

MUHAMMED İKBAL  
KİTABI

ULUSLARARASI MUHAMMED İKBAL  
SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

1-2 Aralık '95, İstanbul

## İKBAL'İN FELSEFESİNDE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Mehmet S. Aydın\*

Bilindiği gibi İktbal, İslam dünyasında ruhî, fikrî ve ictimaî buhranların Bâdetâ doruk noktalara ulaştığı bir dönemde yaşadı. Fikrî buhran, İktbal'e göre, neredeyse beş asrı bulan bir durgunluğun sonucuydu. İslamî bilinçte doğan rasyonellik krizi, genç nesilleri huzursuz etmekte ve bu yüzden onlar, inançlarının taze bir yorumunu özlemle beklemektedirler.<sup>1</sup> Bunu yapabilmeyenin ilk şartı ise Kur'an'ın dinamik dünya görüşüne, yani onun ilahiyat, âlem, insan ve cemiyet anlayışına dönmek ve oradan alınan dinamik ruhla müslümanın tarihî tecrübesini değerlendirmektir.

*Kur'an*'ın sunduğu dünya görüşünün merkezinde Allah-âlem ilişkisi yer almaktadır. Âlemin merkezinde ise insanın yer aldığı gerçeğinin de burada hatırlanması gerekir. Acaba nasıl bir uluhiyet telakkisine bağlıyız? Bu telakki *Kur'an*'ın bize öğrettiklerine uygun mudur? *Kur'an*'a göre Allah ile âlem arasında nasıl bir münasebet vardır?

İktbal, *Dini Tefekkürün Yeniden Kuruluşu* adlı eserinde bu sorulara cevap ararken yeni bir ilâhiyat (teoloji) için etkisini bugüne kadar sürdüren güçlü bir zemin hazırlamaktadır. Bu zeminde İktbal'in anladığı ve yorumladığı şekliyle Kur'anî bakış tarzıyla modern fikir ve bilimin ulaştığı pek çok netice bir araya gelmektedir. Şimdi bu zemini biraz daha yakından tanımaya çalışalım.<sup>2</sup>

*Âlem*: İktbal, sürekli olarak değişen, oluşan ve büyüyen bir âlem anlayışını savunur. "Tabiat, dinamik olmayan bir boşluk içine yerleştirilmiş statik bir şey değil, bir olaylar sistemidir." Âlemin yapısında aslanan klasik felsefenin cevheri değil, artık modern fiziğin de ön planda tuttuğu olaydır. O halde âlemi bir "ilişkiler düzenini oluşturan olaylar topluluğu" olarak görmek gerekir. Madde kavramı, yerini artık organizm kavramına bırakmıştır.<sup>3</sup>

\* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

İkbal, bu anlayışını *Kur'an'a* dayanarak açıklar. Ona göre, Kur'an'ın âlem görüşü klasik Yunan düşüncesinin kapalı âlem görüşünden tamamen farklıdır. Eş'ari atomculuğu, bu düşüncenin determinist âlem anlayışına karşı çıkarken gücünü Kur'an'dan alıyordu. Sözkonusu atomculuk, felsefi bir kozmoloji kurmayı değil, Allah'ın âlem üzerindeki sürekli tasarrufunu teminat altına almayı gaye edinmekteydi. Eş'arilik, iki önemli sonuç ortaya koydu: Birincisi hiçbir şeyin değişmez bir mahiyette olmadığı görüşüydü. Bu fikrin kaynaklarından biri, Kur'an'ın "O (Allah) her an ayrı bir işdedir" (Rahman/29) mealindeki ayetidir. İkinci sonuç ise, "bir tek atomlar düzeninin iddiasıydı. İkbal, Eş'ariliğin ilk görüşünü destekler. Fakat ona göre, Eş'arilik bu konuda aşırılığa kaçarak âlemdeki sürekliliğin önemini yeterince kavrayamadı. Değişme ve oluşma karşısında devamlılığın yeterince takdir edilmemesi ve buna bağlı olarak bilim için son derece önemli olan sebeplilik kavramının yerli yerine oturtulamaması bazı olumsuz sonuçların doğmasına yol açtı. Eş'ariliğin ikinci görüşünü ise İkbal bütünüyle reddeder. Eğer bir tek atomlar düzeni olsaydı, ruhu bile bir çeşit "latif madde" olarak kabul etmek gerekirdi ki, bunun sonu maddeciliğe kadar gidebilir.<sup>4</sup>

İkbal'in âlem anlayışı, genellikle, bir çeşit "ruhanî çoğulluk (*Spiritual pluralism*) olarak düşünce tarihine geçmiştir. Bu görüşün temel iddiası şudur: Mutlak Ben (Allah), "benlik" vasfına sahip varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık mertebelerinde benlik vardır. En alt düzeyde bulunan bir atomun dahi kendine göre bir benliği vardır. Bu "benler", Leibniz'in monadları gibi birbirlerine kapalı değildir. Onlar, sürekli ilişkiler içinde bulunan "organizmler"dir. Farklı derecelerde gerçekleşen benlik dünyada en yüksek derecesine insan varlığında ulaşır. İnsanın Mutlak Ben'e en yakın (*akrab*) bir varlık oluşunun sebebi budur.<sup>5</sup>

"Karşılıklı ilişkiler düzeninin oluşturduğu bir kozmoz" olarak düşünülen bu âlemde maddi âlem biyolojik âlemlerle, biyolojik âlem psikolojik âlemlerle bağlantılıdır. Topyekün âlem ise, Allah ile bağlantılıdır. Âlem, Allah'ın karşısında duran bir "muhalefet unsuru" değil, bir "sünnetullah"dır. Karakterin insan benliği karşısındaki durumu ne ise, âlemin Allah karşısındaki durumu da odur.<sup>6</sup> İkbal, böyle bir âlem anlayışının panteizme kapı açmaması için her türlü fikrî gayreti göstermektedir.

İkbal'in âlem anlayışında zaman kavramının mekân kavramından daha önde olacağı açıktır. Eş'ari kelamcıları, zamanın ardarda gelen "şimdi"lerden oluştuğunu ve her iki "şimdi" arasında da işgal edilmemiş bir "an"ın bulunduğu

nu öne sürüyorlardı. İktbal'e göre, böyle bir zaman anlayışı ne insanın derûni tecrübesini, ne de Allah-âlem ilişkisini açıklayabilir. Bazı İslâm mütefekkirleri -meselâ Hemedan'lı Fahrüddin Irakî -böyle bir güçlüğü önlemek için seri halinde olmayan bir zaman anlayışı geliştirmişlerdir. Bu zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Allah, âlemi "önce" veya "sonra" görmez, "bir çırpıda ve bölünmez bir idrak ile görür" Bu zaman, "Ümmü'l-kitab" veya "Levh-i Mahfuz"dur ki, orada bütün tarih, bir tek ezeli "şimdi" içinde toplanmıştır.

İktbal, birinci görüşe nazaran bu ikincinin daha ileri bir merhalede olduğuna inanır. Fakat o da, sonuna kadar tutarlı bir şekilde götürülürse "kapalı kainat" görüşü"ne ulaşır. Böyle bir kainatta "sürekli yaratma" diye bir şey söz konusu olmaz. "Gelecek" de olmaz; çünkü orada istikbal tâ başında çizilmiş bir kat, yaratma ise usanç verici bir tekrardan başka bir şey olmaz. Bu sonucu önlemek için zamanı, arka arkaya gelen "anlar"dan oluşmayan bir "süre" olarak düşünmek gerekir. Bu zaman, hem maziye içinde saklar, hem de geleceğe vücut verir. Kısacası o, organik bir bütündür. Burada gelecek, çizilmemiştir, çizilmektedir. Tarih ise, ezelden ebede belirlenmiş kainatın hayatının üzerinden, zamanı geldikçe, kalkan bir örtü değildir. Gelecek, bugünün imkânlarını da kucaklayarak taze bir şekilde yaratılacaktır. Eski Yunan düşününde İslam'da olduğu anlamda "yaratılmakta olan âlem" inancı olmadığı için zaman yeterince ciddiye alınmıyordu. Bunun bir sonucu olarak hareket, değişme v.s. de hakettiği ilgiyi görmemişti. Hatta zamanı, hareketi ve değişmeyi gerçek saymayan düşünürler vardı.<sup>7</sup>

İktbal'e göre bu, İslâm düşünürleri açısından son derece yanlış bir anlayıştı. Zaman ve mekân probleminin çözümü onlar için bir ölüm-kalım meselesiydi.<sup>8</sup> Çünkü bu iki kavram, doğrudan doğruya Allah'ın faaliyeti ile ilgilidir. Başka bir deyişle, zaman ve mekân Allah'ın yaratma faaliyetini anlamaya çalışırken düşüncenin kullandığı kavramlardır. Onların şu veya bu şekilde anlaşılmasının fizikte, ahlâkta ve dinde ortaya çıkardığı sonuçları vardır. Meselâ, materyalizmin inkârı kader ve hürriyet meselesi gibi konular zaman ve mekân problemiyle doğrudan ilgili olan konulardır.<sup>9</sup>

Zaman konusundaki yanlış düşüncelerin çoğu, "objektif bakış tarzı"nda doğmaktadır. Gerçek zaman karşımızda duran ve bizim kendisini saat ve dakikaya böldüğümüz zaman değildir. Hakiki zamanı anlamak için şuurlu tecrübemizin psikolojik tahlilinden yola çıkmak gerekir. İktbal bu konuyu hem *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*'nda hem de *Esrar-ı Hudi, Câvidnâme* ve *Peyâm-ı Meşrik* gibi manzum eserlerinde ele alır. "Gül-

şen-i Râz-î Cedid”de şöyle der: Zamanı kendi öz zamirinde görmeyip ay ve yıl; gece ve gündüz yarattın. *Cavidname*'de ise şu mısralar yer alır: Gözlerini zaman ve mekânâ iyice aç. Bu ikisi canın hallerinden bir haldir.<sup>10</sup>

İkbal'i zaman konusundaki hassasiyeti ile açık gelecek fikrinin çok yakın ilgisi vardır. Bu ikincisinin de hürriyet, yaratıcılık v.s. ile ilgisi bulunmaktadır. Zaman kavramının mekândan daha önce gelmesinin temel sebebi de budur.

Mekân konusuna gelince, İkbal, burada yine Irakî'nin görüşlerini özetleyerek problemi aşmaya koyulur. (s. 135 vd.) Mekânı üç basamakta düşünmek mümkündür: Kaba cisimlerin işgal ettiği mekân; hava ve ses gibi “latif cisimler”in işgal ettiği mekân; ışığın işgal ettiği mekân. Bunların herbirinde zamanın rolü çok farklıdır. Meselâ sonuncu durumda zaman, neredeyse sıfıra çekilmektedir. Bir cisim bir mekândan çıkarılmadıkça başka bir cisim aynı mekanı işgal edemez. Bu, daha esnek bir tarzda da olsa, hava ve ses için de geçerlidir. Fakat bir odadaki mumun bütün mekânı aydınlatması için oradaki havanın çıkarılmasına gerek yoktur.

Bu çizgi üzerinde düşünme, bir “ilâhi mekân” kavramını akla getirebilmektedir. Bu mekânda Allah, her varlıkla aynı zamanda temas halindedir. Bu mekânda bütün sonsuz noktalar bir araya gelmekte ve ilâhî mekân bütün boyutlardan mutlak anlamda uzak olmaktadır.

İkbal'e göre, Irakî bu düşüncesiyle, modern matematik ve fiziğin kavramlarının bulunmadığı bir dönemde “dinamik görünüş olarak zaman” (Space as a dynamic appearance) kavramına ulaşmaya çalışıyor. Bu gidiş, felsefî bakımdan sağlam bir gidiştir. Fakat Irakî'nin Aristo fiziğinin kapalı evren anlayışını geride bırakmayı, yolun sonuna kadar gitmesine engel oluyor. Öyle görünüyor ki, İkbal, mekânla zamanı bir bütünlük içinde düşünüyor ve zamana daha merkezi bir yer tanıyarak onu adeta “mekânın zihni” gibi telâkki ediyor.

Allah, İkbal'in düşüncesinin temelinde “yaratıcı ulûhiyet” anlayışı yer alır. Felsefe diliyle söylenecek olursa, İkbal'in felsefesi baştan sona “teist” bir sistemdir. Öyle görünüyor ki, İkbal'in ulûhiyet anlayışı bazı farklı görüş merhalelerinden geçerek *Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*'nda gördüğümüz ifadesine ulaşmıştır. Onun 1906'ya kadar uzanan dönem içinde bir İbnu'l-Arabi hayranı olduğu, dolayısıyla *vahdet-i vücud* anlayışını savunduğu bilinmektedir.<sup>11</sup>

İkbal'in Kur'an ve başka dini kaynaklara, özellikle de *Mevlânâ*'nın Mesnevi'sine nüfuzu arttıkça, bu ilk görüşlerinden uzaklaşmaya ve *vahdet-i vücud*

*cu* anlayışın keskin bir tenkitçisi olmaya başladığı görülmektedir. Bu dönem, İktbal'in "benlik" (hûdî) felsefesini geliştirmeye ve sonunda rûhanî çoğulculuğa ulaşmaya başladığı dönemdir. Burada artık ezeli-ebedi Güzellik fikri değil İrade ve Yaratma ön plandadır. Allah, ferdiyeti ve ahadiyeti belli bir Mutlak Hakikat, Mutlak Zat, Mutlak Ene (Ben)dir. Bu şekilde tasavvur edilen Allah, Kur'an'ın ifadesiyle, hem yaratma (halk) hem de yön vermenin (emr'in) kaynağıdır. O, "her an yeni bir işdedir (Rahman/29) ve "yaratmada dilediğini artırmaya" (Fâtır, 1) muktedirdir. Böyle bir faaliyet içinde bulunmak, O'na değişme atfedebileceğimiz anlamına gelir mi? Biz, sahip olduğumuz zaman ve mekân kategorilerini kullanarak elde ettiğimiz seri halindeki (ölçtüğümüz) zaman ve değişmeyi Allah'a elbette atfedemeyiz.<sup>12</sup> İlâhî hayatla beşeri hayatı mukayese ederken çok dikkatli olunması gerekir. İnsan, kendi dışında bağımsız olarak varolan ve faaliyet gösteren bir âlem sürecine bağlı olarak hayatını sürdürür. Bu hayat durmadan değişip duran ve fitrata uygun hareket eden kişilerde mükemmele ulaşmaya çalışan bir hayattır. Bu, onun, aynı zamanda eksik olduğunu söylemek demektir. Böyle bir değişme, ilâhî hayat için düşünülemez. İbn Hazm bu ince noktayı yakaladığı için Allah'ın "hayat sıfatı"nın anlaşılması hususunda endişe ettiğini söyler ve "hayat" yerine "hayy"ın kullanılması üzerinde, Kur'an'a da dayanarak, ısrar eder. İktbal'e göre ilâhî hayattaki "dinamiklik", mükemmelliğe doğru giden değişme olarak değil, mükemmellik içinde olan bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır.

İktbal, Allah'ın öteki sıfatlarını da bu faaliyetçilik çerçevesi içinde yorumlar sözgelişi, O'nun bilgiside, hayatı gibi, tamlığa doğru giden bir bilgi değildir. İlâhî bilgi de bilme ve yaratma birleşmiştir. Bu bilgi, kendi objesini var kılan bir bilgi olup bizim böyle bir bilgi fiilinin mahiyetini tam olarak anlamamız mümkün değildir. Yine bu bilgide bilen *süje* ile bilinen *obje* (bağımsız bir 'başka varlık' olarak) karşı karşıya değildir. Başka bir deyişle, Allah "işte orada kendi başına duran" bir âlemi ezeli bilgisiyle kuşatan "pasif bir seyirci" değildir. Allah, geçmişi de, geleceği de bilir. Geleceği bilme, şu anda olmuş bitmiş bir yapıyı bilmek şeklinde değil, henüz gerçeklik kazanmamış imkânları bilmek şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde ilâhî hayatta hiçbir yenilik olmaz; âlemde ise mutlak bir determinizm olurdu. Böyle bir âlemde "yaratma" olmazdı, çünkü bu fiilin anlamı yeni bir şey ortaya koymaktır. Kısacası, İktbal'e göre, âlem önceden yaratılmış bitmiş değil ki bunun ezeli bilgi ile bilinmesi sözkonsu olsun.<sup>13</sup>

İktbal, "kudret" sıfatını da kendi felsefi anlayışına göre yorumlar, ona göre, bu "Ben" (Ego) olarak tasavvur edilen Yaratıcı kudretten geleceği belirlen-

memiş olan başka benler vücuda gelir. Bu benler hürdürler ve belli bir yere kadar kendi faaliyetlerinin sebepleridirler. İmdi böyle varlıklar yaratmak, bir anlamda, ilahi kudretin ve hürriyetin kendi kendini sınırlaması anlamına gelir. Bu çeşit bir sınırlamayı (self-limitation) Allah'a atfetmekten korkmamak gerekir. O, her şeyden önce, dışarıdan empoze edilmiş bir sınırlama olmayıp İlahi Zat'ın "kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak etmek üzere seçtiği sonlu benlerin varolmasını sağlayan ilahi yaratıcı hürriyetin mahiyetinden doğmaktadır. Bazıları İقبال'in bu görüşlerine dayanarak onun "sınırlı ulûhiyet anlayışı"na sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. İقبال'in bu konudaki görüşlerinin bir takım kelâmî problemler doğurduğu doğrudur; fakat onun konuyla ilgili bütün görüşleri dikkate alındığında bu iddiayı kabul etmek hiç de kolay olmaz.<sup>14</sup>

Görülüyor ki İقبال, gerek âlem, gerek uluhiyet anlayışıyla, modern bilim ve düşüncenin sunduğu pekçok imkanları da kullanarak, dinamik bir ilâhiyat inşa etme çabasında çok önemli adımlar atmış ve görevin devam ettirilme işini de, kendi ifadesiyle, geleceğin ilâhiyatçılarına bırakmıştır.

### Notlar

- 1 Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1958, s. 8. (Bu esere bundan böyle kısaca "R" harfiyle atıfta bulunulacaktır.
- 2 İقبال'in burada ele alınan görüşlerinin önemli bir kısmı daha önce yayınlanan bir başka yazımızın da konusunun bir bölümünü oluşturmaktadır. Bkz. "Süreç (proses) Felsefesi İşığında Tanrı-Âlem İlişkisi", Ankara Ü. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVII, 1985, s. 31-87.
- 3 R. s. 34 ve 80
- 4 R., s. 70 vd.
- 5 R., s. 72.
6. R. s. 56
- 7 R. s. 56 vd. ve 76 vd.
- 8 R. s. 132 vd.
- 9 R. s. 49 vd.
- 10 B. A. Dar. *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore, 1971, s. 167 ve 171.  
Bkz. M. Aydın, "Muhammed İقبال'in Din Felsefesinde Ulûhiyet Kavramı", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, 1980, s. 199-209.
- 12 R., s. 61 vd.
- 13 R. s. 78 vd.
- 14 Geniş bilgi için Bkz. "Iqbal's View God's Infinity", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, II, 1985, s. 1-8.