşme ve zaferi işaret eder. Bkz. J. V. Stalin, *Diyalektik ve Tarihi Materyalizm*, Çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 1992, s.31; Şule Şahin Ceylan, *Francis Fukuyama ve Tarihin Sonu Tezi*, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl:5, S.10, Güz 2006/2, s.233.

tam manâsıyla gerçek değildir. Bu nedenle Hegel'in bu noktada yetersiz olduğunu düşünür ve

“Hegel'in istiridyesi incisizdir;

Onun büyüü tamamen hayâlidir” (İkbâl, 2013c: 25) diyerek eleştirir.

### 3.2.3. Mutlak zaman ve görelî zaman anlayışı

Zaman konusunda en çok tartışılan meselelerin başında gelen, zaman yaratılmış mıdır? Eğer zaman yaratıldıysa, Tanrı bu zamânın neresinde yer alır? gibi sorular filozofları iki tür zaman olabileceği düşüncesine götürmüştür. Dolayısıyla, Tanrı'nın yarattığı fiziksel veya görelî zaman dışında kendisine has, mutlak bir zamânın olabileceği görüşü ortaya çıkmıştır. Bu, daha çok semâvî dinlerin Tanrı'nın yaratma fiilini açıklamasıyla ilgili bir düşüncedir.

Modern dönemde özellikle klasik fiziğin kurucusu olarak tanınan Isaac Newton (1642-1727), zaman konusunda mutlak zaman ve görelî zaman olarak kesin bir ayırım yapmıştır.

Newton *Principia Mathematica* adlı eserinde, sıradan insanların mutlak zaman kavramını, duyulur nesnelere ilişkilerinden başka hiçbir kavram altında tasarlayamayacaklarını söyleyerek, onlar için iki türlü zaman tanımı yapar. Ona göre, saltık, gerçek, matematiksel zaman ve görelî, görünürde, sıradan zaman diye iki türlü zaman vardır. Newton bunları şu şekilde tanımlar; “saltık, gerçek ve matematiksel zaman, kendiliğinden ve kendi doğasından dışsal herhangi bir şey ile ilişkisi olmaksızın eşitlikle akar, bu başka bir adla süre olarak adlandırılır. Görelî, görünürde ve sıradan zaman ise, sürenin devinim aracılığıyla duyulur ve dışsal bir ölçüsüdür ki genellikle gerçek zaman yerine kullanılır; örneğin bir saat, bir ay veya bir yıl gibi” (Newton, 1871: 8). Oysa matematiksel zaman, hiçbir değişime açık değildir. Yalnızca duyulur şeylerin zamansal akışını hesaplamak için gökbilimsel hareketlerin eşitliği kullanılır. Bu ölçülen zamânın ise, tam bir kesinliği yoktur. Dolayısıyla matematiksel zaman, yaratmayla hiçbir ilgisi bulunmayan, Tanrıyla birlikte var olan ezelf ve ebedî bir kavramdır. Görelî zaman ise, evrenle birlikte varolan ve hareketlerin sayısını ölçmeye çalışan bir kavramdır. Görelî zaman, harekete bağlı olduğundan evrenle birlikte var olduğu gibi yine evrenle birlikte yok olacaktır.

“Newton, mutlak zamânın, maddi evren ile hiçbir bağının olmadığını ve geçmişten geleceğe doğru hiç durmaksızın değişmez bir şekilde özgürce aktığını kabul eder” (Erdoğan, 2011: 96). O bu anlamda zamânı bir nehre benzetir. İkbâl’in Newton’u eleştirisi de bu noktada kendini gösterir. Ona göre,

Newton’un bu davranışı pasif ve dıştan (harici) olduğundan bu teze çeşitli itirazlar olmuştur. Meselâ, eleştiricilerden bazıları, bu nehre düşen bir şeyin ne gibi bir değişikliğe uğrayacağını, bu belirli şey ile nehre düşmeyen şeyler arasında ne gibi bir fark olduğunu, bunun nasıl izah edileceğini sormuştur. Zaman bir akarsu olarak kabul edildiği takdirde, bunun başlangıcıyla sonu ve sınırları hakkında kesinkes fikirler elde edilemez. Ayrıca, eğer cereyan, hareket veya geçiş, zamânın mahiyetine dair söylenecek son söz ise, o hâlde birinci zamânın hareketini ayarlayacak diğer bir zaman, ikinci bir zamânı ayarlayacak daha başka bir zaman olmalı ve sonsuzluk içinde böyle devam etmelidir. Bu bakımdan zamânı harici veya nesnel kabul eden bir tez birçok güçlükler ortaya çıkarır (İkbâl, 1984: 105).

19. Yy’da elektrodinamik ve fizik ilkelerini yeni bilgiler ışığında inceleyen, doğa olaylarını yorumlayan ve matematiksel formüllerle anlam verdiği görelilik (izafiyet) teorisini ortaya atan Albert Einstein (1879-1955), fiziğe yeni bir yön vermeye başlamıştır. Ona göre, “klasik mekanizm (Newton mekaniği) tüm doğa olaylarını açıklamada yetersiz kalmıştır” (Einstein, 1916: 16). Bu nedenle fizik olaylarını eksiksiz açıklayacak yeni bir teori oluşturulması yönünde düşünmeye başlayan Einstein, ilk olarak özel görelilik ardından genel görelilik adında birbirini tamamlayan iki teori öne sürmüştür.

“Görelilik kuramı olarak bilinen bu teorinin temel önermesi, hızı ne olursa olsun, özgürce hareket eden her gözlemciye göre bilim yasalarının aynı oluşudur. Bu kurama göre, tüm gözlemciler ne hızla giderlerse gitsinler ışığın hızını aynı ölçmelidirler. Newton kuramında, bir ışık darbesi bir yerden ötekine gönderildiğinde, değişik gözlemciler (zaman mutlak olduğundan) ışığın ne kadar yol aldığı konusunda ayrılabilirler. Öte yandan, görelilik kuramında tüm gözlemciler ışık hızını aynı ölçmek zorundadırlar. Öyleyse görelilik kuramıyla mutlak zaman kuramı çürütülmüş olur” (Hawking, 1988: 33).

“Newton, tüm gözlemcilerin kabul edebileceği hareketli bir saatin saniyesiyle durgun bir saatin saniyesinin aynı olduğu evrensel bir zaman tasarlamıştır” (Gott, 2005: 43). Başka bir deyişle evrenin tamamında aynı olan bir zaman önermiştir. “Şu ân denilen ân için evrende karşılık gelen bir şu ân vardır ve tahminen bu ân aynı zamanda oluşur. Ancak Einstein’a göre bu mantıklı değildir, çünkü dünyadaki iki merkez arasında şu ân olabilir fakat dünya dışındaki bir merkez için bu söz konusu değildir. Örneğin; Vega yıldızı ile dünya arasında 26,5 ışık yılı uzaklık vardır. Vega’yla bağlantı kurmanın tek yolu ise, ışık hızında yolculuk yapan radyo sinyali vasıtasıdır. Dolayısıyla Vega’daki şu ân hakkında bir bilgimiz olamaz. Öyleyse evrende geçerli olan şu ân kavramı hatalıdır. Bu nedenle mutlak zaman olamaz; bizim dünyada anlamlandırdığımız zaman, başka bir gezegende hiçbir anlam ifade etmez. Evrende mutlak olan tek şey ışık hızıdır” (Parker, 2004: 49).

“Görelilik kuramı, zamânın olayların gerçekleştiği yerlere de bağlı olduğunu iddia eder. Örneğin; masada duran bir mumun belli bir anda yakıldığında bundan tam bir saniye sonra mumun sönmesi ve mumun söndüğü anda masadan on metre uzakta bir saksının kırılması arasındaki geçen süre aynı görünecektir. Fakat bu sabit duran gözlemci için geçerlidir. Bu gözlemciye göre hareket eden bir başka gözlemci ise, ilk iki olay ve ilk ve son olay arasındaki sürenin farklı olduğunu görecektir” (Turgut, 2005: 42). Yani “bir saptamada bir olay başkası ile zamandaş ise, başka birinde ondan önce gelir, bir üçüncüsünde, onu izler. Eğer uzayda konum saptaması yöntemi değiştirilecekse iki olay arasındaki zaman aralığı da değiştirilmelidir. Çünkü uzay ve zaman saptaması birbirinden bağımsız değildir” (Russell, 2013: 63). Kısacası, zaman göreliliğinin dışında, ayrılmaz biçimde olayların konumlarına da bağlıdır.

Anlaşılabileceği üzere, görelilik kuramında ışık hızı önemli rol oynar. Bu nedenle olaylar aslında oldukları andan daha sonra oluyormuş gibi görünürler. Bu olayları gözlemleyen kişinin ise hareketli ve durağan olmasına göre olayın zamânı değişkenlik gösterir. Işık hızına ne kadar yaklaşırsa gerçekte zamânı algılamak da o denli nesnel olur. Çünkü ışık hızı mutlak ve herkes için aynı ölçülür. Fakat ışık hızında hareket etmek mümkün görünmediğine göre, her gözlemcinin algıladığı zaman farklıdır. Yani zaman göreliliği veya öznel olarak denebilir. Bu görüş, fizikteki nesnel ve mutlak zaman anlayışını yıkmış ve o zamâna kadar bilinen uzay-zaman kavramlarını değiştirmiştir.



İkbâl'e göre,

İzafiyet teorisi klasik fizikte mekanizme giden yolu reddetmiştir. Bu nazariye tabiatın dış yapısını reddetmemiştir. İşte bu nedenle izafiyet teorisine göre, *cevher* denilen şeyin sürekli değişebilen niteliği olan bir şey değil, birbirine bağlı olaylar düzenidir. Whitehead'in de belirttiği üzere bu teoride *madde* kavramının yerini *organizm* fikri almıştır. Ayrıca Einstein, bu evrenin sonsuz bir mekânda bir ada gibi durduğu yolundaki görüşü reddetmiştir. Zira mekân sınırsız olmasına rağmen bizzat geçici ve bitimlidir (İkbâl, 1984: 62).

Dolayısıyla mutlak mekân ve mutlak zaman fikirleri görelilik kuramına göre kabul edilemez.

### 3.2.4. Kategorik zaman anlayışı

Kategorik zaman anlayışı ilk defa, Aristoteles'in varlığın ve düşüncenin özelliklerini belirlemede, apriori olarak varsaydığı on temel kategori ile başlamıştır. Aristoteles zamânı, varolan düzeni anlamak için bilinçli bir ruhun hareketlerin sayısını ölçmesi, olarak tanımlamıştır. İşte bu zaman tasavvuru, “apriori ve nesnelere bağımsız bir varlık olarak insan zihninde var olan bir kategoridir. Bu kategori sayesinde nesnelere hareketlerindeki ard ardalık veya eş zamanlılık fark edilir” (Aristoteles, 1989: 18). O hâlde zihinde bulunan ve varlığı anlamlandırmak için bir sınıflamaya gerek duyulduğunda, başvuru temel kategoriler arasında zaman da vardır. Bu kavram tamamen aklın bir ürünüdür ve fiziksel gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla, her akıl sahibi varlığın sahip olduğu bir kavramdır.

Aristoteles'ten sonra düşüncenin özelliklerini kategorilerle anlamaya çalışan ve bu sistemi Aristoteles'ten alıp geliştirdiğini söyleyen Immanuel Kant (1724-1804) da zaman kavramının kategorik bir form olduğunu düşünür.

“Kant, zamâna ilişkin görüşlerini ilk olarak doktora tezinde vermekle birlikte bu görüşlerinin daha ayrıntılı tahlilini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yapar” (Topakkaya, 2013: 180).

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transandantal Estetik* bölümünde zaman kavramını beş ayrı argüman üzerinden inceler. “Zaman ampirik bir kavram olmayıp aksine apriori bir kavramdır bu sebepten zihin bazı şeyleri aynı anda veya farklı zamanlarda olmuş olarak varsayar. Zaman olaylarla ilişkili bir kavramdır, o olaylardan uzak düşünülebilir

fakat olaylar zamansız düşünülemez. Bu nedenle olaylar yok olabilir fakat zaman yok olamaz. Bunların yanı sıra zaman tek bir boyuta sahiptir yani farklı zamanlar aynı ânda değil ard arda bulunabilir. Farklı zamanlar ise, bir ve aynı zamânın yalnızca kısımlarıdır” (Kant, 1922: 24-25; Kant, 2004: 35). Zamânın geçmiş, şimdiki ve gelecek olarak ayrılan kısımlarının gerçekliklerini kabul etmeyen Kant, bir ve tek zamandan farklı zamanların çıktığını iddia eder. Yani geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman hepsi bir bütün olarak tek bir zaman kavramında içerilir.

Var olan her şeyin zamanda olması gerektiği ve zamânın tek ve genel olduğu sonucu bu argümanlardan çıkarılabilir. Kategorik zaman anlayışını Kant’tan sonra açıklamaya çalışan bir filozof da Hegel’dir. Hegel için de varlığı anlamının yolu zihindeki kategoriler sayesinde. Zaman da hem tinin kendini tarihte ortaya çıkarması ve anlamlandırması için gerekli olduğundan hem de tarihsel süreci anlamının bir vasıtası olduğundan zihinsel bir varlığa sahiptir. Daha önce de anlattığımız üzere Hegel, çizgisel, öznel ve kategorik zaman anlayışları içerisine dâhil edilebilecek bir düşündürür.

### **3.2.5. Nesnel ve öznel zaman anlayışı**

Nesnel zaman anlayışında zaman, insan bilincinden bağımsız olarak fizikî dünyada herkes için aynı ve eşit şekilde işler. Nesnel zaman, hareketle ilişkili olarak ritmik özellik taşıyan bir aracın yardımıyla ölçülür. O hâlde nesnel zaman, ölçülebilir olması bakımından nesnel özellik kazanır. Bu zaman anlayışı zamânın, fiziksel dünyada bulunan diğer her şey gibi deneyimlenebileceğini iddia etmez. Çünkü onun fizikî bir yapısı yoktur ve bu nedenle o, ancak başka bir araç vasıtasıyla deneyimlenebilir veya ölçülebilir.

Felsefe tarihinde Aristoteles ve Newton gibi düşünürler için zaman nesneldir. Aristoteles zamânın hareketler toplamı olduğunu ve her bilinçli ruhun bunu yapabileceğini söyler. Newton’un mutlak zaman anlayışı tüm fizikî nesnelere bağımsız olarak nesneldir. O, mutlak olarak vardır ve herkes için sabit bir şekilde işler. Göreli zaman gibi değişebilir değildir.

Öznel zaman anlayışında ise, ön plâna çıkan unsur insan bilincidir. Çünkü her insan, zamânın geçme süresini farklı algılayabilir. Ayrıca hareketlerle ölçülen zamânın, hareketin sayısının tutulan süre içerisinde hızlilik ve yavaşlık faktörlerine göre değişim

göstermesi zaman algısında farklılık yaratır. Bu nedenle yaşanan zamânın insan bilinciyle veya algısıyla alâkalı olarak kişiden kişiye değişiklik göstermesi zamânın öznel olduğunu düşündürmüştür.

Zamânın zihinsel bir aktivite olduğuna dayanan bu anlayış, zamânı kategori olarak gören Kant ve Hegel gibi düşünürler tarafından da benimsenmiştir. Çünkü zamânın apriori ve kategorik bir form olarak düşünülmesi öznel bilinçle doğrudan ilişkili bir durumdur. Aristoteles, zamânı kategorik bir form olarak değerlendirmiş olsa da, o öznel zaman anlayışı içerisine dâhil edilemez. Çünkü o, zamânı ayrıca hareketlerin sayısının toplamı olarak tanımlamış ve herkes için bu toplamın aynı sonucu vereceği kanaatine varmıştır. Dolayısıyla Kant ve Hegel'den farklı olarak o nesnel zaman anlayışındadır.

Öznel zaman anlayışını savunan ve felsefesinin temelini koyan filozof Henri Bergson (1859-1941), modern dönemde bu anlayışın zirve noktası sayılabilir. Onun felsefesi, özellikle 20. yy'da rasyonalizm ve pozitivistimin getirdiği mekanik evrimciliğe bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

“Bergson, ruh içinde statik bir cevherin değil, zaman içinde sürekli oluştan ibâret dinamik bir kudretin varlığını düşünür böylelikle o, felsefeye psikolojik bir temel arayışına girer” (Topçu, 2011: 27). Filozof bu anlamda, insan bilincini (şuuru), bir gerçeklik olarak felsefesinin temelini koyar ve zaman da kendini bu insan bilincinde açığa çıkarır.

Ona göre, “insan bilincinin doğrudan doğruya verdiği mutlak bir realite, hakikat vardır, bu hakikat de *süredir*. Süre, şuur ve ruh hâllerinin sürekli bir akışı ve dolayısıyla yaşanan, somut bir gerçeklik, var oluşsal bir hâldir. O, şuurumuzun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmüldür” (Bergson, 1947: XV).

İnsan zihni şimdiki zamanda olan şeylerin ileride nasıl bir hâl alacağını ve ne olaylar yaşanacağını tam olarak kestiremez. Fakat insan hafızası, zaman zaman yaşadığı olayları soyut bir mekânda sıralar, bu nedenle geçmiş, dâima yan yana geliş şeklinde tasarlanır. Bergson'a göre, “geçmiş bu anlamda olmuş bitmiş, icadedilmiş bir şeydir. Gelecek süre de nihâyetinde geçmişle aynı muameleyi göreceğinden gelecek sürenin şimdide açılıp serilebilir bulunduğu ve ileride dürülmüş olarak durduğu da söylenebilir. Bu, insan zihninin devamlı yaşadığı tabii bir illüzyondur” (Bergson,

1947: 437). Zamânın parçalarının insan zihninde tamamlanabilen bir bütün olduğunu ve zamânın ileride neler getireceği bilinmediği hâlde onun varlığını da tasavvur edebilmenin yine şuurun doğrudan doğruya bir verisi olduğu söylenebilir.

“Olayların yan yana sıralanması eşzamanlılıktan kaynaklanan bir vehimdir, aslolan ise ardışıklıktır. Bu ardışıklık hafıza tarafından birbiri içine konan hâllerin devamlılığıdır. Hâller, bilinçte birbirleri içine girmiş vaziyette bulunur ve uzay terimleriyle bir metafor kullanılacak olursa süre, uzanan düz bir çizgi değil de genişleyen bir çemberdir” (Bergson, 2015: 50-51). Süre için çember metaforunun kullanımı onun sonsuz olduğu mânâsına değildir. Bu metaforu daha önce Herakleitos kullanmıştır fakat onun kullanımında döngüsel ve ezeli bir mânâ içerir<sup>17</sup>. Bergson’da ise, bilinç geçmişi unutmadığından biriken ve genişleyen organik bir bütün olarak çembere benzetilmiştir. Çünkü süre, ardışıklığın kendisi olması bakımından varlığını sürdürür ve sonsuz değildir.

Böylelikle Bergson’a göre zamânın insan bilincinde organik bir bütün olarak bulunduğu ve onun sürekli bir yaratma kavramı olduğu söylenebilir. Çünkü hayat sürekli yeni şeyler yaşatan yaratıcı bir hamle olarak görülür. Buna bağlı olarak denebilir ki zaman Hegel’in söylediği gibi önceden tasavvur edilebilen ve mutlak determinizme tâbi olan bir şey değil, aksine sürekli yenilik arz eden özgür ve yaratıcı bir kavramdır.

Bergson’un açıklamaya çalıştığı, geçmişin sürekli insan zihninde artarak ilerlediği fikri, Friedrich W. Nietzsche (1844-1900)’de de görülebilir. Nietzsche, “insan istediği kadar ileri ve çabuk yürüsün, zinciri ile birlikte yürür, hızla akıp giden olaylarla bağlıdır. İnsan geçmişin büyük yükü, gittikçe artan yükü karşısında direnir durur. Bu direniş ölümle sonuçlanır ve insan yaşamın bir ‘bir zamanlar var olma’ olduğunun bilgisine ulaşır” (Nietzsche, 2003: 37-38), der. Ona göre, geçmiş ve bugünün bir ve aynı olduğu daha doğrusu her türlü değişikliği içinde barındıran ve aynı kalan bir yapı olduğu söylenebilir.

---

<sup>17</sup> Herakleitos, şöyle der: “Çemberin çevresinde başlangıç ve son ortaktır”. Çemberdeki başlangıç ve sonun ortak olması kozmik düzenin ebedî ve ezeli bir dönüş içinde bulunması anlamına gelir. Kozmik düzen içinde bulunan hiçbir şey kalıcı değildir, sürekli değişim içindedir fakat kozmik düzenin kendisi her zaman var olmaya devam eder. Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s.103.

#### 4. MUHAMMED İKBÂL'İN ZAMAN ANLAYIŞI

Zaman kavramının felsefe tarihi boyunca hem kavramsal hem de sınıfsal tahlilini yaptıktan sonra ilk olarak, İkbâl'in bu düşünceleri nasıl eleştirdiğini ve bu düşüncelerden hareketle nasıl özgün bir düşünce ortaya koyduğunu açıklamaya çalışacağız. Ardından zaman kavramı bağlamında, İkbâl'in Tanrı-evren ilişkisine dair açıklamalarına ve zamânın kavramsal analizine bakıp onun düşüncesinde çok büyük etkilere sahip olan *Kur'ân* ve tasavvuf düşüncesine de ayrıca yer vereceğiz.

##### 4.1. İkbâl'in Zaman Anlayışında Dayandığı Kaynaklar ve Bunların Eleştirileri

İkbâl, kendi düşüncesini açıklamaya başlarken öncelikle, bulunduğu zamâna dek ileri sürülen fikirleri eleştirir. O, ilk olarak Aristoteles'in metafiziğinin temeline koyduğu ve Newton'un da teorize ettiği *ilk hareket ettirici varlık* anlayışını eleştirmiştir. Aristoteles'in düşüncesinde, "ilk hareket ettirici, öncesiz-bitimsiz, değişmez, hareketsiz ve kendi başıdır. O, yetkin bir varlıktır onda her olanak aynı zamanda gerçek olmuştur dolayısıyla o salt bir formdur" (Gökberk, 2007: 76). Onun ilk hareket ettiricisi, evreni ona olan arzusuyla harekete geçiren fakat kendisi hareket etmeyen ve varolan herşeyin ereksel nedeni olan varlıktır. O, evrendeki ilk hareketin kaynağı olması dışında evrene bir müdahalede bulunmaz. Evren ise, mekanik bir sistem gibi işlemeye başlar ve bu anlamda hareket dairevi bir şekilde sonsuza dek devam eder. Dairevi hareket, başlangıçsız ve sonsuz hareketin kısır döngü içerisinde sürekli tekrarına denir. Göğün dairesel hareketinin başlangıcının ve sonunun düşünülmemesi gibi, zamânın da bir başlangıcı ve sonunun düşünülmemesi, Aristoteles'i zamânın döngüsel olduğu kanaatine vardirmiştir.

İkbâl'in düşüncesinde ise, dairevi hareket sürekli aynı ve belirlenmiş bir şekilde devam ettiği için Tanrı'nın evrene müdahalesini kısıtlar. Aristoteles'in zamanla hareket arasında kurduğu ilişkiden dolayı, hareketin dairevi düşünülmesi zamânın da dairevi olduğunu düşündürür. Dolayısıyla İkbâl, Yunanlıların hareket ve zaman anlayışını şöyle eleştirir;

Yunanlılara göre zaman, Platon ve Zenon'da olduğu gibi gerçek dışıydı ve Herakleitos ile Stoalılar'da olduğu gibi bir daire içinde dönüyordu. (zamânın dairesel hareketi, evrendeki döngüsel hareketin bir kanıtı olarak görülmüştür). Yaratıcı bir hareketin ileri hamlelerini ölçecek ölçü ne olursa olsun, hareketin

kendisi dairevi olursa yaratıcı olmaktan çıkar. Bu sürekli ric'at yaratıcılık değil sürekli tekerrürdür<sup>18</sup> (İkbâl, 1984: 193-194).

İkbâl'e göre, Yunanlıların düşüncesi *Kur'ân* düşüncesiyle oldukça zıttır. *Kur'ân*'ın mekanizmden ziyade, oluşu ve dinamizmi açıklayan düşüncesi, ona göre İbn Haldun (1332-1406)'un tarih anlayışıyla bilimsel bir önem kazanmıştır ve Yunan düşüncesini çürütmeyi başarmıştır.

*Kur'ân* düşüncesinin Yunan felsefesine karşı olan ruhu, İbn Haldun'un değişme ameliyesini kabul etmesi, dâhiyane fikirleri ve eserleri sayesinde kesin zaferini kazanmıştır. Onun ortaya koyduğu zaman kavramına bakılacak olursa, ona Bergson'un öncüsü denebilir. Onun düşüncesini *Kur'ân*'daki gece ve gündüzün değişimi ile ilgili âyetler, zamânın bir dış gerçek olduğuna dair İslâm metafiziğinin temayülü, İbn Miskevey'in hayatı bir tekâmül hareketi olarak görmesi ve Birûni'nin evren ve doğayı bir oluş ameliyesi olarak kesin şekilde kabul etmesi oluşturmuştur (İkbâl, 1984: 193).

İkbâl kendi fikirlerini, İbn Haldun'un düşüncelerini onaylayarak açıklamaktadır. Bununla birlikte Yunan düşüncesinin, oluş ve değişme nazariyeleriyle çürütüldüğünü de göstermeye çalışır. Ayrıca *Kur'ân*'daki âyetlere gönderme yapması, *Kur'ân* düşüncesinin oluş ve değişimi benimsediği yolundaki düşüncesini hissettirir. Ardından hayatın oluşa dayalı fikrine bir açıklama getirir.

İslâmiyet'in kutsal kitabı, tekâmül nazariyesine karşı değildir. Ancak aklımızdan çıkarılmaması gereken nokta, hayatın sadece ve sadece değişiklikten ibâret olmaması hususudur. Hayat devamlılık ve korunma unsurlarını da içinde taşır. İnsanoğlu yaratıcı faaliyetinin tadını çıkarır ve daima enerjilerini yeni yeni hayat safhalarını keşfetmek amacıyla kullanırken, içinde kendi kişiliğinin gelişmesi karşısında duyduğu bir huzursuzluk vardır. İleriye doğru hareketinde, dönüp mazisine bakmasına imkân yoktur. Bu nedenle, kendi kişiliğindeki genişliği, bir çeşit dehşet ve korku ile karşılar. Bu ileri hareketi sırasında, insan ruhu, aksi yönde işleyen kuvvetler tarafından engellenmeye çalışılır. Bu ise, başka bir deyimle şu demektir; hayat, sırtında geçmişinin yükünü yüklenmiş olarak ilerler (İkbâl, 1984: 225).

---

<sup>18</sup> Parantez bize aittir.

İkbâl'e göre,

İslâm, evrenin sakin ve hareketsiz olduğu yolundaki eski görüşü reddeder ve tam tersine, evrenin dinamik ve hareketli olduğuna karar kılar (İkbâl, 1984: 199).

Dolayısıyla İkbâl, böyle bir anlayışı hem modern düşüncenin teorileriyle hem de *Kur'ân-ı Kerîm*'in içeriğiyle uyuşmadığından kabul etmez.

“İkbâl, Aristotelesçi ve onun etkileri altında gelişen bir evren tasavvurunu, Tanrı'yı eylemsiz, hareketsiz ve mutlak bir hiçliğe düşürdüğü iddiasıyla reddeder. Ona göre oluş, neden ve sonuç ilişkisinin ayrılmaz bir şekilde birbirine tutuşturduğu, katı bir mekanizm içinde gelişen bir yapı değil, Tanrı'nın her ân tahmin edilemeyen ve belirlenemeyen bir tezahürüdür” (Peker, 2013: 47-48).

İkbâl, Aristoteles'e ilişkin kişisel düşüncelerini şöyle dile getirir;

Aristoteles'e gönülden saygı duyuyorum. Bu sadece seleflerime nispetle onu daha iyi anlamam nedeniyle değil; onun insanların düşünce sistemi üzerinde derin etki bırakmış olmasındandır. Ancak Platon'un İdeler Âlemi Teorisi'ne yaptığı eleştirisindeki nankörlük kuşkusu beni, onu tam anlamıyla tasvip etmekten alıkoyuyor. Hocasının teorilerine yönelttiği eleştirilerindeki doğruluk payını reddedemem. Ama teorileri incelemek için yararlandığı zihniyetten nefret ediyorum (İkbâl, 2007b: 34).

İkbâl'in eleştirdiği asıl düşünce, evrende mekanik düzene bağlı olarak zamânın seküler görülmesidir. Onun düşüncesinde sabit bir şeyin bir tekrür ile var olması olağan gözükmemektedir.

Çağdaş bilime göre, tabiat dünyası ne sabit ve sakin ne de sonsuz bir boşlukta duran bir şeydir. Aksine, birbirine bağlı olayların bir oluşumdur. O olaylar ki, aralarındaki bağlantılara göre zaman ve mekân kavramları ortaya çıkmıştır (İkbâl, 1984: 94).

O, bu anlamda oluşu yadsıyan düşüncelere itiraz ederek kendisi, evrenin temelinde dinamizmi yerleştirmeye başlamaktadır.

Ona göre, *Kur'ân-ı Kerîm* fikirden ziyade dinamizmi vurgulayan bir kitaptır ve *Kur'ân*'daki dinamik âlem görüşü, Klasik Yunan düşüncesinin kapalı âlem görüşünden tamamen farklıdır (İkbâl, 1984: 15).

Dinamik âlem görüşü, “doğanın tüm fenomenlerinin, madde de dâhil olmak üzere güç ya da enerjinin tezahürleri olduğunu savunan gerçeklik görüşüdür” (Cevizci, 1999: 240). İkbâl’in düşüncesinde de bu gücün kaynağı Tanrı’dır. Ona göre,

İslâm Tanrı’yı güç olarak tanımlar ve tarihe baktığımızda Tanrı’nın gücünün yansımalarını görürüz. Dolayısıyla tarihsel tecrübelerle dayanarak Tanrı’yı *Mutlak Güç* olarak tanımlayabiliriz (İkbâl, 2007b: 25-26).

Onun düşüncesinde Tanrı, Mutlak Güç’tür ve evrende her ân yaratımda bulunur O’nun yaratması sahip olduğu sonsuz yaratma imkânlarının açığa çıkması ve yayılışıdır. Bu nedenle ona göre, evrende sabit ve durağan bir yapı değil bir olaylar bütünü ve dinamizm hâkimdir.

İkbâl, Aristoteles’in evren anlayışını eleştirmekle birlikte onun izinden giden İslâm düşünürlerinin de görüşlerini eleştirmiştir. Ona göre, Aristoteles’in sıkı bir takipçisi olan İbn Sinâ’nın zamâna ilişkin düşünceleri sonunda evreni bir mekanizme hapseder.

İbn Sinâ, fiziksel zamânı açıklarken Aristoteles’le aynı fikirdedir ve kendisinde bir değişme ve hareketin olmadığı şeylerin zamanla ilişkisiz olmak zorunda olduğunu söyler. Yani değişme zamanla kendini gösterir, varlık değişiyorsa zamâna tâbidir değişmiyorsa tâbi değildir. İbn Sinâ, fiziksel zamandan ayrı olarak mutlak<sup>19</sup> zamandan bahseder. Onun düşüncesinde, mutlak zamânı *dehr* kavramı karşılar. *Dehr*, sözlüklerde “ilk zaman ve belirli olmayan uzun müddet” olarak tanımlanır (Erkan, 2004: 1175; Sarı, 1984: 520).

Ona göre,

Kendilerinde hiçbir sûretle önce gelme ve sonra gelmenin bulunmadığı durumlar, zamanla beraber olsalar bile zamanda değildir. Zamanda olmayıp zamanla beraber var olan şeyin varlığı *dehr* denilen tüm zamânın sürekliliği ile beraberdir. Bu beraberliğin *dehr* ile olan bağıntısı, küçücük bir ânın zamanla bağıntısı ve sabit durumların birbiriyle bağıntısı gibidir (Sinâ, 2004: 213).

İbn Sinâ’nın zamanda olmayıp zamanla birlikte varolan şey dediği kavramın *Tanrı* olduğunu anlayabiliriz. Ona göre,

---

<sup>19</sup> Mutlak kelimesi, sınırlamalardan bağımsız olma hâli, görelî olmama ve kesinlikle bağımsız olma durumudur. Mutlak zaman da görelî olmayan, fiziksel herşeyden bağımsız bir zamandır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.611.



İllet malûlden önce varlığı hak eder. O ikisinin iki zat olmaları açısından ne önce ve sonra gelme özelliğinin ne de birlikte bulunma özelliğinin bulunması gerekmez. Birbirlerine izâfe edilmeleri açısından illet ile malûl birliktedir. Ancak ikisinden birinin varlığının önce olmasından dolayı sonra olan varlığını önce olandan alır ve ilk olan ondan önce gelir. Önce gelenin niteliği düşünüldüğünde diğerinin olmadığı manâsına değildir. Tıpkı iki ve bir gibi, merteye bakımından önceler. İşte zaman hakkında da böyle söylenir (Sinâ, 2013b: 201; Sinâ, 2013a: 86-87; Atay, 2001: 125).

Yani Tanrı, zamanda bulunmaz fakat onunla birliktedir, yani zamandan mevki bakımından ayrılır fakat zamansal olarak onunla birliktedir. Tanrı'nın zamanla birlikteliği ise, tüm zamanların yani geçmiş, şimdiki ve gelecek zamânın birlikte bulunduğu bir sürekliliktir. Dehrin değişikliğe göre sabit olmasının mânâsı da budur. Buradan da anlaşılacağı gibi dehr, değişiklikleri barındıran sabit bir zamandır. Bu zaman anlayışı, insan zihninden bağımsız olarak var olan mutlak bir zaman anlayışı gibi gözükmektedir. Kavramı daha iyi anlamak için Fahreddin er-Râzi (1149-1209) ve Ebû Hilâl el-Askerî (Ö. 1009'dan sonra)'nin yorumlarına da bakmakta fayda vardır.

“Fahreddin er-Râzi (1149-1209), dehr ve zaman kavramlarını şöyle tanımlar: *Zaman*, değişim ve değişkenlerin durumlarındaki izâfilik (görelilik); *dehr*, sabit ve değişken eşyanın müşterek durumlarındaki göreliliktir. Dehr, zâtında sabit bir şey olup değişmez. Ancak, özünde değişken bir varlık olan zamâna nisbet edildiğinde dehr adını alır. Ebû Hilâl el-Askerî (Ö. 1009'dan sonra) ise, dehr kavramını şöyle îzâh etmiştir: *Dehr*, birbirinden farklı olsun ya da olmasın, kesintisiz bir şekilde süregelen zaman dilimlerinin bütünüdür. Bu yüzden, kış mevsimi için dehr değil *müddet* kelimesi kullanılır. Çünkü kış, gerek havanın soğuk oluşu gerekse diğer vasıfları itibarıyla birbirine benzer zamanlardan müteşekkildir. Seneler için ise *dehr* kelimesi kullanılır. Çünkü seneler sıcaklık, soğukluk ve sair nitelikler yönünden farklılık arz eden zaman dilimlerini ihtiva eder” (Öztürk, 2004: 252-253).

O hâlde İbn Sinâ'da iki tür zamânın varlığından söz edilebilir. Biri zihnin hareketle ilişkilendirdiği apriori bir kavram olarak zaman, diğeri ise herşeyden bağımsız tüm zamanların üstünde yer alan mutlak zamandır. Bu nedenle İbn Sinâ, dehr dediği zamânı ezeli-ebedî görürken diğeri zamânı, buna fiziksel zaman denebilir, varlıklarla ilişkili gördüğünden o varlıklar olmaksızın zamânın varlığını da kabul etmez.

Dehr denilen mutlak zaman anlayışı, İkbâl'e göre değişmeyen sabit bir şekilde tanımlandığı için zamânın yaratıcı ve değişimi gerçekleştirdiği yönünü açıklayamaz. Mutlak olan zaman önceden belirlenmiş ve tüm imkânları sınırlandırılmış olan bir varlık olarak karşımıza çıkar ve bunun sonucu yine mekanizmden öteye geçemez. Dolayısıyla İkbâl'e göre,

Tıpkı Newton'un, zamânın akışını bir akarsuya benzetmesi örneğinde olduğu gibi zaman nesnel olarak düşünülürse, başlangıcıyla sonu ve sınırları hakkında kesin fikir elde edemeyiz. Ayrıca eğer cereyan, hareket veya geçiş, zamânın mahiyetine dâir söylenecek son söz ise, o hâlde, birinci zamânın hareketini ayarlayacak diğer bir zaman, ikinci bir zamânı ayarlayacak daha başka bir zaman olmalı ve sonsuzluk içinde böyle devam etmelidir. Bu bakımdan, zamânı harici veya nesnel olarak kabul eden bir tez birçok güçlükler ortaya çıkarır (İkbâl, 1984: 105).

Ayrıca İkbâl, dehriye fikrini Zurvanizm'deki zamânın Tanrılaştırılması anlayışına benzetir. Zurvanizm'de, "zaman, hem sonsuz, başı ve sonu olmayan zamânı; yani ezeliyet ve ebediyeti (zurvan akarana) hem de sınırlı olan, diğer bir ifadeyle dünyevi olan zamânı ifade eder. Dünyevi zamânın en belirgin özelliği iyi (Ahuramazda) ile kötünün (Ehriman) arasında meydana gelen savaş ve çatışmayla ortaya çıkmış olması ve bu sayede belirlenmiş olmasıdır. Bütün bir insanlık tarihine anlam ve mahiyet kazandıran da sadece bu mücadeledir. Burada çizgisel zaman ve buna bağlı olarak gelişen doğrusal tarih anlayışından döngüsel takvim anlayışı sayesinde uzaklaşıldığını görmek mümkündür" (Topakkaya, 2013: 43).

İkbâl'e göre,

İslâmiyette bu zurvan mefhumu, *dehr* kelimesi ile tercüme edilmiştir ve bilhassa 8. ve 9. asırlarda *dehriye* denilen grup, dünyaya hükmeden gayri şahsi bir zaman mefhumunu ileri sürmekle eski İran tasavvurlarını benimsemiştir (İkbâl, 2000: 53).

Tam da bu anlamda dehriye fikrine ve mekanik evren anlayışına karşı ilk açıklamayı öne süren ve zaman konusuna ilk felsefi açıklamayı yapan İslâm düşünürleri arasında, Ebû'l-Hasan el-Eş'ari ve onun takipçilerini gösterebiliriz. Eş'arilere göre zaman, şimdilerden oluşan bir dizidir ve bu şimdiler arasında işgal edilmeyen bir ân yani zaman boşluğu vardır. Bu parçacıklar atomlardır ve bölünmeyecek kadar küçük olan

yapılardır. Yani onlara göre, “cismin cüzlerinin parçalanma yönünden bir sonu vardır ve Tanrı, cisimdeki tümelliği ve bütünlüğü ortadan kaldırırsa onda bir bütünlük olmadan cüzleri geride kalır” (Eş’ari, 2005: 79). Bu teoriye göre varlık, sabit olarak var olan atomların bir araya gelmesiyle meydana gelir. Ancak İkbâl’e göre Eş’ariler zamânı, “şimdiki varlıkların bir silsilesi olarak düşünmüş ve mekân kavramının benzeri gibi, hemen gösterilebilecek bir kavram olmamasından dolayı bir problemle karşılaşmışlardır” (Kayser, 2004: 320).

Eş’ari düşüncesini, Mutlak İrade veya Mutlak Kudret temeli üzerine bir hilkat teorisi geliştirmek için samimi bir çaba olarak görüyorum. Öyle bir teori ki, bütün eksikliklerine rağmen Aristoteles’in sabit ve sakin bir kâinat fikrinden çok *Kur’ân-ı Kerîm*’in ruhuna yakındır (İkbâl, 1984: 101).

İkbâl, Eş’arilerin ileri sürdüğü tezi, mekanizme karşı geliştirilmiş ilk tez olması bakımından değerli görür. Aynı zamanda bu tezin yetersiz olduğunu ileri sürer ve bu yetersizliğin sebebini zamâna dıştan bakmalarına bağlar. Ona göre,

Hareket, akla geldiği şekilde bölünebilir ancak gerçekten yaşandığı veya tecrübe edildiği zaman bölünemez. Çünkü bölünme, varlığın yok olması demektir (İkbâl, 1984: 60).

Zenon’un ok paradoksunda ileri sürdüğü gibi mekânda okun uçuşu bir geçiş olarak incelendiği zaman, bölünmesi, parçalanması mümkündür fakat fiilde bu hareketi parçalamak mümkün değildir. Yani mekân dışında düşünüldüğünde hareketi bölümlemek onun yok olması demektir. Bundan ötürü, harekete bağlı düşünülen zamânın bölünmesi de mümkün değildir.

İkbâl’e göre, “Eş’ariler âlemdaki sürekliliğin önemini yeterince kavrayamamıştır. Değişme ve oluşma karşısında devamlılığın yeterince takdir edilmemesi ve buna bağlı olarak bilim için son derece önemli olan sebeplilik kavramının yerli yerine oturtulamaması bazı olumsuz sonuçların doğmasına yol açmıştır. Eğer tek bir atomlar düzeni olsaydı, ruhu bile bir çeşit latif madde olarak kabul etmek gerekirdi. Böylece bunun sonucu maddeciliğe kadar gidebilir” (Aydın, 2000b: 156-157). Nitekim Eş’ari geleneğine bağlı olan Gazâlî, evrendeki sebepliliği reddeder ve “bunların birinin diğerinin yanında bulunması, aslında biri diğerinden ayrılmayacak şekilde zarûrî değil, Tanrı’nın takdiri neticesinde olur yani Tanrı’nın yaratması ile olur” (Gazâlî, 2002:

181) der. İbn Rüşd ise, Gazâlî'nin duyulur nesnelere gözlenen etkin nedenlerin varlığını inkâr etmesinin bir safсата olduğunu ileri sürer. İbn Rüşd'e göre, "bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir fâ'ili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Bu ikisi arasındaki ilişki kendiliğinden bilinen bir şey değil birçok araştırmayı gerekli kılan bir durumdur. Bu ilişkinin açıklanmadığı durumlar ise, henüz araştırılmamış ve araştırılmaya ihtiyaç duyan durumlardır. Bu ilişkiyi inkâr edenler ise, bilinenle bilinmeyeni ayırt edemeyen kişilerin işidir" (Rüşd, 1986: 290-291).

Dolayısıyla İkbâl'e göre, Gazâlî ve Eş'arilerin atom nazariyesi, modern bilimin kabul ettiği sebeplilik kavramını yeterince açıklayamamış ve bu nedenle bir tatminkârsızlığa uğramıştır. İkbâl'e göre,

Gerek Eş'ariler gerekse çağımızın bilim adamları zamanla ilgili teoriyi geliştirirken bunun psikolojik yönünü araştırmamışlardır. Bundan dolayıdır ki teorilerinde biri maddî cevherler diğeri zamânî cevherler olmak üzere iki ayrı nizam yer almaktadır. Bu iki nizam birbirinden öylesine uzak ve ayrı duruyorlar ki aralarında herhangi bir organik bağ bulmak imkânsızdır (İkbâl, 1984: 106).

Böyle bir anlayış da İkbâl'e göre, Tanrı'nın âlemle olan ilişkisini tam anlamıyla açıklayamaz. Çünkü ona göre,

Zaman soyut ve tersine çevrilebilir anlardan müteşekkil bir dizi değildir. İçinde geçmişin arkada bırakılmadığı aksine şimdiki zamanla hareket eden ve ilerleyen bir organik bütündür (İkbâl, 1984: 75).

İkbâl, Eş'arileri tenkit ederken Gazâlî'nin sezgi ve düşünce ayırımına da dikkat çekerek onun zaman konusundaki yanılığının bu sebepten kaynaklandığını söyler. Ona göre,

Gazâlî, düşünce ile sezgi arasında organik bir bağ bulunduğunu ve düşüncenin dâima hareket hâlindeki zamanla bağlantılı olması nedeniyle, yetersizlik ve tatminsizliğe mahkûm olduğunu anlayamamıştır. Çünkü düşünce statik değil aksine dinamik bir yapıya sahiptir ve içinde tüm olağanları sınırsız bir şekilde taşır. Düşüncenin esas itibarıyla sınırlı bir imkân olduğu ve bu sebeple Mutlak Hakikat'e ulaşmasının imkânsız olduğu yolundaki görüş, ilimde düşüncenin yanlış anlayışından kaynaklanır. Bu, aslında birbirini reddeden faaliyetlerin çokluğu ve bunların azalarak bir birliğe yönelme imkânının bulunmayışını gören mantikî yaklaşımın aczi ve çaresizliğidir. Ancak düşünce daha derinlere dalınca, her yerde mevcut olan Tanrı'ya varabiliyor (İkbâl, 1984: 22).

Dolayısıyla *Gazâlî'nin düşünceyle Hakikat'e varılmaz* fikri, İkbâl tarafından kabul görmez.

Zaman konusunda da Gazâlî, zamânın düşünceyle ilgili bir kavram olduğundan bizim Hakikat'i anlamamıza engel olduğunu düşünür. Şöyle ki; Gazâlî, zaman kavramını aklın bir ürünü olarak kabul eder ve onu vehimle ilişkilendirir. Çünkü vehim de akli bir varlık olduğundan varlığı ancak öncelik ve sonralığa göre bilebilir. Ona göre, vehmin bu niteliğinden dolayı âlem yaratılana kadar bir zaman geçmiş olabileceği düşünülür. Fakat durum öyle değildir, bu yalnızca vehmin, bir varlığı ancak zaman içinde kavrayabilmesinden kaynaklanır.

Meselâ, 'Tanrı vardı ve âlem yoktu' denilirse ve ister ilk yokluk kastedilsin, ister varlıktan sonraki (gelecek olan) ikinci yokluk kastedilsin, söz doğrudur. Bunun bir nisbet olduğunun işareti şudur; gelecek aynıyla geçmiş olabilir ve onun için geçmiş lafzı kullanılabilir. Bütün bunların sebebi vehmin, başlangıç için bir öncelik farz etmeden bir başlangıcın varlığını anlamaktan âciz kalmasıdır. Vehmin farz etmekten uzak durmadığı öncelik, öyle sanıyoruz ki, muhakkak mevcûd bir şeydir ve o da zamandır (Gazâlî, 1981: 34; Sarıkavak, 1997: 57-58).

Burada Gazâlî vehimden daha çok hayâl etmeyi, tahayyül etmeyi kastediyor gibi görünüyor. Yani evren yaratılmadan önce Tanrı'nın ne yaptığı düşünüldüğünde, o sürecin de bir zaman dilimi olduğu varsayılır. Bu, aklın bu olayı farklı bir biçimde kavrayamayışından kaynaklanır.

İkbâl'e göre, Gazâlî'nin burada düştüğü hata zamânı yalnızca fiziksel manâda kabul edip ve onun da bir hayâlden ibaret olduğunu düşünmesidir. Bunun yanı sıra tüm cüz'ilerin Tanrı'ya organik bir bağla bağlı olduğu ilâhi zaman fikrini kavrayamamıştır.

Klasik fiziğin kurucusu Newton'un mutlak zaman anlayışına baktığımızda İbn Sinâ'nın dehr kavramıyla benzerliğini görebiliriz. Newton'un mutlak zamânı, kendi vücûdu ve niteliği bakımından her zaman aynı şekilde yürüyen ve ilerleyen bir şeydir. Bu zaman anlayışı da pasif ve hârici olduğundan İkbâl'in sürekli yaratıcı faaliyette bulunan ilâhi zaman anlayışıyla uyuşmaz. Ona göre,

Zaman başlangıcı ve sonu olmayan, arka arkaya gelen ânlardan oluşan bir şey olarak düşünüldüğünde, bizi kapalı kâinat anlayışına götürebilir. Böylece

sürekli bir yaratmadan bahsedilemez. Zamânı, geçmişi içinde saklayan ve geleceğe vücut veren bir varlık olarak düşünmek gerekir. Burada gelecek çizilmemiştir, çizilmektedir. Tarih ise, ezelden ebede belirlenmiş kâinatın hayatının üzerinden, zamânı geldikçe, kalkan bir örtü değildir. Gelecek, bugünün imkânlarını da kucaklayarak taze bir şekilde yaratılacaktır (Aydın, 2000b: 158).

Newton'un mutlak zaman anlayışı, İbn Sinâ'nın mutlak ve sürekli olarak tüm zaman parçacıklarını içinde barındıran dehr kavramında olduğu gibi, yaratma konusunda problem teşkil eder. Tanrı evreni yaratıp bırakmıştır ve evren kendi kendine işleyen yasalar düzeni olarak kabul edilirse, Tanrı'yı evrenden aşkın (transandantal) olarak kabul etmek gerekir. Bu durumda Tanrı evreni bir kez yaratıp sonradan evrene hiçbir müdahalede bulunmaz. Böylelikle Tanrı'nın sürekli yaratıcı faaliyeti kısıtlanmakla birlikte mucizelere de imkân verilmemekte ve evrendeki düzeni mekanizm anlayışına hapsedmektedir.

İkbâl'in, şimdiye kadar eleştirdiği fikirler üzerinden evrenin mekanik bir düzen olduğu, zamânın da buna bağlı olarak yaratıcılıktan uzak ve tekerrüre bağlı olduğu anlayışını çürütmeye çalıştığını görebiliriz.

Bu görüşlerden sonra, mekanizm fikrinin dışına çıkmış ve evreni bir organizmaya benzeten Hegel'in görüşlerini eleştirir. Hegel'in geçmişin hatırlanarak şimdide yer edinmesi ve geleceğe yönelmesine dâir düşüncesi, Augustinus'un çizgisel zaman anlayışını hatırlatmasıyla birlikte İkbâl'in zaman düşüncesiyle de paralellik gösterir. Hegel'e göre, geçmiş ve gelecek kendini şimdide ortaya koyar. Ân, geçmiş ve geleceğin uğrağı ve sürecin bir parçası değildir ancak farkında oluşu içerir. Ân, geçmişi hatırlaması bakımından olayların bağını kuran bir farkındalık anlamına gelir. Augustinus'ta olduğu gibi geçmişin zihinde bıraktığı izlenimleri hatırlayarak oluşturulmuş bir şimdidir. "Geçmiş aslında geçip gitmiş değildir, dâima bulunan şimdidir. Dolayısıyla tını anlamak, hem bugünü hem geçmişi anlamak demektir" (Hegel, 2014: 185-186; Coştu, 2015: 662). Burada insan bilinci, "gövdesi gibi uzay ve zaman içinde değil, uzay ve zaman insan bilincindedir. İnsandaki anımsama gücü, onun geçmişe ve geleceğe uzamasını sağlar" (Bozkurt, 2005: 53).

O hâlde Hegel'e göre, öznesiz yani bilinçsiz bir zamandan ve zamansallıktan bahsedemeyiz. Bu manâda zaman, organik bir bütün gibi birbiriyle ilişkili görünür. İkbâl, Hegel'in düşüncelerinden çokça etkilenmekle birlikte onu eleştirmekten de çekinmemiştir. Hegel'in düşüncesinin hayâlde kaldığını ve yere basmadığını düşünerek şu dizeleri yazmıştır;

Hegel'in istiridyesi incisizdir;  
Onun büyüü tamamen hayâlidir.  
Yaşam daha da güçlü nasıl olur?  
Benlik nasıl dünya bağından kurtulur?  
...  
Sendeki tutkunun ateşi sönmüş hâlde  
Gönlü aydınlatan o noktayı benden dinle.  
Aklın sonu huzursuz kalmaktır,  
Felsefe yaşamdan uzaklaşmaktır.  
Fikirlerdeki o sessiz melodiler,  
Amel tutkununun ölümüdür.  
Din, hayat ülküsünü güçlendirir,  
Din, Muhammed ve İbrahim gizidir (İkbâl, 2013c: 25-26).

İkbâl burada, Hegel'in organizm fikrinin, evrenin bir yaratıcı güce dayandırılmadan temellendirilmesinin hayâli bir felsefe olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim aklın sonu huzursuzluktur derken bize, evrendeki asıl gerçekliğin yalnızca akılla kavranamayacağını düşündürüyor.

Ayrıca onun hayâli felsefesini alaya alarak şunları söyler;

Her ne kadar düşüncesinin bâkir kızı gelinler gibi süslenmişse de; onun akla istinat eden (güven veren) felsefesi duygu ile bir araya gelmedi.  
Onun felâketlerle cevelân eden aklının kuşu, nedir biliyor musun? O kuş, bir tavuktur ki, şehvetin baskısıyla horoza yaklaşımadan döl alır (İkbâl, 1971a: 140).

Şiirde Hegel'in düşüncesinde akıl ile duygunun bir araya gelmediğini dolayısıyla tinin Mutlak Varlık'la bir ilişkisinin olmamasına işaret edilmiştir. Böylelikle yaratmanın ve zamânın ebediyetle olan bağı tam manâsıyla açıklanamamıştır, bu nedenle bu teori İkbâl tarafından hayâli olarak değerlendirilmiştir. İkbâl, Hegel'i bu şekilde eleştirirken aklın Hakikat'i müşahade etmedeki yetersizliğini göstermeye çalışır ve bu eksikliğin

kişideki sezgi ile tamamlanabileceğini düşündürür. Bu fikrini ise, Hegel ile Mevlânâ'nın kendisinde nasıl bir etki bıraktığını söyleyerek anlatır.

Bir gece tefekkür tırnağı ile Alman hakîminin düğümlerini çözmeğe çalışıyordum.

O Alman hakîmi ki, tefekkürü ile (ebedî) üzerindeki zaman elbisesini çıkarıp atmış, onu çırılçıplak ve apaçık bir hâle getirmiştir.

Hayâlinin genişliği önünde dünya, darlığından utanç duymuştur.

Onun denizine dalınca akıl gemisi tufana tutuldu.

Sanki büyülenmiş bir uykuya daldım. Bâki ve fâniden gözümü yumdum.

Aşk bakışı daha keskinleşti. O anda ilâhi ihtiyar (Mevlânâ) bana göründü.

O bir güneştir ki, tecellisinden Rûm ve Şam aydınlanmıştır.

Bu mayası karanlık cihanda onun alevi çölde perhiz tutanların mumu gibidir.

Onun sözünden mânâ, gelincikler gibi fişkirir.

Bana: ne uyuyorsun kalk dedi; bir seraba gemi sürüyorsun!

Aşk yolunda akılla mı yürüyorsun?

Güneşi mumla mı arıyorsun? (İkbâl, 1971a: 138)

İkbâl, Hegel'in fikri düşüncesinin çok ilerlediğini fakat onun düşüncesiyle yola çıkıldığında bir noktadan sonra aklın rehberliğinden çıkıp hayâl dünyasına kapıldığını söylemektedir. O, bu noktada ona Mevlânâ'nın önderlik ettiğini ve aklın düştüğü karanlıktan onun düşüncesiyle kurtulduğunu söyler. Buradan anlayabiliriz ki, onun sezgi diye bize anlattığı şey, tasavvuf düşüncesindeki aşk fikridir. İkbâl, aşk yolunda akılla yürünmeyeceğini söyleyerek, Hegel'in asıl gerçekliğe ulaşamamasının nedenini, ilâhi aşkın eksikliğine dayandırmış gibi görünüyor.

İkbâl, zamanla ilgili görüşlerini açıklarken Fahreddin Irakî<sup>20</sup> (1213-1289)'nin görüşlerinden de çok etkilendiğini ve onun görüşlerinin İslâm düşüncesinde öncü bir özellik taşıdığını ifade etmiştir. İkbâl, Irakî'nin zamanla ilgili görüşlerini şöyle özetler;

Maddilik ve manevîlik arasında çeşitli müdahale derecelerine göre değişiklik arzeden sonsuz oranda ve türde zaman vardır. Bunlar kaba cisimlerin zamânı ve maddî olmayan varlıkların zamânı diye genelleştirilebilir. Kaba cisimlerin zamânı, geçmiş, şimdi ve gelecek diye bölümlenir ve mâhiyeti şöyledir; eğer

<sup>20</sup> Lema'at adlı eseriyle tanınan mutasavvıf şair. Hemedan'ın Kumcan köyünde doğdu. Öldüğünde yetmiş sekiz yaşında olduğu bilindiğine göre 610 (1213) yılında doğduğu söylenebilir. Daha çok Iraki nisbesiyle tanınan Fahreddin İbrahim Kumcani, Cevalfki ve Ferahanf nisbeleriyle de anılır. Bkz. Orhan Bilgin, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, "Fahreddin-i Irakî" maddesi, 1995, C. 12, s.84.



bir gün geçmezse, bir sonraki gelmez. Maddî olmayan zaman ise, kaba cisimlerin bir yılıyla kıyaslandığında bir günden fazla değildir. Bu ilâhi zaman fikridir, bunun başlangıcı ve sonu yoktur (İkbâl, 2013b: 118).

Irakî'nin bu düşüncesi, İkbâl'in zaman düşüncesine bir örnek teşkil etmiştir. İkbâl'in ondan etkilendiğini şu şiirlerinde görebiliriz;

Her dünyanın zamânı ırmak gibi akıyor,  
Burada yavaş gider, orada çabuk.  
Bizim yıl orada bir ay, burada bir andır,  
Bu dünyanın çoğu o dünyada azdır” (İkbâl, 2000: 295-296).  
“Ebediyet, O'nun vakitlerinin bir ânından daha azdır.  
Ebediyet, O'nun zâtından imtidat (devam) kazanır” (İkbâl, 2005: 37).

Şiirlerde dikkat edileceği üzere, bizim zihnimizdeki zaman kavramıyla ilâhi zaman arasında bir farka işaret edilmiştir. Bu İkbâl'in eserlerinde sık sık dile getirdiği bir düşüncedir. Yine bu düşünce, bize *Kur'ân*'da Hacc Sûresi 22/47. âyeti hatırlatmaktadır<sup>21</sup>. Böylelikle İkbâl'in diğer düşünürleri eleştirirken *Kur'ân*'ı da temel aldığı görülmektedir.

İkbâl'e göre, Irakî'nin ayrımını yaptığı zaman anlayışında, onun da *elden kaçırıldığı bir düşünce* vardır. Ona göre,

Onun düşüncesi, Aristoteles'e bağlılığı ve psikolojik tahlil noksanlığıyla birleşerek ilerleyememiştir. İlâhi zamânın tamamıyla değişiklikten yoksun olduğu yolundaki görüşüyle, ilâhi zaman ile devamlı zaman (fiziksel zaman) arasındaki ilişkiyi keşfedememiştir. Dolayısıyla, her ân büyüyen ve genişleyen evren anlamına gelen ve temelde İslâmî bir görüş olan sürekli yaradılışa varması zor olmuştur (İkbâl, 1984: 188).

Bunun yanı sıra Irakî'nin Tanrı'nın idrak fiili ile ilgili görüşleri de katı ve geleceğe kapalıdır. Irakî'nin düşüncesinde;

<sup>21</sup> Hacc Sûresi, 22/47; “(Resûlüm!) Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vâdinden asla dönmez. Muhakkak ki, Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir”. Ayrıca bkz. 32/5, 70/4.

Tanrı'nın ilmi, bir külli ilimdir ki o, Tanrı'yı sürekli bir şimdi içinde, bir belirli olaylar düzeni olarak kabul edilen, bütün tarih akışından dolayı haberdar kılan bir tek bölünmez idrak fiilidir (İkbâl, 1984: 110).

Bu düşünce kısmen doğru gözükse de İkbâl'e göre, evrenle ilgili son sözü söylemek demektir ve evreni, son şeklini almış gibi tasarlamaktır.

İkbâl'e göre, zaman konusunda modern dönemde en iyi açıklamayı Bergson yapmıştır. Bergson, süreyi, fizik biliminin ele aldığı zaman kavramından ayırır. Ona göre,

İnsan ruhu ve şuuru için söz konusu olan zaman ile insanın dışında ortaya çıkan zaman diye bir ayırım vardır ve bu ayırım, süre ile zaman ayırımına denk düşer. Fizikçi fiziksel zamâna dayalı olguları hesaplar ve yalnızca onu dikkate alır. Oysa zaman ya bir yaratmadır yahut hiçbir şey değildir. Fizikçi, zamânı hesaplarken bu yaratıcı zamânı hesaba katmaz. Yeni fiziğin elden kaçırdığı yaratıcı zamânın fizikî zamanla paralel olarak ele alınması gerekir. Çünkü maddi evrendeki zamânın işleyişi ile ruhumuzda geçen zamânın işleyişi arasında fark vardır. Maddi evrende zaman, tekdüze bir şekilde ilerlerken hiçbir yaratma, hareketlilik ve oluş ifade etmez. Oysa asıl zaman, dinamiktir ve sürekli bir yaratmadır. Yaratıcı evrim ile gerçek zaman olan süre arasında, bundan dolayı tam bir uygunluk vardır (Bergson, 1947: 437, 439; Gündoğan, 2010: 74-75).

Bergson'un bu düşüncesi, İkbâl'in ilâhi zaman tanımlamasıyla neredeyse birebir uyuşur. İkbâl'e göre,

Bir zaman akışı çizilmiş bir çizgi olarak gösterilemez. Çünkü bu çizgi henüz çizilmektedir. Bu çizgide hem gerçekleşebilecek hem de gerçekleşemeyecek imkânlar yer almaktadır. Zamânın hareketinin belli bir amaca yönelik olduğunu söylüyorsak bunun sebebi, bu sürecin bir seçim niteliğinde oluşudur. Bu geçmişini korumakla kalmaz aynı zamanda buna katkıda da bulunur ve bu şekilde amaçlarından biri veya bazısına doğru ilerlemiş olur (İkbâl, 1984: 82).

Bergson, sürenin geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla olan ilişkisini, zamânın homojen bir tanımını yaparak anlatır.

Süre, şimdiki hâl ile evvelki hâller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuur hâllerimizin aldığı bir tevali (arası kesilmeksizin sürme) şeklindedir. Şuur, evvelki hâlleri unutmaz, bu hâlleri

hatırlarken iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil, birbiriyle organikleşen, içiçe girip kaynaşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar. Bütünü temsil eden bu unsurlardan hiçbiri bütünden ayrı olarak duyulmaz ve onlar, bunları soyutlayabilecek bir düşüncenin haddesinden (en küçük ayrıntısına kadar incelenmesinden) geçerler<sup>22</sup> (Bergson, 1997: 95).

Anlaşılacağı üzere zaman, geçmiş ve şimdinin geleceği kemirerek ve zihnimizde sürekli organik bir bütün gibi gelişerek ve genişleyerek varlığını sürdürür. Çünkü süre denilen şey, belleğin sürekli olarak zamânın farkında oluşudur. Bergson bu durumu başka bir deyişle şöyle anlatır;

İçsel süre, belleğin geçmişi şimdide taşıyıp devam eden yaşamı; ya içinde geçmişin durmadan büyüyen imgesinin ayrık bir biçimini taşıyan ya da daha büyük olasılıkla, geçmişin niteliğini sürekli değişimiyle arkasından sürükleyen, yaşlandıkça daha da ağırlaşan bir yük olduğunu gösteren şimdidir. Geçmiş, şimdide olmasaydı, süre olmaz yalnızca ânlık oluşlar olurdu (Bergson, 1998: 30).

İkbâl, Bergson'un öne sürdüğü tezin de bazı noktalarda yetersiz olduğuna işaret eder. Ona göre,

Zaman, Bergson'un da dediği gibi yaratıcı bir faaliyettir fakat Bergson'un yanılışı salt zamânı benliğe tercih etmesidir. Hâlbuki salt zaman ancak benlik veya nefis ile fark edilebilir. Salt zaman veya salt mekân, eşya ya da olayların çokluğunu kaldıracak güçte değildirler. Yalnız sürekli kalıcı (bâki) bir zâtın kadirşinas hareketidir ki, sürenin -ânların sonsuzluğuna bölünmüş- çokluğunu yakalayıp bir düzenlemenin organik bütünlüğüne çevirebilir. Mutlak veya salt süre içinde varolmak bir zat olmaktır. Zat olmak ise *ben varım* diyebilmektir (İkbâl, 1984: 83).

Bergson'un zamânı anlamak için yalnızca şuuru gerek görmesi, İkbâl'i tatmin etmemiş gibi görünüyor. İkbâl, şuurlu bir bilincin ancak benliğe dönerek ve istidatlarını fark ederek gerçek zamâna ulaşabileceğini düşünür. İkbâl'in Bergson'u bu anlamda yetersiz gördüğü düşünülebilir.

Benliğini eğer kaybetmeseydin

<sup>22</sup> Parantezler bize aittir tanımlar için bkz. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, C. I-II, s.923, 2209.

Bergson'un peşine düşmezdin

...

Yaşam daha da güçlü nasıl olur?

Benlik nasıl dünya bağından kurtulur?

İnsanoğlu kalıcılık taleplisidir.

Hayat düstûru isteklisidir.

Dünya karanlığını sehre döndürecek olan

Mü'minin ezanıdır ufuklarda yankılanan (İkbâl, 2013c: 25; İkbâl, 2006a: 122).

İkbâl'e göre, zamânı fark etmek için şuura ve nefse yani benliğe sahip olmak gerekir çünkü zaman, sürekli bilinçle birlikte genişleyen organik bir bütündür.

İkbâl'e göre zamânı yalnızca geçmişinde barındıran *şimdi* olarak görmemek lâzımdır. Aynı zamanda istikbâli de düşündüğümüz ve hayal ettiğimiz gerçeğini unutmamalıyız. İkbâl, bu düşünce bağlamında Bergson'un görüşünü eleştirir.

Bergson'un görüşüne göre, hayat muharrikinin kendi yaratıcı özgürlüğü içinde ileri hamlesi, yakın veya uzak bir hedefin ışığıyla aydınlanmamıştır. Bu, ileri bir sonucu hedef tutmamaktadır. Tamamen keyfidir, kontrolsüz, basiretsiz, amaçsız ve tam bir keşmekeş içindedir. Davranışı ise önceden hiç kestirilemez. İşte buraya varınca da şuurlu tecrübeyle ilgili Bergson'un görüşü tamamıyla iflas eder, kısır ve yetersiz olduğu büsbütün ortaya çıkar. Kanaatimce, şuurun geçirdiği tecrübeler sadece geçmişten ibarettir ve yalnız geçmiş, şimdiki zamanla ilerler ve içinde varlığını sürdürür. Ama Bergson bu gerçeği unutuyor ki şuurlu birliğin bir yönü de gözlerin geleceğe dikilmiş oluşudur. Çünkü hayat zaten dikkat hareketlerinin bir dizisidir ve her dikkat işi ancak bir gaye ve hedef aracılığıyla açıklanabilir (İkbâl, 1984: 79).

İkbâl, Bergson'un şuurlu tecrübe ile ilgili teorisini yetersiz bulsa da Bergson'un Mutlak Hakikat'in teleolojik karakterini reddetmesi fikriyle aynı çizgide durur. İkbâl'e göre,

Bergson, Kesin Gerçek veya Hakikat-ı Mutlak'ın teleolojik karakterini reddetmiştir. Çünkü teleolojinin ispatı zamânın inkârı demektir. Bergson'a göre, geleceğin kapısı Mutlak Hakikat için açık kalmalıdır. Yoksa bunun ne özgürlüğü ne de yaratıcılığı kalır. Şüphe yok ki teleoloji, önceden saptanmış bir amaç veya hedef demek ise, zamânın varlığı kendiliğinden gerçek dışı kalır. Böyle bir durumda evreni önceden varolan, içinde meydana gelen her olayın

zamânı ve yerinin belli olduğu bu olayların, tarihin zaman akışına girmek üzere sıralarını beklemekte oldukları bir ezeli plân veya yapının zamansal bir tekerrürü olarak kabul etmek gerekecektir. Bu düşünceye göre, aslında her şey ebediyette bir yerde verilmiştir ve olayların zamanla ilgili düzeni, bir ezeli ve ebedî kalıbın kopyasıdır. Böyle bir görüş, mekanizmden pek farklı değildir. Esasen bunu biz daha önce reddetmiştik. Bu da bir bakıma gizli bir materyalizmdir. Bunda takdir ve kader, katı kararlılığın yerini alırlar ve insan bir yana, ilâhî faaliyet için (bile) imkân tanımazlar<sup>23</sup> (İkbâl, 1984: 80-81).

Dolayısıyla, dinamik ve teolojik zaman açıklamalarına kadar yapılmış tüm zaman tanımlamaları, özgür yaratıcı faaliyeti kısıtlamakta veya sürekli yaratma fikrini bir mekanizme hapsetmektedir.

İkbâl'e göre,

Geçmiş ile gelecek her ikisi de bilincin hâl-i hazırdaki durumu içinde işler, bu nedenle geleceği büsbütün belirsiz sanmak yanlıştır. Dikkat edildiği zaman şuurumuz, hem hafıza hem de hayâli birer faal faktör olarak kapsama (alanına) alır. Bu bakımdan, şuurlu tecrübemizin benzerliğine göre, Mutlak Hakikat, düşüncenin ışığından yoksun, kör ve basiretsiz bir hayat muharriki (hareket ettiricisi) değildir ve mahiyet itibarıyla baştanbaşa teleolojiktir<sup>24</sup> (İkbâl, 1984: 80).

İlkçağlardan süregelen materyalist anlayışa, modern dönemde bir tepkinin de Einstein'ın izâfiyet teorisiyle geldiğini söyleyen İkbâl'e göre, zamânın izafi olduğunun bu teoriyle ispat edilmesi, materyalist düşünce geleneğinin yıkımına sebep olmuştur.

İzafiyet teorisine göre, “cevherler sürekli değişebilen niteliği olan bir şey değil, birbirine bağlı olaylar düzenidir. Einstein'a göre zaman, ilişki biçimini temsil eder. Newton'un sandığı gibi, Tanrı'nın yarattığı, o gözle görünür nehirler ve dağlara benzeyen, onlardan tek farkı görünmezlik olan, ama yine onlar gibi insandan bağımsız nesnel bir oluş değildir. Zaman, belli koşullar altında hızlanabilir veya yavaşlayabilir” (Elias, 2000: 67).

İkbâl'e göre,

---

<sup>23</sup> Parantez bize aittir.

<sup>24</sup> Parantezler bize aittir.

İzafiyet nazariyesinin felsefi değeri iki yönlüdür. Birincisi, tabiatın gerçek amacı ve hedefini değil, mekânda cevherin basit bir nesne olarak kalışıyla ilgili görüşü, yani klasik fizikte materyalizme giden yolu reddetmiştir. Bu nazariye tabiatın dış yapısını reddetmemiştir. İşte bu nedenle, modern fizikte izafiyet teorisine göre, cevher sürekli değişebilen niteliği olan bir şey değil, birbirine bağlı bir olaylar düzenidir. Whitehead'in de dediği gibi, bu teoride madde kavramının yerini tamamıyla *organizm fikri* almaktadır. İkincisi ise, izafiyet teorisine göre mekân, maddeye bağlıdır. Bu bakımdan, Einstein bu evrenin, sonsuz bir mekânda bir ada gibi durduğu yolundaki görüşü reddetmiştir. Zira mekân sınırsız olmasına rağmen, bizzat geçici ve bitimlidir. Yani bunun ötesinde mutlak mekânın varoluşu söz konusu olamaz. Başka bir deyimle, madde var olmasaydı, evren de küçüle küçüle bir noktada toplanmış olacaktı (İkbâl, 1984: 62).

“Einstein’ın tasarladığı evrende gerçek bir cisim dört eksen/boyut boyunca uzanır. Bunlar; uzunluk, genişlik, yükseklik ve zamandır. Burada zaman, ilk defa dördüncü bir boyut olarak düşünülmüştür çünkü ona göre benliğimiz hayatımızın başından sonuna kadar dördüncü boyutta aralıksız, kesintiye uğramadan sürmektedir” (Gott, 2005: 6). Fakat Einstein’ın bu teorisinin de bazı güçlükler çıkardığını söyleyen İkbâl,

Zamânı dördüncü boyuttan başka bir şey olarak kabul etmemek, zamânın varlığının da gerçek dışı olduğunu teslim etmek anlamına gelir. Çünkü zamânı dördüncü boyuttan başka bir şey olarak kabul etmeyen bir teoriye göre, geçmiş gibi geleceğin de öteden beri var olduğunu, dolayısıyla belirlendiğini kabul etmek gerekecektir. Bağımsız, özgür, yaratıcı bir hareket olarak zaman, bu teori açısından hiçbir anlam taşımamaktadır. Zaman geçmez, olaylar vuku bulmaz, biz sadece onlara rastlarız... Şurası da muhakkaktır ki, Einstein’ın zaman dediği şey Bergson’un salt süresi değildir. Bunu sürekli zaman olarak da göremeyiz. Sürekli zaman, Kant’ın tarif ettiği gibi sebebin özüdür. Sebep ve netice, birbirine öylesine bağlıdırlar ki birincisi olmayınca ikincisi de olamaz. Başka bir deyimle, matematik zamânı, sürekli zaman olarak kabul etsek, izafiyet nazariyesine göre gözlemci ve olayların meydana gelmekte olduğu düzenin hızında, arzu edilen değişiklikler yapmak suretiyle, neticeyi sebebin özüne almak mümkündür. Bana öyle geliyor ki, zaman, mekânın dördüncü boyutu gibi yorumlanırsa zaman olmaktan çıkar (İkbâl, 1984: 62).

Bu teori, Bergson'da olduğu gibi teleolojiyi temel almayan bir teori olmakla birlikte Einstein'ın zaman dediği şey, Bergson'un salt süresinden farklıdır. Çünkü onun zamânı yaratıcı bir hareket değildir.

“İkbâl'e göre, maddeyle ilgili eski nazariyenin tamamen yanlış olduğunu modern dönemde Whitehead kesinlikli biçimde ispat etmiştir. Whitehead felsefesinde, sürecin bizzat kendisi reel olmakla birlikte bir şey değildir. Sürecin genel karakteri, sürece katılanların ferdiyetlerinden gelir” (Aydın, 1985: 36).

Whitehead, geçmiş, gelecek ve şimdinin de bu türden dinamik bir ilişkiye sahip olduğunu düşünür. Ona göre, “geçmiş, kendisinin ötesindeki gelecekte yatan şimdide objektif bir varoluşa sahiptir. Geleceğin ise, şimdi için kesinlikli bir şey olduğu çok açıktır. Gelecekle ilişki koptuğu an, şimdi çöker, gerçek içeriği boşalır. Anlık varoluş, şimdinin kırıntıları içine geleceğin dâhil edilmesini gerektirir” (Whitehead, 2011: 217).

Buradan anlaşılacağı üzere, geçmiş, şimdi ve gelecek birbirinden bağımsız zaman parçacıkları değildir. Bergson'da olduğu gibi geçmiş, bellekte yer alır ve şimdide bulunur. Gelecek ise, şimdide içkindir fakat hiçbir gelecek hadisesi şimdi de var olamaz. Çünkü Bergson'a göre, “süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş, hiç durmadan büyüdükçe, kendisini hiç durmadan hıfzeder (muhafaza eder)<sup>25</sup>” (Bergson, 1947: 16).

Whitehead'e göre, “en genel anlamıyla zamânın geçmesi, ideler ile dünyanın yenilenmesidir. Tecrübeye özel, yeni bir şeyin girmesi durumuna göre, ideal formların (ezelî objeler) bu yeniliği, *oluşan süreç* diye isimlendirilir. Böylece oluşan sürecin özel bir uygunluğu, tek geçmiş bir durumla meydana gelen özel bir bil-fiil olan bir şeyi ve bu süreç girişinde bil-fiil olamayan bir şeyi meydana getirir” (Whitehead, 2001: 125). Zamânın geçmesiyle işleyen bu sürecin varlıklar üzerinde yaratıcı bir etkiye de sahip olduğu söylenebilir. Şöyle ki, zaman ilerlerken her varlık etkileşime girer ve farklı yaşam hamleleri meydana gelir. Bu ise, zamânın organik bir yapısının olduğunu ve kapsadığı her şeyle ilişkili olduğunu gösterir.

İkbâl, Whitehead'in zamâna ilişkin düşüncesini şöyle özetler;

---

<sup>25</sup> Parantez bize aittir.

Whitehead'e göre, doğa, dinamik olmayan bir boşluk içindeki değişmez bir şey değil, aksine sürekli yaratıcı akış özelliğini taşıyan bir olaylar serisidir ve düşünce onu bireysel hareketsizliklere ayırır. Bunların karşılıklı ilişkilerinden ise zaman ve mekân kavramları meydana gelir (İkbâl, 1984: 57).

Dolayısıyla ona göre, evrendeki yaratılış ve oluşum, zamânın varlıkları birbiriyle etkileşime geçirmesi sonucu oluşur. Yani Tanrı evreni yaratıp bırakmamıştır, Tanrı'yla birlikte var olan zaman, sürekli yeni hareketler meydana getirir ve bu hareketlerin sonucu olan değişim ise, sürekli yaratılışa örnek olur. Böylelikle evrendeki dinamizmin temel etkeni olarak zaman karşımıza çıkar.

İkbâl'in evrendeki dinamizmi açıklarken temel aldığı Tanrı ve yaratılış düşünceleri, Whitehead'in düşüncelerinden oldukça farklıdır. Whitehead, Tanrı'yı zamânın bir itkisi rolünde görürken İkbâl için durum farklıdır. Asıl yaratıcı olan Tanrı'dır ve zaman bize yaratılışın devamlılığını gösteren bir varlıktır. Yani Tanrı'nın sürekli edimlerini gösteren bir yansımasıdır. Whitehead'de ise, zaman ikinci bir yaratıcı gibi gözükmektedir.

Tüm bunlardan hareketle İkbâl'in bizi Yunan maddeciliğinden kurtarıp modern bilimin teorilerini de göz ardı etmeden sezgiciliğe doğru götürdüğünü anlayabiliriz. Onun Eş'ari atomculuğundan bu yana yapılan açıklamaların kayda değer olmakla birlikte evreni gizli materyalizme sürüklediği yolundaki görüşleri, İslâm'da ihya düşüncesini canlandırmıştır<sup>26</sup>. Bu nedenle İkbâl, o dönemdeki fikirlerin yeniden düşünce süzgecinden geçirilmesi, modern bilimin özellikle fizik biliminin açıklamalarının göz ardı edilmeden açıklanmaya çalışılması hususunda önemle durmuştur. Ayrıca, eksiklerini eleştirmekle birlikte Bergson'un *zaman içinde süre* fikrini, modern dönemin en başarılı açıklamalarından biri olarak görmektedir. Yine İkbâl, Einstein'ın *izafiyet teorisinin* materyalizme karşı geliştirilmiş en iyi teori

---

<sup>26</sup> İslâm dininde ihya denildiği zaman daha çok eskiye dönüş, yürünmüş yoldan yürüme, doğru adına ne varsa hepsinin ilk dönemde aranması anlaşılmıştır; Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife*, 9, 3 (Kış 2009), s.10. İkbâl'de birçok eserinde İslâm'da ihyanın gerekliliği üzerinde durmuştur ve bunu bir makalesinde şöyle dile getirmiştir; "İslâm dünyasının yeniden ihyası, 1300 yıl önce Araplara gönderilen öğretilerdeki tevhidin güçlü ve ödünsüz bir şekilde benimsenmesine bağlıdır. Acemciliğin sislerinden kurtul ve Arap'ın parlak çöllerinin aydınlık fezasına gel"; Bkz. Muhammed İkbâl, *Makaleler*, Çev. Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara, 2015, s.194.



olduğunu düşünmekle birlikte, Whitehead'ın evrenin sürekli yaratılış hâlinde olduğu *dinamizm* fikrinin de Hakikat'i anlamının en iyi yolu olduğunu düşünür.

Bu açıklamalardan anlıyoruz ki İkbâl'e göre, materyalist düşünceden uzaklaştıkça Hakikat'e daha çok yaklaşıyoruz. Dolayısıyla İkbâl için düşüncenin dinamikliği gibi hayat da dinamik ve organik bir yapıya sahiptir. Evren sabit ve sakin bir varlık değil aksine bir olaylar bütünüdür. Bu olaylar ise, zaman içinde önceden belirlenmemiş olarak, belli bir amaca yönelik yaratıcı bir faaliyetle vücûda gelir.

İkbâl'in zamanla ilgili eleştirel düşüncelerini ele aldıktan sonra onun fikirlerinin oluşumunda en büyük etken olduğunu düşündüğümüz Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö.1273)'nin düşüncelerine ayrıca yer vermek gerekir. Nitekim İkbâl'in tasavvuf anlayışının kaynağında kendisinin de belirttiği üzere Mevlânâ'nın bir takipçisi olduğu ve fikirlerinden çokça etkilendiği görülmektedir.

İkbâl, hakikate yalnızca akılla ulaşılabileceğini düşünen batı düşüncesini eleştirerek, tasavvûfî mânâda bir sezgi yani feyz olmadan asla gerçeğe ulaşamayacağını söyler. Onun bu konudaki yol göstericisinin de Mevlânâ olduğunu görmekteyiz.

Mevlânâ'nın yanlış dolu sözlerindedir senin ilacın,  
Çünkü düşüncelerine batının sihri galip gelmiştir.  
Rûmî'nin feyiyle sağlamdır görüşüm benim,  
Feyziyle onun, sürahimde Ceyhun nehri doludur (İkbâl, 1983: 50).

İkbâl'in diğer eserlerinden de Mevlânâ'dan çokça etkilendiğini görmek mümkündür. O, aşksız ilmin bir değer taşımadığını düşünerek ilâhi aşkın sırrı için Mevlânâ'yı örnek almamızı sıkça yineler.

Pir-i Rûm'un (Hazret-i Mevlânâ) feyi ile ilim sırlarının meçhul defterini okuyayım.

Onun canı alevler saçar. Ben onun yanında kıvılcım gibi bir lâhza yanıp sönen bir parıltıyım.

Yanan bir mum, pervaneme hücum etti. Kadehime şarap, baskın verdi.

Pir-i Rûmî toprağı iksir yaptı. Benim tozumdan ve tecelliler gösterdi.

...

Onun şarabından sarhoş olan ben, onun nefesleriyle yaşıyorum (İkbâl, 2005: 30).

Aşk ve muhabbet delili olan Mevlânâ ki onun sözü susuzlara bir selsebildir,

Dedi ki: içinde ateş olan şairin aslı Allah Hû'nun sıcaklığındandır.

O nevâ (ahenk, ses), çöpleri gülistan yapar o nevâ, felekleri birbirine karıştırıyor.

O şiir Hak için şhadet, fakirlere saltanat veriyor<sup>27</sup> (İkbâl, 2000: 84).

İkbâl, zaman konusunda açıklama yaparken saf zamânın ancak bilinçli bir şuur ve feyzle kavranabileceğini söyleyerek tasavvuf anlayışının yanında yer alır. Nitekim İkbâl'in anladığı mânâda zaman, Mevlevîlikte olduğu gibi *dâimi bir şimdidi*. *Ân-ı daim* kavramı, tasavvufta daimi şimdiki zaman manâsında kullanılır ve “sürekli ân, ezel ve ebedi içine alan ilâhi mertebenin devamı, zamânın görünmeyen hâli veya zamânın aslıdır yani aslında zamansızlıktır” (Uludağ, 2001: 42; Cebecioğlu, 2004: 59). Tasavvufta bu durum, vecd hâlini yani ezeli ve ebedî varlıkla iletişim hâlini temsil eder gibi görünüyor. “Mevlânâ Tanrı'yla yaşanan bu özel vakitle ilgili olarak Cebrail'in bile âşık ile mâşuk arasında bir örtü hükmünde olacağını belirtir. İkbâl de, yaşanan vakt deneyimini; dizisel zamandan kurtulup sûfinin doğrudan Tanrı ile bağlantı kurduğu âna bir gönderme şeklinde yorumlar” (Küçük, 2002: 230-231). Bu durumda sûfi zamandan kurtulur ve zamansızlığı deneyimler. Bu *vakt deneyimi* öyle görünüyor ki, Tanrı'nın, kulu ile doğrudan iletişim kurması hâlidir ve Mevlânâ'nın âşık ile mâşuk diye adlandırdığı kavramları kul ile Tanrı olarak anlamak mümkün görünüyor.

#### 4.2.İkbâl'in Zaman Kavramı

İkbâl'in etkilendiği tüm düşünörlere baktıktan sonra onun zaman düşüncesinin iki temel yönden ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Daha doğrusu ona göre iki zaman mevcuttur. Birincisi fiziksel zaman, ikincisi İkbâl'in ilâhi zaman dediği mutlak zamandır. İkbâl'e göre, “fiziksel zaman, Kant'ın ifadesiyle düşüncelerimizin kategorileri olan zaman, dünya yaratılmadan önce yoktu ve yaratılışla birlikte husûle gelmiştir. Çünkü Tanrı'da bambaşka bir zaman mevcuttur. Bu zaman ise, zamâna bağlı olmayan bütün hadiseleri bir tek anda ihtiva eden (içine alan, kapsayan) ilâhi bir zamandır<sup>28</sup>” (İkbâl, 2000: 4). İkbâl, fiziksel zamânı gerçek olarak kabul etmez. İkbâl'e göre,

Geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman ayrımları bir kolaylık olsun diye yapılır; gerçekte zamânın tabiatında yoktur. Zamânın başlangıcı

<sup>27</sup> Parantez bize aittir.

<sup>28</sup> Parantez bize aittir.

düşünülemez, çünkü bu başlangıç zamânın bir noktası olurdu. Zaman ve hareket bu yüzden sonsuzdur (İkbâl, 1995: 100).

Fiziksel zaman, aklın olayları yorumlamada kullandığı mutlak ve ebedî olmayan fakat zihnin tasavvur etmesinden kaynaklanan zamandır. Bu anlamda zaman, ilk defa Aristoteles'in öne sürdüğü üzere zihnin kategorik bir formudur. Bu kavram, Gazâlî'nin vehim olarak adlandırdığı kavramın karşılığı olarak da düşünülebilir. Bu kategorik form, Aristoteles'ten sonra Kant ve Hegel tarafından benimsenmiştir. Kant'a göre, "bizim kendisinden hareketle nesnelere etki tarzlarını anlayabilmemizi sağlayan şey, nesnelere mutlak olarak bulunan neredelik ve ne zamanlık değil aksine, bunlar arasında deney veya çıkarım zinciri temeline dayalı olarak kabul ettiğimiz bir etki formudur. Bu ise, bizim nesnelere uzay ve zamanda belli bir düzen içinde göstermemize imkân sağlar" (Cassirer, 1988: 124). Bu anlamda zaman, apriori bir kavram olarak aynı zamanda öznel bir göreliliğe de sahiptir. Yani zaman, nesnel varlıklardan bağımsız olarak vardır ve bu tamamen öznel bilinçle alâkalıdır. İkbâl'in düşüncesinde de fiziksel zaman zihnin bir ürünüdür ve gerçekte bir varlığı yoktur. İkbâl, *Zebûr-u Acem*'de bunu şöyle dile getirir;

Ben gördüm mü; o şey var, görmedim mi yoktur o,

Ne zaman var ne mekân

Bunların hepsi sade benim düşüncelerim.

Fikirlerim sanki benimle şakalaşıyor (İkbâl, 1971b: 160).

Görüldüğü üzere şiirde, zamânın fiziksel olan boyutunun gerçekte var olmadığı sadece zihnin bir yanılsaması olduğu anlatılmaya çalışılmıştır.

Zamânın diğer bir boyutu olduğu düşünülen, ilâhi veya mutlak zaman ise, fiziksel zamânın sonsuz ve sayısız serilerini ihtiva etmekle beraber seriye bağlı, seri hâlinde görünen bir nizama bağlı değildir. İkbâl, gerçek zaman dediği ilâhi zamânı açıklarken, evrende dizisel zamandan ziyade gelişme istidadına bağlı olan organik zamânın mevcut olduğundan bahseder.

Bir zaman akışı, çizilmiş bir çizgi olarak gösterilemez. Çünkü bu çizgi henüz çizilmektedir, bu çizgide hem gerçekleşebilecek hem de gerçekleşmeyecek imkânlar yer almaktadır. Zamânın hareketinin belli bir amaca yönelik olduğunu söylüyorsak bunun sebebi, bu sürecin bir seçim niteliğinde oluşudur. Bu geçmişi korumakla kalmaz aynı zamanda buna katkıda da bulunur ve bu şekilde

amaçlarından biri veya bazısına doğru ilerlemiş olur. Kanaatimce evrenin önceden düşünülerek yapılmış bir plânın, zamanla bilgili bir şekilde işleyişi olduğu yolundaki görüşten *Kur'ân-ı Kerîm* görüşüne daha yabancı bir şey olamaz. *Kur'ân'a* göre kâinat, evrende büyüme ve genişleme istidadına sahiptir. Bu, gelişme hâlinde olan bir evrendir, yüzyıllar önce yaradanın elinden çıkmış şimdi de zamânın hiç dokunmadığı ve kendisi de hiç olan ölü bir madde kitlesi hâlinde mekân içinde uzayıp giden bir eser değildir (İkbâl, 1984: 82).

Hiçbir şey olup bitmiş değil ve evren kendi kendine işleyen mekanik bir düzen de değildir. Zaman, her ân etkide bulunmakta ve yaratıcı faaliyette aktif rol oynamaktadır.

Fiziksel zaman, yaradılış ânında husûle (meydana) gelmiştir, dünya yokken zaman da yoktu. Çünkü Allah'ta bambaşka bir zaman mevcuttur. Bir takibi olmayan tahavvül (dönüşme), yani zamâna bağlı olmayan bütün hadiseleri bir tek anda ihtiva eden (içeren) ilâhi bir zaman... Allah'ta her şey aynı zamanda mevcuttur ve O, görülecek, işitilecek her şeyi bir tek anda idrak eder yani ilâhi zaman dâimi bir şimdidir. Bu ilâhi zamanda bütün imkânlar beraberce muhtevadır (içerik). Allah'ın sonsuzluğu zaman ve mekân itibariyle değil intensive (yoğunluk) itibariyle mevcuttur. İlâhi zaman, normal zamânın sonsuz ve sayısız serilerini ihtiva etmekle beraber seriye bağlı, seri hâlinde görünen bir nizama bağlı değildir. Allah'ın zamânı, illet (sebe) rabitasından (bağlantı) hâlidir (müstesna), organik bir küldür (bütün). İstikbalin sonsuz imkânlarını içinde taşıyan ve her inkişafa (gelişme) açık bulunan bu ilâhi zaman, İkbâl'e göre *Kur'ân'*ın kastettiği takdirdir (kader). Allah'ın içinde mevcûd olan sonsuz taayyünsüz (belirsiz) yaratıcı imkânlar gerçekleşmeye başlayınca ölçmek imkânıyla beraber serili zaman da başlamaktadır (İkbâl, 2000: 5).

İkbâl, bu meselenin derin tahlilini yapabilmek için psikolojik temelli düşünülmesi gerektiğinin altını çizer. Çünkü ona göre,

Eş'arilerden bu yana zamanla ilgili teorileri geliştirmeye çalışan bilim adamları, zamânın psikolojik yönünü araştırmadıklarından dolayı zamânın sübjektif varlık yönünü bir yana bırakmış, hatta unutmuşlardır. Bu da maddi ve zamânî cevherler arasındaki organik bağın fark edilememesine neden olmuştur (İkbâl, 1984: 106).

Buradan anlaşılacağı üzere İkbâl, zaman konusuna hârici veya objektif bir görüşle yaklaşıldığında gerçek niteliğinin kısmen anlaşılabilirliğini düşünür ve onun gerçek niteliğini anlayabilmek için şuurlu tecrübelerimize başvurmamızı önerir.

Şuurlu tecrübemizin daha derinden tahlili sonucu görüleceği gibi saf zaman, soyut ve tersine çevrilebilir anlardan müteşekkil bir dizi değildir. İçinde, geçmişin arkada bırakılmadığı, aksine şimdiki zamanla hareket eden ve ilerleyen bir organik bütündür. Gelecek ise, katedilmesi gereken bir yol değildir. Geleceği biz sadece önümüzde buluruz. Var olduğunu söylüyorsak da sadece belirsiz bir imkân olduğu içindir (İkbâl, 1984: 75).

İkbâl'in organik bir bütün olarak tanımladığı bu düşüncede, geçmiş yok olmamıştır aksine şuurlu tecrübemizle birlikte *şimdide* varlığını devam ettirir. O hâlde zaman, aslında parçacıklara ayrılan veya bölümlenen bir yapıya sahip değildir. Şimdiki zamanda durup geçmişi düşünebiliyorsak veya hatırlayabiliyorsak bu, geçmişin yok olmadığını ve zihnimizde hâlâ var olduğunu gösterir. İkbâl bir şiirinde bu düşüncesini şöyle dile getirir;

Dün olan bugün yoktur şimdi var olan da yok olacaktır,  
Bu söylenmesi mahrem olan bir kelâmdır.  
Meydana gelmesi pek yakın olanı,  
Zaman bekliyor büyük bir arzuyla  
Sürahiden su nasıl damla damla akarsa,  
Benden de öyle bilgi fişkırtıyor dünya hakkında.  
Gece ile gündüzleri kendime tesbih yapmışım,  
Onları teker teker sayıp muhasebesini yapmaktayım (İkbâl, 1983:135).

İkbâl, şiirde zamânın birbirine bağlı olup parçalanamayacağını *mahrem* kelimesiyle anlatır. Burada mahrem kelimesinin gizli, saklı anlamının dışında kullanılıp şiire yasak manâsı kattığını düşünmekteyiz. Şöyle ki, zamânı parçalanmış düşünüp onların da teker teker yok olacağını düşünmek yanlıştır; zaman, zihinde birbirine bağlı hâlde bulunur ve gece ile gündüzleri sayıp muhasebesini yapmak da zihnin bir etkinliği olması dolayısıyla şiire bütünlüklü bir düşünce vermiştir.

İkbâl'e göre, gerçek zamâna ulaşmanın yolu şuurlu tecrübenin tahlilini yapmaktır bu nedenle İkbâl, modern psikolojiye başvurarak ABD'li filozof ve psikolog olan William James (1842-1910)'in şuurlu tecrübeyle ilişkili açıklamalarını dile getirir.

W. James, şuuru bir hayâl nehrine benzetir, yani hissedilen bir süreklilik ile şuurlu bir değişme akışı. Hayat tecrübemizde işleyen toplayıcı bir çeşit prensip bulur ki üzerinde çengeller var; çengeller zihni hayatın akışında birbirine takılıp bir zincir teşkil eder (İkbâl, 1984: 142).

Dolayısıyla düşünce de hayat gibi organik sayılmalıdır. Aksi hâlde bütünlük sağlanamaz. Düşüncenin organikliği, geçmişin hatırlanarak ve geleceğin de hayâl edilerek şimdide bulunmasını sağlar. Böylelikle asıl zaman, şimdiki hâl üzerine yoğunlaşır.

### 4.3.İkbâl'in Zaman Anlayışında Tanrı-Evren İlişkisi

Muhammed İkbâl, evrene dâir görüşlerini açıklarken Tanrı-evren ilişkisi üzerinden hareket eder ve bu düşüncesiyle benlik felsefesini geliştirir. Onun benlik felsefesinde Tanrı, *Mutlak Ben* (ene)'dir. Ona göre,

Mutlak ben, benlik vasfına sahip varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık mertebelerinde benlik vardır. En alt düzeyde bulunan bir atomun dahî kendine göre bir benliği vardır. İkbâl'in benlik dediği kavram aslında İslâm filozoflarının *nefs* dediği kavramdır. İkbâl, *ben* kelimesiyle insanın kendi varlığını tanımasını, kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak ister. Onun kullandığı *Ben* kelimesinin bencillik, gurur, öfke vs. olan enaniyet duygusuyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu yalnızca kullanmak istediği kelimeye karşılık daha iyi bir kelimenin olmayışından dolayı istemeden seçilmiştir (Aydın, 2000b: 119-120).

Bu benler, Leibniz'in monadları gibi birbirine kapalı değildir. Onlar sürekli ilişkiler içinde bulunan organizmlerdir. Farklı derecelerde gerçekleşen benlik, dünyada en yüksek derecesine insan varlığında ulaşır. İnsanın Mutlak Ben'e en yakın bir varlık oluşunun sebebi budur (Aydın, 2000b: 157).

İkbâl'in benlik anlayışında, nefsinin geliştirebilecek en yetkin varlık insandır. İnsan, kendi içindeki iradesi ve iç yetenekleri sayesinde bunu yapabilir ve bu sayede o, Mutlak Ene'ye diğer varlık mertebelerinden daha yakın durur.

İkbâl'in varlık anlayışı, filozofların ruh sahibi ve ruh sahibi olmayan varlıklar ayrımından farklıdır. O, bu konuda daha çok tasavvuf doktrinine uyar, bilindiği üzere tasavvuf anlayışında tüm varlıkların bir ruhu vardır. İkbâl de kendi düşüncesini

açıklarken Hakikat'i *Mutlak Ego* olarak tarif eder ve tüm varlıklarda bir ego bulunduğunu söyler. Yani onun anlayışında ruha nispeten her varlıkta bir benlik vardır.

Mevlânâ'ya göre, Hakikat sırf ruhtur. Ama tabii ki ruhun çeşitli dereceleri vardır. Ben Mutlak Hakikat'i bir ego veya benlik olarak düşünüyorum. Mutlak Ego'dan ancak egolar doğar. Dünya, madde atomu dediğimiz mekanik hareketten insan kişiliğindeki serbest fikir hareketine kadar, bütün ayrıntılarıyla, Mutlak Benlik'in kişiliğinin belirtisidir. Benliğin niteliğinin ortaya çıkışında dereceler vardır. Vücut gamının, başından sonuna kadar benliğin giderek tizleşen nağmesi, insan kişiliğinde kemâlini buluncaya kadar yükselir. Bundan dolayıdır ki, *Kur'ân*'da Mutlak Hakikat insana şah damarından daha yakındır (Kaf, 50/16), diye buyurulmuştur (İkbâl, 1984: 102-103).

“İkbâl'in benlik felsefesi, kişinin kendi zâtını bilmesi, hissetmesi ya da salahiyetlerinin (yetkilerinin) farkına varmasıdır. Bundan maksat da, kişinin Tanrı'nın kendisine ne gibi kabiliyetler ihsan ettiğini ve onlardan nasıl yararlanabileceğini ve bunların yardımıyla kendi milleti ve belki bütün insanlığın gelişimi ve refahı için neler yapabileceğini bilmesidir. Bu da insanın kendisini tanıması ve kendisine güvenmesiyle mümkündür” (Çelik, 2004: 125).

İkbâl'in düşüncesinde egonun gerçek amacı Tanrı'ya ulaşmaktır. Yani Tanrı'yla doğrudan ilişki kurabileceği dini tecrübeyi yaşamaktır. İkbâl, insanın Mutlak Hakikat'e olan yakınlığını şöyle dile getirir;

Ne Kâbe'ye sığarsın, ne puthaneye gelirsin.

Lâkin seni yana yana isteyenlere yana yana koşarsın!

Sana hasret çekenlerin canının içine pervasızca ayak bas.

Sen ev sahibi değil misin? Niçin hırsızlar gibi gizli gizli geliyorsun?

...

Ey canımdan daha yakın olan, fakat göze görünmeyen sevgili!

Senin hicranın bana başkalarının visalinden (kavuşma) daha güzeldir<sup>29</sup> (İkbâl, 1971a: 115,117).

Biz seni arıyoruz, sen gözden uzaksın

-hayır, yanlış: Biz körüz ve sen hazır bulunuyorsun (İkbâl, 2000: 12).

---

<sup>29</sup> Parantez bize aittir.

Benliğin Tanrı'yla olan ilişkisini de bu bağlamda yorumlayabiliriz. Nitekim anladığımız kadarıyla, atomdan insana kadar her varlıkta bulunan benliğin asli görevi kemâle erişmektir. İnsanın kemâle erişmesi de benliğini güçlendirmesi ve Tanrı'ya ulaşma isteğidir. Yani benlik, insanın Mutlak Hakikat'e varması için bir araçtır. O'nunla olan tüm ilişkisini benlik aracılığıyla kurabilir.

Tanrı'nın benleri yaratması ise, onlardan uzakta bir var etme değildir. İkbâl'e göre Tanrı, yaratma sırasında evrene dışarıdan müdahale eden durumunda değildir, aksine evren Tanrı'nın davranışı ve etkileridir. Bu anlamda ona göre,

Tabiatı bilmek, Tanrı'nın davranışını bilmektir. Tabiatı inceler ve araştırırken Mutlak Zat'a biraz daha yaklaşmak çabasında oluruz. Bu ise ibadetin başka bir şeklidir (İkbâl, 1984: 84).

Ona göre, Tanrı ve evren birbirinden bağımsız varlıklar değil aksine birbiri içine geçmiş bir bütünden ibârettir. İkbâl, evreni Tanrı'nın kendisinin bir açılımı olarak görür dolayısıyla bu düşüncede Tanrı, evrende sürekli aktif bir rol oynar. Bu şekilde düşünüldüğünde,

Mutlak Ego'nun kendine yabancı olan bir dünyaya dışardan baktığı söylenemez. O'nun hayatının çeşitli aşamaları tümüyle içten belirlenir ve düzenlenir (İkbâl, 1984: 88).

Yani Mutlak Ego'nun yaratıcı faaliyeti, sahip olduğu iç imkânları bakımından düzenlenir ve bu bakımdan da sonsuzdur.

İkbâl, bu anlamda Tanrı'nın imkânlarının dağınık, yaygın (extensive) hâlde değil bir noktada yoğunlaşmış (intensive) olarak sonsuz olduğunu söyler. O, bu düşüncesini şöyle açıklar;

Mutlak Yaratıcı'nın varlığının mükemmelliği, yaratıcı faaliyet kaynaklarının sonsuz olmalarından ileri geliyor. Tıpkı O'nun yaratıcı uzak görüşlülüğü sonsuz olduğu gibi. O'nun hayatı, ulaşılacak bir idealin peşine düşme değil, ortaya çıkışı ve yayılışındır. İnsanın *henüz değil* sözü, bir şeyin peşinden koşmak belki de başarısızlık ve eksiklik demektir. Ama Tanrı'nın *henüz değil* sözü, O'nun bütün bu faaliyetler sırasında bütünlüğünü koruyan vücûdunun sonsuz yaratıcı imkânlarının en ufak bir değişiklik veya sarsıntıya uğramadan gerçekleşmesidir (İkbâl, 1984: 89).



Buradan bakıldığında İkbâl'e göre, zaman içinde Tanrı'yı tasavvur etmenin O'nda bir değişiklik yaratmayacağı yargısına da ulaşabiliriz. Çünkü bu düşüncede henüz gerçekleşmemiş bir olay, Tanrı'nın kendisinde var olan imkânını zuhûr (meydana gelme) etmediği manâsına gelir. Onun gerçekleşmesi Tanrı'nın bir açılımıdır ve bu O'nda değil bizim yaşantımızda bir değişme yaratır.

İkbâl'e göre, Hakikat'in müşahade edilen ve edilemeyen tarafları vardır. Bu anlamda o, insanın bilme yetileri ile evrenden hareketle Mutlak Hakikat'in simgesel olarak öğrenilebileceğini belirtmektedir. Hakikat'in müşahade edilen tarafına akılla erişilebilirken müşahade edilemeyen tarafına ise dini tecrübeyle ulaşılabilir.

Duyu, gözlem ve düşünce, bize Tanrı'yı dolaylı olarak takdim edebilir. Çünkü akıl ve duyu, doğası gereği hakikati parçalara bölerek idrak eder, bu da hakiki olan ile kendileri arasına kaçınılmaz olarak bir perde örür. Oysa dini tecrübe, bize, Mutlak Hakikat'i aracısız olarak bilmemizi sağlar. Dolayısıyla ona göre, gerek Sonsuz Ben'in (Tanrı) ve gerekse sonlu benlerin dini tecrübeden hareketle gerçek anlamda bilinmesi, Bergson'cu bir sezgi ile mümkündür (Peker, 2013: 46).

Öyle görünüyor ki, İkbâl'in açıkladığı düşüncede akıl, duyulur olanları görüp müşahade ederken; asıl hakikat, dini tecrübe ile edinilir. Sonsuz Ben de kendini ancak bu yolla gerçekleştirebilir.

İkbâl, *Kur'ân*'dan verdiği örneklerle (Bakara, 2/164; En'am, 6/97-99; Rûm, 30/22, 23; Ğ'âşiye, 88/17-20) tabiatın incelenmesi ve bu konuda derin derin düşünülmesi gerektiği fikrinin bizde tabiatın, hakikatin bir simgesi olduğu konusunda şuur uyandırma çabası olduğunu söyler. Ona göre,

*Kur'ân*'da genellikle tecrübeye önem verilmiştir ve biz bu tecrübeler sayesinde hem hayatımızı zenginleştirebiliriz hem de ufkumuzu genişleterek keskin görüşler elde edebiliriz (İkbâl, 1984: 32-33).

Onun şuurlu tecrübeyi aracı kılarak hakikate ulaşma fikrinde de öngördüğü tecrübeler, *Kur'ân*'ın işaret ettiği tecrübelerdir.

İkbâl, benliği fark etmenin ve ona ulaşmanın yolunun yine bu tecrübelerden geçtiğini söyler. Dolayısıyla ona göre,

Benlik, tecrübenin dışında değildir. İç tecrübe, benliğin işbaşında olması hâlidir. Bir şeyi idrak ettiğimizde, bununla ilgili düşüncemizi açıkladığımızda veya irademizi kullandığımızda benliğimizle baş başa oluruz. Bunu temele alarak, *beni* hükümlerimle, irâdi tutumlarımla, amaçlarımla ve emellerimle yorumlamalı, anlamalı ve takdir etmelisiniz (İkbâl, 1984: 142, 144).

Burada *benin* oluşum süreci kişinin iradesine, amaçlarına ve tutumlarına bağlanmıştır. Bu İkbâl'in şuurlu tecrübe olarak tarif ettiği bilinç hâlidir. Bu bilinç, insanın akıl yoluyla elde ettiği deneyimlerdir. İkbâl, şuuru şöyle tarif eder;

Şuur, hayattan bir bakıma kaçış gibi addolunabilir. Görevi, hayatın ileriye doğru akışına ışık saçmak için ışıldayan bir nokta sağlamaktır. Bu bir gerilim, bir kendini toplama durumudur ki onun aracılığıyla hayat, bugünkü bir hareketle hiçbir ilişkisi olmayan bütün eski hatıra ve çağrışımları dışarda bırakabiliyor. Bunun kesin sınırları yoktur. Durumun gereğine göre genişler veya küçülür... Bu şekilde şuur, cevher olmayan ancak düzenleyici bir ilke, dıştan işletilen bir makinenin davranışından temelden farklı ve özel bir çeşit olan hayatın tamamen manevi ilkesinin bir türüdür. Bununla beraber, mademki, sadece manevi olan bir enerjiyi ancak kendini belli ettiği hissedilir unsurların belirli bir oluşumuyla bağlayarak idrak edebiliyoruz, bu oluşumu, manevi gücün nihai zemini olarak almamız gâyet tabiidir (İkbâl, 1984: 64-65).

Şuuru, bilincin kendi iç durumuna çekilip tabiatla bir bakıma ilişkisini koparıp özel hayatın içeriğinde hakîkati tecrübe etmeye çalışma olarak anlayabiliriz. Nitekim ona göre,

Doğa bilimleri madde, hayat ve zihin gibi konuları işler. Fakat bunların birbirine nasıl bağlı olduklarını düşününce bunlardan bahseden çeşitli bilimlerin kısmi ve cüz'i mahiyetlerini görmüş oluruz. Bu bilimler tek tek ele alındığında da doyurucu bir açıklama yapamadığı görülür. Oysa duygu ve sezilerimizle bilimin bir yönünü veya konumunu incelediğimiz ân niteliğinin büsbütün değiştiğini fark ederiz (İkbâl, 1984: 66).

İkbâl'e göre,

Hakikat'le ilişki kurmanın yolu, gözlem ve düşüncelere dayalı tecrübeler dışında bir de his ve idrak aracılığıyla olur. İnsan doğayla ilişkisi esnasında, doğayı yönetme gücünü haksız bir hâkimiyet bağlamında kullanmaktan

ziyade manevi hayatta özgür bir şekilde gelişmek için kullanılmalıdır. Bu bakımdan insan, ilham yoluyla Hakikat'e ulaşır. Bunun için *Kur'ân*'da Secde Sûresi 32/7-9. âyetlerde<sup>30</sup> sözü geçen *kalbe* ihtiyaç vardır. Kalp, *Kur'ân*'a göre her şeyi görür ve kalbin bildirdikleri tam anlamıyla yorumlanırsa asla yanlış sayılmaz. Bu ise, Hakikat'le uğraşmanın bir yolu sayılmalıdır (İkbâl, 1984: 33-34).

Buradan anlaşılacağı üzere, hakikate varmak için hem şuurlu tecrübelerimize hem de mistik tecrübelerimize başvurmak bakımından iki yol mevcuttur. İkbâl'e göre,

Şuurlu tecrübelerimiz Hakikat'i uzaktan gözlerken mistik tecrübelerimiz Hakikat'le daha yakın bir temas içinde olmak ister. Biri teori, diğeri ise yaşanan bir tecrübedir, bir yakınlık, bir kaynaşmadır. Bu konuda başarılı olabilmek için, dinin dua ve ibadet diye adlandırdığı Zihnî bir atılımda bulunması gerekir (İkbâl, 1984: 90).

Bu bize hakikatin bizden ayrı bir yerde değil aksine bizim şuurumuzla dâimi bir birlik içinde olduğunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı ve evren birbirinden bağımsız değildir ve evren İkbâl'in dediği gibi Tanrı'nın bir tezahürü ve açılımıdır.

Bu bağlamda İkbâl'in sünnetullah kavramına da değinebiliriz. İkbâl, doğa ile Tanrı arasındaki bağı, insan kişiliği ile karakteri ve ahlâkı arasındaki ilişkiye benzetir. *Kur'ân-ı Kerim*'de güzel bir ifade ile buna *sünnetullah* (Allah'ın sünneti) denmiştir<sup>31</sup>. Tanrı bu âdetleri ile doğaya sürekli müdahalede bulunur. Yine Gazâlî de *Tehâfüt el-Felâsife*'de sünnetullah kavramına değinerek bir şeyin meydana gelmesinin sebeplilik ilkesinden ötürü değil Tanrı'nın ya doğrudan doğruya veya bu işler için görevlendirdiği melekler vasıtasıyla meydana geldiğini söyler. Bu anlamda âlemdeki

<sup>30</sup> Secde Sûresi (32/7-9); "O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun zürriyetini, dayanıksız bir suyun özünden üretmiştir. Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır".

<sup>31</sup> Bkz. İsrâ Sûresi (17/77), Ahzâp Sûresi (33/62), Mü'min Sûresi (40/85), Feth Sûresi (48/23); Söz konusu âyetlerin tefsirine bakıldığında, sünnetullah kelimesi, Allah'ın şeriatının değişmez bir kuralı olarak tanımlanır. Âyetlerde genel olarak, İslâm toplumunda ve devletinde fitne ve fesat yayanların gelişip güçlenmesine asla fırsat verilmemesi ele alınarak açıklama yapılmıştır. Bu anlamda ne zaman ilâhî kanunlara dayanan bir toplum ve devlet düzeni kurulsa, bu tür kimseler gidişatlarını düzeltmeleri için uyarılırlar ve eğer hâlâ bu kötü davranışlarında ısrar ederlerse, şiddetli bir hesaba çekilirler ve ortadan kaldırılırlar. Bu Allah'ın devamlı bir âdeti olarak süregelmiştir. Söz konusu âyetlerin tefsirlerindeki Allah'ın sünneti, yaklaşık olarak bu konu üzerinde anlatılmıştır. Bkz. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Tercüme Kurulu; Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, C. 3, s.127, C. 4, s.462, C. 5, s.420.

düzenin sebebini Tanrı'nın âdetlerine bağlar. Dolayısıyla bu âdetlerin olayları devamlı olarak aynı şekilde sonuçlandırması, yaşanacak olayların da yine âdete uygun şekilde meydana geleceği düşüncesini doğurur. Bu âdetlerin dışında bir olay vuku bulduğunda yani, Tanrı âdetin dışına çıktığı vakit, bu şeylerin olmayacağına dair olan bilgiyi insanların zihninden kaldırır, bunu yaratmaz. Yani aslında Tanrı'nın âdetleri değişmez fakat mucize gerçekleştiği esnada Tanrı, bu olayın gerçekleşebilmesine dâir insan zihninde bir bilgi yaratır (Gazâlî, 2002: 182-186). İkbâl'in düşüncesine paralel olarak âlemdaki düzen yaratıcısıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Tanrı'nın evrendeki her şeye farklı tarzda müdahalede bulunduğunu söyleyebiliriz ve bu bize O'nun her ân ayrı bir işte olduğu âyetini<sup>32</sup> hatırlatır. İkbâl'e göre,

Sünnetullah, sürekli ileriye doğru hareketi sırasında, belirli bir anda sona erer. Ancak ona nisbetle organik olan Zat yaratıcı olduğundan, çoğalmaya yatkındır ve neticede yayılıp büyümesindeki hiçbir sınır nihai olmamak üzere ve o anlamda sınırsızdır. O'nun bu sınırsızlığı kuvvesindedir, fiilde değildir (İkbâl, 1984: 84).

Başka bir deyişle Mutlak Ben'in sınırsızlığı, mekânsal olarak değil içsel olarak, yoğunluk olarak sınırsızdır. O hâlde doğa da yaratıcısına bağlı olarak büyüyüp gelişmesinde sınır olmayan bir organizmadır. İkbâl, onun tek sınırı içindedir yani onu yaratan yaratıcıya kadardır, der. Tüm bunlardan hareketle İkbâl, tabiatı bilmek Tanrı'nın davranışını bilmektir; onu araştırırken Mutlak Zât'a biraz daha yaklaşma çabasında olduğumuz sonucuna ulaşır (İkbâl, 1984: 84).

İkbâl, evrenle Tanrı arasında sürekli bir ilişki görür ve bu nedenle o, sürekli olarak değişen ve büyüyen bir âlem anlayışını savunur. Ona göre,

Tabiat, uzayda veya boşlukta duran bir maddeler yığını değildir. Aksine olayların bir terkibi, bir yöntemidir. Bunun için de Mutlak Hakikat'le organik olarak bağlıdır. Bu bağ tıpkı insan kişiliği ile karakteri ve ahlâkı arasındaki ilişki gibidir (İkbâl, 1984: 84).

<sup>32</sup> Rahman Süresi (55/29); "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her ân yaratma hâlidir". Âyetin tefsiri ise şu şekildedir; "bu âlem her ân Allah'ın emriyle değişmektedir. Biri ölürken biri doğmakta, biri düşerken diğeri yükselmekte, biri hasta olurken öbürü sıhhat bulmakta, biri batarken başkası yüzmekte velhasıl her ân değişmekte yeni şekiller almaktadır". Bkz. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, C. 6, s.78.

İkbâl, evrendeki bu dinamik yapıya ilişkin düşüncenin kabulünden sonra, evrendeki olaylar bütününe yadsıyarak evreni maddeye indirgeyen ve Tanrı'nın evreni aşkın ve ondan ayrı olduğunu ileri süren görüşleri reddeder.

İkbâl'in düşüncesinde Tanrı evren ilişkisini anlamak için zaman ve mekân kavramları hayati önem taşır. Çünkü onun düşüncesinde Tanrı, evren ve zaman ortak bir düşüncenin ürünleridir.

İkbâl, zaman konusunda düşünce tarihi boyunca dile getirilen tüm teoriler ve bilgi birikiminden çokça yararlanmış ve etkilenmiştir. Ona göre,

Zaman konusunda harici veya objektif bir görüşle yola koyulduğunda gerçek niteliği ancak kısmen anlaşılabilir. Takip edilmesi gereken en doğru yol, gerçek zamânı ortaya koyacak yegâne vasıta olan şuurlu tecrübemizin dikkatli bir rûhi tahlilidir (İkbâl, 1984: 108).

İkbâl, nesnel ve objektif bakış açısının bizi gerçek zamâna ulaştıramadığını ve bu nedenle şuurlu bilinç aracılığıyla yola koyulmamız gerektiğini ifade ettikten sonra şuurlu tecrübeyi şöyle tarif eder;

Şuurlu tecrübemiz, bir birliktir çünkü nefsi durumlarımız özelliklerini sık sık değiştirmesine rağmen o, değişmez biçimde sabit kalan bu sade şeyin birçok özelliklerine bağlıdır. Yani ben sizi tanıdımsa, bu ancak benim sizi ilk defa gördüğümden bu yana ilk görmemin kafamda yeniden canlanmasından ve bu hatıranın aklımda olduğu gibi kalmasından dolayı olmuştur (İkbâl, 1984: 140).

Yani şuur tecrübesi, deneyimlenen şeyin zihinde bıraktığı izlerdir. Dolayısıyla zamânı anlamak için de yaşanan hareketin veya olayın arkasında bıraktığı izlere bakarız ve bu bizde bir zaman algısı yaratır. Bunun için de gerçek zamânı anlamak için benliğe yani öznel bilince dönmek gerekir. Onun bu düşüncesinden hareketle zamânı anlamanın sahip olduğumuz bilinçle doğrudan ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. İkbâl, bilinçten yani öznenen ayrı bir zaman mefhumunu kabul etmediğinden ona göre zaman nesnel değil aksine öznel bir varlığa sahiptir.

#### **4.4.İkbâl'in Zaman Anlayışında Kur'ân'ın Etkisi**

İkbâl, bizzat *Kur'ân*'dan hareketle dinamik ve organik bir Tanrı ve evren anlayışını felsefesinin merkezine yerleştirmiş, değişim ve gelişimi benimseyen yaklaşımlara

bağlanmış, oluşu yadsıyan yaklaşımları ise şiddetle eleştirmiştir (Peker, 2013: 42). İkbâl, oluş ve değişmeyi benimseyen dinamizm düşüncesini Bergson, Whitehead ve Einstein gibi modern batılı düşünce ve bilim insanlarından etkilenecek oluşturmuştur. Bunun yanı sıra onlardan hareketle elde ettiği dinamik düşünceyi, *Kur'ân*'ın anlattığı şekilde açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla İkbâl'in düşüncesini büyük bir ölçüde şekillendiren *Kur'ân*'da zaman düşüncesini yakından incelemek yerinde olacaktır.

Zaman kavramı birçok farklı sınıflamayla anılabilmesinin yanı sıra, *Kur'ân-ı Kerim*'e bakıldığında temelde Newton'un ayrımını yaptığı mutlak ve fiziksel zaman<sup>33</sup> ayrımını görebiliriz. *Kur'ân*'daki mutlak zaman –İkbâl buna ilâhi zaman der-, Newton'un mutlak ve değişmez dediği kavrama denk düşünülmeyle birlikte ondan farklı yönleri de vardır. *Kur'ân*'ın zaman anlayışı, Newton'un anlayışından farklı olarak mutlak ve değiştirilemez değil aksine tüm imkânları içinde barındıran bir zamandır. Yalnızca süresiz ve ebedî olmaları bakımından benzerlik gösterirler. Fiziksel zaman kavramı ise, *Kur'ân*'daki ile hemen hemen aynı gözükmektedir. Bunun yanı sıra aralarında çok küçük bir fark varsa o da *Kur'ân*'da fiziksel zamânı belirten kavramların sürelerinin net bir şekilde belirtilmesinden kaynaklanır. Örneğin *Kur'ân*'da ibadet vakitleri, *Ramazan ayı* gibi otuz günlük süreyi ifade eden belirli bir zaman dilimiyle belirtilmiştir ve bu manâda fiziksel zaman kavramının *Kur'ân*'da gerçekliği görülmüş olur. Newton'un anlayışında ise, fiziksel zaman zihnin bir ürünüdür ve Aristoteles'te olduğu gibi hareketlerle ilişkilidir. Yani bu anlayışa göre fiziksel zaman, fizikî dünyada zihnimizde parçalara ayırabildiğimiz, hareketlere nispeten sayabildiğimiz zamandır.

“Genel olarak, mutlak zaman mefhumunu, başlangıcı ve sonu belli olmayan, dolayısıyla tahdid edilemeyen zaman kavramları için kullanıyoruz. Mutlak zaman, uzun veya kısa olabilir, ancak gece ve gündüz kelimeleri gibi zihnimizde hemen oluşan bir zaman dilimini çağrıştırmaz. Bu nedenle pratik hayatta kullandığımız zaman kavramlarının üstünde bir anlama sahip olan kavramlar, mutlak zaman olarak ifadelendirilebilir” (Deliser, 2015: 305).

<sup>33</sup> Newton'a göre, mutlak zaman doğal olaylardan bağımsızdır ve fizikî olaylardan varlık bakımından önce gelir. Mutlak zamânın matematiksel bir düzen olduğunu, özünün dış bir şeyle ilişki olmaksızın düzenli bir şekilde akmaktan oluştuğunu dile getiren Newton, zamânın ezeli-ebedî olup, mutlak bir doğrultusu bulunduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s.943.

*Zaman* kelimesi *Kur'ân*'da geçmemektedir fakat birçok farklı kavramla anlatılmaktadır. İkbâl, bu kavramların her birine teker teker değinmemiş olsa da biz genel bir kanı oluşturması bakımından değinmeyi uygun gördük.

*Kur'ân*'da fiziksel zaman için yıl (*sene, â'm, havl, hıcc*), ay (*şehr, kamer*), gün (*yevm*), gece (*lejl*), gündüz (*nehar*) gibi kelimeler kullanılmıştır. Yıl anlamına gelen kavramlar birçok âyette dile getirilmekle birlikte Bakara Sûresi 2/96. âyette *sene* kelimesi kullanılarak bin yıllık zaman dilimine işaret edilmiştir (Bakara, 2/96; Maide, 5/26; Hacc, 22/47). Yine Bakara Sûresinin 2/240. âyetinde *havl* kelimesi kullanılarak bir yıllık süre anlatılmıştır. *Â'm* kelimesi ise, Bakara Sûresi 2/259. âyette yüz yıllık bir süreyi anlatmak için kullanılmıştır (Bakara, 2/259; Tevbe, 9/126). Aynı şekilde *hıcc* kelimesi de Kasas Sûresi 28/27. âyette yıl mânâsına gelmektedir.

*Kur'ân*'da ay anlamına gelen kavramlar, *şehr* ve *kamer* kelimeleridir (Deliser, 2015: 312). *Şehr* kelimesi bir aylık zaman dilimine işaret eder ve buna uygun olarak Ramazan orucunu belirtmek üzere Bakara Sûresi 2/185. âyette *şehr* kelimesi *şehr-i Ramazan* şeklinde kullanılmıştır (Bakara, 2/185; Maide, 5/2; Sebe, 34/12; Mücadele, 58/4; Talak, 65/4). *Kamer* kelimesi ise, gök cismi olan Ay'a işaret eder ve gök cismi mânâsında Kamer Sûresi 54/1. âyette “Kıyamet yaklaştı ve ay (*kamer*) yarıldı<sup>34</sup>” şeklinde kullanılmıştır.

Fiziksel zamânı anlatan bir diğer kavram gündür, bu kavram Arapça'da *yevm* olarak kullanılır. Gün kavramı, Fâtiha Sûresi 1/4. âyette *din günü* olarak kullanılmıştır (Fatiha, 1/4; Nebe, 78/39). Yine Meryem Sûresi 19/15. âyette *yevm* kavramı; doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağı gün mânâlarında kullanılmıştır (Meryem, 19/15; Bakara, 2/184, 196, 249; Âl-i İmran, 3/41, 155; Kehf, 18/19; Taha, 20/59).

*Kur'ân*'da gece ile gündüzün yaratılmasıyla ilgili birçok âyet geçmektedir. Bunlardan birisi Âl-i İmrân Sûresi 3/190. âyettir. Tam da bu mânâda Kasas Sûresi 28/72. ve 73. âyetlerde gece ve gündüzden nasıl istifade edebileceğimiz vurgulanmaktadır (Kasas,

<sup>34</sup> Ay kelimesi, *Kur'ân*'da haram ve helal ayları belirtmek için de kullanılmıştır. “Söz konusu ayların bu şekilde adlandırılması ise, bu aylarda savaşın haram kılınması, işlenen sevap veya günahlara başka zamanlarda yapılanlardan daha fazla mükâfat veya ceza verilmesi, böylece yılın diğer aylarından farklı bir önem ve saygınlığa sahip bulunmaları sebebiyledir. Bkz. Hüseyin Algül, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Haram Aylar” maddesi, 1997, C. 16, s.105.

28/72, 73; Bakara, 2/164; Âl-i İmran, 3/41, 113, 190; En'am, 6/52; Yunus, 10/6; Yusuf, 12/16; İsrâ, 17/78; Mü'minun, 23/80; Furkan, 25/5, 62; Lokman, 31/29; Ahzâb, 33/42; Zümer, 39/5; Mü'min, 40/55; Câsiye, 45/5; Fetih, 48/9; Kaf, 50/39). İkbâl, yukardan beri sıralanan kavramları kullanmamıştır fakat gece ile gündüzün yaratılması ve birbiri ardına döndürülmesindeki işaretleri vurgulayan âyetleri sıkça kullanır. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*'nda bu kavramları açıklarken, Bakara Sûresi 2/164, Âl-i İmran Sûresi 3/190-191, Nûr Sûresi 24/44, Nahl Sûresi 16/12, İnsikak Sûresi 84/16-19, Yunus Sûresi 10/6, Furkan Sûresi 25/62, Lokman Sûresi 31/29, Mü'minun Sûresi 23/80 âyetlerine sıkça yer verir.

Mutlak zaman için *Kur'ân*'da *dehr*, *asr*, *vakt*, *huld*, *hîn*, *hukb*, *karn*, *lemhü'l-besar*, *ân*, *ebed*, *sermed* ve *ecel* gibi kelimeler kullanılmıştır (Deliser, 2015; 315). *Dehr* kavramı ebedî ve ölçülemeyen zaman manâsında Câsiye Sûresi 45/24. âyette geçmektedir. Bu kavramın tanımlarına bakıldığında süresiz zamâna işaret ettiği görülmektedir<sup>35</sup>. Bu nedenle *dehr* kavramı mutlak zamâna dâhil edilebilir. *Dehr* kavramının geçtiği âyete İkbâl değinmemiştir fakat bir hadis-i şerife gönderme yaparak kavramı kullanmıştır<sup>36</sup>. Yine Yüce Allah Asr Sûresi 103/1. âyette asra yemin ederek yaratılan bir şeyi insanın amellerine şahit göstermiştir. Mevdûdî'ye göre, zaman, kelime olarak, geçmiş zaman ve pek uzun olmayıp her ân geçmişe dâhil olan şimdiki zaman için kullanılır. Bu âyette mutlak olarak zamâna yemin edilmiştir o hâlde burada iki tip zaman kastedilmiştir. Yani geçmiş zamâna yemin edilmesinin anlamı, insanlık tarihinde geçmişte şahitlik edenler ve geçmekte olan zamânı anlamak için ise, geçmekte olan zamânın her bir insana ve millete verilen bir fırsat olduğunu bilmek gerekir (Mevdûdî, 2003: 224).

<sup>35</sup> Fahreddin er-Râzi (1149-1209), *dehr* ve zaman kavramlarını şöyle tanımlar: “*Zaman*, değişim ve değişkenlerin durumlarındaki izâfilik (görelilik); *dehr*, sabit ve değişken eşyanın müşterek durumlarındaki göreliliktir. *Dehr*, zâtında sabit bir şey olup değişmez. Ancak, özünde değişken bir varlık olan zamâna nisbet edildiğinde *dehr* adını alır”. Ebû Hilâl el-Askerî (Ö. 1009'dan sonra) ise, *dehr* kavramını şöyle izâh etmiştir: “*Dehr*, birbirinden farklı olsun ya da olmasın, kesintisiz bir şekilde süregelen zaman dilimlerinin bütünüdür ifade eder. Bu yüzden, kış mevsimi için *dehr* değil *müddet* kelimesi kullanılır. Çünkü kış, gerek havanın soğuk oluşu gerekse diğer vasıfları itibariyle birbirine benzer zamanlardan müteşekkildir. Seneler için ise *dehr* kelimesi kullanılır. Çünkü seneler sıcaklık, soğukluk ve sair nitelikler yönünden farklılık arz eden zaman dilimlerini ihtiva eder. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (16), 2004, s.252-253.

<sup>36</sup> Bkz. Muhammed İkbâl, *Dini Düşünce*, s.28'de şöyle geçmektedir; “Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur; zamâna (dehre) sövmeyiniz çünkü zaman (dehr) Allah'tır”. Hadisin kaynağı için bkz. İmam Ahmed b. Hanbel, *El-Müsned*, el-Fethu'r-Rabbani Tertibi, Ensar Yayınları, C: 1, 18. hadis.



*Vakt* kelimesi, *Kur'ân*'da belirli bir mühlet anlamında kullanılmıştır. Hicr Sûresi 15/37. ve 38. âyetlerde şöyle denilmektedir; "Allah buyurdu ki: Sen mühlet verilenlerdensin. Allah katında bilinen vaktin gününe kadar" (Hicr, 15/37; Sad 38/81; Vakıa, 56/50). Buradaki vakt kelimesi kıyamet gününe işaret etmektedir. Belli bir zaman dilimidir fakat süresi belli değildir. Bu nedenle mutlak zaman içinde düşünülebilir. Aynı mânâda *hîn* kelimesi *Kur'ân*'da belli bir vakte işaret ederek kullanılmıştır ve Sad Sûresi 38/3. âyette geçmektedir (Sad, 338/3; İbrahim, 14/25; Rum, 30/17; Saffat, 37/148; İnsan, 76/1).

*Hukb* kelimesi, ard arda gelen sene anlamındaki zaman lafzıdır Kehf Sûresi 18/60. âyette senelerce mânâsında kullanılarak süresi belli olmayan bir zamâna atıfta bulunulmuştur (Kehf, 18/60; Nebe, 78/23).

*Karn* kelimesinin âyetlerdeki kullanımı, daha çok belli bir zaman döneminde yaşayan insan topluluğuna işaret etmektedir bu kullanımı nedeniyle dolaylı olarak zamanla ilişkilendirilmiştir. Örneğin; Sad Sûresi 38/3. âyette "Onlardan önce nice nesilleri (*min karnin*) helâk ettik" denilmektedir (Sad, 38/3; En'am, 6/6; Hud, 11/116; İsrâ, 17/17; Meryem, 19/8; Taha, 20/51; Mü'minin, 23/31; Furkan, 25/38; Kaf, 50/36).

*Lemhü'l-besar* kelimesi, göz açıp kapama kadarlık bir ân mânâsına gelir. Âyetlerdeki kullanımı da yine böyle kısa bir âna işaret eder, Nahl Sûresi 16/77. âyette bunun örneği görülebilir (Nahl, 16/77; Kamer, 54/50). Söz konusu kelimeyle hemen hemen aynı süreye işaret eden *ân* kelimesi de *Kur'ân*'da Nisa Sûresi 4/18. âyette geçmektedir (Nisa, 4/18; Bakara, 2/71; Enfal, 8/66; Yunus, 10/51; Yusuf, 12/51).

*Ebed* yani sonsuzluk kelimesi, Nisa Sûresi 4/57. âyette ebediyen mânâsında kullanılmıştır (Nisa, 4/57; Yunus, 10/52; Cin, 72/23). Ebed kelimesi, sonsuz bir zamâna atıf yaptığından bu süre mutlak olarak düşünülebilir. Yine aynı mânâda belirsiz, sonsuz süreyi işaret eden *sermed* (Kasas, 28/71) ve *huld* (Bakara, 2/39, 82; Âl-i İmran, 3/116; Maide, 5/80; Hud, 11/23; Nahl, 16/29; Ahzâb, 33/65; Talak, 65/11) kelimeleri de birçok âyette devamlı, ebedî, süresiz gibi anlamlarda kullanılmıştır. İkbâl, bazı âyetlerde cehennem ile ilgili bahiste geçen *huld* (ebedî) kelimesinin bizzat *Kur'ân*'ın açıklamasına göre *zaman müddeti* anlamına geldiğini söyler (İkbâl, 1984: 169).

Son olarak *Kur'ân*'da belirsiz, sonsuz zamanla ilişkilendirilebilecek bir kelime de *ecel* kelimesidir. Ecel kelimesi, bir varlığın hayatıyla ilgili belirlenen sürenin sonuna verilen addır. Nitekim Hud Sûresi 11/3. âyette belirlenmiş süre olarak kullanılmıştır (Hud, 11/3; En'am, 6/2; A'râf, 7/34; Yunus, 10/49; Hicr, 15/5; Mü'min, 40/67).

*Kur'ân*'da fiziksel zaman ile mutlak zaman arasındaki farkı açıklayan âyetler de mevcuttur. Örneğin Hacc Sûresi 22/47. âyette bu husus şöyle dile getirilmiştir; “(Rasûlum!) Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vaadinden asla dönmez. Muhakkak ki, Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir” (Hacc, 22/47; Secde, 32/5; Mearic, 70/4). Âyetten anlaşılacağı üzere, bizim algıladığımız zaman ile Tanrı'nın nezdindeki zaman arasında fark vardır. Burada çok olan zaman orada azdır. Bu âyet, İkbâl'in zaman felsefesinin temelini aldığı ve zamânı ilâhi ve fiziksel olarak iki farklı şekilde tasvir ederken sık sık başvurduğu âyettir. İkbâl, *Câvitnâme*'de bu âyete gönderme niteliğinde şöyle söyler;

Bizim yıl orada bir ay, burada bir ândır

Bu dünyanın çoğu o dünyada azdır (İkbâl, 2000; 296).

Burada daha çok zamânın rölatif olduğuna dair düşünce ön plândadır. Bu fikir *Kur'ân*'da âyetlerle gösterilirken modern dönemde Einstein'la birlikte bilimsel bir nitelik kazanmıştır. İkbâl, Tanrı'nın evren üzerindeki etkilerini de *Kur'ân*'dan aldığı zaman kavramlarıyla ilişkilendirir. İkbâl için Tanrı'nın evren üzerindeki en temel etkilerinden biri Nur Sûresi 24/44 ve Âl-i İmran Sûresi 3/190. âyette geçtiği üzere Tanrı'nın gece ile gündüzü birbirini ardına çevirmesidir. Ona göre,

Evrenin bu esrarlı dönüşü ve onu döndüren güç, zamânın bu sessiz akışı, insanlara gece ve gündüz şeklinde tecelli eder. *Kur'ân* da bundan, Tanrı'nın varlığının en önemli delillerinden biri olarak söz eder (İkbâl, 1984: 27).

İkbâl, burada Tanrı'yı anlamamanın en önemli yollarından biri olan zaman meselesine değinir. Nitekim ona göre insan, Tanrı'nın alâmetlerini düşünerek tabiatı keşfetmelidir. Tanrı'nın bir tezahürü olan tabiatı anlamak ise, Hakikat'e erişmenin yollarından biridir.

İkbâl'in sözünü ettiği ayetleri Mevdûdî şöyle yorumlar; “bu ayetler (işaretler), Allah'tan gafil olmayan ve tabiat hadiselerini bir hayvan gibi değil, düşünen bir insan

gibi gözleyen herkesin Hakikat'i anlamasını sağlayabilir<sup>37</sup>". Nihayetinde ayet yorumlanırken ancak inanan insan gözünden bakıldığında tabiattaki düzenin Hakikat'e götüreceği belirtilmiştir.

Söz konusu ayette deveran eden gece gündüz ile bize dünyanın yuvarlak olduğu hususunda da bilgi verilmektedir. Elbette bu durum yine dünyanın döndürülmesinde etkin bir gücün bulunup bulunmadığı tartışmasına yol açar ve ancak bu gücün kabulüyle bir Tanrı'nın varlığından söz edilebilir. İkbâl, böyle bir yorumda bulunmamakla birlikte evrenin dinamik yapısından ötürü mutlak bir gücün varlığını kabul eder. Buradan anlaşılacağı üzere İkbâl, insan ve Tanrı telakkisini çoğu zaman kendine göre yorumladığı Kur'ân'dan alır<sup>38</sup>. İkbâl'e göre,

*Kur'ân*'da yer alan zaman bize *kader* olarak açıklanmıştır. Yani organik bütün olarak bilinen zamanla ilgili kavram *Kur'ân-ı Kerim* diliyle *kader* olarak addolunmuştur (İkbâl, 1984: 75).

#### 4.4.1.Kader anlayışı

Kader meselesi, İslâm felsefe tarihi boyunca büyük tartışmalara yol açmış bir meseledir. Bu nedenle bu kavramı anlayabilmek için bu tartışmalardan birine değinmek gerektiğini düşündük. Söz konusu kavram, ilk İslâm mezheplerinden olan Mu'tezile ve Eş'ari arasında sıkı bir tartışmaya konu olmuş ve Eş'arinin, hocasının cevabından tatmin olmayarak ondan ayrılmasına neden olmuştur. Şöyle ki; Eş'ari, hocası Cubbaî'ye, biri mü'min diğeri kâfir üçüncüsü ise bir çocuk olarak, yani akıl çağına erişmeden önce ölen üç kardeşin öbür dünyadaki durumunun ne olacağını sormuştur. Cubbaî, buna birincinin cennete, ikincinin cehenneme gideceğini, üçüncünün ise ma'sûm olarak öldüğü için kurtulacağını fakat derecesinin birincininkinden daha aşağıda olacağını söyleyerek cevap vermiştir. Eş'ari, bunun üzerine sözü edilen çocuğun cennete girmek isterse, buna muktedir olup

<sup>37</sup> Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, C. 1, s.317; Süleyman Ateş'in tefsirinde ise; "ayet, insanları, göklerin ve yerin yaratılışını düşünmeğe, kâinattaki yüksek sanatı anlamaya davet etmektedir. Göklerin ve yerin yaratılışını, zerreden küreye yaratılıştaki ince düzeni, bu yüce ilim ve hikmet eserlerini düşünen insan, bunların kendiliğinden olamayacağını, kendiliğinden bu ince düzenin bu tabiat yasalarının kurulamayacağını anlar ve bunları yaratan yüce varlığa bağlanır". Bkz. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, Milliyet Gazetecilik Basımı, 1995, C. 1, s.536.

<sup>38</sup> Bu konuda Mevdûdî de İkbâl ile *Kur'ân* yorumları üzerine çalışırken "İkbâl'in düşündüğü her şeyin *Kur'ân*'daki düşünceden doğduğunu; hiçbir âlimin İkbâl kadar *Kur'ân*'a daldığına şahit olmadığını ve onun kadar *Kur'ân*'a bağlı hareket eden birine rastlamadığını ifade etmiştir". Bkz. Annemarie Schimmel, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, s.88.

olamayacağını sorar; Cubbaî ise, *hayır* cevabını verir. Eş'ari, Tanrı eğer bu çocuğa da kardeşi gibi uzun yaşama fırsatı verseydi belki o da iyi işler yapıp cennete gidecekti, der. Cubbaî ise, Tanrı onun kötü işler yapıp cehennemlik olacağını bildiğinden ona iman teklif edilmeden önce onu bu dünyadan aldığını söyleyerek cevap verebileceğini belirtir. Eş'ari bu durumda, kâfir olarak ölen kardeşin de Tanrı'ya, kardeşimin durumunu bildiğiniz gibi benim durumumu da biliyordunuz beni neden teklif yaşama gelmeden önce öldürmediniz diye sorarsa cevap ne olacak, der. Cubbaî ise artık bu soruya cevap veremez ve tatmin olamayan Eş'ari hocasından ayrılır (Watt, 1981: 380; Arslan, 1987: 253-254; Gazâlî, 2012: 248-249; Bulut, 2000: 6).

Bu tartışma, Tanrı'nın adil olup olmaması meselesi etrafında şekillenirken kader anlayışını da içine alır. Çünkü kader önceden yazılmış bir yazgı olarak düşünüldüğünde Tanrı'nın adil olma meselesi tartışma konusu olabilir fakat kader henüz yazılmakta olan ve tüm imkânları içinde barındıran bir yazı olarak düşünüldüğünde bundan kişisel sorumluluk çıkar. Buradan bakıldığında Tanrı'nın adil olması elbette zorunlu bir şey olmamakla birlikte insan, yaptıklarından sorumlu bir varlıktır. Her insan kendi çabasıyla yaşamına şekil verebilir ve çalıştığına karşılığını alabilir. O hâlde, evrende hiçbir şey mekanik bir sistem gibi çalışmamaktadır. Ona her ân yeni bir müdahale vardır. Bu, *Kur'ân-ı Kerîm*'de, "Her insanın amelini (veya kaderini) boynuna bağladık" (İsra, 17/13) şeklinde dile getirilmiştir. Mevdûdî âyeti açıklarken "iyi şans veya kötü kaderin sebep ve sonuçları kişinin kendisindedir. İyi davranışları nedeniyle iyi bir şansa sahip olur ve bunların eksikleri sebebiyle de kötü olaylarla karşılaşır" (Mevdûdî, 2003: 97) der. Söz konusu âyete İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*'nda işaret etmiştir (s.161).

İkbâl'in organik bir bütün olarak tanımladığı zaman kavramı, ona göre *Kur'ân-ı Kerîm*'de *kader* lafzıyla anlatılan düşüncedir. Evrenin sakin bir varlık olmayıp sürekli yaratılış hâlinde olan bir olaylar zinciri olduğunu düşünen İkbâl, bu olaylar silsilesinde ve zaman içinde geçişin duyu ve sezilerimizin de en anlamlı yönünü oluşturduğunu ve bunun Mutlak Hakikat'i anlamının en iyi yolu olduğunu düşünür. Buna istinaden İkbâl, *Kur'ân*'da zamânın izâfî ve şuurlu tecrübeyle ilgili olduğunu gösteren âyetlere değinmiştir (İkbâl, 1984: 71). İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*'nda Yunus Sûresi 10/6, Mü'minun Sûresi 23/80, Furkan Sûresi 25/62, Lokman Sûresi 31/29, Zümer Sûresi 39/5. âyetlerde zamânın Mutlak Hakikat'i anlamadaki önemine

işaret etmiştir (s.71). Ayrıca *Kur'ân*'da A'râf Sûresi 7/54, Yunus Sûresi 10/3, Hûd Sûresi 1/7, Hacc Sûresi 22/47. âyetler de bu mânâda örnek teşkil etmektedir.

İkbâl'in kader anlayışı, dinamik evren anlayışıyla savunduğu zaman mefhumu ile ilişkilidir ve bu kavram *Kur'ân-ı Kerîm*'de birçok âyetle birlikte açıklanmıştır. Kendisi de düşüncelerini açıklarken bu âyetlere sıkça atıfta bulunmuştur. Ona göre,

*Kur'ân*'da yer alan zaman bize kader olarak açıklanmıştır. Yani organik bütün olarak bilinen zamanla ilgili kavram *Kur'ân-ı Kerîm* diliyle *kader* olarak addolunmuştur. Kader, imkânları belli olmayan zamandan ibârettir. Başka bir deyişle kader, sebep-netice kuralları içinde bulunmayan zamandır. Kader, bir fikir veya hesap işi değil, hissedilen bir zamandır. Bu zaman, eşyanın özünü teşkil eder (İkbâl, 1984: 75-76).

İkbâl'in eserlerinde atıf yaptığı Furkan Sûresi 25/2. âyette “O, her şeyi yarattı ve her şeyin kaderini tayin etti” denilmektedir. Demek ki, bir şeyin kaderi bir efendi gibi dışarıdan emreden talihin acımasız eli değil, her şeyin iç yeteneğidir. *Kur'ân*'da kaderle ilgili diğer âyetlere bakıldığında örneğin En'am Sûresi 6/2. âyette “Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamânını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel (kıyamet günü) vardır” ve yine Kamer Sûresi 54/49. âyette “Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık” denilmektedir (Kamer, 54/49; Âl-i İmran, 3/35, 145, 154; A'râf, 7/34; Yunus, 10/49; Hud, 11/6; Hicr, 15/4, 5; İsrâ, 17/58; Nur, 24/43; Neml, 27/74, 75; Sebe, 34/3; Fatır, 35/11; Kamer, 54/51, 52, 53; Hadid, 57/22; Haşr, 59/3; Talak, 65/3; Nuh, 71/4; Cin, 72/25, 28).

Bir hadis-i şerife göre, Hz. Peygamber; ‘sizden kimse yok ki, şu ânda cennet veya cehennemdeki yeri yazılmamış olsun!’ diye buyurdular. Orada bulunan cemaat: Ey Allah'ın Resûlü, öyleyse hakkımızda yazılmasına itimad edip ona dayanmayalım mı, diye sorunca Resûlullah, çalışın diye buyurdular. Herkes kendisi için yaratılmış olana erecektir. Cennetlik olanlar, saadete götüren amelde muvaffak olacaktır. Şekavet ehli olanlar da şekavete götüren amelde muvaffak olacaktır (Canan, ? : 546-547). Hadiste, insanların kaderin önceden yazılıp tamamlandığı düşüncesiyle, amelini terk etmemeleri gerektiği vurgulanmıştır. Zaman da bu mânâda düşünülmesi yani zaman, mekanik bir düzenin işleyişi gibi önceden çizilmiş ve betimlenmiş bir şey değil, her bilinçli ruhun kendi potansiyeliyle içinde aktif bir varoluşa sahip olduğu dinamik bir şeydir. İkbâl, *Kadere Teslimiyet* şiirinde;

Mü'mini ay ve yıldızların yöneticisi yapan *Kur'ân*'dan,  
Dünyayı boşlama telkinleri çıkarılıyor şimdi.  
Bugün amel anlayışı kadere teslimiyet olanların,  
Bir zamanlar niyetlerinde Allah'ın iradesi gizliydi.  
Kötü kabul edilen şey zamanla iyi olarak görüldü,  
Zira kölelikte değişir ulusların karakterleri (İkbâl, 2013c: 23) der ve *İlâhi Emirler*  
adlı şiirinde yine bu düşünceyi ele alarak;

Kadere mi yoksa ilâhi emirlere mi bağlı olunmalı?

Ey akıllı kişi bu zor bir mesele değildir.

Kader, bir anda yüzlerce kez değişir;

Ona bağlı olanlar kâh üzülür kâh sevinir.

Kadere bağlı olanlar sadece bitki ve cansızlardır,

Fakat mü'min yalnız Allah'ın emirlerine tâbidir (İkbâl, 2013c: 86) der ve kaderin  
asıl mânâsının anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.

Şöyle ki, İkbâl'e göre insanlar kaderin mânâsını doğru anlayamamış ve hayatın  
tamamına kaderin hükmettiğini düşünmüşlerdir. Bu ise müslümanın pasifleşmesine  
neden olmuştur. Oysa ona göre, insanın yapması gereken şey, kaderin henüz  
yazılmakta olduğunu bilerek ilâhi emirlere uymak ve amellerini yerine getirmektir.  
Şiirde geçen beyitte, kadere yalnızca bitkilerin ve cansızların bağlı olduğu fikri, bu  
anlamda onların amellerinin de olmadığına işaret eder. Bunu şu şekilde anlayabiliriz;  
bir bitkinin hayatta kalması için gerekli besin, su ve ışığın yalnızca dış etkenler  
vasıtasıyla karşılandığını biliriz. Bu ihtiyaçların karşılanması bitkilerin elinde değildir  
ve bu anlamda onlara çizilen bir kadere bağlı olarak yaşamını devam ettirirler. Oysa  
insan, irade ve akıl sahibi olması dolayısıyla kendi yaşamına şekil verebilir ve tercihte  
bulunabilir. Kader, şahsi iradeye hükmetmez bu nedenle insan iyiyi ve kötüyü kendisi  
seçer. İkbâl'in de anlatmaya çalıştığı şey mü'minin bu düşünceyle ilâhi emirlere  
uyması ve kurtuluşu ümit etmesidir.

İkbâl, kaderle ilgili düşüncelerini açıklarken ilk zamanlarda çokça etkilendiği  
Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240)'nin düşüncelerine bir antitez oluşturur. İbn  
Arabî'ye göre,

Kader, her bir şeyin arketip durumlarına uyum içinde ortaya çıkması için  
kararlaştırılan zamânın gelmesidir. Böyle bir algının doktriner anlamı Allah'a

atfedilen her şeyin tamamen mükemmel olmasıdır. Kozmik dünyada her canlının kaderiyle ilgili Allah'ın bilgisine dayalı takdirinden gelen şeyin mükemmel olması gerekliliği ve hiçbir şeyin hatta Allah'ın bile onu değiştiremez olmasıdır. Diğer bir ifadeyle Allah insanın kaderini değiştirirse böyle bir eylem bilgisinin mükemmelsizliğini gösterecektir. Bu şüphesiz insana özgür irade için hiçbir imkân bırakmayan önceden belirlenmişliğe neden olur. Çünkü her şeyin yazgısı önceden Allah tarafından belirlenmiştir, insanoğlu ebedî ilâhi dramada sadece oyuncudur (Durmuşoğlu, 2013: 372, 373).

İkbâl'in şiirlerinde sıkça karşı çıktığı ve yanlış kader algısı olarak nitelediği düşünce İbn Arabî'nin kader yorumunda da karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İkbâl, insan eylemlerinin tamamen özgür bir iradeyle meydana geldiğini düşünür. İkbâl'in İbn Arabî'nin düşüncelerini yakından bildiğini ve bu konuda dersler aldığını biliyoruz<sup>39</sup>. Bu nedenle, kaderle ilgili eleştiri niteliğinde yazdığı şiirlerin bir muhatabının da İbn Arabî olabileceğini düşünmekteyiz.

İkbâl, *Câvitnâme*'de şöyle der;

Bizim işimiz ümit ve korkudan başka bir şey değildir, tam bir teslime herkesin himmeti yetmez.

Ey böyle diyen: olacak bu idi oldu, işler bu idi ve oldu âyinine uydu.

Kaderin manâsını anlamamışsın; ne *beni* ne Allah'ı görmemişsin (İkbâl, 2000: 240).

Kader, kişinin içinde bulunan istidatlarının farkına varması ve bunlarla yaşamına çizilen seçeneklerde tercih yapmasıdır. Kuşkusuz bireyin iç yeteneği kendini geliştirmesiyle kuvveden fiile dönüşür. O hâlde, İkbâl'in sözünü ettiği benliğini geliştirerek Mutlak Ego'ya erişmek, aslında bireyin potansiyel olarak taşıdığı yetenekleri açığa çıkarmasıdır. Bu durumda yapılması gereken şey ise, kişinin benliğe dönmesi ve kendi potansiyelinin farkına varmasıdır.

<sup>39</sup> İkbâl, Şah Süleyman Phulwarwi'ye gönderdiği mektupta İbn Arabî hakkındaki bilgi seviyesini şöyle açıklar; “Şeyh Ekber İbn Arabî hakkında hiçbir şüphem yoktur. Ona derin bir sevgi besliyorum. Babam Füsûs el-Hikem ve el-Fütûhat-ı Mekkiyye'ye güçlü bir ilgiye sahip. 4 yaşımdan beri kulaklarım İbn Arabî'nin ismi ve eserlerine aşına. Yukarıda bahsettiğim kitap yıllarca evimizde okundu. Çocukluğumda bu doktrinleri çok az anlayabiliyordum yine de bu çalışma ortamına düzenli olarak katıldım. Daha sonra Arapça öğrendiğimde kendi başıma okumaya çalıştım. Tecrübelerim ve bilgim arttıkça anlamam ve ilgim de arttı”. Bkz. Kadriye Durmuşoğlu, *İbn Arabî ve Muhammed İkbâl'in Düşüncelerinde İnsan Anlayışı*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Muhammed İkbâl Sayısı, 2013, S.193, s.385.

Özetle İkbâl'in söylemek istediği şey şudur; “fiil, âlemin keşfedilmesine yönlendirilmiş bir hareket için insan potansiyelinin teşkilatlanmasıdır. Tabiat ve hayatla olan bu sürekli mücadelede insan kendisini determinizmle kandırarak koruyamaz. Şüphesiz kader vardır. Ancak, önceden verili bir şey olarak değil. Kader, Tanrı tarafından bildirildiği biçimiyle kurallı olmayan mutlak zamanla özdeştir ve alternatif mümkünlerin geniş bir silsilesine sahiptir” (Kaplan, 2003: 84-85).

#### 4.5.İkbâl'in Tasavvuf Anlayışında Zaman

İkbâl, eserlerinde zaman kavramını açıklarken *Kur'ân*'dan aldığı örneklerin yanı sıra, onu sık sık tasavvuf anlayışıyla da ilişkilendirir. Zaman, tasavvuf anlayışında şimdiki hâl üzere yoğunlaşır bu nedenle *ân*, *ân-ı dâim*, *dem* ve *vakt* gibi kelimeler şimdiki zaman anlamında *zaman* yerine kullanılır. Bu kelimeler hemen hemen aynı mânâları ifade etmenin yanı sıra aralarında çok ince farkları da barındırır.

Tasavvuf sözlüklerinde *ân* kelimesi “zamânın en küçük parçası ve Hak ile zuhur hâli mânâsına gelir” (Uludağ, 2001: 42; Cebecioğlu, 2004: 59). Burada Hakk'ın zuhûru, tecelli etmesi ve tüm evrende kendini açmasıdır. *Dem* ve *vakt* kelimeleri de sıkça mesnevilerde geçen ve *ân* ile aynı anlamda kullanılan kelimelerdir. *Dem*, “tasavvufta, sûfinin geçmiş ve gelecek endişesinden kurtularak içinde bulunduğu ve yaşadığı ândır” (Cebecioğlu, 2004: 156; Uludağ, 2001: 102). *Vakt* kelimesi ise sûfiler tarafından “şimdiki zamanda içinde bulunduğum durum” (Hakîm, 2005: 661-662) diye terimleştirilmiştir. Ayrıca onlar, “insanın vaktinin kendisine hâkim olan şey olduğunu kastetmiş ve sûfî, ibnü'l-vakit (vaktin oğlu)'tir; geçmiş ve gelecek kendisini ilgilendirmez, onu dâima içinde bulunduğu vakit ilgilendirir demişlerdir” (Kâşânî, 2004: 588).

“*Ân-ı daim* de sürekli *ân*, ezel ve ebedi içine alan ilâhi mertebenin devamı, zamânın görünmeyeni ve aslı yani aslında zamansızlık” (Uludağ, 2001: 42; Cebecioğlu, 2004: 59) anlamına gelir. Yine *ân-ı dâim* kelimesine karşılık aynı manâyı içeren *el-vaktu'd-dâim* terimi sürekli hâl anlamında kullanılmıştır (Kâşânî, 2004: 589).

Tasavvuf anlayışında, Hak ile iletişim hâlinde bulunan ve bunu deneyimleyen sûfî için ne zaman ne de mekân kalır. O, sonsuz bir zamâna ve mekâna ulaşır. Nihâyetinde tanımlardan anladığımız kadarıyla tasavvuf yolundaki kâmil insanın sürekli aktif bir



şimdide bulunduğunu ve onun zamânının geçmediğini söyleyebiliriz. Bu durumdaki sûfiler ibnü'l-vakt veya ebu'l-vakt derecesinde olan sûfilerdir.

#### 4.5.1.İkbâl'in tasavvuf düşüncesinde ibnü'l-vakt ve ebu'l-vakt kavramları

Tasavvuf düşüncesinde Mevlânâ'dan çokça etkilenen İkbâl, zamanla ilgili düşüncelerini, tasavvuf düşüncesindeki *ibnü'l-vakt* ve *ebu'l-vakt* kavramlarına paralel olarak açıklar. Bu nedenle kavramların sözlük anlamlarına, ardından Mevlânâ'nın ve İkbâl'in düşüncesindeki anlamlarına bakacağız.

“Tasavvufta *ibnü'l-vakt*, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulmuş, şimdiki ânı yaşayan sûfiye denir. Sûfi tâbirlerinin dışında bu ifade, zamânın uyarına giden vaktin icablarına göre hareket eden, mizaç ve tabiata göre söz söyleyen müsamahakâr kişiler için söylenir” (Cebecioğlu, 2004: 294; Uludağ, 2001: 178; Kâşânî, 2004: 588).

“İbnü'l-vakt olan kişiler, ömrünün ve özellikle fiilen içinde bulunduğu vaktin kıymetini bilen kişilerdir. Öyle ki onlar, zamanla birlikte yarın ahireti için ne kâr, ne hayr edebilmek mümkün ise, onun kazanılmaya çalışılması gerektiğini söylerler” (Orhanoğlu, 2011: 157).

“*Ebu'l-vakt*, Arapça, vakte sahip, vaktin babası demektir. Vaktin ve hâlin etkisi altında kalmayan sûfiler hakkında kullanılır. Bu gruba mensup olanlar, telvin ehli değildir. Telvin ehline yani hâlin etkisi altında kalanlara ibnü'l-vakt denir. Ebu'l-vakt bunun aksine temkin ehlidir” (Cebecioğlu, 2004: 180).

Tasavvufta şimdiki zamâna verilen önemle beraber oluşan ebu'l-vakt ve ibnü'l-vakt kavramlarının birincisi vaktin üstünde olan, vakte hükmeden olmakla birlikte, ikincisi vaktin tasarrufu altında olan mânâlarına gelmektedir. Mutasavvıflar kendilerini daha çok *vaktin çocuğu* olarak tasavvur ederler. Bu, aslında yinelenen tecellilerin algısında olmayı işaret etmektedir. Geçmiş özlemi ve gelecek kaygısından sıyrılan sûfiler, sürekli bu ânı tecrübe ederler. Bu durum, aynı zamanda tecelliler bağlamında iradesini Allah'ın iradesine bağlamak yahut kendi iradesini ortadan kaldırarak yerine Allah'ın iradesini ikâme etmektir. Sûfiler, vakitten insanın içinde bulunduğu zamânı kastederler. Çünkü hakikat ehli, vakit iki zamânın arası yani geçmişle gelecek zamanların arasıdır; sûfi de vaktin çocuğu (ibnü'l-vakt)'dur, demişlerdir. Bu sözleriyle onlar, sûfi her vakit içinde o vakitte yapılması en uygun olan ibadetle meşgul olur, o

vakit içinde kendisinden istenen şeyi yerine getirir, anlamını kastederler (Yıldırım, 2015: 149-150).

Mevlânâ, *Mesnevî*'nin birkaç bölümünde ibnü'l-vakt kavramını şöyle açıklar; “Ey arkadaş, sûfî ibnü'l-vakt olur. Yarın ve yarına demek, tarikat şartlarından değildir” (Rûmi, 1965: 148; Rûmi, 2004: 133; Rûmi, 1990: 31; Rûmi, 2010: 46). Bu beyitlerin şerhi Tâhir-ul-Mevlevî tarafından şu şekilde yapılmıştır; “her işi vakit geçirmeden tam zamânında yapana tasavvufta ibnü'l-vakt denilir. Bir de *ibnü'z-zaman* tâbiri vardır ki, rüzgâr ne taraftan eserse o cihete dönen dalkavuk mânâsındadır” (Rûmi, 1965: 148). Mevlânâ başka bir bölümde durumu şöyle betimler;

Sûfî, vaktin oğludur. Oğul, babasının eteğinden el çekmez. Sûfinin esirgeyici babası olan vakit de onu, yarına bakmaya muhtaç etmez, görür ve gözetir; hesabı kolay olan kendi gül bahçesine götürür. Sûfî halk gibi geleceği beklemez, nehindendir o, dehirden değil. Tanrı yanında ne sabah vardır, ne akşam. Geçmiş, gelecek, ezel ve ebed, orada yoktur. Geçmiş Âdem'le gelecek Deccal oraya sığmaz. Bunlar, akl-ı cüz'inin ve hayvanî ruhun sahasındaki şeylerdir. Mekânsızlık ve zamansızlık âleminde bunlar yoktur. Demek ki o, vaktin oğludur sözünden, zamânın olmadığı anlaşılır; nitekim Tanrı birdir sözünden de ikiliğin olmadığı anlaşılır; sayıdaki birlik değil (Rûmi, 1990: 601-602; Rûmi, 1991: 214-215; Rûmi, 2010: 734).

Aynı eserde düşüncenin şerhini Gölpınarlı şu şekilde yapar;

Sûfî vakit oğludur, sözüyle sûfinin içinde bulunduğu vaktin hükmüne uyduğu belirtilmektedir. Geçmiş zaman ancak zihinde mevcuttur; geleceğe hiçbir zaman tahakkuk etmez; her ân geçmişe akıp gider çünkü zaman durmaz. Bu bakımdan o da mücerred ve zihnî bir mefhumdur; hâdiselerin zihinde kıyaslanmasından doğan zamânın hakikati içinde bulunduğumuz ândır. Âlem her ân Tanrı iradesiyle gayb âleminde şehâdet âlemine gelmekte, yine bir ân içinde, tümünden gayb âlemine gitmektedir ve yaratış ve yaratılış dâimdir (Rûmi, 1990: 47).

*Mesnevî*'de ebu'l-vakt kavramı ise şöyle açıklanmıştır; “Saf sûfî, İbnü'l-vakittir ama vaktin babasıymış gibi vakti adamakıllı avucunun içine almıştır. Bu çeşit sûfî, tamamıyla ululuk sahibi Tanrı'nın nuruna gark olmuştur. Kimsenin oğlu değildir o. Vakitlerden de kurtulmuştur, hâllerden de” (Rûmi, 1991: 35; Rûmi, 2010: 309).

Buradan anlaşılacağı üzere ibnü'l-vakt olan sūfi, vaktin gerektirdiklerine göre yaşar, yani ne yapması gerekiyorsa onu zamânında yapar ve bu manâda o, vakte bağlıdır. Onun zamânı, sürekli bir şimdidir çünkü o, geçmişe takılıp kalmaz ve gelecek endişesiyle yaşamaz. O, ancak içinde bulunduğu ânın gereklerini yerine getirir. Ebu'l-vakt ise, vakit ve hâlin hükmünden kurtulup zamanda ve hâllerinde tasarrufta bulunan kimsedir.

Bunların yanı sıra, Abdülbâki Gölpınarlı, Farsça'da vakt anlamına gelen *dem* kelimesini açıklarken Mevlevîlikte zaman kavramının analizini şöyle yapar;

Sûfilerce zaman, olayların birbirleriyle zihinde sıralanmasından doğan mücerret ve zihnî bir mefhumdur. Geçmiş, ancak zihindedir; gelecek, boyuna akar ve ona erişilemez. Ufuk gibi, insan gittikçe o da gider. Hâl ise durmayan bir zamandır. Şu hâlde zamânın hakîkati, içinde bulunulan ve bölünmez bir cüz'ü olan ândir. Kâinat ise her ân yeniden yaratılmaktadır; bir ân öncesi kâinat geçip gitmiştir içinde bulunduğumuz ân, biz ve kâinat yeniden Mutlak Varlık'tan zuhur etmiştir. Böyle olunca insan, bulunduğu ânın tecellisine tâbi olmalıdır. Her ân Hakk'ın bir zuhuru olduğuna göre, bâki olan ancak Hakk'tır (Gölpınarlı, 1963: 12-13).

Gölpınarlı, Mevlevîliğin zaman düşüncesini şimdiki zamânın önemine bir gönderme olarak yorumlar. Evren sürekli bir yaratılış içindedir derken de bize Rahman Sûresi 55/29. âyeti hatırlatır. Âyet “göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her ân yaratma hâlinindedir” şeklinde Allah'ı her ân bir işin meşgul ettiğini ve evrenin sürekli bir yaratılışta bulunduğunu söyler. Bu nedenle sūfi için yapılması gereken en önemli şey, ânın gereklerini yerine getirmektir. Geçmişe takılıp geleceğin kaygısıyla yaşamak sūfi için uygun olmayan bir davranış olarak görülmüştür.

İkbâl de bir şiirinde, yine Rahman Sûresi 29. âyeti hatırlatacak şekilde içinde bulunulan âna önem atfederek şöyle söyler;

Dünya işi esassız, temelsizdir, deme. Bizim her ânımız ebediyete perde çekiyor.

Bugünü sıkı tut; zira yarın, daha zamânın kalbi içindedir (İkbâl, 1971a: 48).

Şiirde İkbâl, kişinin her ânının kıymetli ve ulaşılmak istenen ebedî hayata bir fırsat olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Ayrıca *bugünü sıkı tut* cümlesinde yine ânın önemine

bir vurgu görmekteyiz. Yine bir başka şiirinde bu düşüncenin açıkça işlendiği görülebilir.

Zaman, her zaman devran ediyor, etmektedir,  
Ama bil ki hakikat tektir, gerisi efsanedir.  
Ne dünü gördü kimse ne de yarını,  
Senin devrin, yalnızca bugündür<sup>40</sup> (İkbâl, 1983: 107).

İkbâl, bu dizelerle ibnü'l-vakt kavramına doğrudan gönderme yaparak geçmişe ve geleceğe değil şimdiki zamâna ya da bugüne önem verilmesi gerektiğinin altını çiziyor. Düşünür, ilim sahibi kişilerin durumunu, aşk sahibi kişilerin durumundan ayırt eder ve bir şiirinde ilim ile aşk arasındaki konuşmayı ele alır. İlim durumunu şöyle izah eder;

Bakışım kâinatın sırrına nüfuz eder. Zaman denen şey benim kemendime esirdir.  
Hilkat, benim gözümü bu tarafa açmıştır. Dünyanın öteki tarafı ile ne alâkam var?  
Benim sazımdan yüzlerce terennüm damlamakta. Sırrımı düşünmem; her tarafa yayarım.  
Aşk ise;  
Senin tılsımın yüzünden denizler alev alev yanıyor. Hava ateşler içinde, zehirli.  
Eğer bana yâr olsaydın nur olurdun. Benden ayrıldın. Şimdi senin nurun ateştir.  
...  
Gel bu fâni dünyayı gül bahçesine çevir. Bu ihtiyar cihanı yeniden gençleştir.  
Gül, gönlümdeki ıstırabın bir zerresini sen de duy. Duy da bu feleğin mânâsını ebedî bir cennete çevir (İkbâl, 1971a: 59), der.

Şiirde, ilmi aşka davet eden bir düşünce görülmektedir. Şair, aşksız ilmin zamâna esir olduğunu ve yalnızca fiziksel dünyayla sınırlı olduğunu dile getirerek ilmin aşkla ebediyete ulaşacağını vurgular. Burada ilk olarak, ebu'l-vakt dediğimiz aşk sahibi kişiler akla gelmektedir. Daha önce de açıklandığı üzere bu makamdaki kişiler zamânı elinde bulunduran ve onu tasarrufu altına alan bir hâli tecrübe ederler. Bu kişiler,

<sup>40</sup> Üçüncü dizedeki dün kelimesi eserde bugün olarak çevrilmiştir. Çeviride hata olabileceği düşüncesiyle eserin İngilizce tercümesine bakılmıştır ve kelimenin dün olarak çevrildiği görülmüştür. Şiirin İngilizce tercümesi:

“This revolution of time is eternal;  
Only you are real, the rest is nothing but tales and legends.  
No one has ever seen yesterday or tomorrow:  
Today is the only time that is yours”; bkz. Muhammed İkbâl, *Gabriel's Wing*, Translated by D. J. Matthews, Naim Siddiqui and Syed Akbar Ali Shah, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2014, s.33.

yüksek tefekkür sahibidir ve insan-ı kâmil, mürşid veya kalender gibi isimlerle adlandırılır.

#### 4.5.2. İkbâl'in insan-ı kâmil düşüncesinde zaman kavramının önemi

İkbâl'in düşüncesinde kâmil insan olma, benliğini güçlendirme yoluyla olur. Bundan dolayı benliği güçlendirmenin gerekliliği üzerinde önemle duran İkbâl, kendi içine çekilip nefisini yok etme anlayışını savunan bazı İslâm tasavvuf ekollerinin Platon'un fikirlerinden etkilendiğini düşünerek, Platon'un düşüncelerinden sakınmanın bizlere vacip olduğunu söyler. Platon'un fikirlerinin insanların benliğini yok ettiğini ve tek gerçeğin ölüm olduğu fikrini benimsediğinden, insanların bu dünyadan el etek çekmesine sebep olduğunu düşünür. Nitekim *Esrâr-ı Hûdi*'de şöyle demektedir;

Eski rahip, hakîm Eflâtun, eski koyunlar guruhundandır.

Onun atı felsefe karanlığı içinde kaybolmuş, varlık dağında tırnağını atmıştır (aciz kalmıştır).

Hissedilmeyen şeyin o kadar büyüüne kapıldı ki, eline, gözüne, kulağına zerre kadar değer vermedi.

Dedi ki: hayatın sırrı ölmektir. Mumun yüzlerce cilve göstermesi donmuş olmasındandır.

O, bizim hayallerimiz üzerinde hükümfermadır. Onun kadehi, insanı uyutur ve dünyayı insanın elinden kapar.

O, insan kılığına girmiş bir koyundur. Sûfinin canında hükmünü kuvvetle yürütür.

Aklını feleğin fevkine çıkardı. Sebepler âlemine masal adını verdi.

Eflatun'un fikri, ziyana faide dedi. Onun felsefesi, vara yok dedi.

...

Onun ceylanı, salınıp dolaşmaktan mahrumdur. Kekliğine yürüyüş lezzeti haramdır (İkbâl, 2005: 45-46).

Buradan anlaşılacağı üzere, İkbâl tasavvûfi yaşam ekolünde fertlerin pasif kalmasını kendi içine dönük yaşayıp dünyayla ilişkisini koparmasını doğru bulmaz. Platon, insanın dünyayla olan ilişkisini *Devlet* adlı eserinde mağara alegorisiyle anlatmaktadır. Platon, felsefe tarihinde oldukça meşhur olan bu mağara benzetmesini, özet olarak şöyle bir dekor içinde aktarır; bazı insanlar karanlık bir mağarada, doğdukları günden beri mağaranın kapısına arkaları dönük olarak oturmaya mahkûmdurlar. Başlarını da arkaya çeviremeyen bu insanlar, mağaranın kapısından içeri giren ışığın aydınlattığı karşı duvarda, kapının önünden geçen başka insanların ve taşıdıkları şeylerin gölgelerini izlemektedirler. İçlerinden biri kurtulur ve dışarı çıkıp gölgelerin asıl

kaynağını görür ve tekrar içeri girip gördüklerini anlatmaya başlar ama içerdekileri, duvarda gördüklerinin zâhiri olduğuna ve gerçeğin mağaranın dışında cereyan etmekte olduğuna inandırması imkânsızdır. Platon'a göre, insanın yaşam içinde bulunduğu ortamı, bu mağara benzetmesi çok güzel anlatmaktadır (Platon, 2013: 172-175).

İkbâl'e göre, Platon, idealar âleminin dışında kalan fenomenler dünyasını bir gölgeden ibâret saydığı için insanları bu dünyadan el etek çekme düşüncesine düşürmüştür. Ona göre tek gerçeklik idealardır bu nedenle İkbâl, şiiirde sebepler âleminin masal olarak anlatılmasını eleştirir. Bu dünyadaki gayreti yok ve gereksiz saymıştır bundan ötürü onun keklîğine yürüyüş yani gayret haramdır der. İkbâl, bu düşüncüyü *Kur'ân*'da anlatılan dinamik hayata ve ibadetlerinde aktif olması gereken müslüman yaşayışına uygun bulmadığı için sûfîlerin bu düşünceden sakınması gerektiğini dile getirir. İkbâl, insanı pasifleştiren değil aksine benliğini güçlendiren ve faal olarak amelde bulunmayı tavsiye eden tasavvuf anlayışını örnek alır.

İkbâl'in bakış açısından,

İnsan sebat ve devam arar, bir hayat kanunu elde etmek için çabalar.

Bir kanun ki, dünyanın gecesini gündüze çevirsin ve imanlı müslümanın ezanı ufuklarda yankılsın (İkbâl, 2006a: 122).

İnsanın bu devamı sağlayabilmesi için ebedileşmesi gerekir ve bunun yolu da ona göre benliği güçlendirmektir. Benliğin Mutlak Ego'ya ulaşmasının ancak onun olgunlaşması ve kemâle ermesiyle olacağını düşünen İkbâl, zamânın da o zaman ebedileşeceğini söyler.

Kemâle erdiği zaman, ebedileşir zaman!

Allah'ın ebediyeti, en temel ilkedir; eyleminin ödülü değil!

Ey yüce ebediyet, ey misafir ruh!

Aşkın ateşiyle her daim kazanır seni! (İkbâl, 2013b: 178)

Tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi, İkbâl'in düşüncesinde de insanın ebedileşmesi, olgunlaşması ve kemâle ermesi Zât-ı İlâhi'ye duyduğu *aşk* sayesinde olur. Son beyitte geçen ebediyeti aşkla kazanma fikri, bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Benliğin temelini aşka dayandıran İkbâl, bu fikrini şu mısralarla dile getirmektedir;

Benliğin yaradılışı, ateşini aşktan alır. Dünyayı aydınlatmayı aşktan öğrenir.

Cihanda aşkın hem barışı hem savaşı vardır. Aşkın cevherli kılıcı âb-ı hayattır.

Aşk bir baktı mı kayalar parçalanır. Hak aşkı sonunda baştan aşağı hak olur<sup>41</sup>  
(İkbâl, 2005: 36).

*Câvitnâme*'de ise şöyle der;

Günlerden olmayan gün ne güzeldir! O gün ki, onun sabahının ne öğlesi ne akşamı var!

Kalp onun nurundan Ruşen olunca, sesleri tam renkler gibi görebilir.

Gıyapta kalanlar, onun parıltısından huzur oluyor, onun nöbeti zeval bulmaz, geçmez.

Ya Rabbi, günün birinde bana böyle bir gün bahşeyle! Beni yanmadan geçen günlerden kurtar (İkbâl, 2000: 6-7).

A. Schimmel, *Câvitnâme*'de geçen bu beyitlerin şerhini şöyle yapar; “insan için serili olmayan zamâna erişmek en yüksek maksatlardan biridir, âşık ve ârif bir ân için bu mutlak zamâna kavuşabilir. Bergson'un intuition (sezgi) mefhumu, kalbin mutlak olanla temas edip bir ilham ânında bütün hakîkati birden tutması burada her türlü mistisizmin gayesiyle birleşiyor. İkbâl'e göre, bu ân, bu iç tecrübe, insanı bütün mahdut hâllerden kurtarıp kendi takdirinin sahibi yapıyor hatta onu bir bakıma ölümden kurtarıyor. Çünkü zaman ve mekândan kurtulan insan artık ölüme de önem vermeyecektir. Son beyitte geçen yanmak tâbiri, İkbâl'in eserlerinde hem aşk hem de hasretin ateşi için kullanılır çünkü yalnız aşk, insanı bu ilâhi zamâna ulaştırabilir” (İkbâl, 2000: 6-7). Schimmel'in bu haklı söyleminden sonra, aşk ile zamandan kurtulan insanın ölümsüzlüğe ulaşması fikri akla takılıyor. Bu düşüncede, insanın ölüme önem vermemesi bize ölmeden önce ölmeyi anlatmaktadır. Yani insan ebediyete veya hakîkate erdiği zaman artık ona ölüm korkusu işlemez ve o ölmeden önce ölmüş gibidir.

Mü'min peygamber aşkı ile zamandan geçebilir;

Granit gibi zor değil bu bağdan kurtulmak, cam şişenin kırılışı gibidir! (İkbâl, 1983: 63)

---

<sup>41</sup> Ayrıca bkz. Muhammed İkbâl, *Benliğin Sırları*, Çev. Beste Yılmazoğlu, İstanbul, 2014, s.33-34'te şöyle tercüme edilmiştir;

*“Onda huy, aşktan ateşler almada,  
Öğrenip nurlar cihânçün sunmada.  
Aşk verir dünyaya hem harp, hem rahat;  
Onda cevher bir kılıç, âb-ı hayat.  
Aşk bakar bakmaz yarılmış sert kaya,  
Aşk-ı Hak; namzet olur Hak olmaya!”*

Beyitteki düşünce bize bağ yani engel olarak zamânı göstermekte ve zamansızlığa yani ebediyete ulaşmanın yolu ise ilâhi aşkla ilişkilendirilmiştir.

Mistik bir yolda ilerleyen insanın amacı, zamâna ait dünyadan, zamansız dünyaya ve ezeliyete geçmek, yani Tanrı'yı doğrudan doğruya kavramaktır. Bu yönüyle mistisizmin kaynağı, görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyene ilişkin şuurudur. Mistik, ezelf olanı, gerçek hakîkati doğrudan doğruya tecrübe etmeye çalışmaktadır (Çelik, 2004: 104).

Ölümlü yani sonlu varlık olan “insan için dizili olmayan zamâna erişmek en yüksek maksatlardan biridir. Âşık ve ârif, bir ân için bu mutlak zamâna kavuşabilir. Bu ân, İkbâl'in fazlaca zikrettiği 'benim Allah'la bir vaktim var' hadisinde sözü edilen bir vakittir. Bu vakitte insanla Tanrı arasında ne mekân ne zaman ne de melek bulunur. Bu yüzden İkbâl hesabı, sene ve aydan olmayan zamânı bulmaya çağırır insanı<sup>42</sup>” (Karadeniz, 2013: 467).

Ey bakışı şahinden daha keskin olan (padişah), sana Allah'ın ihsan ettiği bu mülke bir bak.

Bu gördüğümüz şeyi kim bize kader etmiştir? Lâzım olduğu hâlde bulunmayan şey nedir?

Gece ve gündüz bizim tedbirimizin aynasıdır. O gece ve gündüz bizim kaderimizin aynasıdır.

Ey çok gayretli genç, sana söylüyorum: yarın nedir? Bugün ve dünün kızı değil midir?

Bugüne sahip olan insanın etrafında felek fırıl fırıl döner.

Böyle insan renk ve koku cihanının yüzünün suyudur. Dün, bugün, yarın, onun hükmündedir.

Allah adamı gece ve gündüzlerin sahibidir (sermayesidir). Zira o, kendi bahtının yıldızıdır<sup>43</sup> (İkbâl, 1976: 55).

<sup>42</sup> Söz konusu hadisin tamamı şu şekildedir; “Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki ne mukarreb bir melek ne de Mürsel bir nebi benimle birlikte o vaktin içine sığmaz”. Hadis olarak nakledilen bu söz sahih hadis kaynaklarında geçmemekle birlikte çoğu âlim tarafından mevzu olarak kabul edilmiştir. Bu söze daha çok tasavvuf âlimleri eserlerinde yer vermiştir; örneğin İmam Rabbâni'nin *Mektûbat*'ında 175. Mektupta geçer ve İkbâl'in de İmam Rabbâni'yi kendisine müşid edindiği dönemde bu hadisi öğrendiğini düşünmekteyiz. İmam Rabbâni, bu mektupta ibnü'l-vakt ve ebu'l-vakt kavramlarına da değinmiştir. Bkz. İmam-ı Rabbâni Ahmed-i Fârûkî Serhendî, *Mektûbât Tercemesi*, Çev. Hüseyin Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 2008, s.217.

<sup>43</sup> Aynı şiir A. Metin Şahin tarafından şu şekilde çevrilmiştir;

“Gün, gecen tedbirlerin bir aynası,

Gün, gecen takdirlerin bir aynası.

Söyle ey genç, söyle ki yarın nedir?

Hem bugün, olmuş dünün kız, söylenir!

Bugünün sahibi olmuş kimseye,



Şiirlerinde sık sık zamânın dizgisinden kurtulmak gerektiğine ve kaderin önceden belirlenmiş, dışına çıkılmayan katı bir yazgı olmadığına dikkat çeken İkbâl, insanın sınırlarını aşmasını ve olup biten olaylar karşısında savrulmaması gerektiğini söyler. Her insan kendi potansiyelini fark etmeli ve onu harekete geçirmelidir. Ayrıca şiirde son üç mısırda geçen ve İkbâl'in *bugüne sahip olan adam* diye nitelediği kimse ebu'l-vakt kavramına bir gönderme olarak yorumlanabilir.

Benliği sıkı sıkı kucaklamak,  
Fâniliği beka ile birleştirmektir.  
Benliğin benliğe sığması muhaldir,  
Benliğin tâ kendisi olmak kemâldir (İkbâl, 2006b: 90).

Görüldüğü üzere, insanı küçük bir âlem olarak gören İkbâl için kendi içine dönüp o âlemi keşfeden insanın Mutlak Zât'a erişebileceği sıkça vurgulanmaktadır. Bu düşünce bize *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçen "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız" (Kaf, 50/16) âyetini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla İkbâl'e göre, bize şah damarımızdan daha yakın olan yaratıcıyı kendi içimizde ve benliğimizde aramak, ebedileşmek için doğru bir yol gibi görünmektedir. İkbâl;

Zayıflar kendilerini Tanrı'nın varlığında kaybederler;  
Güçlüler ise kendi varlıklarında O'nu keşfederler (İkbâl, 2007b: 72).

diyerek insanın Mutlak Hakikat'i bulmasında benliğin önemini vurgular. Yine bir şiirinde şöyle söylemektedir;

Denzinde fırtına neden yok senin?  
Ey müslüman sen neden benliksizsin?  
Yaratıcının kaderinden şikâyet abes;  
Sen neden bizzat yaratıcının kaderi değilsin? (İkbâl, 2013a: 271)

Şiirde, insanın şahsi gayretiyle bir emek vermesi ve bu emeğin kendi kaderini belirleyebilmesinde rol oynayabileceği anlatılmak istenmiştir. Yani insan emek verir

---

Hep felek gelmiş tavaf etsek diye.  
O, cihânın renk ve ıtrın yüzüsu,  
Dün, yarın hükmünde, bil sen doğruyu!". Bkz. Muhammed İkbâl, *Misafir*, Çev. Ahmet Metin Şahin, İrmak Yayınları, İstanbul, 2007, s.144.

ve kendi benliğini geliştirirse ona kader hükmetmez aksine o, kadere hükmedebilir daha iyi bir ifadeyle söylemek gerekirse yön verebilir.

İkbâl'e göre, "kim dinamik aşkın imkânları ölçüsünde kendi egosunu kuvvetlendirir ve bu ölçüler içerisinde hareket ederse, o kimse kendi kaderini tayin eder" (Schimmel, 2012: 75).

Ferdiyete önem veren ve benliği güçlendirmenin ebediyete ulaşmadaki önemine sıkça vurgu yapan İkbâl, bu düşüncesini şu mısralarında yineler;

Benlikten geçme, bekaya nail olursun. Bir Katre ol, denizi içen bir katre ol.

Sen ki benlik nuru ile parlıyorsun, bu benliği kuvvetlendirirsen ebediyete erersin (İkbâl, 2005: 68).

İkbâl'in zaman düşüncesinin benlik ve aşk kavramıyla yakından ilgili olduğunu görmekteyiz. Zamânın mânâsının *Kur'ân*'da geçen kaderle ilişkilendirilmesi yine söz konusu kavrama dînî bir yorum ve mânâ kazandırmaktadır. Filozof, şiirlerinde, rubailerinde zamânın bir şimdiden ibâret olduğunu ve insanın asıl amacının zamânın dizgilerinden kurtulmak olduğunu sık sık yineler ve bu düşüncesinin arkasında durur. Dolayısıyla İkbâl için ego ve aşk kavramları, insanın ereğine ulaşması için hayatî önem taşımaktadır. İnsanın zamânın zincirlerinden gönüldeki aşk aracılığıyla kurtulabileceğine şu dizeler örnek gösterilebilir;

Kalp yerleştiği her yerde,

Dâima cilve gösterir halvette.

Dün ve yarının esiridir şüphesiz ama

Gönül, zaman değişimine esir değildir yine de! (İkbâl, 1983: 90)

İkbâl'in felsefesinde insan, zamandan kurtulmadıkça yani ilâhi zamâna varmadıkça zamânın esiri hatta kölesi gibidir. Onun bu kölelikten kurtulması için gönlündeki aşkın bulunduğu başka âlem dediği âlemin farkına varması gerekir. İkbâl bu düşüncelerini *Esrar-ı Hûdi*'de şöyle dile getirir;

Ey düne, geceye, yarına esir olup kalan! Gönlünde başka bir âlem var; onu gör.

Daha ne kadar gece ve gündüze esir olup kalacaksın? Li maallahi vaktün hadisini (Serhendî, 2008: 217) hatırla ve vaktin remzi nedir, anla.

Sana inci gibi parlak bir nükte söyleyeyim de kölenin hür insandan ne farkı vardır, anlayasın.

Köle, gece ile gündüz arasında bir saçma, bir hezeyan olup erir, gider. Hür insanın gönlünde zaman bir saçma, bir hezeyandan başka bir şey değildir.

Köle için günler bir zincirden başka bir şey değildir. Dudağında daima kader kelimesi dönüp dolaşır.

Hür insanın himmeti, kaza-yı ilâhiye işaret verir. Hadiseler onun eli ile vücuda gelir (İkbâl, 2005: 73-74).

İnsanın ulaşmayı hedeflediği asıl amaç ebediyettir, o da ancak Mutlak Hakikat'in ebediyetine ulaşmakla mümkündür. Benliğini güçlendiren ve kemâle ermek isteyen insan, ilâhi aşkın ateşiyle yanarak ebediyete ulaşabilir. İkbâl, “bütün âlem aşka secde eder. Akıl sûmenâtının (puthane) Mahmudu aşktır<sup>44</sup>” (İkbâl, 2005: 71; İkbâl, 2014a: 107; İkbâl, 2012: 84) der. Bu beyitte akıl, bir puthaneye aşk ise onu fetheden tarihî bir kişiliğe benzetilmiştir. Puthane, Hindistan'ın batısında bulunan ve Gazneli Mahmud (998-1030) tarafından büyük bir seferle fethedilip putlarının parçalandığı yer olan Sûmenat (Somnat)'a, aşk ise aynı tarihî olayda putları parçalayan Gazneli Mahmud'a bir gönderme olarak yorumlanabilir. Benzer gönderme İkbâl'in başka bir eserinde açıkça görülmektedir;

Kâbe ehli müslüman bile Somnat puthanesi yapmış, bekliyor;

Bunları kırmak için muhakkak Mahmud Gaznevî bekleniyor!

...

Bunları yaptırarak akıl ve basiretin kılavuzu ilâhi aşktır,

Onsuz şeriat ve din, tefekkür puthanesinden başka nedir? (İkbâl, 1983: 113)

Beyitlerde, hakîkate ulaşmanın yolunu yalnızca aklın rehberliğine bağlayan putlaşmış düşünceyi yıkacak şeyin gönüldeki aşk olduğu anlatılmak istenmiştir. İkbâl bir şiirinde;

Günler aşk mahmilini çeken birer devedir,

Âşıksan eğer sen de

Akşam ile sabahı kendine binek eyle (İkbâl, 1971b: 228) der ve

*Câvitnâme*'de;

O, gün ve gecelere muhtaçtır; öbürü için gün ve gece yalnız binektir.

Çocuğun doğması karnın parçalanmasındandır; erenlerin doğması âlemin çatlamasındandır (İkbâl, 2000: 37)

diyerek, aşk ile yol alan kimselerin zamânın bağından kurtulacağını ve ebediyete ulaşabileceğini dile getirir.

---

<sup>44</sup> Parantez bize aittir.

İkbâl'e göre,

Allah, göklerin öbür tarafından bir kere sesini duyurup kendisini insana yakın olan Rab olarak gösterirse, insan bu dünya ve ona mahsus cihetlerden, onun mekân mefhumundan kurtulur; çünkü Allah muhittir, istikametlerden, zaman ve mekândan münezzehtir. Onun huzuruna çıkmak sûretiyle insan, ilâhi zamâna, ilâhi mekânsızlığa iştirak etmeye layık oluyor (İkbâl, 2000: 16).

İkbâl, insanın bu yola girmesi ve bu tecrübeyi deneyimleyebilmesi için bir mürşide bağlanması gerektiğini düşünür.

Bir avuç topraktan kimya vücuda getir. Bir kâmil mürşidin eşiğini öp!  
Mevlânâ gibi mumunu uyandır; Tebriz ateşi içinde Rûm'u yak (İkbâl, 2005: 37; İkbâl, 2014a: 34).

İkbâl eserlerinde tasavvuf ehline mürşit tâbirinin yanı sıra kalender de demektedir. O, kalenderlerin zamanla ilgili durumunu şöyle izah eder;

Kalenderler bu toprak varlıklarına hâkim kudretli insanlardır,  
Şahlardan bac (haraç) alırlar; fakat enginlerinde fakîr hırkası vardır.  
Göründükleri zaman güneşe, aya kemend (ip) atıp elde ederler.  
Halvet âleminde ise zaman ile mekânı kucaklamıştır onlar!<sup>45</sup> (İkbâl, 1971b: 262)

İkbâl'in tarif ettiği insan-ı kâmil, kudretli fakat nefesine yenilmeyip böbürlenmeyen fakir hırkasını yani dervişlik sıfatını kaybetmeyen, her türlü işe gücü yeten zaman ve mekân boyutlarından kurtulmuş bir zattır. Bu zat kendi benliğini kuvvetlendiren ve ilâhi aşka nail olan kimsedir.

İkbâl'in kalender olarak tavsif ettiği bu gerçek dindar, günlerin kendisine hâkim olduğu değil bilâkis kendisinin günlere hâkim olduğu birisidir. Bu sebepten ego, devamlı bir avcı olarak görünür ve bu avcı âdi bir yağma peşinde değildir; bilâkis o, eğer kendisini saklamazsa, oltasıyla ayı ve güneşi yakalayabilir. Fakat o şâyet uzlete çekilirse, o zaman hatta zaman ve mekân bile onun ganimeti olacaktır (Schimmel, 2007: 66).

---

<sup>45</sup> Parantezler bize aittir.

İkbâl'in tarif ettiği bu durum yine ebu'l-vakt denilen kişilerin durumunu hatırlatmaktadır. Ebu'l-vakt olan kişiler, herşeyin aslına bakar ve bu dünyanın zaman ve mekân bağlarından bir ân için kurtulabilir. Bu ân, uzun veya kısa olabilir fakat daimî değildir.

İkbâl'e göre,

Tasavvuf ehlinin sonsuzlukla birleşme ve buluşma sebebiyle daimî zamânın gerçek olmadığı kanısına varınca o kişinin daimî zamanla ilişkisinin kesildiğini sanmak da yanlıştır. Çünkü kendi birliğine rağmen mistik hâl ve günlük duygularımız arasında mutlaka bir ilişki vardır. Bunun kanıtı, mistik durumların sürekli olmayışıdır. İster mutasavvıf ister peygamber olsun her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabii derecelerine dönerler (İkbâl, 1984: 42).

İkbâl, bilgi edinmek için diğer tecrübe alanlarımıza güvendiğimiz kadar mistik tecrübelerimize de güvenebileceğimizi anlatmak ister. Çünkü her ne kadar ilâhi zamâna ulaşmak imkânımız olsa da kişi o ânda fiziksel dünyayla bağını koparmaz. Bu kısa süreli vecd hâli (kendinden geçme hâli), insanı zamandan ve mekândan soyutlar ancak kişi tekrar fiziksel hayatına devam eder.

İkbâl'in insan-ı kâmil düşüncesinde ortaya koyduğu ideale ulaşma fikri, Nietzsche'nin üstün insan fikrini bize hatırlatmaktadır. Nitekim İkbâl, bazı eserlerinde Nietzsche'ye göndermelerde bulunarak ondan etkilendiğini bize düşündürmektedir. Özellikle onun insan-ı kâmil ile Nietzsche'nin üstün insanı birkaç bakımdan benzerlik gösterir. Her iki düşüncede de insanın ulaşmayı hedefleyeceği bir ideal insan belirtilmiştir ve yaşamın amacı da bu ideale dayandırılmıştır. Nietzsche'nin üstün insanı, "yeryüzünün anlamıdır ve insanların hor görüsünün batacağı bir ummandır. İnsan ise, hayvanla üstün insan arasına geçirilmiş bir iptir. İnsanda büyük olan, bir köprü olmasıdır onun, yoksa bir amaç değil; sevilebilecek olan insanda, bir karşıya geçiş ve batış olmasıdır onun" (Nietzsche, 2012: 22-23). Üstün insan ahlâki olarak, ahlâkın dışındadır yoksa ahlâksız değildir. Çünkü Nietzsche'ye göre insanlar eşit değildir ve mevcut ahlâk yasası kölelere göre şekillenmiştir. Bu nedenle üstün insanın ahlâkı mevcut ahlâkın dışında ve üzerinde bir yerdedir. Dolayısıyla üstün insan âlemde manevi ve ahlâki bir amaç görmez ve Tanrı'yı inkârdadır. Oysa insan-ı kâmil illâllah'ın bilincindedir. İkbâl, Nietzsche'ye dair birkaç beyit yazmıştır. Örneğin *Câvitnâme*'de şöyle geçmektedir;

Arkadaşları onun cezbe hâline dair doğru bir fikir edinmemiş, onu mecnun zannetmişler.

Onun sarhoşluğu her camı kırdı, Allah'tan çekildi, kendinden de ayrıldı.

Onun varlığı Kibriya makamı idi; o makam, akıl ve hikmetin ötesidir.

O, Lâ'da kaldı, illâ'ya gitmedi; abduhu makamını bilmeden gitti (İkbâl, 2000: 297-301).

İkbâl, Nietzsche'nin fikri seviyesinin oldukça yükseldiğini fakat geldiği noktada, Tanrı'yı inkârdan öteye geçemediğinden daha fazla ilerleyemediğini düşünür. Başka bir eserinde *Nietzsche* adlı şiirinde şunları söyler;

İnsanı vücûda getiren unsurların gevşekliğinden canı sıkılan hakîm, daha kuvvetli bir vücut yarattı.

Frenk diyarına yüzlerce yeni şuriş (kargaşa) ve karışıklık saldı. Sanki şişeci dükkânına bir deli girdi.

Eğer nağme istiyorsan ondan kaç. Onun kaleminden çıkan fikirler gök gürültüsü gibidir.

Garbın gönlüne o neşter sokmuştur; eli salibin (haçın) kanı ile kırmızıdır.

O, Kâbe zemini üzerine puthane bina etmiştir. Kalbi mü'min, dimağı (zihni) kâfirdir.

Kendini o Nemrud'un ateşine yak. Zira İbrahim'in gülistanı ateş üzerinde açmıştır<sup>46</sup> (İkbâl, 1971a: 137).

İkbâl, şiirde garbın gönlüne neşter sokmak ve haçın kanını akıtmak sözleriyle, Nietzsche'nin Hristiyanlığın temel savlarına karşı çıkması ve onları yıkma çabasını anlatmaktadır. İkbâl, Nietzsche'nin Tanrı bilincine varamamasını göz önüne alarak onun fikirlerinden kaçınıp mü'min kalbiyle teslimiyeti önerir. Üstün insandan farklı olarak, İkbâl'in ideal insanı, "kendi kişiliğini ne ebedilikten ne de Tanrı'nın yolundan ayırmak ister" (Hasan, 2004: 93). Kendini bu yola adayan insan, her dâim Mutlak Varlık'la bir olmak ve O'na ulaşmak ister. Onun bu isteğinin temeli ise, gönlündeki ilâhi aşktır. Ancak o ilâhi aşk sayesinde zaman ve mekânın ötesine geçebilir ve bu sebeple hakîkate ulaşabilir. İkbâl'e göre, evrendeki hiçbir bilgi Tanrı'yla ilişkilendirilmeden tam mânâsıyla kavranamaz. Bundan ötürü her şey yaratıcısıyla arasındaki organik bağ göz ardı edilmeden düşünülmelidir. Yine İkbâl'in dizeleriyle söylemek gerekirse;

---

<sup>46</sup> Parantezler bize aittir.

İlimde aşk olmazsa, batıl bir ilim olur  
Aşk varsa ilimde, ilâhi kimliğe kavuşur  
Sevgisiz ilim ve hikmet, birer ölü  
Akıl bir ok, kaybetmiş yönünü  
Aç körün gözüne göster Hak cemâlini  
Hz. Ali hâline getir Ebû Leheb'i! (İkbâl, 2014b: 96)

Şair, aklın hedefe varması için aşka ihtiyaç duyduğunu ve aşksız ilmin kör bir göze benzediğini belirterek, ilmin değerini Tanrı'yla arasındaki ilişkiye bağlamıştır.



## SONUÇ

Zaman kavramına ilişkin bilim, din ve felsefe tarafından tarih boyunca yapılmış açıklamalar, nihai bir sonuca ulaşmamıştır. Zaman mefhumu, evreni, evrendeki oluşu açıklayabilmemizde en temel rolü üstlenen kavramlardan biridir. Söz konusu kavram, farklı disiplinlerde farklı karşılıklara sahiptir. Ancak İkbâl, evrendeki her şeyin birbirine organik bir bağla bağlı olduğunu düşündüğünden zaman kavramını farklı mânâlarda düşünmemiştir. Ona göre hayatın her alanı birbiriyle ilişkilidir ve bu alanlar insanla bağlantılı olduğundan daha fazla Tanrı'yla bağlantılıdır. Bu düşünce onu, zamânı ilâhî açıdan yorumlamaya yöneltmiştir. Zaman, özellikle Eski İran dinlerinde ilâhî bir niteliğe sahip olarak görülmüştür. İkbâl bu düşünceden haberdar olmasına rağmen zaman kavramını Tanrı'nın niteliklerinden hareketle değil, Tanrı'nın edimleri üzerinden anlamlandırmaya çalışmıştır. O, zaman kavramını açıklarken modern fiziğin teorileri ile sebeplilik ve izafiyet gibi kuramları göz ardı etmeden *Kur'an*'daki zaman anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. Bu yolu izlerken yalnızca İslâm dışı açıklamaları eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda dinamizm anlayışını temellendiremeyen İslâm düşünürlerini de eleştirmiştir.

Evreni mekanizme bağlayan her türlü düşünceyi reddeden İkbâl, *Kur'an*'daki dinamik hayatın modern bilimle ispatlandığını öne sürerek zamânın döngüsel-devirli ve amaçsız hareketini gerçek dışı ve anlamsız görmüştür. Zaman, bu söylemlerin aksine özgür ve yaratıcı bir eylemin tahmin edilemez görünümüdür. Zamânı yalnızca teleolojik bir eylem olarak kabul etmek de ona göre yanlıştır. Çünkü belli bir amacın önceden belirlendiğini düşünmek evreni yine bir mekanizme hapseder ve Tanrı'nın özgür yaratıcı hareketini kısıtlar. İkbâl'e göre hür yaradılışın durma alışkanlığı yoktur, bu nedenle zamâna ilişkin açıklamalar, *oluşu* göz ardı etmeden yapılmalıdır. Ona göre, insan pratik ihtiyaçları için zamânı parçalara bölmüş ve sonlu olarak düşünmüştür. Oysa gerçekte zaman, dâimi bir şimdidir, yani tamamen özgür ve tahmin edilemeyen bir etkinliktir. Zaman, tüm imkânları içinde barındıran, *Kur'an* diliyle *kader* olarak adlandırılan ilâhî bir varlıktır.

İkbâl'in Aristoteles'ten doğan statik evren anlayışına geliştirdiği eleştiri, temelde Whitehead, Bergson, Einstein gibi düşünürlerin öne sürdüğü dinamik evren anlayışına dayanır. O, evrenin sürekli bir oluş içinde olduğu düşüncesini felsefede dinamizm



düşüncesine, fizikte izafiyet teorisine ve *Kur'ân*'da kader kavramına dayandırır. Onun asıl amacı *Kur'ân*'ın anlattığı üzere bir bilinç kazanmaktır. Bu bilinçle yaşayan insan, pasif değil aktif ve pratik (amelî) bir yaşayış sürmelidir. Bu düşüncesini temellendirmek adına felsefe tarihi boyunca öne sürülen düşünceleri ele alır ve eleştirir.

İslâm düşünürlerinin özellikle Eş'ari düşünürleri öne sürerek sebeplilik ilkesini göz ardı etmelerini yanlış bulan İkbâl, yapılan açıklamaların modern bilimsel teorilerine uygun olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü ona göre, tabiatın ilmi ve işleyişi yaratıcısından bağımsız değildir. Bu nedenle fizik ve metafizik alan birbirinin tamamlayıcısı olmalıdır. İkbâl'in düşüncesinde hakikate ulaşmanın bir yolu tabiatı anlamak ise, bir yolu da fizikötesi âleme uzanmak ve tabiatı mistik bilgilerle ilişkilendirmektir. Çünkü tabiatın işleyişine ve yaradılışına bir erek bulmak veya onu tanımlamak ancak yaratıcısıyla ilişkilendirerek mümkün olur. Tabiatın işleyişinde Tanrı'nın işaretleri vardır. Gece ile gündüzün birbiri ardına çevrilmesini işaret eden âyetler bu çerçevede değerlendirilebilir.

İkbâl'in düşüncesine göre varlık, tüm yönleriyle ele alınmalı ve varlığa karşı bütüncül bir bakış geliştirilmelidir. Yani varlığın yalnızca maddi yapısını değil, rûhî yapısını ve varoluş ereğini de araştırmak gerekir. Varlık tüm bunlar göz önüne alınarak anlaşılmalı çalışılmalıdır. İkbâl, varlığı anlamının yolunu Tanrı'ya bağlarken, aynı zamanda Tanrı'yı anlamının bir yolunu da varlığa bağlar. Çünkü ona göre evrendeki her şey yaratıcısıyla organik bir bağ içerisindedir. Fakat bu bağ vahdet-i vücûd düşüncesinden hatırladığımız gibi Tanrı-varlık özdeşliği değil Tanrı ve varlık arasında kapanmaz bir ontolojik mesafenin varlığını işaret eden vahdet-i şuhûd düşüncesini hatırlatır. Dolayısıyla evren Tanrı'yla birlikte bir bütün olarak düşünülüp anlaşılmalıdır.

İkbâl, Tanrı'yı anlamının en önemli delillerinden biri olarak da zaman kavramını öne sürer. Nitekim varlığın varlığa gelmesi, hayat bulması, yok olması gibi evreler hep bir zaman içinde meydana gelir. Dolayısıyla zamânı anlamak Yaratıcının edimlerini de anlamayı mümkün kılar.

İkbâl'in düşüncesi, salt akli temel alan Batı düşüncesine esasta bir eleştiri olarak doğmuştur. Ona göre, psikoloji veya manevi ilimleri göz ardı eden bu düşüncenin,

varlığı tam mânâsıyla anlaması mümkün değildir. Çünkü varlık, ancak her yönüyle ele alınıp düşünüldüğünde anlaşılabilir. İkbâl, söz konusu zaman kavramının yanlış anlaşılmasının sebebinin de zamânın psikolojik yönünün ihmal edilmesine bağlar. Burada İkbâl'in şuura ve bilinçli tecrübeye verdiği önem kendini gösterir. İkbâl, zamânın parçalarının -ki aslında parçalanmaz bir bütündür- birbirinden bağımsız olmadığını, geçmişin unutulmadığını, şimdinin zihinde yer edindiğini ve geleceğin de bir ihtimal olarak yine zihinde topyekûn bir varoluşa sahip olduğunu anlatmak istemiştir. Ona göre, katı cisimlerin zamânı ile maddi olmayan cisimlerin zamânı şeklinde iki ayrı zaman vardır. Nitekim felsefe tarihinde bunun örneklerine değinildiği gibi, katı cisimlerin zamânı gerçekte var olmayıp zihnin bir ürünüdür. Maddi olmayan cisimlerin zamânı ise, parçalanmayan bir bütün olarak hem teleolojik hem de teolojik yapıya sahip bir varlıktır.

İkbâl, fiziksel zamânın insanların hakîkate ulaşmasında onlara bağ olduğunu düşünerek bu anlayıştan kurtulmaları gerektiğini söyler. İnsanları, hesabı sene ve ay olmayan zamâna çağırır. Onun düşüncesinde bu zamâna erişmek, insanın kemâle ermesiyle yani tam bir teslimiyetle kadere inanmasıyla mümkündür. Çünkü gerçek zaman dediği ilâhi zaman, onun terminolojisinde ve temelde *Kur'ân*'da kader olarak karşılığını bulur.

İkbâl, hakîki zamânı anlamayı ve bu dünyanın zaman dizgisinden kurtulmayı önerirken bizi tasavvuf düşüncesine götürür. Özellikle kendisine önderlik ettiğini söylediği Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin görüşlerini bu yolda bir ışık olarak kullanan İkbâl, gerçek zamâna ulaşmayı gönüldeki aşk ile mümkün görür. Ona göre, tasavvufî mânâda bir feyz ve aşk sayesinde, insan için zamânın bir önemi kalmaz. İnsan, artık zamânın hükmettiği değil zamâna hükmeden rolünü üstlenir. Bu çalışmada, bu durum tasavvufta *ebu'l-vakt* kavramıyla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim *ebu'l-vakt* diye nitelendirilen kişiler de İkbâl'in tarif ettiği zamâna hâkim kimselerle benzer özelliklere sahiptir.

İkbâl'in felsefe, bilim ve psikoloji alanlarına ilişkin yaptığı zaman açıklamaları ile varlığı, manevi yönünü de göz önüne alarak *Kur'ân*'a ve tasavvufa dayalı izâhları onun özgün yorumunu ve samimi çabasını ortaya koymaktadır. Elbette İkbâl'in diğer tüm düşünürler gibi eleştirilecek yönleri olmakla birlikte Batılı zihniyetin, varlığı bir

mekanizme hapsettiği modern dönemde, İkbâl'in büyük bir cesaret ve bilgi birikimiyle düşüncelerini açıklaması, takdire değerdir.

İkbâl'in en önemli başarılarından biri, varlığa indirgemeci bir yaklaşımla yaklaşmayı tüm yönleriyle ele almasıdır. Fakat hakîkate ulaşmada önerdiği yol, her insan için mümkün görünmemektedir. Onun bir müslüman olarak İslâm'ı ve *Kur'ân*'ı haklı görmesi anlaşılabilir bir durumdur fakat o, gerçek zamâna ulaşmanın yolunu mistik tecrübeye bağlamak, bu bilginin elde edilmesini sınırlamış ve belli bir zümreye has kılmıştır. İkbâl, fiziğin teorilerini göz ardı eden İslâm düşünürlerini eleştirmiştir fakat kendisi de zamâna ulaşmanın yolunu mistik tecrübeye bağlarken fizik teorilerini yok saymıştır.

İkbâl, bize varlığı topyekûn ele almayı ve bu bağlamda anlamlandırmayı öğretmiştir. Bu şekilde yapılmayan açıklamaların eksikliklerine dikkat çekmiştir. Çalışmamızın sonunda varmış olduğumuz ve dikkat çekmek istediğimiz husus, zamâna ve evrene ilişkin İkbâl'in de sözleri dâhil olmak üzere, hiçbir sözün son söz olmadığıdır.

## KAYNAKÇA

- AFÎFÎ, E. (1996). *Tasavvuf* (E. Demirli ve A. Kartal, Çev.) İstanbul: İz.
- AKARSU, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap.
- ALGÜL, H. (1997). Haram Aylar. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C: 16, ss. 105-106). İstanbul: T.D.V.
- ALTINIŞIK, O. (2007), *İbn Sinâ Felsefesinde Zaman Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, s. 28-29.
- ARİSTOTELES. (1989). *Organon I (Kategoriyalar)* (H. R. Atademir, Çev.) İstanbul: MEB.
- ARİSTOTELES. (1997). *Fizik* (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı kredi.
- ARSLAN, A. (1987). *İbn Haldun*. Ankara: Vadi.
- ATAY, H. (2001). *Fârâbi ve İbn-i Sinâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ATEŞ, S. (1995). *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* (C: 1). İstanbul: Milliyet Gazetecilik Basımı.
- AUGUSTİNUS, A. (2007). *İtirafılar* (D. Pamir, Çev.). İstanbul: Kaknüs.
- AYDIN, M. S. (1985). Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (C: 27, ss. 31-87).
- AYDIN, M. S. (2000a). Muhammed İkbâl, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C: 22, ss. 17-23), İstanbul: T.D.V.
- AYDIN, M. S. (2000b). *İslâm Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- BERGSON, H. (1947). *Yaratıcı Tekâmül* (M. Ş. Tunç, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim.
- BERGSON, H. (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (M. Ş. Tunç, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim.
- BERGSON, H. (1998). *Metafizığe Giriş* (B. Karacasu, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.

- BERGSON, H. (2015). *Metafizik Dersleri Uzay-Zaman-Madde* (B. G. Beşiktaşlıyan, Çev.) İstanbul: Pinhan.
- BİLGİN, O. (1995). Fahreddin-i Irakî, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C: 12, ss. 84-86), İstanbul: T.D.V.
- BİLİCİ, F. (2003). Louis Massignon, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C: 28, ss. 100-103), İstanbul: T.D.V.
- BİLMEN, Ö. N. (?). *Hukuki ve İslâmiyye İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (C: 6). İstanbul: Bilmen.
- BİRCAN, U. (2010). Whitehead'in Süreç Felsefesinde Descartes ve Hume Eleştirisi Üzerine Bir Deneme, *EKEV Akademi Dergisi* (Yıl: 14, S. 42, ss. 105-116).
- BOZKURT, N. (2005). *Hegel*. İstanbul: Say.
- BULUT, M. (2000). İhve-i Selâse, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C: 22, ss. 6-7), İstanbul, T.D.V.
- CANAN, İ. (?), *Kutub-ı Sitte Tercüme ve Şerhi* (C: 13). Akçağ.
- CANAN, İ. (1985). *İslâm'da Zaman Tanzimi*. İstanbul: Cihan.
- CASSİRER, E. (1988). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (D. Özlem, Çev.) İzmir: Ege Üniversitesi Ofset Basımevi.
- CEBECİOĞLU, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Anka.
- CEVİZCİ, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- CEYLAN, Ş. Ş. (2006). Francis Fukuyama ve Tarihin Sonu Tezi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Yıl: 5, S. 10, ss. 233-252).
- COŞTU, F. C. (2015). Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Yıl 8, S. 2, Aralık, ss. 648-673).
- ÇELİK, İ. (2004). *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*. İstanbul: Kaknüs.

- ÇİL, A. Ü. (2011). Kur'ân'da Zaman Kavramı, *Kelâm Araştırmaları* (9: 1, ss. 335-364).
- DELİSER, B. (2015). Kur'ân'da Zamanla ilgili Kavramlar, *Toplum Bilimleri Dergisi* (8, Ocak-Haziran, ss. 303-320).
- DURMUŞOĞLU, K. (2013). İbn Arabî ve Muhammed İkbâl'in Düşüncelerinde İnsan Anlayışı, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Muhammed İkbâl Sayısı* (S. 193, ss. 369-388).
- EINSTEIN, A. (1916). *Relativity: The Special and General Theory* (R. W. Lawson, Trans.) Methuen and Co Ltd.
- EI-EŞ'ARİ, E. (2005). *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (M. Dalkılıç ve Ö. Aydın, Çev.) İstanbul: Kabcacı.
- ELİAS, N. (2000). *Zaman Üzerine* (V. Atayman, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- ERDOĞAN, E. (2011). *Bilim ve Metafizik Üzerine*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat.
- ERKAN, A. (2004). *Büyük Arapça-Türkçe Lügat (C :2)* İstanbul: Yasin.
- EYİCE, S. (1991). Sir Thomas Arnold, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C: 3, ss. 390-391), İstanbul: T.D.V.
- GAZÂLÎ, M. (1981). *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* (B. Karlığa, Çev.) İstanbul: Çağrı.
- GAZÂLÎ, M. (2002). *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* (B. Sadak, Çev.) İstanbul: Ahsen.
- GAZÂLÎ, M. (2012). *İhyâ'u Ulûm'id-Din* (S. Gülle, Çev.) İstanbul: Huzur.
- GAZÂLÎ, M. (2013). *Mi'yar'ul-İlm (İlmin Ölçütü)* (A. Durusoy ve H. Hacak, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: 15.
- GOTT, J. R. (2005). *Einstein Evreninde Zaman Yolculuğu* (E. K. Yıldırım, Çev.) Ankara: Arkadaş.
- GÖKBERK, M. (2007). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- GÖLPINARLI, A. (1963). *Mevlevî Âdab ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap ve AKA Kitabevleri.
- GUICHONNET, P. (1998). *Mussolini ve Faşizm* (T. Gökçol, Çev.) İstanbul: İletişim.
- GUTHRIE, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefesi Tarihi I (Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Phytagorasçılar)* (E. Akça, Çev.) İstanbul: Kabcacı.
- GÜÇLÜ, A. B, E. UZUN, S. UZUN, Ü. H. YOLSAL, (2002). *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- GÜNDOĞAN, A. O. (2010). *Bergson*. İstanbul: Say.
- HAKÎM, S. (2005). *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (E. Demirli, Çev.) İstanbul: Kabcacı.
- HANBEL, A. (?). *El-Müsned (C: 1)*. el-Fethu'r-Rabbani Tertibi. Ensar.
- HANÇERLİOĞLU, O. (1993). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HASAN, R. (2004). İkbâl'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader (A. İ. Demir, Çev.), *Kelam Araştırmaları Dergisi 2 (S. 1, ss. 83-94)*. Ankara.
- HAWKING, S. W. (1988). *Zamânın Kısa Tarihi* (S. Say ve M. Uraz, Çev.) İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- HEGEL, W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea.
- HEGEL, W. F. (2014). *Tarihte Akıl* (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabcacı.
- HERAKLEİTOS (2005), *Fragmanlar* (C. Çakmak, Çev.) İstanbul: Kabcacı.
- İKBÂL, M. (1971a). *Şarktan Haber (İkbâl'den Şiirler içinde)* (A. N. Tarlan, Çev.) İstanbul: İş Bankası.
- İKBÂL, M. (1971b). *Zebur-u Acem (İkbâl'den Şiirler içinde)* (A. N. Tarlan, Çev.) İstanbul: İş Bankası.
- İKBÂL, M. (1976). *Yolcu* (A. N. Tarlan, Çev.) İstanbul: Eser Matbaası.
- İKBÂL, M. (1983) *Cebrail'in Kanadı* (Y. S. Karaca, Çev.) İstanbul: Furkan.

İKBÂL, M. (1984). *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (N. A. Asrar, Çev.) İstanbul: Birleşik.

İKBÂL, M. (1995). *İslâm Felsefesine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)* (C. Nazlı, Çev.) İstanbul: İnsan.

İKBÂL, M. (1999). *Aşk ve Tutku On Uzun Manzume* (C. Soydan, Çev.) Ankara: Akçağ.

İKBÂL, M. (2000). *Câvitnâme* (A. Schimmel, Çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı.

İKBÂL, M. (2005). *Esrar ve Rumuz* (A. N. Tarlan, Çev.) İstanbul: Sûfi Kitap.

İKBÂL, M. (2006a) *Musa Vuruşu (Kulluk Kitabı içinde)* (A. N. Tarlan, Çev.) İstanbul: Sûfi Kitap.

İKBÂL, M. (2006b). *Yeni Gülşen-i Râz (Kulluk Kitabı içinde)* (A. N. Tarlan, Çev.) İstanbul: Sûfi Kitap.

İKBÂL, M. (2007a). *Misafir* (A. M. Şahin, Çev.) İstanbul: Irmak.

İKBÂL, M. (2007b). *Yansımalar* (H. Toker, Çev.) İstanbul: Kaknüs.

İKBÂL, M. (2012). *İslâmî Benliğin İçyüzü* (A. Yüksel, Çev.) Ankara: Hece.

İKBÂL, M. (2013a). *Hicaz Armağanı* (C. Soydan, Çev.) Ankara: Hece.

İKBÂL, M. (2013b). *İslâm Düşüncesi* (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyyat.

İKBÂL, M. (2013c). *Musa Vuruşu* (C. Soydan, Çev.) Ankara: Hece.

İKBÂL, M. (2014a). *Benliğin Sırları* (B. Yılmazoğlu, Çev.) İstanbul: Araf.

İKBÂL, M. (2014b). *Câvitnâme* (H. Toker, Çev.) İstanbul: Kaknüs.

İKBÂL, M. (2014c). *Gabriel's Wing* (D. J. Matthews, Naim Siddiqui and Syed Akbar Ali Shah, Trans.) Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

İKBÂL, M. (2014d). *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* (B. Yılmazoğlu, Çev.) İstanbul: Araf.



- İKBÂL, M. (2015a). *Şikâyet ve Cevabı* (H. Toker, Çev.) İstanbul: Demavend.
- İKBÂL, M. (2015b). *Makaleler* (C. Soydan, Çev.) Ankara: Hece.
- İKBÂL, M. (2016) *İslâm 'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* (R. Acar, Çev.) İstanbul: Timaş.
- İŞCAN, M. Z. (2009). Selefilik'in İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik. *Marife: 9*, (3, Kış, ss. 9-20).
- KABADAYI, T. (2007). Eskiçağda ve Ortaçağda Başlıca Zaman Öğretileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi: 3* (ss. 155-166).
- KANT, I. (1922). *Critique of Pure Reason*. London: The Macmillan Company.
- KANT, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. New York: Cambridge University Press.
- KAPLAN, İ. (2003). Muhammed İkbâl'in İslahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi. *Kelam Araştırmaları Dergisi: 1* (S. 1, ss. 71-88). Ankara.
- KARADENİZ, A. (2013). Muhammed İkbâl'in Zaman-Mekân, Ölüm ve Ebedilik Tasavvuru. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Muhammed İkbâl Sayısı* (S. 193, ss. 465-468).
- KÂŞÂNÎ, A. (2004). *Tasavvuf Sözlüğü* (E. Demirli, Çev.) İstanbul: İz.
- KAYSER, Ş. (2004). İkbâl ve Schoun'a Göre Eş'arilik (S. S. Yavuz, Çev.) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (S. 11, ss. 317-326).
- KIZIL, H. (2013). Zurvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri. *EKEV Akademi Dergisi* (Yıl: 17, S. 56, ss. 295-310).
- KRANZ, W. (1994). *Antik Felsefe* (S. Y. Baydur, Çev.) İstanbul: Sosyal.
- KUR'ÂN-I KERÎM*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- KUTLUER, İ. (2013). Zaman. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C: 44, ss. 111-114) İstanbul: T.D.V.

KÜÇÜK, O. N. (2002). Zaman Düşüncesinin Tasavvûfi Açılımı. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (ss. 221-238) Ankara.

LEIBNIZ, G. W. (1949). *Metafizik Üzerine Bir Konuşma* (N. Hızır, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

MEVDÛDÎ, E. (2003). *Tefhimu'l-Kur'ân (C: 3, 4, 5)* (M. H. Kayanî, Y. Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, A. Ünal ve H. Aktaş, Çev.) İstanbul: İnsan.

MEVLÂNÂ, C. R. (1965). *Mesnevi (C: 1)* (T. Mevlevî, Çev.) İstanbul: Ahmed Said Matbaası.

MEVLÂNÂ, C. R. (1990). *Mesnevi (C: 1, 2, 5, 6)* (A. Gölpınarlı, Çev.) İstanbul: İnkılap Kitabevi.

MEVLÂNÂ, C. R. (1991). *Mesnevi (C: 3, 6)* (V. (Çelebi) İzbudak, Çev.) İstanbul: M.E.B.

MEVLÂNÂ, C. R. (2004). *Mesnevi (C: 1)* (A. A. Konuk, Çev.) İstanbul: Gelenek.

MEVLÂNÂ, C. R. (2010). *Mesnevi (C: 1, 3, 6)* (S. M. Nahîfî, Çev.) İstanbul: Timaş.

MÎR, M. (1962). *Iqbal Academy Pakistan. Life Sketch.* Pakistan: (<http://www.allamaiqbal.com/>). Erişim Tarihi: 20.02.2016.

NEWTON, I. (1871). *Principia Mathematica (VIII)* London: Publisher to the Glasgow University.

NİETZSCHE, F. W. (2003). *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* (N. Bozkurt, Çev.) İstanbul: Say.

NİETZSCHE, F. W. (2012). *Zerdüşt Böyle Buyurdu* (O. Derinsu, Çev.) İstanbul: Varlık.

ORHANOĞLU, H. (2011). Aşk Mesnevilerinde Şimdiki Zaman Algısı. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (ss. 149-176) İstanbul.

ÖZTÜRK, M. (2004). Kur'ân'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (ss. 251-270).

- PAKALIN, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü (C: 3)* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- PARKER, B. (2004). *Einstein'in Sırrı* (S. Gökten, Çev.) İstanbul: Güncel.
- PEKER, H. (2013). Muhammed İkbâl'de Tanrı Evren İlişkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (C: 22, S. 1, ss. 39-55)*.
- PLATON (2001). *Timaos* (E. Güney ve L. Ay, Çev.) İstanbul: Çağdaş.
- PLATON (2013). *Devlet* (C. Saraçoğlu ve V. Atayman, Çev.) İstanbul: Bordo Siyah.
- QURESHÎ, M. N. (1998). Hindistan Müslümanları Birliği. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (C: 18, ss. 111-112)* İstanbul: T.D.V.
- RUSSELL, B. (2013). *Rölativitenin ABC'si* (V. Erdoğan, Çev.) İstanbul: Say.
- RÜŞD, İ. (1986). *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* (K. Işık ve M. Dağ, Çev.) Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- SARI, M. (1984). *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*. İstanbul: Bahar.
- SARIKAVAK, K. (1997) İhvan-ı Sâfa, İbn Sinâ ve Gazâlî'de Zaman Anlayışı. *Felsefe Dünyası (S. 25 Yaz, ss. 52-71)*.
- SERHENDÎ, R. A. F. (2008). *Mektûbât Tercemesi* (H. H. Işık, Çev.) İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- SCHİMMEL, A. (2007). *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl* (S. Özkan, Çev.) İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- SİNÂ, İ. (2004). *Kitâbu's-Şifâ (Fizik I)* (E. Demirli ve Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera.
- SİNÂ, İ. (2013a). *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik II)* (E. Demirli ve Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera.
- SİNÂ, İ. (2013b). *En-Necât* (K. Şenel, Çev.) İstanbul: Kabcacı.

SOYKAN, Ö. N. (1999). Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*( C: 11, ss. 271-289).

STALIN, J. V. (1992). *Diyalektik ve Tarihi Materyalizm* (İ. Yarkın, Çev.) İstanbul: İnter.

SUNAR, C. (2003). *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı.

TİMUÇİN, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut.

TOSUN, N. (2009). İmam Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd. *İlmi ve Akademik araştırma Dergisi İbnü'l- Arabî Özel Sayısı-2* (S. 23, ss. 181-192).

TOPAKKAYA, A. (2013). *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Paradigma.

TOPÇU, N. (2011). *Bergson*. İstanbul: Dergâh.

TURETZKY, P. (1998). *Time*. London: Routledge.

TURGUT, S. (2005). Einstein'ın Mucize Yılı; Özel Görelilik, *Bilim ve Teknik Dergisi* (Şubat, ss. 38-45).

TÜRKÇE SÖZLÜK (C: 1-2) (1998). Ankara: Türk Dil Kurumu.

TÜRKER, M. (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ULUDAĞ, S. (2001) *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı.

VURAL, M. (2004). *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu.

WATT, W. M. (1981). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (E. R. Fırlalı, Çev.) Ankara: Ümran.

WHITEHEAD, A. N. (1929). *Process and Reality*. Newyork: Macmillan Publishing.

WHITEHEAD, A. N. (2001). *Dinin Oluşumu* (M. Albayrak, Çev.) İstanbul: Alfa.

WHITEHEAD, A. N. (2011). *Düşüncelerin Serüvenleri* (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyat.

YILDIRIM, A. (2015). Bir Tasavvuf Düsturu Olarak "Ân-ı Dâim", "İbnü'l-Vakt", "Ebu'l-Vakt", Düşüncelerinin Klasik Türk Şiirine Yansımaları. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* (S. 7, ss. 145-154) İstanbul: Tuzla Belediyesi Kültür.

YILDIRIM, H. (2014). Whitehead'de Tanrının Yaratıcılığı Problemi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19: 2 (ss. 75-83).



## ÖZ GEÇMİŞ

### **KİŞİSEL BİLGİLER**

Adı Soyadı: BÜŞRA COŞANAY

Doğum Yeri: MALATYA

Doğum Tarihi: 27/08/1991

Medeni Hali: BEKÂR

### **EĞİTİM BİLGİLERİ**

2005-2009: MALATYA LİSESİ

2010-2014: MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ  
LİSANS PROGRAMI

2014-2017: MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ FELSEFE ANABİLİM  
DALI TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

### **MESLEKİ BİLGİLER**

2017-Devam: ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ TÜRK-  
İSLÂM DÜŞÜNCESİ ANABİLİM DALI ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ