

## İKBAL'İN DİN FELSEFESİNDE “YARADILIŞ” FİKRİ

Doç.Dr.Veli URHAN\*

### CONCEPT OF CREATION IN THE IQBAL'S PHILOSOPHY

The notion of creation referred to God have been mentioned as both a creation of everything from nothing at once and in the eternity and a continuous creation, which accepts the creation from nothing but doesn't admit that it was happened at once in eternity, at every moment within an eternal present. Iqbal is a thinker who admits the latter notion of creation.

Explaining the model of continuous creation which is very fit for Islamic notion of God in his opinion, he supports his own thoughts at this issue with thoughts of famous exponents of process metaphysics like Bergson, Whitehead and Hartshorne in Western Philosophy. it can be said that process philosophy overtly helps him in trying to understand the meanings of such words as “halk”, “ibda” and “kim” in the light of the concept of “sunnetullah” used for expressing the creation in Qur'an.

Tanrıya atfedilen yaratmanın her şeyi yoktan ve ezelde bir defada gerçekleştirilmiş bir yaratma olduğundan söz edilebildiği gibi, yine her şeyi yoktan ama ezelde bir defada değil, ezeli bir şimdinin içinde her an ve sürekli yaratma olduğundan da söz edilebilmektedir. İqbal bunlardan ikincisini benimsemiş olan bir düşünürdür. İslamın öngördüğü Tanrı anlayışına uygun bulduğu bu sürekli yaratılış modelini açıklarken o, bu konudaki düşüncelerini Bergson, Whitehead ve Hartshorne

---

\* DEÜ İlahiyat Fakültesi

gibi süreç metafiziğinin Batı'daki önemli temsilcilerinin fikirleriyle destekler. Kur'anda yaratmayı anlatmak için kullanılmış olan "halk", "ibda" ve "kün" gibi sözcüklerin anlamlarını İktbal yine Kur'anda geçen "sünnetullah" kavramının ışığında anlamaya çalışırken, süreç felsefesinin kendisine büyük bir kolaylık sağladığı söylenebilir.

## ANAHTAR TERİMLER

Değişme, Din felsefesi, Evren, Evrim, Gazali, Hartshome, İktbal,

Kader, Mutlak Ego, Panenteizm, Panteizm, Ruhani plüralizm, Somutlaşma süreci, Sünnetullah, Sürekli yaradılış, Tanrı, Teizm, Yaradılış, Yoktan yaratma, Whitehead

Hindistan'ın Madras, Haydarabat ve Aligarh gibi çeşitli üniversitelerinde 1928 ve 1929 yıllarında verdiği İngilizce konferanslarının bir araya getirilmesiyle oluşmuş bulunan *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Kuruluşu* adlı eserindeki ilk konferansına İktbal şu sorularla başlar: "İçinde yaşadığımız evrenin karakteri ve genel yapısı nedir? Evrenin kuruluşunda sürekli olan bir unsur var mıdır? Evrenle ne gibi ilişkiler içindeyiz? Evrendeki yerimiz nedir? ve Hangi tutumumuz bu yere uygundur?"<sup>1</sup> Evrenin "yaradılış"ı fikri onun din, felsefe ve edebiyat alanlarında ortak bir nitelik taşıdığına işaret ettiği bu sorulara verilmiş cevapların ışığında ele alınacaktır.

İktbal'in evrenin yaradılışına ilişkin fikirlerini tartışmaya geçmeden önce "yaratma" kavramının düşünce tarihinin akışı içinde kazanmış olduğu anlamlara çok genel hatlarıyla bir göz atmanın yararlı olacağı kanısındayız. Genel, sanatsal ve teolojik anlamlardaki kullanılışları dikkate alındığında bu kavramla, eğer herhangi bir şeyin önceden varolan unsurlar aracılığıyla yeni bir biçime kavuşması kastedilirse, bundan bir sanat eserinin yaratılması, bir yo-

---

<sup>1</sup> Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam (R)* (Traduction et Notes: Eva Meyerovitch), Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1955, p.7.

lun yöntemin ortaya çıkarılması, yaratıcı bir düşüncenin kendini göstermesi v.s. anlaşılır<sup>2</sup>. Teolojik anlamda, eğer evrenin Tanrı'yla birlikte ezeli olmadığı, belirli bir zamanda Tanrı'nın iradesiyle var olmaya başladığı kabul edilirse, buna da onun yoktan yaratılması (*création ex nihilo*) denilir<sup>3</sup>. Yaratmanın bir de Batı felsefe geleneğinin önce skolastikleri ile kartezyenlerinde<sup>4</sup> daha sonra da Whitehead ve Hartshorne gibi panenteistlerinde görülen bir "sürekli yaratılış"<sup>5</sup> biçiminden söz edilir ki, bununla Tanrı'nın evrenin her anını bir varoluş sürecinin içinde muhafaza etmesi kastedilir. Hartshorne'a göre, "yaratmak daha önce belirsiz olanı belirlemek, tahsis edilmemişi tahsis etmek ve böylece realitenin zenginliğine yeni bir şey eklemektir"<sup>6</sup>. Yaratıcılığı bilfiil varlıkların bir *sebebi* olarak değil, bilfiil varlıkları yaratıcılığın *anları* olarak gören Whitehead'e göre ise, zamanın içinde akıp giden bütün süreç yaratıcılığın içinde gerçekleştiğinden yaratıcılığın tükenmesi diye bir şey söz konusu olamaz<sup>7</sup>. André Lalande *Vocabulaire*'inde J.Lachelier'ye dayanarak, yaratmaya yaratıcısı olmayan bir başlangıç denilemeyeceği gibi, onun bir başlangıç fikrini içermesinin de zorunlu olmadığını; M.Bernès'e dayanarak da, zamandaki başlangıç fikrinin ancak yoktan (*ex nihilo*) yaratma fikrinin belirli bir formuna bağlı bulunduğunu, dolayısıyla, yaratma sözcüğünün bu anlamıyla

<sup>2</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (VTCP), Presses Universitaires de France, 16. édition, Paris 1988, p.194.

<sup>3</sup> A.Lalande, VTCP, p.195; Paul Robert, *Le nouveau petit robert*, Dictionnaires le robert, paris 1994, p.505.

<sup>4</sup> A.Lalande, VTCP, p.195; krş.M.S.Aydın, *Âlemden Allah'a* (AA), Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s.91.

<sup>5</sup> A.N.Whitehead, *Procès et réalité* (Traduit de l'anglais par Daniel Charles, ...), Gallimard, 1995, p.92-94.

<sup>6</sup> Ch.Hartshorne, "Philosophy After Fifty Years", *Mid-Twentieth Century American Philosophy*, Ed.P.A.Bertocci, New York, 1974, s.143 (M.S.Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s.89 dan naklen).

<sup>7</sup> M.S.Aydın, AA, s.89.

yalnızca öze değil aynı zamanda varoluşa, yalnızca forma değil aynı zamanda maddeye radikal bir bağımlılığı, bu bağımlılığın zamanın dışında bile tasarlanabileceği bir biçimde, gösterdiğini öne sürer<sup>8</sup>.

Evrenin gerçekten yaratıcı bir Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığının kabulünün bilimsel bir kanıtlamaya değil dinsel bir inanmaya bağlı olduğunda hiç kuşku yoktur. Yaratıcı bir Tanrı'nın varlığına inanıldığı takdirde ancak yaratmanın mâhiyeti hakkında öne sürülebilecek fikirlerin tartışılmasının bir anlamı olabilir. Böyle bir Tanrı'nın varlığına inanılmadığı zaman evrenin nasıl varlığa geldiğine ilişkin soruların cevaplandırılması gündeme gelir. Bu durumda, özünde varoluşun ilk sebebi olan yaratıcı bir "*Tanrı fikri*"ne değil de ne zaman başladığı bilinmeyen bir varoluş sürecinin içinde varoluş sebebi olarak "*tesadüf fikri*"ne yer veren "*evrim*" kavramı "*yaratma*" kavramının yerini alır. O zaman da ancak evrimin mâhiyetine ilişkin fikirlerin tartışılmasının bir anlamı olabilir. Burada sorulması gereken dikkat çekici bir soru var: evrenin top yekün varoluş sırrının açıklığa kavuşturulması için hem felsefe, hem din, hem de bilim çevreleri tarafından tartışılmalı olan söz konusu iki yol acaba birbirlerini bütünüyle dışarıda tutacak şekilde bir uzlaşmazlık içerisinde midirler? Bu soru bizim bu metinde tartışmaya konu edeceğimiz problemin merkezinde yer alan bir soru olmamakla birlikte İkbâl'in "*yaratılış*"la ilgili fikirlerini anlamamızda bize yardımcı olacaktır.

Düşünce tarihi içerisinde evrenin yaratılışına ilişkin yapılagelmiş tartışmalara bakıldığında, bu tartışmaların en çetin geçtiği ve o ölçüde de çözümsüz görüldüğü nokta evrenin ilk başlangıcına ilişkin olan soruların tartışılmasına aittir. Kant saf teorik aklın "*kozmozolojik ideler*" konusunda antinomilere düşmekten kendini kurtaramayacağını öne sürerek bir bakıma bu tartışmanın çözümsüzlüğüne işaret etmiştir. Hiçbir şeyin yoktan varlığa gelmediği (*ex nihilo nihil*) fikrini temel ilke edinmiş olan Grek felsefesi geleneğinin etkisi altında felsefe faaliyetinde bulunan Farabî ve İbn Sina'nın, özünde hem Plotinus'un sudûr teorisinden hem de Aristoteles'in İlk Muharrik'inden alınan etkileri bulunduran, dolayısıyla evrene Tanrıyla birlikte kadîmlik atfeden bir *yaratma* kavramının, aynı kozmozolojik probleme ilişkin çözümsüzlüğün karşı-

---

<sup>8</sup> Bkz. *a.g.e.*, p.194.

sında geçerli hiçbir bilgi değeri taşımadığı Kant'tan çok önce Gazalî tarafından açıkça dile getirilmiş, tartışılmış ve eleştirilmiştir<sup>9</sup>. Adı geçen kitabındaki ilk konferansında, Felâsife'nin Kur'anı Grek düşüncesinin ışığı altında okuyup anlamaya çalıştıklarını, bundan dolayı da, Kur'anın özünde Grek felsefi düşüncesiyle bağdaşması gerçekten imkânsız olan bir düşüncenin yattığının anlaşılmasının ancak iki yüzyıllık bir gecikmeyle xı. yüzyılda Gazalî ile mümkün olduğunu öne süren İqbal, bu yüzden Gazalî'yi ve Gazalî'nin de kısmen içinde yer aldığı Eş'arî kelâmcılarını dönemin fikir ihtilalcileri olarak değerlendirirken, Gazalî'nin *Tehâfüt*'üne karşı bir polemik olarak kaleme alınmış olan *Tehâfüt et-tehâfüt* ve *Faslu'l-makâl* adlı eserlerinde Gazalî'ye en sert eleştirileri yönelten İbn Rüş'tün Grek felsefesinden gelen söz konusu olumsuzluğu devam ettirdiğini öne sürer<sup>10</sup>.

XVIII. yüzyılda Kant'ın kendi düşünce ilkeleri gereğince, teolojik bir ide olan Tanrı'nın saf teorik akıl (yani bilimi oluşturan akıl) tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını düşündüğünü, oysa Gazalî'nin bunun analitik düşünceyle değil de mistik tecrübeyle mümkün olduğuna inandığını, bununla birlikte onun *düşünce* ile *sezgi* arasında organik bir bağ bulunduğunu ve düşüncenin hep hareket halindeki zamanla bağlantılı olması nedeniyle yetersizlik ve tatminsizliğe mahkum bulunduğunu anlayamadığını öne süren İqbal, düşüncenin daha derinlerine inildiğinde, sonsuz çeşitlilik içinde bulunan sonlu kavramları, kendi kendini açan bir evrimin anları olarak kendinde bulduran içkin bir Sonsuz'a ulaşılabileceğinden kuşku duymaz<sup>11</sup>; çünkü, o gerçek sonsuzun sonluyu dışarda bırakmayacağına, sonluluğunu yoketmeden onu kapsamına ala-

<sup>9</sup> Bkz. Al-Ghazalî, *Al-munqid min adalâl* (Traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre), Deuxième édition, Beyrouth 1969, p.78-79; İmam Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife* (çev.Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s.17-46; Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s.210-215; Ahmet Arslan, *İbni Haldun'nun İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1.bsk., Ankara 1987, s.349-352.

<sup>10</sup> Bkz. İqbal, *R*, p.11.

<sup>11</sup> İqbal, *R*., p.12.

çağına inanır<sup>12</sup>. Tıpkı Whitehead ve Hartshorne gibi, varolanların kısmen de olsa kendi kendilerini belirleme gücünde olduklarına inanan İqbal, spontane ve önceden kestirilemeyen eylemlerde bulunabilme gücüyle donatılmış, bundan dolayı da özel girişimlerde bulunabilen sonlu ya da geçici *egoların* doğuşuna izin vermekle kendi özgürlüğünü kendi iradesiyle sınırlandırmış olan *Mutlak Ego*'nun yaratma ve özgürlüğü *sonlu egolar* ile paylaştığını<sup>13</sup>; ve özellikle insanî egonun Yaratıcı İlahî Hayat'a bilinçli olarak katılmaya yetili bulunduğunu öne sürer<sup>14</sup>. Çünkü, ona göre, sonlu egoların kendisinden doğdukları Sonsuz Mutlak Ego'nun amelî ve fikrî bütünlük içerisinde bulunan yaratıcı enerjisi ego birlikleri olarak çalışır; ve madde atomunun mekanik hareketinden tutun da insan egosunun serbest düşünce hareketine varıncaya kadar, tüm ayrıntılarıyla, evren Mutlak Ego'nun kendini ifşa etmesinden, Whitehead ve Hartshorne'un deyimiyle söylenecek olursa, kendini somutlaştırmasından başka bir şey değildir<sup>15</sup>. Bundan dolayıdır ki, biz sürekli akış halindeki İlahî Hayat'ın içinde, tıpkı inci taneleri gibi, yaşamakta, hareket etmekte ve varlık bulmaktayız<sup>16</sup>. Ne Gazalî'nin ne de Kant'ın bilme eyleminde aklın kendi sınırlarını aştığını görebildikleri inancını taşıyan İqbal<sup>17</sup>, İslam düşüncesinin en iyi geleneklerinden esinlenen bir eleştirisinin, Eş'arî atomculuğunu, ayrıntıları İslamın gelecekteki teologları tarafından tespit ve tayin edilmesi gereken, bir "*ruhanî plüralizm*"e dönüştürebileceğinin altını çizer<sup>18</sup>.

Kur'an'dan yola çıkarak evrenin sınırlı, hareketsiz, değişmez, tamamlanmış bir evren olmadığını, onun iç dinginliğinin derinliklerinde belki de bir

---

<sup>12</sup> Iqbal, *R.*, p.36; krş. M.S.Aydın, *AA.*, s.99.

<sup>13</sup> Iqbal, *R.*, p.89,119.

<sup>14</sup> Iqbal, *R.*, p.81-82.

<sup>15</sup> Iqbal, *R.*, p.80-81.

<sup>16</sup> Iqbal, *R.*, p.81.

<sup>17</sup> Iqbal, *R.*, p.13.

<sup>18</sup> Iqbal, *R.*, p.81.

yeniden doğuş rüyasının yatmakta olduğunu düşünen İqbal<sup>19</sup>, Kur'an'ın *değişmenin* en önemli gerçeklik olduğu konusunda bizi aydınlattığına, kalıcı bir uygarlık yaratmanın ancak bu değişim sürecini anlamak ve onu kontrol altına almakla mümkün olabileceğine işaret eder<sup>20</sup>. Doğanın dinamik olmayan boşluğun içinde duran statik bir şey olmadığını, tam tersine sürekli yaratıcı akış özelliği gösteren bir olaylar serisi olduğunu, düşüncenin onu bireysel hareket-sizliklere ayırdığını öne süren Whitehead'in düşüncelerinin İqbal üzerinde önemli etkisinin bulunduğu çok açıktır<sup>21</sup>. Bu konudaki görüşleri bakımından, İqbal'in dinamizm ve değişme ile özdeş tutulduğu takdirde hareketin asıl gerçeklik olduğunu savunan Bergson'dan da etkilendiği görülüyor<sup>22</sup>. Madde dünyasının Tanrı'nın kendisine uzaktan müdahale ettiği bir unsur olmadığını, akıl tarafından onun birbirinden farklı şeylerin çokluğu halinde parçalandığını öne süren İqbal bu konuda, dünyamızın nokta ve anların dünyası olduğu fikrini savunan ünlü fizikçi Eddington'ın *Zaman, Mekan ve Genel Çekim* adlı eserinden yaptığı uzunca bir alıntıyla düşüncelerini destekler<sup>23</sup>.

Aristoteles'in statik ve sabit evren anlayışına karşı İslam dünyasında gerçekleştirilmiş bir entellektüel devrim olarak nitelediği Eş'arî atomculuğu tarafından dünyanın "*cevâhir*" denilen artık daha fazla bölünemeyen, tıpkı Leibniz'in monadları gibi, kendi başlarına bir mekânda bulunmadıkları<sup>24</sup> halde bir araya geldiklerinde bir yer işgal eden atomlardan meydana geldiğini, Tanrının yaratıcı faaliyeti sürekli olduğundan atomların sayısının da sınırlı olamayacağını, her an doğan yeni atomlar sayesinde evrenin sürekli gelişip

<sup>19</sup> Iqbal, *R.*, p.17; "O (Allah) yaradılışı dilediği kadar arttırır. Kuşkusuz, Allah her şeye kadirdir" (35/1).

<sup>20</sup> Iqbal, *R.*, p.21.

<sup>21</sup> Iqbal, *R.*, p.41.

<sup>22</sup> Iqbal, *R.*, p.43.

<sup>23</sup> Alıntı için bkz. Iqbal, *R.* p.75-76.

<sup>24</sup> Iqbal, *R.*, p.78.

genişlediğini<sup>25</sup> düşünen İqbal'in Eddigton'un söz konusu fikirleriyle Eş'arî atomculuğu arasında dikkate değer bir uyum gördüğünde kuşku yoktur<sup>26</sup>. Ona göre, özü varlığından ayrı olan atom, Tanrı tarafından bu öze varlık verilmediği sürece O'nun yaratıcı enerjisinin içinde saklı kalan bir imkân halinde bulunur, öze varlık verilince de mekânın içindeki yerini alır; bundan dolayı, atomun yaratılışının İlahî Enerji'nin göze görünür hale gelmesinden başka bir anlamı olamaz<sup>27</sup>. Bütün bu fikirlerden hareketle, İqbal temel tabiatı bakımından herhangi bir "şey" in, zihnimizde kavramlaştırılmasının hayli güç olduğuna işaret ettiği, "*atomik fiiller*" in toplamı olduğuna ve modern fiziğin de belirli bir fiziksel niceliğin atomunu *fiil* olarak kabul ettiğine dikkat çeker<sup>28</sup>. Atomun varlığını arazların sürekli yaratılmasına bağlayan Eş'arî atomculuğunun evren hakkındaki "hiçbir şeyin sürekli bir niteliği yoktur", "bir tek atom düzeni vardır" şeklindeki iki temel dayanağından sadece birincisinde bir geçek payının bulunduğu inanan İqbal Eş'arî atomculuğunu Mutlak güç ve irade temeline dayanan "*sürekli yaratılış*" fikrinin geliştirilmesine yönelik samimi bir çaba olarak gördüğünü açıkça itiraf eder<sup>29</sup>.

Evrenin -ister *yaratılışı* isterse *evrimi* savunanlar açısından bakılsın- bir anda olmuş bitmiş, statikleşmiş bir yapı olmadığı çok açık bir gerçektir<sup>30</sup>. Yaratılışın içinde somutlaşmış olan harekete dışardan dikkat edilecek, yani o zihinsel olarak kavranacak olursa, diyor İqbal, bunun binlerce yıldan beri devam edip gelen bir süreç olduğu görülür<sup>31</sup>. Kur'an ve Tevrat'a göre, tek bir

---

<sup>25</sup> İqbal, *R*, p.150; Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, Zariyat:47; H.Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, s.68-69.

<sup>26</sup> Bkz. İqbal, *R*, p.76-77.

<sup>27</sup> İqbal, *R*, p.77,80.

<sup>28</sup> İqbal, *R*, p.78.

<sup>29</sup> İqbal, *R*, p.79.

<sup>30</sup> H.Aydın, *a.g.e* s.35.

<sup>31</sup> İqbal, *R*, p.56.



ilahî günün bin yıla eşit olduğu ve evrenin de "altı günde yaratıldığı"<sup>32</sup> dikkate alınır, bizim açımızdan bakıldığında binlerce yıl devam etmiş olan bu yaratılış sürecinin Tanrı için bir tek ve bölünmez bir hareket, "bir göz kırpması" kadar hızlı bir fiil haline geldiği anlaşılır<sup>33</sup>. Sürekli ve seri halindeki zamanın kalıplarına göre oluşmuş bulunan günlük dil imkânlarımızın mutlak zamana ait bu iç tecrübeyi ifade etmeye yetmediğinin bilincinde olan İqbal, bunun şöyle bir örnekle kavranabileceğini öne sürer: Fizik bilimine göre, örneğin, bizim kırmızıyı hissetişimizin nedeni saniyede 400 milyar frekanslı bir dalga hareketinin hızıdır. Eğer bu müthiş frekansı dışardan gözlemleyecek ve saniyede ışığın görülmesinin son sınırı olan 2000 frekanslı bir hızla sayacak olursak, bu saymayı ancak 6000 küsur yılda bitirebiliriz<sup>34</sup>. Oysa ona göre, içinde geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirinden ayırdedilmesi gerektiği bir seri zaman olmayan, tam tersine, sıra takip etmeksizin meydana gelen "*salt süre*"<sup>35</sup> (değişme) denilen "*gerçek zaman*" Mutlak Hakikat'in özünde temel unsur olarak bulunur<sup>36</sup>. Bu noktadan hareketle, Zat-ı İlahî'de bir *değişmenin* meydana geldiğini, ama bu değişmenin kesinlikle eksiklikten yetkinliğe doğru giden bir değişme olmadığını (çünkü, buna değişmeyi de içinde bulunduran *gelişme* denir), tam tersine yetkinlik içinde gerçekleşen bir değişme olduğunu öne süren İqbal'in, Mutlak Ego'nun hayatı "*salt süre*"nin hayatı olduğundan, Zat-ı İlahî'deki değişmenin, değişen durum ve tutumların bir dizisi anlamına

<sup>32</sup> Bkz. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s.364 (25/59).

<sup>33</sup> İqbal, *R*, p.56.

<sup>34</sup> İqbal, *R*, p.56-57.

<sup>35</sup> İqbal'in Bergson'dan alıp kullandığında hiç kuşku bulunmayan "*salt süre*"nin mâhiyetiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. H.Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (çev.M.Şekip Tunç), M.E.B.Yayınları, İstanbul 1997, s.73-128; ayrıca bkz. N.Topçu, *Bergson*, Dergah Yayınları, 2.bsk., İstanbul 1998, s.30-31,102-103.

<sup>36</sup> İqbal, *R*, p.66,85.

İlahî'deki değişimin, değişen durum ve tutumların bir dizisi anlamına gelmeyeceğine olan inancı tamdır<sup>37</sup>.

Bilinçli tecrübemize ilişkin çok derin bir tahlilin ortaya çıkarabileceği “*salt süre*”, ona göre, birbirinden ayrı ve tersine çevrilebilir anlardan oluşan bir dizi değil, tam tersine, geçmişi geride bırakmayan, geleceği ise katedilmesi gereken bir yol gibi görmeyen, ama şimdinin içinde hareket eden ve ilerleyen organik bir bütündür<sup>38</sup>. Kısacası, geçmiş ve gelecek bilincin hâlihazırdaki durumunun içinde işlev gördükleri halde, Bergson'un bilinçli tecrübemiz hakkındaki çözümlerinde görüldüğü gibi gelecek tümüyle belirsiz de değildir<sup>39</sup>. İktbal sözü edilen organik bütünün Kur'an tarafından “*Kader*” olarak adlandırıldığını ifade eder<sup>40</sup>. Kaderin ayrıca tartışılması gereken bir konu olduğunu düşündüğümüz için oraya girilmeyecektir. Kur'an'daki “Onu her an yeni bir iş meşgul eder” ayetinden hareketle, İlahî Hayat'taki her saniyenin orijinal ve gerçek, kesinlikle yeni ve önceden kestirilemeyen durumlar olduğunu düşünen İktbal<sup>41</sup>, tarihin önceden belirlenmiş ve birbirinin ardından ortaya çıkan olaylar düzeninin bir fotoğrafı olarak algılandığı takdirde bizim için ne yenilik ne de değişme imkânının kalacağına inanır<sup>42</sup>. Ona göre, gerçek zamanın içinde varolmak seri halindeki zamanın halkalarıyla bağlanmış bulunmamak, zamanı bir andan öbürüne geçerek yaratmak ve kesinlikle yaradılış anında bağımsız ve orijinal olmaktır<sup>43</sup>. Şeylerin herbirisi doğanın sürekliliğinin içinde yer alan bir olay olduğu için, bize şeylerin toplamı gibi görünen evren bir boşluğu işgal eden ve yaratıcısının karşısında “*diğer*” olarak duran

---

<sup>37</sup> İktbal, *R*, p.68; krş. M.S.Aydın, *AA*, s.100.

<sup>38</sup> İktbal, *R*, p.57,87.

<sup>39</sup> İktbal, *R*, p.61.

<sup>40</sup> İktbal, *R*, p.57.

<sup>41</sup> İktbal, *R*, p.58.

<sup>42</sup> İktbal, *R*, p.88-89.

<sup>43</sup> İktbal, *R*, p.58.

katı bir madde yığını değil, tam tersine yaratıcı özgür faaliyetlerin bir koleksiyonudur<sup>44</sup>. Yukarıdaki fikirleri bakımından Bergson'a dayandığı çok açık olan İقبال, Mutlak Hakikat'in -ister fiil isterse bilgi açısından olsun-rasyonel olarak yönetilen yaratıcı bir hayat olduğundan hiç kuşku duymadığı gibi, bu hayatı bir *Ego* olarak düşünmenin Tanrı'yı insan suretinde düşünmek anlamına gelmeyeceğinin de altını çizer<sup>45</sup>.

Teleolojinin zamanı gerçekdışı kıldığını öne sürmek suretiyle, Mutlak Hakikat'in teleolojik karakterini inkâr eden Bergson'a göre geleceğin kapıları Mutlak Hakikat için sonuna kadar açık kalmalıdır, aksi halde Mutlak Hakikat'in ne özgürlüğünden ne de yaratıcılığında söz edilebilir<sup>46</sup>. Teleoloji önceden belirlenmiş bir amaç ya da hedef olarak anlaşıldığı takdirde, zamanın varlığının kendiliğinden gerçekdışı kalacağına işaret eden İقبال, böyle bir anlayışın evreni tek tek olayların tarihin zamansal akışının içine girmek için sıralarını bekledikleri ve sırası geldiğinde her birinin kendine uygun olan yeri alacağı ezeli bir planın ya da önceden varolan bir yapının zaman içindeki basit tekrarı haline getireceği inancını taşır<sup>47</sup>. Ona göre, böyle bir evrenin, içinde ahlâklı, özgür ve sorumlu kişilerin bulunabileceği bir evren olarak düşünülemezinde, ancak ipleri arkadan çekilerek hareket ettirilen kuklaların oynatıldığı bir sahne gibi dikkate alınabileceğinde kuşku yoktur<sup>48</sup>.

Teleolojinin bir de, hayatın akışı içinde bazı amaçlar ve hedefler gözetmek, onları değiştirmek ve onlar tarafından yönetilmek olarak nitelenebilecek başka bir anlamından söz eden İقبال için, hayat ölümler dizisinin içinden bir geçiş olmakla birlikte, bu geçişin sürekliliğinin içinde bir sistemin yer aldığı, onun değişik evrelerinin organik olarak birbirlerine bağlı bulunduğu gözden

---

<sup>44</sup> İقبال, *R*, p.59.

<sup>45</sup> İقبال, *R*, p.68-69,71,87.

<sup>46</sup> İقبال, *R*, p.61-62; krş. M.S.Aydın, *AA*, s.91.

<sup>47</sup> İقبال, *R*, p.62.

<sup>48</sup> İقبال, *R*, p.62.

irak tutulmaması gereken bir gerçektir<sup>49</sup>. Burada söz konusu edilen amaç ve hedeflerin mutlaka önceden belirlenmiş olmaları gerekmediğinden, zamansal süreç önceden çizilmiş bir hat gibi düşünülemez, çünkü bu hat henüz çizilmekte, bir başka deyişle İlahî Hayat'ın kendi iç imkânları aktüel hale gelmektedir<sup>50</sup>. Mutlak Ego'nun sonsuzluğu onun yaratıcı faaliyetinin sonsuz iç imkânlarından ibarettir ki, evren söz konusu bu iç imkânların sadece kısmî bir tezahürüdür<sup>51</sup>. İktbal'in Whitehead ve Hartshorne'un "somutlaşma süreci" olarak dile getirdikleri bu gerçeğe ilişkin bütün tasavvurunun gerisinde, öyle görünüyor ki, Kur'an'ın evren hakkında kullandığında kuşku bulunmayan "sünnetullah" kavramı yer alır. Daha önce de söylendiği gibi, evren boşlukta duran bir madde yığını değil, tam tersine Sonsuz Ego ile organik bağları bulunan olayların bir toplamıdır. İktbal'e göre, insanın kişiliği ile karakteri arasındaki ilişki ne ise Tanrı ile evren arasındaki ilişki de odur<sup>52</sup>. Bundan dolayı, Tanrı'nın evreni yaratmasının O'nun sürekli davranması anlamına geldiği çok açıktır.

İktbal'in adı geçen eserinin yaradılışla ilgili fikirlerinin sergilendiği yerlerinde "yoktan yaratma"dan söz etmemeye, Kur'anda yaratmayı ifade etmek için kullanılan "halk", "ibda" ve "kün" gibi sözcüklerin anlamlarını da büyük ölçüde "sünnetullah" kavramının ışığında değerlendirmeye özen gösterdiği dikkatten kaçmaz. Sonlu ve geçici akıl sahibi olan insan için evrenin, karşısında duran, kendiliğinden mevcut, aklın bildiği ama yaratamadığı bir "diğer" olması sebebiyle, insanın yaratma (*hilkat*) fiilini geçmişte gerçekleşmiş bir olay olarak kabul etme eğiliminde bulunduğunu düşünen İktbal, yaradılış fikri hakkındaki bütün anlamsız teolojik tartışmaların sonlu aklın bu dar görüşlülüğünden ileri geldiğini öne sürer<sup>53</sup>. Ona göre, gerçekten, evren Tanrı'nın kar-

---

<sup>49</sup> İqbal, *R*, p.62.

<sup>50</sup> İqbal, *R*, p.63.

<sup>51</sup> İqbal, *R*, p.73-74; krş. M.S.Aydın, *AA*, s.100.

<sup>52</sup> İqbal, *R*, p.64.

<sup>53</sup> İqbal, *R*, p.74.

şısında duran ve aralarında mekânsal bir ayrılık bulunan bir "diğer" olmadığından, Zat-ı İlahî için *başlangıcı* ve *bitişi* bulunan belli bir olay anlamında bir yaratmadan söz edilemez<sup>54</sup>. Her şeyi kuşatan İlahî Zat'ın dışında bir "diğer"den söz edilemeyeceğinden kuşku duymayan İkbâl O'nun bilme fiili ile yaratma fiilinin aynı anlama geldiğini öne sürer<sup>55</sup>.

Yukarıda değinildiği gibi, Tanrının yaratmasını O'nun davranması olarak niteleyen bir anlayışın, eğer mantıksal tutarlılık içerisinde kalacaksa, elbette "yoktan yaratma" fikrine iltifat etmemesi gerekir. Benim davranışımı benden ayrı olarak düşünmek ne ölçüde imkânsız ise, aynı şekilde Tanrı'nın davranışını da O'ndan ayrı olarak düşünmek o ölçüde imkânsızdır. İlahî hayatta hiç davranmadan geçirilmiş bir dönemin bulunabileceğini düşünemeyeceğimize göre -çünkü böyle bir düşünce Tanrı'yı statik hale getirir, dolayısıyla onu "Zât" olmaktan uzaklaştırır- Tanrı ne zamandan beri varsa O'nun davranışı da o zamandan beri var demektir. Tanrı'nın davranışının, mevcut durumumuz içinde, Mutlak Ego'nun yaratıcı faaliyetiyle birlikte meydana geldiğimizin bir yorumu olarak anlaşılması gerektiğini öne süren İkbâl, O'nun geleceğe yönelik hareketinin içinde bu davranışlar sonlu davranışlar olarak ortaya çıkmakla birlikte, davranışlarıyla organik bir ilişki içinde bulunan Mutlak Ego'nun sürekli yaratıcı faaliyet içerisinde bulunmasından dolayı, bu davranışların sınırsız bir biçimde çoğalmaya yatkın oldukları fikrini taşır<sup>56</sup>. Buradaki sınırsızlık aktüel değil potansiyeldir. Sürekli gelişip genişleyen canlı bir organizma gibi düşünülen evrenin bu gelişmesinin belirli bir dış sınırı da yoktur<sup>57</sup>. Evreni bilmenin Tanrı'nın davranışını bilmek olduğunu öne süren

<sup>54</sup> İqbal, R, p.74.

<sup>55</sup> İqbal, R, p.87.

<sup>56</sup> İqbal, R, p.64.

<sup>57</sup> İqbal, R, p.64-65,91

İkbal'in evrenin bilinmesine yönelik bilimsel çalışmalar içinde bulunmanın ibadetin başka bir şekli olduğuna inandığı görülür<sup>58</sup>.

80

---

<sup>58</sup> İqbal, *R*, p.65.