

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 35-65.

## Muhammed İqbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi

*Mevlüt ALBAYRAK\**

### ABSTRACT

*This article argues that there is a similarity between Whitehead's and views. There is a general impression among Turkish thinkers that islamic scholar did not know the western thought very well, either on a personal or a cultural level. But Iqbal known western thought very well. According to M. Saaed, for example, "of about thirty-four western writers from whose works the Allama has quoted, as many as twenty-five were his contemporaries and among these one is to underline the names of Whitehead, Eddington, Wildon..." Really, Iqbal's work The Reconstruction of Religious Thought in Islam referred to and quoted from Whitehead's works, especially his cosmology and religious understanding.*

*My purpose is to prove the influence of Whitehead's views on Iqbal's thoughts. In this study I concentrate upon their doctrines of God and creativity. When Iqbal talks of God's nature and his attributes, he uses many different expressions, like Whitehead. According to Iqbal, God is an Ego, an ultimate Ego, an All-Inclusive Self... Whitehead also accepts these concepts. Thus, first, both seem to regard the doctrine of God to be the central dogma of religious life. Second, the problem of God is that religious question to which Whitehead and Iqbal give fullest attention in their philosophy.*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak. Din Felsefesi Öğretim Üyesi.

*Key Words: Whitehead, Iqbal, God's Infinity, God and Creativity, Religious solitariness.*

İslam dünyasının son dönemde yetiştirdiği en büyük düşünürlerden biri olan Muhammed İqbal (1873-1938), bütüncül bir yaklaşımla İslam düşüncesinin içinde bulunduğu fikrîsel kaosa çok farklı ve yeni çözüm yolları göstermesiyle dikkat çekmektedir. İqbal, özellikle *The Reconstruction of Religious Thought In Islam* isimli çalışmasında kendi bağlı olduğu medeniyetin temsilcilerinden ve batılı bir çok düşünürden iktibaslar yapmıştır. Miskeveyh (1030) 'den Mevlana (1273) 'ya, İbn Rüşd (1198) 'den Fahreddin Razi (1210) 'ye, Tevfik Fikret (1915) 'den Ziya Gökalp (1924) 'e kadar daha bir çok Müslüman düşünürden iktibas yapan İqbal, batı düşünürlerinden de Bergson (1941), W. James (1910), Whitehead (1947), Hocking (1966) gibi ünlü isimlerden alıntılar yapmıştır.<sup>1</sup> Bununla beraber İqbal'in en çok iktibas yaptığı diğer bir kaynak, Kur'an'dır. M. Saeed Sheikh'in de ifade ettiği gibi *Reconstruction* 'da en fazla referans Kur'an'a yapılmıştır.<sup>2</sup> Charles Hartshorne (1893- yaşıyor) 'un İqbal için Müslüman panentheist kavramını kullanması da, onun (İqbal'in) sadece Whitehead ve benzeri batılı filozoflara dayanarak konuşmadığını göstermek için olsa gerektir. Çünkü İqbal, Hartshorne'un da ifade ettiği gibi Kur'an da dahil geleneksel İslami kaynaklara defalarca atıfta bulunur.<sup>3</sup>

Biz bu çalışmada, özellikle süreç felsefesine büyük bir hız kazandıran Whitehead'in, İqbal'in Din Felsefesi üzerindeki bazı etkilerine dikkat çekmeye çalışacağız. Bununla yapmak istediğimiz, İqbal'in Din Felsefesinin tamamen Whitehead'in süreç felsefesine dayandığı iddiasını ortaya koymak değildir. *Reconstruction* 'dan anladığımız kadar, İqbal'in üzerinde durduğu bir çok konu daha önce İslam düşünürleri tarafından tartışılmıştır. Biz geçmiş kaynakları başka çalışmalara bırakarak yalnızca Whitehead'i temel aldık. Bundaki amacımız ise, Müslüman din felsefesi araştırmacıları ola-

1 Ayrıntılı bilgi için bkz., Muhammed İqbal, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*, ed., M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986 (R) 'ye editörün yazmış olduğu giriş, s. vi-vii.

2 Editör'ün Girişi, s. v.

3 Charles Hartshorne-William Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago and London 1969, s. 294 (PSG).

rak çağdaş düşünürlerin fikirlerine eğilmek, dinlerin, özellikle de Müslümanların yaşadığı şoktan kurtulmasının yollarını aramaktır.

Çalışmamız üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, dinsel bilgi ile felsefi ve bilimsel bilgi arasındaki ilişki ve metot sorunu ele alınacaktır. Burada İktbal'in Din-Felsefe ve Bilim arasındaki ilişkiye bakışında Whitehead'in bilimsel yaklaşımının etkilerini göstermeye çalışacağız. İkinci bölüm, her iki filozofun Tanrı anlayışlarını ve bu anlayıştan hareketle Tanrı-evren ilişkisini incelemektedir. Son bölümde ise, her iki düşünürün yaratma kavramına verdikleri anlam ele alınmaktadır.

### i. Dinsel Bilgide Metot Sorunu

İktbal'in amacı, İslam dünyasının içine düşmüş olduğu fıkirsal kaostan nasıl kurtulabileceğinin yolunu/yollarını aramaktır. Bu arayışta o iki aşamalı bir metot geliştirir. Birinci aşamada bütün İslam düşüncesini yeniden ele almak. İkinci aşamada geçmişle ilişkisini kesmeden, geçmiş düşünürlerle ters düşülmesine rağmen, modern bilimin ışığında hareket etmek.<sup>4</sup>

İktbal, yeni arayışların kaçınılmaz olduğunu, Einstein (1955) 'in teorisinin evrenle ilgili yeni bakış açıları getirdiğini ve hem din, hem de felsefenin ortak problemlerine bakmanın yeni metotlarını açtığını savunur. Bu nedenle, "Asya ve Afrika'daki genç Müslüman neslin", diyor İktbal, "inançlarında canlı ve yeni yorumlar getirme isteklerine hayret edilmemelidir."<sup>5</sup> Ona göre yapılması gereken İslam düşüncesinin temellerine bakmaktır. Bu bakış eleştirel bir bakıştır. Diğer bir ifadeyle, geçmiş bir itikat konusu olmaktan çok bir bilgi konusudur. Whitehead'in *Religion in the Making*'de yapmaya çalıştığını İktbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*'daki konferanslarda yapmaktadır. Bir tesadüf olsa gerek, Whitehead'in adı geçen eseri de konferanslardan meydana gelmektedir. Her iki filozofa göre de din ile ilgili problem, tecrübeye önem verilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bizim verilerimiz kendimizin de içinde bulunduğu bil-fiil dünyadır. Bu bil-fiil dünya, kendini, bizim mevcut tecrübemizin dış görünüşündeki gözlemlere göre sergiler. Bu mevcut tecrübemin açıklanması, herhangi bir düşünce için geçerli tek hükümdür.<sup>6</sup>

4 R, s. 78.

5 R, s. 6.

6 PR, s. 6.

Whitehead'i bu sonuca götüren modern fizikteki gelişmelerdir. Klasik fiziğin kendi temellerini eleştirmesi, İktbal için de hareket noktası olmuştur.<sup>7</sup> Klasik fizik için geçerli olan eleştiri, klasik dinsel düşünce için de geçerlidir. İktbal'in metot olarak kabul ettiği ilke, böyle bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

İktbal'in dinsel bilgi için kabul ettiği bu metot, Whitehead'in *Religion in the Making*'in önsözüne yazdığı cümlelerle tamamen benzerlik göstermektedir.

“... bilime uyguladığım düşünce çizgisi, (*Science and the Modern world* ismiyle yayımlanmıştır) burada dine uygulanmıştır. Bu iki kitap birbirinden bağımsızdır; ancak bu kitapların farklı uygulamalarda, düşüncenin aynı yolunu göstererek, bir dereceye kadar birbirlerini tamamlamaları kaçınılmazdır.”<sup>8</sup>

Bütün bu açıklamaların ışığında hem Whitehead'in, hem de İktbal'in tecrübeye büyük önem verdiklerini görmekteyiz. Tecrübede “yorumlama” (interpretation) ana kavramdır. Whitehead için de İktbal için de “yorumlama” kavramının önemi açıktır. İktbal, “tabiat bir yorumlamadır,”<sup>9</sup> derken, Whitehead, “yorumlama kavramıyla bizim şuurunda olduğumuz her şeyin, yani neşelenme, algılama, irade etme, düşünme gibi genel şemanın tikel bir örneğinin özelliğine sahip olunmasını” kastetmektedir.<sup>10</sup> Yorumlama, entelektüel bir bilginin sonucu değildir. Whitehead'e göre davranışlarımız, zihnimizin durumu, davranış kalıplarımız, dahası her şey, yorumlamanın içine girer.<sup>11</sup> Her iki düşünür için de veriler, ifade ettiğimiz gibi, bizlerin de içinde bulunduğu bil-fiil dünyadır. Dünya, bizim öncelik isteyen tecrübelemimizin konusunun biçimini gözlemlemeyle kendini ortaya koyar. Öncelik isteyen tecrübenin açıklanması, herhangi bir düşünce için tek gerçektir. Düşünce için başlama noktası, bu tecrübenin analitik gözlemidir. Ancak insan, tecrübenin komple bir analizi için bazen farkında olmaz. Alışkanlıklara bağlı olarak farklı metotlarla gözlemlerde bulunur. Gözlemin kolaylı-

7 R, s. xxi-xxii.

8 A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Önsöz, Macmillan Company, New York 1926 (RM).

9 R, s. 45.

10 A. N. Whitehead, *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, s. 4, The Macmillan Company, New York 1967 (PR).

11 A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 279, The Macmillan Company, 1933 (AI).

ğı, gözlemlenen objenin var olduğu, bazen de yok olduğu zaman ortaya çıkar.<sup>12</sup> Buna göre düşünce sadece gözümüzün önünde var olanla sınırlı değildir. Düşüncenin temel olarak sınırlı olduğu fikrini İkbâl de kabul etmez. Mahiyet açısından düşünce statik değil, dinamiktir ve bir tohum gibi, zamanda içsel sonsuzluğu ortaya koyar. İkbâl, düşünce ile seri zaman arasında organik bir bağ olduğunu kabul ederek, zamanın gerçekliği karşısında akıp giden dünyada düşünceler gelişerek devam ederler.<sup>13</sup> İkbâl'i düşüncenin sonsuzluğu fikrine götüren bilimsel düşüncenin ilerlemesidir. Çağdaş Fransız filozof, Louis Rougier'in ifadesini kullanan İkbâl'e göre "akılla ilgili kavrayışımız değişime uğramıştır."<sup>14</sup> Diğer bir ifadeyle tecrübe dünyamızda yaşadığımız değişim ve kavrayış bunda etkili olmuştur. Düşünce ve varlığın mutlak olarak bir olması gerektiği<sup>15</sup> ilkesine dayanan bu anlayış, bize yeni ufuklar açmaktadır. Aynı zamanda bu anlayış bizi, düşüncenin organik bir bütün olduğu sonucuna götürür. Organik bir gelişme olarak hayatın akıp-gitmesi, kendi çeşitli safhalarının ilerlemeci bir sentezini içerir. Bu sentez olmaksızın hayatın akışı, organik gelişmeyi sergileyemez.<sup>16</sup> Çünkü tecrübe zamanda ortaya çıkmaktadır ve kendini üç safhada ortaya koymaktadır: Madde safhası, hayat ve zihin veya şuur safhası.<sup>17</sup>

İkbâl, eski madde teorisinin yanlış olduğunu Whitehead'e dayanarak açıklamaktadır. Eski teoriye göre renkler, sesler vs. sadece subjektif ifadelerdir ve tabiatın bir parçasını oluşturmazlar. Whitehead'e göre bu teori, tabiatı bir yanıyla "rüya"ya, diğer yanıyla "tahmin"e indirgemektedir.<sup>18</sup> Whitehead, maddenin cansız ve hareketsiz olmadığı ilkesinden hareketle, tabiatı statik değil, aksine sürekli yaratıcı akış özelliğine sahip olaylar (events) yapısı olarak kabul eder. Maddenin cansız ve hareketsiz olduğu ile ilgili

12 PR, s. 6-7.

13 R, s. 4-5.

14 R, s. 6., Notlar ve Referanslar, s. 159, 18. Not.

15 R, s. 25.

16 R, s. 42.

17 R, s. 26.

18 R, s. 27. Bu Whitehead'in, "Newtoncu fiziğin yerleşik maddi bedenler" ile Hume'un "salt duygular" dikotomisine dayanan "tabiatın ikiye bölündüğü teori" (theory of bifurcation of Nature) dediği şeydir. Bu teoriye göre tabiat, iki farklı veya birbirinden ayrı kısımlara ayrılmıştır. Whitehead, bifurcation teorisini ret eder. Ona göre gün batımının kızılığ, moleküllerin titreşimleri kadar tabiatın bir parçasıdır. Bilim adamı, tabiatla ilgili tutarlı bir kavrama sahip olmak zorundaysa, "fizik bir ilave olarak" kızılığ yok sayamaz. Bkz., R, Notlar ve Referanslar, s. 162, 8. Not.

bu yanlış anlayışın temelinde Newton (1727) bulunmaktadır. Ona göre Newton'un madde tanımlaması, zamanı maddeden soyutlamıştır.<sup>19</sup> Halbuki zamandan ayrı, amaç, umut, korku, enerji gibi özelliklerin hiçbir anlamı olmaz. Ona göre şayet tarih, hiçbir sürece dahil değilse, var olan her şey, katı bir yapı olarak kalacaktır. Bu anlamda hayat ve hareketin de bir anlamı olmayacaktır. Aynı şekilde mekandan ayrı hiçbir tamamlama gerçekleşmeyecektir. Zaman ve mekan evrenin reelliğini ifade eder.<sup>20</sup> Bu anlamda her iki düşünür için de olaylar kavramı önem kazanmaktadır. Bu konuyu aşağıda ele alacağız.

İkbal, Einstein'ın nazariyesinin varlıkların yapısıyla ilgilenmesine rağmen, varlıkların mutlak yapısına ışık tutamadığına dikkat çeker. Bu teorianın felsefi değeri, materyalizme giden yolu reddetmiş olmasında yatmaktadır. Modern rölativite fiziğine göre "cevher" değişebilir durumlarla ilgili sürekli bir şey değil, birbiriyle ilişkili olaylar sistemi olarak kabul edilir. Whitehead'in teorisine göre madde kavramı, "organizm" kavramıyla yer değiştirmiştir.

Einstein'ın teorisinin ikinci yönü, mekânın maddeye bağlı olması ilkesidir. Buna göre evren sonsuz bir mekânda bir çeşit ada değildir. Sonludur, fakat sınırsızdır. Onun ötesinde boş bir mekân yoktur. Bu noktada zamanla ilgili büyük bir problem doğmaktadır. Özgür yaratıcı hareket olarak zamanın, bu teoriye göre hiçbir anlamı yoktur. Zaman geçmez, olaylar meydana gelmez. Biz sadece onlarla karşılaşırız.<sup>21</sup> İkbal, bu konuda, Whitehead'in rölativite teorisinin Müslümanlar açısından, Einstein'ın teorisinden daha uygun olduğunu iddia eder.<sup>22</sup> Çünkü Whitehead'e göre evren, "cam bir kutu içinde türleri ile birlikte bulunan bir müze değildir"<sup>23</sup>.

İkbal'e göre zamanı gerçek olarak kabul ettiğimizde Realite'nin evren ile olan ilişkisini daha rahat açıklayabiliriz:

*"Zaman bir gerçekse ve şuurlu tecrübeyi bir aldanna haline koyan birbirine benzer anların sadece bir tekrarı değilse, Realite'nin hayatındaki her bir an, mutlak olarak yeni (novel) ve önceden*

19 A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, s. 88, The Free Press, New York 1966 (MT).

20 MT, s. 101-102.

21 R, s. 28-31.

22 R, s. 106.

23 MT, s. 90.

*belirlenemeyen durumları doğuran orijinal kaynaktır. Kur'an bu durumu, "her an bir iş ile meşgul olduğu" ifadesiyle açıklar.<sup>24</sup>*

Whitehead'in felsefesinde ifade ettiğimiz gibi, tecrübe asıldır. "Sujelerin tecrübesinden ayrı hiçbir şey yoktur."<sup>25</sup> Diğer bir ifadeyle bütün evren, şujenin tecrübelerinin analizinde ortaya çıkan unsurlardan ibarettir. Süreç de bu tecrübenin oluşumudur.<sup>26</sup> Böyle bir tecrübe anlayışı, zaman ve mekanda var olan bir tecrübedir. Ancak bu tecrübe anları, ne zamansal ne de mekansal olarak matematik noktalarlardır. Çalışmamızın bütünlüğü içinde, zaman konusuna, Tanrı-evren ilişkisini işlerken tekrar döneceğiz.

Gerek İkbâl'in gerekse Whitehead'in tecrübeye önem verme konusundaki kaynaklarından biri dinsel kaynaklardır. "Vahyin sadeliği, kendi ilk anlatımından cevap veren bir tecrübeye girer,"<sup>27</sup> diyor Whitehead.

Tecrübenin bize öğrettiği bu gerçekliği dinsel bilgiye nasıl uygulayabiliriz? İkbâl'e göre dinsel bilgi (religious knowledge), bilimsel forma (scientific form) ihtiyaç duyar.<sup>28</sup> Ona göre İslam'ın anlamını doğru bir şekilde kavrayabilmek için bilim ve felsefedeki çağdaş gelişmelere baş vurnak gerekmektedir. Saeed'in de ifade ettiği gibi, İkbâl *Reconstruction*'u "*bilim ve felsefedeki gelişmelere göre yazmıştır.*"<sup>29</sup> İslam'da dinsel tecrübenin oluşumunda "somut düşünce alışkanlıklarının" öneminden bahseden İkbâl, daha sonraki dönemlerde bu alışkanlığın kaybolduğunu iddia etmektedir. Bu kayboluşun temelinde, "modern düşünce" ve "tecrübe"den ilham almamanın etkisi büyüktür.<sup>30</sup>

Whitehead'in diliyle söylersek, somut realite, "bireysel tecrübe sürecinin başlama noktasıdır."<sup>31</sup> Mesela ona göre İsa, dilin sahip olduğu en düşük soyutlamayla konuşmuş<sup>32</sup> ve somut tecrübeye önem vermiştir. İkbâl'e göre ise, bizzat Kur'an tecrübeye önem vermektedir.<sup>33</sup>

24 R, s. 40; Rahmân: 55/29.

25 PR, s. 254.

26 PR, s. 252.

27 RM, s. 133.

28 R, s. xxi.

29 Editör'ün Girişi, s. xiv.; Krş. R, s. 7.

30 R, s. xxi.

31 MT, s. 125.

32 RM, s. 56.

33 R, s. 11.

Her iki filozof için de, somut tecrübeden uzaklaşmanın temelinde Grek felsefesi, özellikle de Sokrates ve Platon bulunmaktadır. Whitehead, "Hıristiyanlık hızlı bir şekilde insan ruhuyla ilgili Platonik öğretiyi benimsemişti"<sup>34</sup> derken, İktbal, Sokrates ve Platon'un insanla ilgili düşünceleri ve sadece ona odaklanmaları, daha sonra bu filozoflardan etkilenen Müslüman düşünürleri somut tabiattaki varlıkları incelemekten uzaklaştırmaya yetti, diyor.<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi, her iki filozof da, tecrübe kavramından yola çıkmakta ve böylece gerçekçi bir anlayışı savunmaktadırlar. Her iki düşünür de, düşüncenin, duygu, ümit, gaye ve idealin bir birlik oluşturduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>36</sup>

Whitehead ve İktbal'in sistemlerinde diğer önemli bir kavram da olay (event) kavramıdır. Olay kavramı, hayatın bütünlüğünü anlamak açısından her iki düşünür için de temeldir. Whitehead'in felsefesinde, her şey **olay**'dir. Bu nokta da **her şey** ifadesinin altını çizmek gerekmektedir. Çünkü olay, ne çeşit olursa olsun, süreç düşüncesinde çok önemlidir. Her şeyin içerisine bir sandalye, bir masa, bir futbol topu da girer. Çünkü masa, masa haline gelinceye kadar uzun bir süreçten geçmektedir. Diğer bir ifadeyle, o masa halini alıncaya kadar çok değişik serüvenler yaşar ve bu da belli bir zaman dilimi içerisinde olur. Yaratıcı süreç, bir yerde saplanıp kalmamıza izin vermemektedir. Şu anda var olan bir olay, daha sonra başka bir olay olmaktadır. Evrenin dinamik yapısı bunu gerektirmektedir. Bu felsefede, diğer olaylardan izole edilmiş hiçbir durum yoktur. Gerçeklik baştan başa birlikteliktir.<sup>37</sup> Olay, bir zaman süresi boyunca bir mekanın hacmidir. Bu tanım, fizikteki mekan-zaman noktası veya sıradan bir otomobil kazası anlamında kullanılmamıştır. Birincisinin aksine olaylar, mekan ve zamanda yayılmıştır. İkincisinin aksine ise olaylar, hem mekan hem de zamanda belirli sınırlara sahiptir. Olaylar yayılmış olmalarına rağmen, sonsuz olarak daha küçük olaylara bölünebilirler.<sup>38</sup> İktbal'e göre de eşya birer olaydır

34 AI, s. 18.

35 R, s. 3.

36 Mehmet Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", s. 87, AÜİFD, XXIX, Ankara 1987.

37 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 174, The Free Press, New York 1967 (SMW).

38 Bowman L. Clarke, "God As Process in Whitehead", s. 173, In *God and Temporality*, ed., Bowman L. Clarke-Eugene T. Long, Paragon House Publishers, New York 1984.



ve tabiatın akıp-gitmesi bu olayların varlığıyla ilgilidir. Ona göre beden, mutlak bir boşlukta duran bir şey değil, olaylar ve fiiller sistemidir. Şeyler denilen tabiatın sürekliliğindeki olaylardır.<sup>39</sup> Bu ise bir ayrılıktan değil, her şeyin birbiriyle olan ilişkisinden söz etmemizi gerekli kılar. Olaylar sistemi içinde bu evrende her şey bir birlikte sunmaktadır.

\* “Sizin yaratılmanız ve tekrar diriltilmeniz, bir tek ruhun (soul) yaratılması ve diriltilmesi gibidir” (31/28) âyetini örnek alan İkbâl, bu âyeti, bir çeşit biyolojik birliğin canlı tecrübesi olarak değerlendirir.

Din, felsefe ve bilim, Mutlak Realite’ye giden yolda olaylar dünyasındaki tecrübenin kavranmasına dikkat çeken alanlardır.

*“Bilim sahasında tecrübenin anlamı, hakikatin dış davranışını anlamaya çalışır. Din alanında ise, tecrübeyi bir çeşit hakikatin temsilcisi olarak alırız. Bilimsel ve dinsel süreç, bir anlamda birbirine paraleldir. Her ikisi de aynı dünyanın ayrı ayrı ifadeleridir. Aralarındaki tek fark, bilimsel süreçte ego’nun görüş açısı kendine aitken, dinsel süreçte ego, rekabet halindeki eğilimlerini bir araya toplar ve kendi tecrübesinin bir çeşit terkibine dayalı değişimiyle sonuçlanan tek kuşatıcı tutumu geliştirir. Her ikisi de kendi alanlarında tecrübenin temizlenmesine (purification) yöneliktir.”<sup>40</sup>*

Whitehead’e göre dünya, sürekli hareket halinde olan ve sürekli gelişen, değişen bir olaylar yapısıdır. Bütün realite, bir oluş süreci içerisindedir. Hayat, ya da bütün, zamanın geçmesi ile değişen bir akıp-gitmeyi ibarettir. Var olan her şey, bu akıp-gitmeyi paylaşmaktadır<sup>41</sup>. Din de bu oluş süreci içerisinde, hayatın bir parçası olarak yer alır. Bu anlamda din, günlük hayatın dışında, ya da ondan tamamen ayrı bir alan olarak ele alınmaz<sup>42</sup>. Böyle bir sonuca ulaşmamızda öncelikle, hayata nasıl baktığımız sorusunun cevabı yatmaktadır. Whitehead’e göre hayat “kendini, başka şeylere bağlayan dışsal bir gerçek olmaktan önce kendi için var olan içsel bir gerçek olarak sunar. Dışsal hayatın sergilenişi sınırlıdır, ancak bu hayat kendi nihai niteliğini, varlığını kendi kendine gerçekleştirdiği içsel hayattan

39 R, s. 27, 41.

40 R, s. 155.

41 SMW, s. 145.

42 Brennan Hill, “Alfred North Whitehead’s Approach To Education: Its Value For Religious Education”, Religious Education. Winter 90, Vol. 85 Issue 1, erişim: (... /fultext.asp?resultSetId=R00000002&hitNum=23&boolean Term=alfred%20north%20White 14. 07. 2000).

alır"<sup>43</sup>. Bunun sonucu hayatın bir bütün olarak kabul edilmesidir. Çünkü bizler birer inanan olarak aynı zamanda, içsel dünyamızdan kaynaklanan bir realiteyle bilim yapmakta, sanat eserleri meydana getirmekteyiz. Bu anlayış, hayatın çok yönlülüğünü kavramak demektir. Whitehead'in ifade- siyle din, "akıp-giden dünyada insan hayatındaki diğer faktörlerle birleşen"<sup>44</sup>, hayatın bütün içindeki bir parçasıdır.

İkbal, Whitehead'in yaptığı açıklamaya benzer sorularla *Reconstructi- on*'un ilk bölümüne başlar:

*"İçinde yaşamakta olduğumuz evrenin özelliği ve genel yapısı nedir? Bu evrenin yapısında sürekli bir unsur var mıdır? Biz, evren- le ne gibi bir ilişki içindeyiz? Bu evrende bizim işgal ettiğimiz yeri- miz neresidir ve işgal ettiğimiz yere uygun olan davranış çeşidi ne- dir?"<sup>45</sup>.*

İkbal'e göre din ve felsefe bu soruları sormakta ve kendi yapıları için- de cevaplamaktadırlar. İkbal, Öncelikle din ve felsefe arasındaki farka dikkat çeker. Temel soru şudur: "Felsefenin rasyonel metodunu dine uy- gulamak tamamen mümkün müdür?" İkbal'e göre felsefenin ruhu, özgür araştırmadır. Onun görevi, insan düşüncesinin gizli yerleriyle ilgili eleş- tirel olmayan varsayımlarıyla yüzleşmektir. Bu yüzleşmenin sonunda fel- sefe, ya inkarda kalır, ya da salt aklın Mutlak Realite'ye ulaşmada yeter- siz olduğunu kabul eder. Diğer taraftan dinin özü, imandır. İkbal, din için salt iman ilkesini kabul edince, yukarıdaki söylemiyle çelişmekte midir? O, büyük İslam mutasavvıf şair ve düşünürü Attar (v. 1220) 'dan şu dize- leri aktarır:

*"Akıl, insanın canlı yaşayan kalbini öldürür ve içindeki gözle görülme- yen hayat zenginliğini yok eder."<sup>46</sup>*

İkbal, buradan hareketle salt akli reddetmiyor. Ona göre dinde düşünce (idea) nin hayati bir önemi vardır. Ona göre dinsel hayat, üç döneme ayrı- lır: "İman (faith), düşünce (thought) ve keşif ya da marifet (discovery)."<sup>47</sup> Bu nokta, İkbal'in Whitehead'in bu konuyla ilgili tasnifiyle benzeştiği di-

43 RM, s. 15.

44 RM, s. 133.

45 R, s. 1.

46 R, s. 1. Ayrıca bkz., R, Notlar ve Referanslar, s. 158.

47 R, s. 143.

ğer önemli bir noktadır. Whitehead, dinin ortaya çıkış dönemlerini dörde ayırır. Ona göre bu safhalar, ritüel, duygu, inanç ve aklileştirme safhalarıdır.<sup>48</sup>

Bu noktada, dinde duygunun yerini de vurgulamamız gerekmektedir. Whitehead, dinin ortaya çıkış safhalarından ikincisinin duygu olduğunu vurgular. Ritüelden sonra gelen bu safha, din için asıdır ve bir egonun, bir başka şeyin ya da bütünün bir duygusu vardır.<sup>49</sup> İkbal de, “*din, duyguyla başlamıştır. Ancak hiçbir zaman duygudan ibaret değildir ve sürekli olarak metafiziği aramıştır;*”<sup>50</sup> demektedir. Bu safhaların varlığı, her birinin ayrı bir şey olduğunu vurgulamak değil, birbiriyle iç içe olduğunu vurgulamak içindir. İkbal’ın ifadesiyle söylesek, “*fikir (idea) ve kelime birbiri ardı sıra duygunun rahminden çıkar.*”<sup>51</sup> Bununla beraber, duygu dinsel tecrübede yalnız değildir. “Dinsel tecrübe”, diyor İkbal, “cognitif yönüyle birlikte duygu yönü ağır basan bir durumdur.”<sup>52</sup>

İkbal’e göre inanç döneminde “*kayıtsız şartsız kabul söz konusudur*”. Ancak bir bireyin içsel inkişafı açısından bu durum yeterli değildir. İnanılan kaynakların akıl yoluyla iyice anlaşılması zorunludur. Bu ikinci dönemde dinsel hayat, kendi temelini bir çeşit metafizikte arar.<sup>53</sup> Birinci safhada hala toplumsal bir fenomen olan din, ancak bireyselliğe aklileştirme, yani düşünce safhasıyla geçer. Bu görüş tamamen Whitehead’in anlayışıyla benzeşmektedir. Ona göre din ilerleme kaynağı olabilmesi için inanç safhasından daha ilerilere gitmelidir. İnanç safhasında kalan bir din, “ilerlemeye gereksinim duymaz.”<sup>54</sup> Dinin rasyonel safhası, öncekinden ayrı ve tamamen farklı bir safha değildir. Düşünce safhasında din, daha önceden var olan dinsel formların tedrici bir transformasyonu olarak ortaya çıkar. “Sonuç olarak eski formlar, artık yeni fikirleri kuşatmamaktadır,”<sup>55</sup> diyor Whitehead. Yapılması gereken, modern dönemin gelişim sürecine uygun teoriler geliştirmekten geçer. İkbal, “düşünce ve duygular dünyasındaki açılımla,”<sup>56</sup> din kendisini yeniliklere daha rahat açabilir, diyor. İkbal’e göre

48 RM, s. 18 vd.

49 MT, s. 110.

50 R, s. 17.

51 R, s. 18.

52 R, s. 47.

53 R, s. 143.

54 RM, s. 27.

55 RM, s. 32.

56 R, s. 149.

günümüz Müslümanları düşünce ve duygularını sınırlandırmakla çevrelerini daraltmışlardır. Bugün yapılması gereken, dinin bir hayat tecrübesi olduğunu kavramaktır.

*“Daha geniş bir hayatı araştırma olarak din, tecrübedir ve bilimden (science) çok daha önce tecrübenin zorunluluğunu kendi temeli olarak kabul etmiştir. Buna göre din, insan şuurunu aydınlatan bir gayedir ve kendi tecrübe düzeyini eleştirme anlamında, Naturalizmden daha fazla dikkat sarf eder.”*<sup>57</sup>

Bu söylem, Whitehead’ın bilim için öngördüğü eleştirel yaklaşımın din için de geçerli olduğu tezine benzemektedir.<sup>58</sup> İkbâl’in entelektüel test (intellectual test) den kastettiği de bu anlamdır.<sup>59</sup>

Whitehead’ın bilimsel metodu dine uygulamasındaki İkbâl’le bu benzerliği, her iki düşünürün din tanımlarında da dikkat çekmektedir. İkbâl, dinin özelliğinin insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek olduğu iddiasından hareketle Whitehead’i takip eder. “Karakteriniz”, diyor Whitehead, “inancınıza göre değişir. Bu özellik, hiç kimsenin kaçamayacağı temel dinsel hakikattir. Din, insanın içini temizleyen inanç gücüdür.”<sup>60</sup>

İkbâl’in bu noktada kullandığı cümleleri tesadüfi değildir. O, Whitehead’ın dinle ilgili eseri *Religion in the Making*’de verdiği bir din tanımını *Reconstruction*’da kullanmaktadır.

*“Din öğretisel açıdan, samimiyetle benimsendiği ve içtenlikle kavrandığı takdirde (insanın) karakterini değiştirme gücüne sahip olan genel hakikatler sistemi olarak tanımlanabilir.”*<sup>61</sup>

İkbâl, dinin bu anlamda rasyonel temele daha fazla ihtiyacı olduğunu savunur. Bu noktada Whitehead’dan “inancın çağları, rasyonalizmin çağlarıdır;”<sup>62</sup> cümlesini iktibas eder. Ancak İkbâl’e göre inancı rasyonalize etmek, felsefenin din üzerinde üstünlüğünü kabul etmek anlamına gelmez. Din, hayatın bir bölümüne hapsedilmiş, diğer bir ifadeyle tek bir alana indirgenmiş bir şey değildir. “O, hem düşüncedir, hem hisdir (duygu), hem de

57 R, s. 143-44.

58 RM, Önsöz.

59 R, s. 21.

60 RM, s. 15.

61 R, s. 1.; RM, s. 15.

62 R, s. 2.; RM, s. 83

ameldir. Din, insanın bütün bir ifadesidir. Dinin evriminde felsefe aynı kökten gelmekte ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. Felsefe realitenin ayrıntılarıyla ilgilenirken, din bütünü kavramaya çalışır. Din, Realite'nin ebediliğini, felsefe ise geçiciliğini ele alır. Biri gerçeğin tümünün varlığıyla mutlu olurken, felsefe belirli bir bölümünü gözler önüne sererek, bütünü incelemeyi hedefler. “*Karşılıklı olarak yeniden güçlü hale gelmek için*”; diyor İkbal, “*her iki alan birbirine ihtiyaç duyar.*”<sup>63</sup>

Metot arama açısından bu son nokta çok önemlidir. Hem din, hem de felsefe eski parlak dönemlerine dönmek için bu dayanışmaya muhtaçtırlar. Whitehead'in de ifade ettiği gibi, din ve felsefe bunu göremediği için, bilim karşısında kendilerini yenileyememişler ve “*şok üstüne şok yaşamışlardır.*”<sup>64</sup>

Bu noktada, kastedilen din ve bilimin metotlarının tamamen bir ve aynı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Din, sebeplilik ilkesine dayanarak tabiatı açıklamaya çalışan fizik veya kimya değildir. Din, insan tecrübesinin (dinsel tecrübe) tamamen farklı bir alanını yorumlamayı hedefler. Dinsel tecrübenin verileri başka bir bilimin verilerine indirgenemez. Din, bilimden önce, dinsel hayatta somut tecrübenin zorunluluğunda ısrar eder. Bu özellik her iki alan arasında bir zıtlığın var olduğu sonucuna da götürülemez. Din ile bilim arasındaki zıtlık, birinin somut tecrübeye dayanmadığı, diğerinin dayandığı noktasından kaynaklanmamaktadır. Din ve bilim, hareket olarak somut tecrübeyi arar. Zıtlık ise, bu tecrübe verilerini yanlış yorumlamaktan kaynaklanır. “*Unutmamalıyız ki din, insan tecrübesinin özel bir çeşitliliğin gerçek anlamına ulaşmayı hedefler,*”<sup>65</sup> diyor İkbal. Bilim ve din arasındaki fark birbirlerine düşman olmayı değil, birlikte hayata bakmayı gerekli kılmaktadır. Whitehead'in söylemiyle ifade edersek bilim, “*fiziksel fenomeni düzenlemek için gözlemlenen genel şartlarla ilgilenirken, din, ahlaki ve estetik yoğunluğuyla bütünü sarıp sarmalamıştır.*”<sup>66</sup> Amaç, her iki alana birlikte bakmaktır.

Böyle bütüncül bir tecrübeden hareketle kurulacak metot, geçmişten de ilişkisini koparamaz. “*Bir metot*”, diyor Whitehead, “*bir uçağın havalanması gibi olmalıdır. O belirli bir gözlemin merkezinden hareket eder. Daha*

63 R, s. 2.

64 RM, s. 136-37.

65 R, s. 20.

66 SMW, s. 185.

sonra tasavvura dayalı genelliğin kesif olmayan havasında uçar ve tekrar gözlemi yenilemek için yere iner"<sup>67</sup>. Buna göre geçmiş, eleştirilirken, her iki düşünür için de, tamamen yok sayılan bir alan olarak görülmez.

Dinin birey açısından son gayesi Mutlak Realite'ye ulaşmaktır. "Benim ruhumun susuzluğu Tanrıyadır" âyetini iktibas eden Whitehead, din'in, ruhun özlemi olduğunu savunur.<sup>68</sup> Bunun için çıkış noktası dindarın bireysel tecrübesidir. "*Din*", diyor Whitehead, "*bireyin yalnızlığında yapmış olduğu şeydir*."<sup>69</sup> İktbal, yalnızlık halini, benliğin mahiyetinden hareketle ele alır. Ona göre bunun en büyük işareti, dinsel tecrübenin başkalarıyla paylaşılması durumunda ortaya çıkmasıdır. Gerçekte biz, diyor İktbal, günlük yaşantımızda bir bakıma yalnız yaşamaktayız. Bu durum, ego ya da benliğin mahiyetinin anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.<sup>70</sup> Bu anlamda da, ona göre din, bireyden hareket ederek topluma yönelir.<sup>71</sup> Diğer bir ifadeyle İktbal, bir şiirinde Whitehead'in aşağıda ifade edeceğimiz anlayışını paylaşır.

"Fert, saygısını toplumdandır alır.

Toplum ise; düzen ve gücünü fertten alır."<sup>72</sup> İktbal'in bu söylemi, Whitehead'in din anlayışıyla örtüşmektedir. Ona göre, "rasyonel din, özel olandan başlar, fakat genel olana doğru yayılır."<sup>73</sup> "Birey toplumun şekil verendir."<sup>74</sup> Bu anlayışa göre "dinin konusu toplumda kişiliktir."<sup>75</sup> Bu halin kazanılmasında akıl ve mantıki yön çok önemlidir.

Böyle bir iddia doğrudan hayattan kaçmayı değil, bizzat hayatı bir bütün olarak tecrübe etmeyi gerekli kılmaktadır. Din hayattan kaçmayı değil, onu anlamayı ve ona göre yaşamayı vurgular.<sup>76</sup> Çünkü din, "insanların kendilerinin de içinde buldukları evrene karşı daha geniş bir reaksiyondur."<sup>77</sup> Bu özellik ise, bizim nasıl bir metot geliştirebileceğimiz noktasında yol

67 PR, s. 7.

68 RM, s. 83.

69 RM, s. 47.

70 R, s. 145.

71 R, s. 1.

72 Muhammed İktbal, *Benlik ve Toplum*, Çev. Ali Yüksel, Birleşik Yay., III. Baskı, İstanbul 1999. s. 98.

73 RM, s. 31.

74 RM, s. 85.

75 RM, s. 86.

76 R, s. 143.

77 RM, s. 41.

gösterici olmaktadır. Evreni tanımakla görevli insan, öncelikle ondaki şeylere isimler, yani kavramlar vermekle başlar. Kavram geliştirmek ise hayata ve evrene hakim olmak demektir.<sup>78</sup>

## ii. Tanrı'nın Mahiyeti ve Tanrı-Evren İlişkisi

Whitehead'in felsefesinde Tanrı, evrenin ruhudur ve bütün diğerlerinin tecrübesini değerli kılan Bir'dir. Bir olan bu Tanrı çift kutuplu bir mahiyete sahiptir: *Primordial Nature*, yani asli mahiyet ve *Consequent Nature*, yani oluşan mahiyet.

Tanrı'nın asli mahiyeti, onun sadece bir yönüdür. Tanrı'nın bu yönü "Mutlak" ve "değişmez"dir. O mutlak olarak "varlık" için, yani bütün gerçeklikler için temel bir yöndür. Bu yönüyle evrende düzeni sağlayan Tanrı, Whitehead'in ifadesiyle "zamansal olmayan bil-fiil şey" (non-temporal actual entity), yani asli bil-fiil şey'dir. Tanrı'nın asli mahiyeti, sürecin yaratıcı potansiyelinin temelini oluşturur.

Oluşan mahiyet ise, belirlenmemiş, eksik, oluşan, sonsuza değin devam edip giden, tamamen bil-fiil ve şüurludur. Tanrı'nın sonsuza değin devam edip giden eksikliği, zamanın reel olması gerçeğine dayanır. Farklı bir ifadeyle bu anlayışı İkbâl'de göreceğiz. Aynı zamanda oluşan yönüyle Tanrı "her şeyi kuşatan" (all-inclusive) dır.

Tanrı'nın çift kutuplu bir tanımlama ile tasavvuru, Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi kurmak için bulunmuş bir açıklamadır. Whitehead'e göre Tanrı ve evren birbirlerine muhtaçtırlar. Tanrı, fiziksel çokluğu arayan görüşün birliğini oluşturan bütün düşünüşün sonsuz kaynağıdır. Evren ise yetkin birliği arayan gerçeklikler olarak sonlu varlıkların çokluğudur. Her ikisi de statik bir tamlıkta değildir. Her ikisi de nihai metafizik esasın ve yenilik içindeki yaratıcı ilerlemenin (temponun) pençesindedir. Whitehead'in ifadesiyle Tanrı ve dünya, bir diğeri için yeniliğin vasıtasıdır. Tanrı-evren ilişkisini kurma anlamında Whitehead'in Tanrısı, büyük bir arkadaş, anlayan ve acıları paylaşan en büyük dosttur<sup>79</sup>.

İkbâl, Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları hakkında konuşurken, Tanrı'da çift kutupluluktan bahsetmiyor. Ancak çift kutupluluğu çağrıştıracak imalarda

78 R, s. 10-11.

79 Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Isparta 2000, s. 80 vd.

bulunuyor. Bununla beraber Tanrı ile ilgili olarak çok farklı ifadeler kullanılmaktadır. Onun ifadelerine göre Tanrı, “Ene” (Ego), “Mutlak Ene” (The Ultimate Ego), “Yetkin Ene” (Perfect Ego), “Tam Ene” (Absolute Ego), “Her şeyi kuşatan Ben” (all-Inclusive Self), “Yaratıcı Ben” (Creative self), “Mutlak Realite” (Ultimate Reality), “Etkin (Fail) Ben” (Efficient Ego) dir.<sup>80</sup> İkbâl, Mutlak Realiteyi, bir ego olarak kavramaktadır<sup>81</sup>. İkbâl, ego ve self kavramlarını sadece Tanrı için kullanmıyor. Ona göre her insan, hür bir ben’dir. Dünya da bir ben’dir. Tanrı ise Mutlak ben’dir. Olgu ve olayları anlayabilmek için ben’den yola çıkmak gerekmektedir<sup>82</sup>. Mutlak Realite’yi Ego olarak kabul eden İkbâl, Mutlak Ego’dan ancak egoların doğacağını kabul eder. Eylem ve düşüncenin özdeş olduğu Mutlak Ego’nun yaratıcı enerjisi ben-birlikleri (ego-unities) olarak işlev görür. Dünya, bütün ayrıntılarıyla, yani madde atomu dediğimiz mekanik hareketten insan bedenindeki özgür düşünce hareketine kadar, “Büyük Ben” (Great I am) ’in kendi görüntüsüdür (self-revelation). İlahi enerjinin her bir zerre-si varlığın en düşük seviyesinde olsa bile, bir ben (ego) dir. Ancak benliğin ifadesinde dereceler vardır<sup>83</sup>. İkbâl’in “Büyük Ben”i, Kur’an’ın bir ifadesidir. “Şüphesiz ben Allah’ım” (inneni ene Allah)<sup>84</sup>, âyeti buna delildir. Bu noktadan hareketle İkbâl, zamanla benlik arasında bir ilişki kurar. Ona göre, “ne salt mekan ne de salt zaman, obje ve olayların çokluğunu açıklayabilir”<sup>85</sup>. İkbâl’e göre ancak bu çokluğu sürekli kalıcı bir ben sağlayabilir. Bu da Tanrıdır. Salt sürede var olmak, bir ben olmaktır ve ben olmak da “ben varım” diyebilmektir. “Ben varım” diyen gerçekten var olandır. Varlık aşamalarında bir şeyin yerini belirleyen işte bu benliğin sezgisinin derecesidir. Ancak bizim ben’imizle Tanrı’nın ben’liği arasında fark vardır. Tanrı’nın benliği, bağımsız, basit (elemental) ve mutlak<sup>86</sup>. Ona göre insanın “ben varım” demesi, onun iradesine bağlı değildir. Bu durum zat olan ile zat olmayan arasındaki farktan doğan bir

80 R, s. 38, 39, 40, 45, 47, 51, 52, 57, 62, 70, 75 ve değişik yerler.

81 R, s. 57.

82 Mehmet Aydın, a. g. m., s. 83.

83 R, s. 57.

84 Tâhâ: 20/14.

85 R, s. 44.

86 R, s. 44. İkbâl’in buradaki referansı Kur’an’dır: Tâhâ: 20/14.; Bkz R, Notlar ve Referanslar, s. 165, 37. Not.



şeydir. Bizim benliğimiz sınırlı ve bağımlıdır. “O’nun hiç bir benzeri yoktur”<sup>87</sup>, buna en açık işaretidir.

İkbal’e göre Tanrı, bir ferttir. Çünkü Tanrı’yı bir “Ben” olarak düşünmek, metafizik, dini ve ahlaki açıdan bir zarurettir. Eğer O, her şeyi ihata eden bir Ben olmasaydı, hayat şekilsiz bir akış olur ve düzenleyici birlikten mahrum kalırdı<sup>88</sup>. İkbal Tanrı’nın ferdiyetini kabul etmekle bir sıkıntının doğabileceğinin de farkındadır. İkbal, kendisine şu soruyu soruyor: “Ferdiet, sonluluğa işaret eder mi?”. Eğer Tanrı bir Ego ve bu anlamda fertse O’nu sonsuz olarak nasıl tasavvur edebiliriz? İkbal’e göre Tanrı, uzamsal sonsuzluk anlamında sonsuz olarak idrak edilemez. Zamansal ve manevi sonsuzluklar mutlak değildir.<sup>89</sup> İkbal modern bilimdeki gelişmelerden hareketle şu sonuca varıyor:

*“Modern bilime göre tabiat ne statik bir şey ne de boşlukta duran bir şeydir. Fakat birbirine bağlı olayların bir oluşumudur. Olayların karşılıklı ilişkisinden zaman ve mekan kavramları ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle mekan ve zaman, Mutlak Ego’nun yaratıcı*

87 Tanrı’nın bir fert olarak tanımlanması düşünce tarihinde çok eskilere dayanır. Tanrı’nın varlığının, insanın varlığıyla kıyaslanarak tanımlanması adeta bir zorunluluğun sonucu gibidir. Mesela, Nasır Ali Sirhindi, hayalinde yarattığı puta, Brahman ile konuşurken şöyle dedirtiyor:

“Sen beni kendi vücuduna, yüzüne göre yarattın  
Senden öte ne gördük?

İslam tasavvuf literatürü bu konuda büyük bir zenginliğe sahiptir. “Allah Adem’i kendi suretinde yarattı”. Burada suret kavramı iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Birincisi, Adem’in kendi suretinde, diğeri ise Tanrı’nın kendi suretinde. İbn Arabi, Adem’i, insan-ı kâmil olarak kabul ediyor. Ona göre insan-ı kâmil, alemin ruhu ve zübdesidir. Bütün mevcudat onda toplanmıştır. İbn Arabi’nin kanaati ikinci şık üzerindedir. Tanrı hakkında konuşurken, kendi kavram ve terimlerimizle konuşmaktayız. Tanrı bizim dışımızda bir gayrı (deist anlamdaki gibi) olmadığı için, O’nun hakkındaki ifadelerimiz bizim kendi iç hayatımızın derinliklerinden çıkmaktadır. Biz kendi hayat tecrübemize dayanarak O’nun hakkında konuşabiliriz. Onun hakkında bir fert olarak konuşmamız O’nda bir eksiklik ve noksanlığa yol açmaz. Bununla beraber O’nun hakkında her ne konuşursak konuşalım kendi sınırlı bilgimizle olacağı için, O’nu tam olarak tanımlayamayız. Bu da bizim O’nun karşısındaki sınırlılığımızı göstermektedir. Bir şeyi sınırlı kavram ve terimlerle tanımlamak da o şeyi sınırlandırmaz. Hadis için bkz. Acluni, *Keşfu’l-Hafa*, I/379, 1215 nolu hadis; es-Suyuti, *Camius-Sağir*, I/532, 3928 nolu hadis.; İbn Arabi, *Fusus’ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV/137. Geniş bilgi için bkz., M. Necmettin Bardakçı, *Keşfu’l-Hafa’da Tasavvufî Hadisler ve Değerlendirilmesi*, Doktora Seminer çalışması, SDÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 1996.

88 R., s. 48.; Ayrica Bkz., Mehmet Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, AÜİFD, XXVII, Ankara 1985, s. 64-5.

89 R., s. 51-52.

*aktivitesi üzerinde düşünülen yorumlamalardır. Zaman ve mekan Mutlak Ego'nun imkanlarıdır. Bunları bizim matematiksel mekan ve zaman kavramlarımızla kısmen realize edebiliriz. O'ndan öte ve O'nun yaratıcı aktivitesinden ayrı, diğer kişilere kıyasla O'nu sınırlandıran ne zaman, ne de mekan vardır. Bu açıdan Mutlak Ego, ne uzamsal sonsuzluk anlamında sonsuz, ne de sınırlı insan ego'su anlamında sonludur. Mutlak Ego'nun sonsuzluğu, O'nun yaratıcı aktivitesinin sonsuz iç imkanlarına dayanır ve evrende O'nun kısmi bir ifadesidir. Kısaca Tanrı'nın sonsuzluğu kapsamlı (extensive) değil, yoğun (intensive) dur.*"<sup>90</sup>

Tanrı'nın bir fert olarak kabulü O'nda, Whitehead ve Hartshorne'un anladığı anlamda bir değişime yol açar mı? Süreç felsefesinde Tanrı'nın aslı mahiyeti tek, değişmeyen aktür. Oluşan yönüyle ise Tanrı değişiyordu. Acaba İkbâl de böyle bir anlamdan hareketle Tanrı'da değişimi kabul etmekte midir? İkbâl'e göre de Tanrı değişir. Ancak bu değişme, yetkinlikten yetkin olmayışa, ya da yetkin olmayıştan yetkinliğe doğru bir değişme değildir. Ona göre değişimi sadece bu şekilde anlama zorunluluğu yoktur. Çünkü biz, seri sürenin görünüşünün altında gerçek bir sürenin bulunduğunu görürüz. Mutlak Ego'nun hayatı, bir bakıma mutlak ve gerçek sürenin hayatı olduğu için, bunda değişikliğin varlığının değişen durumların bir serisi anlamına geldiği söylenemez. İkbâl, Kur'an'dan iktibaslar yaparak kanaatini belirtmeye çalışıyor. Tanrı'da, "ne bir yorgunluğun ne de uyku ve uyusukluğun bulunmaması,"<sup>91</sup> sürekli yaratılış içinde bulunmasına işaret eder. İkbâl'e göre Mutlak Ego'yu veya Ben'i değişmez olarak anlamak, O'nu hareketsiz, amaçsız bir tarafsızlık, tam bir hiç olarak kabul etmek demektir. Çünkü yaratıcı Ego için değişiklik denildiği zaman noksan veya eksiklikten kaynaklanan bir değişiklik olarak düşünülmemelidir. Yaratıcı varlık Aristotelesçi anlamda hareketsiz olamaz. O'nun mükemmelliği, kendi yaratıcı faaliyet kaynaklarının sonsuz olmasından ileri geliyor<sup>92</sup>.

İkbâl'in Tanrı'yı bir Ego olarak kavramlandırmasının temelinde, Tanrı-evren ilişkisini açıklama isteği yatmaktadır. Çünkü İkbâl'e göre Tanrı bu evrenin dışında Aristotelesçi anlamda hareketsiz bir varlık değildir. Mutlak Realite, insana şahdamarından daha yakındır. Bizler, İkbâl'e göre, İlahi

90 R., s. 52.

91 Bakara: 2/255.

92 R., s. 47-48.

hayatın durmadan akan ırmağında inci taneleri gibi yaşamaktayız<sup>93</sup>. Diğer bir ifadeyle sürekli onunla birlikte hareket etmekteyiz.

İkbal'e göre evren, uzayda veya boşlukta duran bir maddeler yığını değildir. Aksine olayların bir terkibidir ve böyle bir yapı "Mutlak Ben"e organik olarak bağlıdır. Bir analogi ile söylersek, evren ile Tanrı arasındaki ilişki, insanın kendi benliği ile olan ilişkisi gibidir. İkbal bu ilişkiye Kur'an'ın *Tanrı'nın davranışı* (habit of Allah) yani "*sünnetullah*" dediğini ifade ediyor. "Tabiatı bilmek, Tanrı'nın davranışını (God's Behaviour) bilmektir."<sup>94</sup> İkbal bu anlayışı, bir çeşit ibadet olarak kabul eder. Ona göre tabiatı bilimsel açıdan gözleme (scientific observation), insanı Realite'nin davranışı ile daha yakın bir temasa sokar ve böylece Realite'ye daha derin bir nüfuz için içsel kavrayışımızı keskinleştirir. "Tabiatı bilimsel olarak gözlemleyen kişi", diyor İkbal, "ibadet halindeki bir çeşit mistik araştırmacı gibidir."<sup>95</sup>

İkbal'in yukarıdaki analogisi, Whitehead'in Tanrı-evren ilişkisini açıklarken kullandığı analogileri hatırlatmaktadır. "Evrende olup-biten şeyler, gökler alemine ya da melekut alemi (heaven) ne, melekut aleminde olanlar da tekrar bu aleme geri dönmektedirler. Bu karşılıklı ilişki sebebiyle alemdeki sevgi, melekut alemine çıkmakta, melekut alemindeki sevgi de bu aleme taşmaktadır. Bu anlamda Tanrı en büyük arkadaştır."<sup>96</sup> Diğer bir ifade ile, "evrenin Tanrı'da içkin olduğunu söylemek de, Tanrı'nın evrende içkin olduğunu söylemek de doğrudur."<sup>97</sup> İkbal de "Mutlak Ego'nun tabiatıta İçkin olduğunu"<sup>98</sup> kabul etmekle deizmden uzaklaşarak, Tanrı'nın evrenle ilişki içinde olduğunu vurgulamaktadır.

İkbal'e göre evren, yaşayan, hiç bir harici sınıra sahip olmayan daima gelişen bir organizmadır. Yaratıcı olan bu organik ben'in tek sınırı dahili-

93 R, s. 57-58.

94 R, s. 45.; İkbal'in misal olarak verdiği âyetlerden bazıları şunlardır: Ahzâb: 33/62; Fâtır: 35/43; Fetih: 48/ 23. Hartshorne, Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisini insan zihninin bedenle olan ilişkisine benzetir. "Verili bir zihnin bedeni öyle bir şeydir ki, zihnin büyük bir kısmını doğrudan doğruya bildiği, kontrol ettiği ve onunla ilgili değişik acılar yaşadığı... bir dünyaya benzer. Tanrı da öyle bir zihindir ki, bütün şeylerle tam bir dostluk kurmaktan zevk alır ve bundan dolayı saf anlamda, beden yerine, bütün dünyaya sahiptir". John Williams, "*Amerikan Din Felsefesi*", M. Türkeri-M. Yıldız, tabula rasa-felsefe&teoloji, Sayı: 4, 2002, Isparta, s. 195.

95 R, s. 72-73.

96 PR, s. 532.

97 PR, s. 528.

98 R, s. 85.

dir, yani bütünü yaşatıp besleyen içkin bir ben (immanent self) dir.<sup>99</sup> İktbal gerçek sınırın Tanrı'ya kadar olduğunu<sup>100</sup> Kur'an'a dayanarak söylüyor. Bununla beraber İktbal, alemde olup bitenlerin Tanrı'nın hayatında bir zenginliğe yol açtığını açık bir şekilde söylemiyor. Ancak bu öğretiyeye uygun düşen bir anlatımı da ret etmiyor:

*“Bünyesinde benliğin nispeten kemale eriştiği insan, Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin özünde hakiki bir yer işgal eder ve bu şekilde kendi çevresinde olan şeylerden daha fazla yüksek dereceye sahip olur. Tanrı'nın yaratıklarının hepsinin içinde insan, kendi yaratıcısının (Maker) yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya kabiliyetlidir.”<sup>101</sup>*

Bu cümlelerden, İktbal'in Tanrı'nın hayatında bir zenginleşmeyi kastettiği sonucunu çıkarabilir miyiz? Hartshorne'a bakarsanız, böyle bir sonucu İktbal'in görüşlerinden çıkarmak mümkündür.<sup>102</sup> Burada dikkatimizi çeken İktbal'in kullandığı yaratıcı/yapıcı anlamındaki Maker kelimesidir. Süreççi düşünür ve Whitehead'in öğrencisi A. H. Johnson'a göre yapıcı olmak, onun klasik metafizikteki anlamda yaratıcı olmadığını göstermektedir. Whitehead'e göre Tanrı, yapıcı rolüyle, Aristotelesçi anlamda sadece maddeye şekil veren bir varlık olmaktadır. Evren ise, bütün formlar düzeninin bağlı olduğu Tanrı ve evrenin kendi yaratıkları tarafından yeni baştan belirlenen kendi değişen karakteriyle soyut formların ve yaratıcılığın tükenmez bitmez alanı olarak kalır.<sup>103</sup> İktbal, Whitehead'den farklı olarak evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Ancak bu yaratma, insanla birlikte devam etmektedir. Bu anlamda Maker kavramı fazla problematik görünmemektedir. Bu konuya yaratma ile ilgili bölümde işleyeceğimiz için asıl konumuz olan Tanrı'da zenginleşme ilkesine dönmek istiyorum. İktbal sadece yukarıdaki cümle ile yetinmemektedir. Başka bir yerde, *“Tanrı, kendi hayat, güç ve özgürlüğünün katılımçıları olarak”, diyor İktbal, “sonlu ego-ları seçmiştir.”<sup>104</sup>* Burada önemli olan bu katılımın Tanrı'da bir zenginleşmeye yol açıp açmadığıdır. Bu noktada birinci olarak, İktbal'in Eddington'-

99 R, s. 45.

100 Necm: 53/ 14.

101 R, s. 58.

102 PSG, s. 297.

103 A. H. Johnson, *“Whitehead As Teacher and Philosopher”*, 371, Philosophy and Phenomenological Research, 1969, s. 29.; RM, s. 154.

104 R, s. 64.

dan iktibas ettiği, “insan aklının sürekliliği araması, fizik alemi yarattı”<sup>105</sup> cümlesini alırsak, aklın sürekliliği arayışında yarattığı fizik dünyanın sürekliliği, daha sürekli olan bir şeyde bulunur. Ben olarak idrak edilebilen bu daha sürekli şey, değişim ve süreklilik gibi iki zıt sıfatı tek başına bir araya getirir ve böylece hem sürekli, hem de değişebilir olur.<sup>106</sup> Bu cümle bizi, Tanrı’da bir zenginleşmenin yanında, onda bir çift kutupluluğun varlığını kabul etmeye götürmekte midir? sorusuna ulaştırmaktadır. Whitehead diyor ki, “Tanrı’dan ayrı hiçbir yenilik yoktur. Tanrı’nın kararından bil-fiil şeyde her ne doğarsa doğsun, kavramsal olarak ilk defa ortaya çıkar ve fiziksel dünyada aslını veya şeklini değiştirir.”<sup>107</sup> Bu cümlede, değişikliği yapan sadece Tanrı değil, evrende var olan her ne ise odur. Şayet Tanrı’da bir değişim söz konusu ise böyle bir sonucu çıkarmak doğru olacaktır. İktibal bu soruyu kendi kendine soruyor. Mutlak Ben’in değişime uğrayacağı söylenebilir mi? İnsan olarak bizler, diyor İktibal, fonksiyonel olarak bağımsız bir dünyevi sürece bağlıyız. Bildiğimiz tek hayat türü, arzu, arayış, başarı veya başarısızlık, yani durmadan bir durumdan başka bir duruma geçen bir değişiktir. Bizim bakış açımızdan hayat değişimdir ve değişim de esas olarak yetkin değildir.

İktibal, İbn Hazm’ın “*Tanrının varlığının insan varlığıyla kıyaslanmaması gerektiği*” düşüncesinden hareketle şöyle dediğini nakleder: “Tanrı yaşayan bir varlık olarak tanımlanabilir. Bu ise, bizim hayat tecrübemize ve anlayışımıza göre değil, ancak Kur’an’da böyle ifade edildiği içindir”<sup>108</sup>. İktibal’e göre İbn Hazm, şuurlu tecrübenin ötesine gitmemiş, bu tür bir tecrübenin derinliğini görememiştir. İbn Hazm, hayatı seri halinde bir değişim olarak görmüştür. Şüphesiz, sürekli olan bir değişiklikte bir eksiklik, yetkinsizlik vardır. Bu görüş açısından değişime yaklaşırsak, İlahi yetkinlik ile İlahi hayatı uzlaştırma zorluğu başa çıkılmaz bir hal alır. İbn Hazm bunu hissetmiş ve Tanrı’nın yetkinliğini O’nun hayatına feda etmiştir. İktibal’e göre bu zorluğun başka bir çözüm yolu vardır. *Tam Ben* (Absolute Ego), bütün realitedir. Bu açıdan, Tanrı’nın yabancı bir evrene dışarıdan baktığı söylenemez. Tanrı’nın hayatının safhaları bütün olarak içten belir-

---

105 R, s. 53.

106 R, s. 53-54.

107 PR, s. 248.

108 R, s. 47.

leniyor. Bu nedenle değişim, yetkin olmayan bir halden yetkin bir hale veya yetkin bir halden yetkin olmayan bir hale hareket anlamında, açıkça O'nun hayatına uymaz. Bu anlamda değişim, hayatın tek yetkin formu da değildir.<sup>109</sup> İkbâl buradan şu sonuca ulaşıyor: Seri sürenin görünüşünün altında gerçek bir süre daha vardır. Mutlak Ben, salt sürede vardır. Ancak bunda değişikliğin varlığının değişikliği anlaşılmamalıdır. Kur'an'ın diliyle söylersek, diyor İkbâl, Tanrı'ya ne yorgunluk dokunur,<sup>110</sup> ne de uyku ve uyuşukluk.<sup>111</sup> Ancak değişimin bu anlamında değişmez olarak Mutlak Ben'i kabul etmek, O'nu mutlak atalet, hareketsiz, amaçsız bir tarafsızlık, mutlak bir hiç olarak idrak etmektir. Yaratıcı Ben için değişim, yetkinsizlik anlamına gelmez. Yaratıcı Ben'in yetkinliği, Aristoteles'in tesirindeki İbn Hazm'ın düşündüğü gibi, mekanik olarak hareketsiz değildir. Tanrı'nın yetkinliği, O'nun yaratıcı aktivitesinin engin temelinde ve yaratıcı vizyonun sürekli olmasından kaynaklanır.<sup>112</sup> Tanrı'nın bu anlamda değiştiğini İkbâl için söylemek doğrudur. Çünkü ona göre İlahi hayat, farklı hallerin sırayla ardı ardına geldiği bir değişme içinde değil, mahiyeti sürekli yaratma olan bir hakiki süre içindedir.<sup>113</sup>

İkbâl'in, İbn Hazm'a dayanarak "Tanrı'nın yaşayan bir varlık" olduğunu iddia etmesi, süreççi düşünür J. Cobb'un bir yönüyle Tanrı'nın zamansal olmasını, yaşayan bir şahıs olarak kabul edilmesi gerektiği ilkesine benzetmektedir. "Tanrı'yı zamansal olarak kabul etmedikçe", diyor Cobb, "O'nun yaşayan bir şahıs olmasından bahsedemeyiz"<sup>114</sup>. Bu anlayış, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisini açıklayabilmek için gerekli görünmektedir. Bununla Tanrı'nın bil-fiil hayatın içinde olduğu vurgusu dikkat çekmektedir. Ancak böyle bir kabulle İkbâl'in, Tanrı'da bir çift kutupluluğa dikkat çekmek düşüncesinde olduğunu iddia etmek istemiyoruz. Bununla beraber İkbâl'in "canlı olmak,... somut bir ferdiyete sahip olmaktır,"<sup>115</sup> cümlesini de görme-

109 R, s. 47.

110 Mücadele: 58/38.

111 Bakara: 2/ 255.

112 R, s. 48.

113 Mehmet Aydın, "Süreç..." , s. 81.

114 John A. Cobb, Christian Natural Theology, 190, 195, Philadelphia: The West Minister Press'den naklen, Donald W. Sherburne, "The Whitehead Without God Debate: The Rejoinder", 113, Process Studies, V. 1, N. 2, Summer 1971.

115 R, s. 70.

mezlikten gelemeyiz. Unutmamak gerekir ki, Hartshorne'a göre Tanrı, bir yönüyle somuttur ve hayatın içindedir. Aynı şekilde Whitehead'in Tanrı'nın oluşan yönünün özellikleri arasında kullandığı "all-inclusive" kavramı, İkbâl'de "her şeyi kuşatan ben" (all-inclusive Ego) olarak geçmektedir. Bu tür isimlendirmeler, ister istemez, Hartshorne'un da kabul ettiği gibi, "çift kutupluluğun motifleri" olarak görülebilir.

İkbâl'in, Tanrı ile ilgili olarak Whitehead'in düşünceleriyle örtüştüğü diğer bir nokta da sınırlama ilkesidir. İkbâl'in Tanrı'nın sınırı ile ilgili anlamı Whitehead'in *Bilim ve Modern Dünya* da Tanrı'yı "sınırlama ilkesi"<sup>116</sup> ve *Süreç ve Realite* 'de: "somutlaşma süreci ilkesi"<sup>117</sup> (the principle of concrete) olarak tanımlamasına benzemektedir. Whitehead'in felsefesinde temelde bil-fiil olmak, sınırlanmış olmaktır.<sup>118</sup> Bu durum Tanrı için de geçerlidir. Onun sınırlanması kendi iyiliği içindir. Tanrı kendi değerinin ahenğiyle gerçekliğin derinliğini kazanır. Tanrı'nın bütün yönlerden sonsuz olduğu doğru değildir. Whitehead'e göre, Tanrı'nın bütün yönlerden sonsuz olması, onun iyi olduğu gibi kötü olmasını da gerektirir. Tanrı karar veren bir şeydir ve bu nedenle sınırlanmıştır.<sup>119</sup> Tanrı'nın sınırlanmışlığı, onun oluşan yönüyle ilgilidir ve daha çok insanın özgürlüğünü teslim etmek ve kötülük probleminin üstesinden gelmek için bulunmuş bir formüldür.

İkbâl de daha çok insanın özgürlüğü noktasında sınırlama ilkesini ele alır. Ona göre "sınırlama kelimesi bizi korkutmamalıdır."<sup>120</sup> Bu sonucun dayandığı kaynak, İkbâl'e göre Kur'an'dır. Ona göre Kur'an, soyut ilkelerden hoşlanmaz. Modern felsefenin izafiyet teorisinden yeni öğrendiği bu ilke, yani somut gerçeğe bakma isteği, Kur'anî bir ilkedir. Yaratıcı nitelikte veya başka nitelikte bir şey olsun, bütün aktivite, bir çeşit sınırlamadır. Ona göre bu sınırlama olmaksızın Tanrı'yı somut işlevsel bir Ben (a concrete operative Ego) olarak kavramak imkansızdır.<sup>121</sup> Çünkü Mutlak Ego, sonlu egonun doğuşuna izin vermekle, sonlu ego Mutlak Ego'nun hayat ve özgürlüğünü paylaşır. Mutlak Ego, sonlu egonun doğuşuna izin vermekle

116 SMW, s. 178.

117 PR, s. 522.

118 RM, s. 144.

119 RM, s. 147.

120 R, s. 64.

121 R, s. 64.

kendi sahip olduğu özgür iradenin bu özgürlüğünü sınırlamış olur.<sup>122</sup> Çünkü Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız kudreti, kontrolsüz, dengesiz ve keyfi bir şekilde kullanılmaz.<sup>123</sup> İkbal, sınır koymanın sadece Tanrı'ya ait olduğunu söylemesine rağmen, Mesela, C. A. Kadir, M. S. Raschid ve başka yazarlar, İkbal'in Tanrı kavramının sınırlı olduğunu söylemişlerdir. Kadir'e göre, "İkbal, ben'in yaratıcılığını ve hürriyetini korumakta o kadar titizlik gösteriyordu ki, sonunda Sünni anlayışa ters düşen sınırlı Tanrı fikrini kabul etmek zorunda kaldı."<sup>124</sup> Raschid de, İkbal'in "esasta ve temelde sınırlı bir ulûhiyet anlayışı getirdiğini" söylemektedir.<sup>125</sup> Bunun aksini söyleyenler de vardır. Mesela, Nached Qutab, "... İkbal, sınırlı bir Tanrı kavramını şiddetle reddetti."<sup>126</sup> Bu konuda Mehmet Aydın sonuç olarak şunları söylüyor:

*"Eğer sonsuzluk ve sınırsızlık ile nüfuz edilemeyen, ulaşılamayan bir şeyin dışarıda kalması anlatılmak isteniyorsa, İkbal'in ulûhiyet kavramında sonsuzluk ve sınırsızlık vardır. Yine, eğer bu kelimelerle 'Tanrı'nın, kendi varlığını hiç bir bakımdan başka bir varlıktan almadığı' dile getirilmek isteniyorsa, İkbal'in Tanrı'sı bu anlamda da sınırlı değildir... (İkbal'in felsefesinde) her şeyden önce evren, ilahi kudret ve hikmetin sadece kısmi bir tezahürüdür. Oradaki sonluluk ve sınırlılığı Tanrı'ya mal etmek anlamsız olur. İkinci olarak İkbal açıkça demektedir ki, Mutlak Ben, varlıklar dizisini kuşatır; ama O, bu dizilerin kendisi değildir. Bu durumda İkbal'in sınırlı bir Tanrı anlayışını benimsediğini savunanların Dini Düşünce'de, yer alan ve Tanrı'nın sonsuzluğunu açıkça dile getiren ifadeleri görmezlikten gelmeleri doğru bir şey olmasa gerektir."<sup>127</sup>*

İkbal'in kendi ifadeleri Tanrı'nın sonsuz ve sınırsızlığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, "Mutlak Ego'nun sonsuzluğu, O'nun yaratıcı aktivitesinin sonsuz iç imkanlarına dayanır ve evren de O'nun kısmi bir ifadesidir."<sup>128</sup> İkbal'in Tanrı'yı sınırlı olarak -başkası tarafından değil kendisi tarafından- tanımlaması, insan hürriyetini korumak içindir.

122 R, s. 86-87.

123 R, s. 64.

124 N. Qutab, "Prayer And The Personality Of God", Al-Hikma, 1970'den Mehmet Aydın, "Süreç..", s. 79.

125 M. S. Raschid, "Iqbal's Concept Of God", 59, London 1981'den Mehmet Aydın, s. 79. Ayrıca bkz. M. Aydın, "Iqbal's View Of God's Infinity", s. 3, DEÜİFD, II, İzmir 1985.

126 Mehmet Aydın, "Süreç..", s. 79.

127 Mehmet Aydın, "Süreç..", s. 80.

128 R, s. 52



İkbal'in sınırlama ilkesi, Whitehead'in çift kutuplu (Hartshorne, Tanrı'nın bir yönünü somut, diğer yönünü soyut olarak kabul ediyor) Tanrı anlayışının, oluşan ve değişen yönlerinden birine karşılık olarak yorumlanabilir mi? Devam edersek, İkbal bunu açıkça ima ediyor. "Kadir-i Mutlak, *soyut* olarak idrak edilirse, sınırsız ve kaprisli bir güç olur."<sup>129</sup> Benzerlik sadece bu ayırımında kendini göstermiyor. İkbal'e göre şuurlu tecrübemizin rehberliğini kabul edersek ve her şeyi kuşatan Ego'nun hayatını, sonlu egonunkiyle kıyas edersek, Mutlak Ego'nun zamanı dizi takip etmeyen (without succession) değişme olarak anlaşılır. Ona göre, "Tanrı (Ego) bir taraftan ezeliyette (eternity) yaşar; dizi takip etmeyen değişimi kastediyor. Diğer taraftan seri zamanı yaşar (It lives in serial time). Bununla Ego, dizi takip etmeyen değişimin ölçüsü anlamında organik olarak ezeli olanla ilişkidir."<sup>130</sup> İkbal'i böyle bir sonuca götüren, "gündüz ve gecenin sıra ile birbirini takip etmesi Tanrı'ya aittir,"<sup>131</sup> âyetidir. Bütün bu iktibaslardan, altı çizili boyutta olmasa da, İkbal'in Tanrı'da çift kutuplu bir çağrışıma imkan vermekte olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Whitehead, Tanrı'nın oluşan yönünü, Tanrı'nın dünya üzerindeki hükümü olarak kabul ediyor. Ona göre bu yön, onun hayatının halihazır durumuna doğru akar<sup>132</sup>. Asli yönüyle Tanrı, ezeldir<sup>133</sup> ve zamanın dışındadır, Whitehead'in ifadesiyle O, "zamansal olmayan bil-fiil şey (non-temporal actual entity) dir."<sup>134</sup> İkbal ile Whitehead arasındaki benzerliği ortaya koymak açısından en önemli noktalardan biri de Whitehead'in "actual entity" kavramı ile İkbal'in "ego" kavramlarıyla ifade ettikleri şeydir. Biz bunu başka bir çalışmada ele aldık. Ego'nun hem sonlu hem de sonsuz varlık için kullanılmasıyla, actual entity'nin aynı şekilde kullanılmasının hatırlanması şimdilik yeterlidir.

### iii. Tanrı ve Yaratma

Hartshorne'un panenteist İslam düşünürü dediği İkbal, Tanrı-evren ilişkisinde şöyle bir sonuca varır: "Bizim tabiatı gözlemlememiz sonucunda,

129 R, s. 64.

130 R, s. 61.

131 Mü'minün: 23/80.

132 PR, s. 525.

133 PR, s. 524.

134 PR, s. 73.

tabiatı bilme, Tanrı'nın davranışını bilmedir. Tabiatı incelerken, Mutlak Ben (Absolute Ego) 'e biraz daha yaklaşmak çabasında oluruz. Bu da ibadetin bir başka çeşididir.<sup>135</sup> Burada aktif durumda olan, zenginliği artan insandır. Evrene bakarak, Tanrı'nın davranışını bilmek, hem evren hakkında hem de O'nun hakkında, ben'de bir zenginliğe yol açmaktadır. Buradan, yukarıda tartışmaya çalıştığımız üzere, Hatshorne'un çıkardığı anlamda açıkça Tanrı'da da bir zenginleşme olduğu sonucunu çıkarmamız mümkün görünmemektedir. Evreni bilme O'na yakınlaşma vasıtasıdır. Diğer bir ifadeyle evreni bilince O'nu biliyoruz ve bu bilgi ile de O'nunla ilişki içerisinde oluyoruz. Başka bir yerde İkbâl şöyle diyor:

*"Tabiatı inceleyen bilimsel gözlemci, ibadet eyleminde bulunan bir çeşit mistik araştırmacı gibidir."*<sup>136</sup> Bu anlamda İkbâl, Tanrı ile evren arasında organik bir ilişki görür. Yaratıcı güç olarak Tanrı, evrendedir. İkbâl'e göre evren, Tanrı karşısında duran bağımsız bir varlığa sahip değildir. Kısaca evren *Tanrı'nın davranışı* (behaviour of God) dır.<sup>137</sup>

İkbâl, yaratma fiilini kabul eder. Ancak Whitehead'in kabul etmediği *ex nihilo create*, İkbâl'de de net bir şekilde geçmemektedir. Bu durum, hem İslam düşüncesi açısından hem onun açısından, aslında bir problem doğurmamaktadır. Öyle görünüyor ki, Tanrı evreni yoktan yaratmışsa, bu yoktan'ın içine zaman da dahil her şey girecektir. Tanrı'nın dışında her şey, zaman ve mekanda yoktan var edildiyse, Tanrı kendisini bu zaman ve mekandan nasıl uzak tutabilmiştir? Hiçten gelen bir şey, Tanrıda bir seçme ya da tercih kavramının olmadığını da gösterir. Eğer bir seçme söz konusu değilse, Tanrı nasıl oluyor da kendinin yoktan var ettiği zaman ve mekanda olan bir evreni kendi ilgi alanı içerisinde tutabiliyor? *Yoktan yaratmayı* kabul etmemek, yaratma anlayışını reddetmek anlamına gelmemelidir. Yaratmanın sürekli olması, onun bir ön hazırlığının olabileceği fikrini bize verebilir. Bu yaratmanın kendine has bir anlamı vardır ve olup bitmiş bir olay değildir. Bu problemi evrenin bil-fiil durumuna göre açıklayabiliriz. Burada bizi ilgilendiren daha çok, onun nasıl yaratıldığı değil, işlevinin ne

135 R, s. 45.

136 R, Notlar ve Referanslar, s. 165, 40. not.

137 R, s. 45.; Ayrıca bkz., Mehmet Aydın, "*İkbâl's View Of God's Infinity*", s. 4.

olduğudur. İkbâl, evrenin sürekli yaratıcı akışını Whitehead'e göre açıklar. Ona göre zamanda tabiatın akıp-gitmesinin bu niteliği, Kur'an'ın özellikle vurguladığı tecrübenin en önemli yönüdür. "Böyle bir anlayış", diyor İkbâl, "Realite'nin mutlak mahiyetini idrak etmek için en açık bir delil sunar."<sup>138</sup> Yapılması gereken, evreni nasıl tanımlanacağıyla ilgili olmalıdır. Öncelikle evrenin,

- a) Bir amacı vardır. Boş yere yaratılmamıştır.
- b) Evren tamamlanmış bir yer değildir ve sürekli değişime açık bir yerdir.
- c) İnsan içinde yaşadığı bu evrene tamamen hakim olabilir. Çünkü bütün eksikliklerine rağmen insan doğadan üstündür ve varlık yapısında sürekli bir unsurdur<sup>139</sup>.

İnsan Tanrı'nın yaratmış olduğu bütün yaratıklar içinde Tanrı'nın yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya layık ve muktedir tek varlıktır. <sup>140</sup>Diğer bir ifadeyle şükretmesini bilen bir ben (appreciative self), az ya da çok etkin ben'in (efficient self) düzelticisidir (corrective). <sup>141</sup>Böyle bir yaklaşım, nasıl bir Tanrı tasavvuru sorusunu tekrar gündeme getirir. İkbâl'e göre Tanrı (Realite) tamamen düşünce ile aydınlanmamış kör bir hayat muharriki değildir. Onun mahiyeti baştan başa teleolojiktir. <sup>142</sup>

Her ne kadar bu anlatım, Whitehead'in Tanrı-insanın ortaklaşa yaratmasına benzer görünse de, İkbâl hiç bir yerde Whitehead'in anladığı anlamda bir ortaklıktan söz etmiyor. Bu müşterekliği İkbâl daha farklı bir şekilde ifade ediyor. İkbâl'de yaratan yani Tanrı, insandan öncedir. Whitehead'de ise Tanrı, "bütün yaratmadan önce değil, bütün yaratma ile beraberdir." <sup>143</sup>Ancak İkbâl'de ilk yaratmadan sonra bir birliktelik vardır. İnsan, hem kendi kaderine, hem de evrenin kaderine yön verebilecek güçtedir. "Bu ilerlemeci değişim sürecinde", diyor İkbâl, "Tanrı insan ile birlikte çalışan (co-worker) olur. <sup>144</sup>İnsanın bunun için yapması gereken "kendi varlığının içsel

138 R, s. 36.

139 R, s. 8-9. Bu sonuçlar için Bkz. Duhan: 44/38-39; Al-i İmrân: 3/190-91; Fâtır: 35/1; Lokman: 31/20; Nahl: 16/12.

140 R, s. 57.

141 R, s. 39.

142 R, s. 43.

143 PR, s. 521.

144 R, s. 10.

zenginliğini” işlemedir. Bu işleme, insanın karşılaştığı gerçeklerle bağlantı kurmasıyla gerçekleşir. <sup>145</sup> İkbâl, *Peyâmî Meşrık*’ta bu birlikteliği şu dizelerle dile getiriyor:

*İnsan: Sen geceyi yarattın, ben cereâğı yarattım,  
Sen şarabı yarattın, ben kadehi yarattım,  
Sen çöller, dağlar, çimenler yarattın,  
ben muazzam yollar, güllükler ve bahçeler yarattım.  
Ben, taştan ayna yapanım,  
Ben zahirden ilaç yapanım!*

*Tanrı: Ben dünyayı bir su ve topraktan yarattım,  
Sen İran ve Tatar ve Zencileri yarattın.  
Ben topraktan temiz çelik yarattım,  
Sen kılıç ve ok ve tüfek yarattın.  
Sen çimenin dalları için balta yarattın,  
Öten kuşlar için kafesler yaptım!<sup>146</sup>*

İkbâl’e göre evren yaratılmıştır, fakat o da yaratıcıdır. “Şuurlu tecrübemizin benzerliğine göre evren, yaratıcı bir harekettir,” <sup>147</sup> diyor İkbâl. Evren yaratanın elinden çıkmış, zamanın hiç dokunmadığı, ölü bir madde kütlesi halinde uzayda uzayıp giden bir ürün değildir. <sup>148</sup> İkbâl şöyle devam ediyor:

*“Eğer zaman reelse ve şuurlu tecrübeyi bir hülya haline koyan ve birbirine benzer saniyelerin sadece tekerrüründen ibaret değilse, Tanrı’nın hayatındaki her an, mutlak olarak yeni ve önceden tahmin edilmeyen durumları meydana getirir ve orijinaldir.”<sup>149</sup>*

İkbâl’e göre insan, daha iyi bir dünyayı, kendinde donatılmış güçle, hayal ederek devamlı bir ilerleme içinde geliştirip zenginleştirebilir. İnsan, Tanrı’nın karşısında bir gayrı değildir. Çünkü yaratma, olmuş bitmiş bir hadise değildir. Onun ifadesiyle söylersek, “sürecin organik bütünlüğü, Tanrı’nın rahminde olmuş-bitmiş bir halde bulunmaz”. Yaratıcılıktaki sürekliliğin en net anlatımını Kur’an’dan, “Tanrı her an bir iş üzeredir,” <sup>150</sup> âyetini zikrederek gösterebiliriz. Bu âyete dayanarak İkbâl şöyle diyor:

145 Tâhâ: 20/14.

146 Muhammed İkbâl, *Peyami Meşrık*, Çev. Ali Nihat Tarlan, s. 73-74.

147 R, s. 41.

148 R, s. 44.

149 R, s. 40.

150 Rahman: 55/29.

“Reel zamanda var olmak, seri halindeki zamanın zincirlerinden kurtulmak, dakikadan dakikaya onu yaratmak ve yaratılış işini tamamen serbestçe ve yeni bir biçimde yapmaktır. Gerçekten her yaratıcı aktivite özgür bir aktivitedir.”<sup>151</sup>

İkbal, buradan şu sonuca varıyor: *Yaratma, mekanik aksiyonun bir özelliği olan tekerrürün zıddıdır.*<sup>152</sup>

İkbal’inde ifade ettiği gibi, İslam ilahiyatı yaratma konusunda büyük bir zenginliğe sahiptir. Ona göre, Eş’ari atomculuğu buna en iyi örnektir. Onlara göre dünya, “cevahir” dedikleri, daha fazla bölünmesi mümkün olmayan zerrecikler, yani atomlardan meydana gelmiştir. Ancak Tanrı’nın evreni yaratıcı kudreti aralıksızdır ve atomların sayısı da sonsuz değildir. Bu görüşe göre her an yeni atomlar yaratılmakta, evrende büyüyüp genişlemektedir. Burada da bir problemin varlığı dikkat çekmektedir. Bunu gidermenin yolu varlığın Tanrı tarafından atomlara verilmiş bir özellik olduğunu kabul etmektir.<sup>153</sup> Kur’an’da yer alan “*kainatta mevcut her şeyin hazineleri ancak bizim yanımızdadır. Biz onu, ancak belli bir miktar ile indiririz*”<sup>154</sup> âyetini, her şeyi olmuş bitmiş bir şekilde Tanrı’nın kudreti altında bulunduğu ve vakti gelince teker teker döküldüğü anlamında yorumlamak gerekmektedir. İkbal, böyle bir yorumlamanın içinden çıkılmaz problemler doğuracağını ifade ediyor. İkbal’e göre, yaratma olmuş bitmiş bir olay değildir. Çünkü Kur’an’ın ifadesiyle, “O her an bir iş üzeredir”.

151 R, s. 40.

152 R, s. 40.

153 R, s. 54-55.

154 Hicr: 15/ 21.

\* İslam felsefesinde, Farabi ve İbn Sina’nın sudur nazariyesinde kullandıkları bazı terimler, yaratmayı açıklamaya yardım etmiştir. Farabi’nin *el-Medinetü’l-Fazila* isimli eserine geniş bir “*Açıklama ve Yorumlamalar*” bölümü açan Walzer’e göre, sudur görüşü, aynı zamanda, İslam dininin temel bir görüşü olan Kadir-i Mutlak ve hikmetinden sual olunmaz bir Tanrı tarafından evrenin yaratımı anlayışını akıl bakımından anlaşılır kılan yönünde felsefi bir teşebbüs olarak tasarlanmıştır. Walzer’e göre Yeni-Platoncu bir tarzda anlaşılan “sudur”, Farabi’ye göre, dini dilde “vahy” denen sürecin tek uygun açıklamasıdır. Atay’ın ifadesiyle Farabi ve İbn Sina’da Tanrı, Aristoteles’in İlk Muharrik’i anlamında değildir. Fizikteki, neden gibi, bir iş yapan anlamında bir nedendir. Plotinus’daki gibi Bir de değildir. Tanrı yaratandır.

Farabi ve İbn Sina yoktan yaratma ile ezeliyeti birleştirmişlerdir. Farabi ve İbn Sina, yaratma (halk) kavramından çok ibda’ kavramını kullanır. Farabi’ye göre ibda’ “yoktan bir nesneyi var etmektir”. Bundan başka Farabi, ibda’ kelimesine yeni bir anlam daha katmaktadır. İbda’, varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamlılığını

Aksini düşünürsek, ilahi bilgiyi pasif bir bilgi olarak kabul etmemiz gerekecektir. Böyle bir kabul ise bizi, yaratıcı fikrinden uzaklaştırır. İkbâl'e göre yaratma kavramının anlamı, "orijinal bir eylem için bizlerin sahip olduğumuz kapasitemizden kaynaklanır."<sup>155</sup> Buna göre hiçbir şey önceden belirlenmemiştir. Fakat gelecek Tanrı'nın yaratıcı hayatının organik bütününde kesin olarak önceden vardır. Bununla beraber bu, belirli çizgilerle çizilmiş olaylarda yerleşik bir düzen olarak değil, açık bir imkan (open possibility) olarak önceden vardır<sup>156</sup>.

Whitehead, Tanrı'nın yaratıcılığını, dünyanın varlığına bağlarken hiç bir şekilde, dinlerde kullanılan anlamda "yaratma" kavramını kabul etmemektedir. Yaratmada etkin olan Tanrı'ya has gücü kullanmayı, bir iradenin var olmasını gerektirmektedir. Şuurluluğu ifade eden irade Whitehead'in Tanrısında yoktur. Ters bir ifadeyle söylersek Tanrı'da bir yaratma yoksa, iradesinin de varlığı tartışmalı olacaktır. Ancak Whitehead için Tanrı aşkın bir yaratıcı olmamakla beraber, yaratıcılığın asli yaratığıdır. Yani Tanrı, yaratıcılığın asli anlarıdır. Diğer bir ifadeyle yaratıcılık kavramı, bütün bil-fiil şeylerin genel metafizik karakterini meydana getirme anlamında mutlaklıdır<sup>157</sup>.

Sönuc olarak Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu fikrini kabul etmek, insanları rahatlatır.<sup>158</sup> Tanrı'nın zamanla sınırlanmamış olduğunu kabul etmek, O'nun zamanı aşan bir varlık olmasını gerektirir. Whitehead'in Tanrısını "yaratıcılığa tabi", **ilk yaratık** olarak işaret etmesi, yaratmayı şimdiye kadar anlaşılanın dışına götürmüş gibi kabul edilebilirse, dikkate değer bulunabilir. Tanrı Yaratıcıdır, ancak O'nun yaratıcılığı yaratıkların yapıp etmeleriyle devamlı surette zenginleştiği için bil-fiil kendisi de bir yaratık

---

sağlamaktır. Filozofumuz, ibda'a hem yoktan var etme, hem de o var edilenin varlığını koruma anlamlarını katmış oluyor. İbni Sina'ya göre de Tanrı, olurlu (mümtēni) olanı yaratabilir. Olurluluk ile Tanrı'nın kudreti arasındaki münasebet karşılıklıdır. Her olurluya Tanrı'nın gücü yeter ve Tanrı'nın gücü her olurluyu kapsar. (Bkz.; Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi yay., Ankara, s. 119, 123.; Hüseyin Atay, s. 120, 126, 153).

155 R, s. 63.

156 R, s. 63. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 173 vd.

157 Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, George Allen and Unwin Ltd., 1958, s. 86-87.

158 Ayrıntı için bkz., Robert Neville, "Philosophical And The Question God", s. 53-54, International Philosophical Quarterly, Vol: XXV, No: 1, March 1985.

olmalıdır. Çünkü Whitehead'in dilinde her bakımdan Tanrı ve dünya, "kendi süreçleri bakımından tam tersine birbirlerine doğru hareket ederler. Tanrı, asli olarak tek'tir. Yani O, bir çok potansiyel formların uygunluğunun asli birliğidir. Süreçte O, oluşan çokluğu kazanır ki, asli karakter onun kendi birliğini içine çekmiştir".<sup>159</sup> Bu anlatımdan Whitehead'in asli yönüyle Tanrı anlayışını klasik anlamda olmasa da yaratıcı olarak kabul edebiliriz. Süreççi düşünür John Cobb'un da ifadesiyle herhangi bir anlamda, yaratmadaki kesin rolü, Whitehead'in sisteminde Tanrı'ya atfedebiliriz.<sup>160</sup>

Genel bir değerlendirme ile söylersek, İktbal, Whitehead'in süreç felsefesinden etkilenmiştir. Her iki filozofta modern bilimden hareketle geliştirdikleri kozmolojiye uygun bir Tanrı-evren açıklaması çabası içinde olmuşlardır. Böyle bir açıklamaya zorlayan, bizzat hayatın sürekli yaratıcı güç ve enerjisidir. Her iki filozof için de Tanrı, yaratıcı bir güç (enerji) olarak evrendedir. İktbal, Whitehead'in ortaya koyduğu kozmolojinin Kur'an'ın öğretisine uygun düşen noktalar taşıdığını kabul ederek, bir çok noktada ondan etkilenmiştir. Bir bakıma İktbal, Kur'an'ı, Whitehead'in geliştirdiği kozmolojiye göre yeniden okumuştur. Günümüzde bu bakış açısı, Müslüman din felsefecileri için daha geniş imkanlar sunmaktadır. Buradan, Kur'an-ı Kerim'in bir bilim kitabı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Ancak bilimin, evrenin bugünkü durumuna milyarlarca yıl süren bir süreç içinde geldiğini iddia ettiğini göz önüne alırsak, Kur'an'ın yaratma teorisine daha rasyonel bakış açıları geliştirebiliriz. Kavramamız gereken temel nokta, düşüncenin dinamikliği ilkesi olmalıdır. Bu kavrayış, kendi eylemlerimizle geleceğimizi belirlediğimiz dünyamızda, sonucu da belirleyebilecek güçte olan biz insanların, dünyada gerekli düzen için ne yapılması gerektiği noktasında farklı düşünce ve kültürlerin birliğini sunması açısından da dikkat çekici ip uçları sunmaktadır. Bütün konularımızın merkezini oluşturan dünyamızda olup biten her ne varsa, onlardan habersiz yaşamak en büyük cehalettir.

159 PR, s. 529.

160 David L. Schindler, "Creativity As Ultimate: Reflections On Actuality in Whitehead, Aristotle, And Aquinas", 170, 26. dip not, International Philosophical Quarterly, V. XIII, N. 2, September 1979.